



Facultad de Filología
Departamento de Lingüística, Lengua Española y Teoría de la Literatura

**Recursos pragmatolingüísticos y
textuales de la argumentación:
«*Sermón en Lengua de Chile*»
de Luis de Valdivia (1621)**

Tesis doctoral

NATALY VALESKA CANCINO CABELLO

Directora:
Dra. Catalina Fuentes Rodríguez

Sevilla, marzo de 2013

La realización de esta Tesis doctoral ha sido posible gracias a la Beca del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo, MAEC-AECID, 2008-2012.

Agradecimientos

Al cuerpo académico del Departamento de Lengua Española, Lingüística y Teoría de la Literatura de la Universidad de Sevilla, especialmente, a la Dra. Catalina Fuentes Rodríguez, por su compromiso con la dirección de esta Tesis doctoral.

Al personal técnico del Fondo Antiguo y Archivo Histórico, por su cooperación.

A mis compañeros del Programa de Doctorado, con quienes he compartido estos años de asombros e incertidumbres. Que el futuro sea claro para ellos, un poco más que ahora, por lo menos. Que los números no apaguen sus sueños y que los errores de otros, menos sabios y más viejos, no arruinen su porvenir.

Al Dr. Klaus Zimmermann, de la Universidad de Bremen, por la oportunidad de realizar una estancia en ese centro.

A los amigos de estos años, que soportaron mi conversación obsesionada por jesuitas y mapuches. Y a los amigos de lejos, esos que, simplemente, nunca dejaron de estar.

A mi familia, porque la paciencia de su cariño no ha conocido límites en la espera.

Índice

Presentación	1
Capítulo 1: Bases para el estudio	11
1.1.- PRAGMALINGÜÍSTICA.....	15
1.2.- ESTUDIOS SOBRE LOS TEXTOS DEL PASADO.....	19
1.3.- BASES PARA NUESTRO ESTUDIO	
1.3.1.- Teóricas.....	22
1.3.1.1.- <i>¿Justificar</i> los estudios sobre textos del pasado?.....	25
1.3.2.- Metodológicas	
1.3.2.1.- Objetivo del estudio.....	26
1.3.2.2.- Sincronía y diacronía.....	26
1.3.2.3.- Objeto de estudio.....	28
1.3.2.4.- Materiales no contemporáneos y corpus.....	30
1.3.2.5.- Interdisciplinariedad.....	35
1.3.2.5.1.- El contexto.....	39
1.4.- HACIA UNA PRAGMALINGÜÍSTICA PARA LOS TEXTOS NO CONTEMPORÁNEOS.....	42
Capítulo 2: Aspectos metodológicos y corpus	45
2.1.- METODOLOGÍA.....	47
2.1.1.- Supuestos de investigación.....	48
2.1.2.- Objetivos.....	48
2.2.- CORPUS	
2.2.1.- Selección.....	49
2.2.2.- Edición.....	50
2.2.2.1.- Criterios de transcripción.....	51
2.2.2.2.- Presentación del texto	
2.2.2.2.1.- Introducción.....	55
2.2.2.2.2.- Cabecera.....	55
2.2.3.- Transcripción paleográfica.....	56

Capítulo 3: Contexto histórico e ideológico	89
3.1.- LA EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA.....	91
3.1.1.- Tesis políticas.....	97
3.1.2.- Tesis culturales y religiosas.....	101
3.2.- LA CONQUISTA ESPIRITUAL EN CHILE	
3.2.1.- La cultura mapuche.....	106
3.2.1.1.- Aspectos sociales y políticos.....	108
3.2.1.2.- Religión.....	110
3.2.2.- Situación de los mapuches tras el contacto con los españoles	
3.2.2.1.- Esclavos.....	116
3.2.2.2.- Rebeldes.....	118
3.2.3.- El proceso de evangelización.....	120
3.2.3.1.- La Compañía de Jesús y Luis de Valdivia.....	121
3.2.3.2.- La Guerra Defensiva.....	126
 Capítulo 4: Tradición textual	 133
4.1.- TRADICIÓN RETÓRICA Y PREDICACIÓN CRISTIANA.....	137
4.1.1.- Retórica clásica.....	139
4.1.2.- Predicación cristiana.....	142
4.1.2.1.- Santos Padres.....	144
4.1.2.2.- Predicación medieval.....	146
4.1.2.3.- Predicación en el siglo XVI.....	150
4.1.2.4.- Predicación en el siglo XVII.....	152
4.2.- DIMENSIÓN LINGÜÍSTICO-TEXTUAL DE LA EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA.....	155
4.2.1.- Políticas lingüísticas en la Colonia americana.....	156
4.2.2.- Lingüística misionera.....	159
4.2.3.- Sermonística.....	161
4.2.3.1.- Producción jesuítica.....	164
4.2.4.- Complementos pastorales del III Concilio de Lima.....	166
4.2.4.1.- <i>Tercero catecismo</i>	169
4.3.- OBRAS DE LUIS DE VALDIVIA.....	171
4.3.1.- Adaptación del <i>Tercero catecismo</i> para la evangelización mapuche	175
4.3.1.1.- Preceptiva: el <i>Proemio</i>	176
4.3.1.2.- Los sermones como <i>molde</i> textual	
4.3.1.2.1.- Temas.....	177
4.3.1.2.2.- Estructura.....	178
4.3.1.2.3.- Recursos lingüísticos.....	178
4.3.1.2.4.- Contenidos.....	186
4.3.1.3.- ¿Modelo o plagio?.....	191
4.3.2.- Impacto y ediciones de <i>Sermón en lengua de Chile</i>	192
4.3.3.- El problema de la imprenta.....	193
4.4.- CONCLUSIONES PARCIALES.....	196
 Capítulo 5: El sermonario: conjunto textual unitario	 199
5.1.- LAS PARTES DEL SERMONARIO.....	201
5.2.- <i>CLAUSIO</i>	208
5.3.- TIPOGRAFÍA Y DISPOSICIÓN.....	210
5.4.- COHERENCIA TEMÁTICA DEL SERMONARIO.....	215

5.5.- RECURSOS DE COHESIÓN ENTRE LOS SERMONES	217
5.6.- CONCLUSIONES PARCIALES.....	220
Capítulo 6: Tipología textual del sermón.....	223
6.1.- PARTES DEL SERMÓN.....	226
6.1.1.- Exordio.....	227
6.1.2.- <i>Partitio</i>	230
6.1.3.- <i>Narratio</i>	231
6.1.4.- <i>Probatio</i>	232
6.1.5.- <i>Peroratio</i>	235
6.2.- ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA.....	238
6.2.1.- Marco argumentativo.....	241
6.2.2.- Conclusión.....	244
6.2.3.- Argumentos	
6.2.3.1.- Tipos de argumento.....	246
6.2.3.1.1.- Argumento por autoridad.....	247
6.2.3.1.2.- Contraargumentos.....	252
6.2.3.1.3.- Argumento por campo de referencia temática.....	254
6.2.3.1.3.1.- Doctrina cristiana.....	255
6.2.3.1.3.2.- Creencias y tradiciones mapuches...	275
6.2.3.2.- Estructuras argumentativas.....	279
6.2.3.2.1.- Concreción y ejemplificación.....	280
6.2.3.2.2.- Deducción.....	283
6.2.3.2.3.- Comparación y analogía.....	285
6.2.4.- Topos.....	289
6.3.- CONCLUSIONES PARCIALES.....	294
Capítulo 7: Recursos argumentativos.....	297
7.1.- MARCADORES DE ARGUMENTACIÓN	
7.1.1.- Gradación de la fuerza argumentativa.....	300
7.1.1.1.- Mayor fuerza argumentativa	
7.1.1.1.1.- Operadores de intensificación.....	303
7.1.1.1.2.- Modificadores realizantes.....	313
7.1.1.2.- Menor fuerza argumentativa.....	314
7.1.2.- La orientación argumentativa.....	316
7.1.2.1.- Coorientación argumentativa	
7.1.2.1.1.- Adición de la información.....	319
7.1.2.1.2.- Relación causal.....	330
7.1.2.1.2.1.- Causa.....	331
7.1.2.1.2.2.- Consecuencia.....	333
7.1.2.2.- Antiorientación argumentativa.....	342
7.1.2.2.1.- Relación adversativa.....	343
7.1.2.2.2.- Relación concesiva: <i>con todo</i>	346

7.2.- ENUNCIACIÓN.....	348
7.2.1.- Cambios de locutor.....	349
7.2.1.1.- Locutor como enunciador.....	351
7.2.1.2.- Discurso reproducido.....	356
7.2.1.2.1.- Enunciadores de la tradición cristiana.....	357
7.2.1.2.2.- Alocutor como enunciador.....	360
7.2.2.- Oración cristiana.....	362
7.2.3.- Reformulación.....	370
7.2.3.1.- Reformulación parafrástica.....	373
7.2.3.2.- Reformulación no parafrástica.....	374
7.2.4.- Operadores enunciativos.....	377
7.3.- MODALIDAD.....	379
7.3.1.- Modalizadores.....	380
7.3.1.1.- Estructuras interrogativas.....	381
7.3.1.2.- Estructuras exclamativas.....	392
7.3.1.3.- Interjección.....	393
7.3.1.4.- Adverbios modales.....	396
7.3.2.- Estructuras atributivas.....	399
7.3.3.- Expresión de la confirmación.....	402
7.4.- MECANISMOS DE INTERACCIÓN.....	405
7.4.1.- Vocativos.....	406
7.4.2.- Imperativos «enunciativos».....	411
7.4.3.- «Acto».....	419
7.4.3.1.- Realización formal.....	420
7.4.3.2.- Ámbitos de aplicación.....	422
7.4.4.- Condicionales de la enunciación.....	432
7.5.- FOCALIZACIÓN.....	
7.5.1.- Adverbio focalizador <i>justamente</i>	433
7.5.2.- Oración copulativa enfática.....	434
7.5.3.- Construcciones pasivas.....	435
7.5.4.- Estructuras oracionales.....	
7.5.4.1.- Adversativas excluyentes.....	436
7.5.4.2.- Concesivas.....	437
7.5.5.- El orden de los componentes de la oración.....	438
7.5.6.- Fórmula <i>he aquí</i>	441
7.5.7.- Verbo de percepción <i>ver</i>	442
7.6.- ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN.....	443
7.6.1.- Ordenadores.....	
7.6.1.1.- Iniciadores.....	445
7.6.1.2.- Conclusivos.....	447
7.6.1.3.- Adverbio temporal <i>ahora</i>	451
7.6.2.- Series enumerativas.....	
7.6.2.1.- Enumeración con numeral ordinal.....	453
7.6.2.2.- Pares correlativos.....	455
7.6.2.3.- Secuencias correlativas.....	456
7.6.3.- Construcciones «de creación libre».....	457
7.6.4.- Repetición.....	459

7.7.- LÉXICO MAPUCHE.....	465
7.7.1.- Sistema social	
7.7.1.1.- <i>Cona</i>	467
7.7.1.2.- <i>Machi</i>	468
7.7.1.3.- <i>Neges</i>	469
7.7.2.- Mundo religioso.....	469
7.7.2.1.- <i>Alhue</i>	470
7.7.2.2.- «Divinidades».....	470
7.8.- CONCLUSIONES PARCIALES.....	482

Capítulo 8: Conclusiones	485
---------------------------------------	-----

Referencias bibliográficas	503
-----------------------------------------	-----

Índice de figuras

Imágenes

1: Letra capitular «C» en Barbosa (1621) y Valdivia (1621).....	195
2: Letra capitular «S» en Barbosa (1621) y Valdivia (1621).....	195
3: Portada de <i>Sermón en lengua de Chile</i> (1621).....	203
4: Portada de la edición de Medina (1897) de <i>Sermón en lengua de Chile</i>	204
5: «Licencia» de <i>Sermón en lengua de Chile</i> (1621).....	206
6: Última página de <i>Sermón en lengua de Chile</i> (1621).....	207
7: Página 29, sermón cuarto, <i>Sermón en lengua de Chile</i> (1621).....	209
8: Páginas 40 y 41 de <i>Sermón en lengua de Chile</i> (1621).....	211
9: Disposición de <i>Sermón en lengua de Chile</i> (1621).....	213
10: Páginas 169v y 170r de <i>Tercero catecismo</i> (1585a).....	214

Esquemas

1: Argumentos por doctrina cristiana (1): el pecado.....	256
2: Argumentos por doctrina cristiana (2): los «seres» del mundo católico.....	262
3: Argumentos por doctrina cristiana (3): hechos bíblicos.....	266
4: Argumentos por doctrina cristiana (4): el mundo eclesial.....	269
5: Las escalas argumentativas de Ducrot (1980).....	300
6: Acto de enunciar, según Fuentes Rodríguez (2004).....	349

Tablas

1: Gradación de la fuerza argumentativa.....	302
2: Orientación argumentativa.....	317
3: Reformulación.....	372
4: Adverbios modales.....	397
5: Estructuras atributivas.....	399
6: Confirmación con formas no fijadas.....	402

«No creo en las humanidades deshumanizadas».

Rafael Lapesa

Resumen

«Recursos pragmlingüísticos y textuales de la argumentación: “Sermón en lengua de Chile” de Luis de Valdivia (1621)»

Tesis doctoral

NATALY VALESKA CANCINO CABELLO

Esta Tesis doctoral toma como objeto de estudio *Sermón en lengua de Chile*, elaborado por el jesuita granadino Luis de Valdivia e impreso en Valladolid, en 1621. Esta obra bilingüe mapudungun-español se produjo para facilitar el proceso de evangelización que desarrollaba la Compañía de Jesús entre el pueblo mapuche, en la zona centro-sur de Chile.

Hemos encontrado en la *pragmlingüística* una perspectiva teórica que nos permite acercarnos a los aspectos textuales y discursivos del sermonario, ya que ofrece un marco adecuado para el estudio de una diversidad de hechos de lengua, explicados contextualmente. No obstante, los postulados de esta disciplina han sido elaborados para el abordaje de la producción contemporánea, por lo que hemos debido realizar algunos ajustes para la descripción de los textos del pasado. Estos se refieren a la diferenciación de los mismos materiales como objeto de estudio y como una *fuentes* para el desarrollo de otras disciplinas históricas ocupadas por asuntos de índole no-verbal.

Otra precisión se origina en el hecho de que –a diferencia del investigador que se enfrenta a datos actuales y que tiene la posibilidad de contrastarlos con el uso– quien estudia la producción del pasado no cuenta con esta opción, por lo que es necesario reforzar el conocimiento del contexto, de tal modo que permita explicar el texto como producto y producción situado en su momento y condiciones de elaboración (tanto ideológicas como históricas). Esta clase de análisis cuestiona la cientificidad de los estudios del lenguaje, pues requiere el apoyo de disciplinas que no se ocupan por lo verbal, lo que puede acercar el trabajo, más bien, a los aspectos socioculturales. Por

ello, postulamos la necesidad de realizar investigaciones interdisciplinarias, entendida la interdisciplinariedad como una herramienta metodológica que permite dar cuenta de los textos no contemporáneos.

Para el análisis de la obra hemos seleccionado la versión española, ya que esta se relaciona con la tradición americana y es el origen desde el cual se traduce a la lengua meta, el mapudungun. Hemos establecido tres supuestos de investigación sobre *Sermón en lengua de Chile*: (1) está formado por nueve textos independientes que constituyen un conjunto unitario y cohesionado; (2) se inserta en la tradición sermonística de la oratoria sagrada; y (3) se trata de un discurso argumentativo, que usa los componentes del esquema y los recursos pragmlingüísticos respectivos. Para comprobarlos, realizamos una descripción que –sucesivamente– se detiene en los aspectos externos, globales y microestructurales del discurso, a partir de una presentación paleográfica que se ha realizado gracias a la adecuación de los criterios de la Red Internacional CHARTA, presentados en noviembre de 2010.

Debido a que hemos planteado la contextualización de la obra (con el auxilio de otras disciplinas) como un requisito para su caracterización más acabada, describimos la situación del pueblo mapuche antes y durante los primeros contactos con los conquistadores españoles (mediados del siglo XVI e inicios del XVII). Fundamentalmente, nos centramos en el plano religioso, ya que es este aspecto de la cultura el que se pretende modificar (y sustituir) con el discurso. Asimismo, nos centramos en las políticas elaboradas y direccionadas desde la Corona para el control de La Araucanía, pues los indígenas se resistieron a formar parte de la sociedad colonial, lo que supuso un enfrentamiento bélico.

Ante el fracaso militar de las huestes españolas, Luis de Valdivia propuso la política de la *guerra defensiva*, que consistía en buscar una salida pacífica al conflicto y atacar a los mapuches solo en caso de que estos lo hicieran antes, como una forma de buscar su *conquista espiritual*. Aunque las ideas del sacerdote fueron objeto de discusión, finalmente, terminaron triunfando en las decisiones sobre este tema. Por ello, el jesuita se convirtió en un avanzado de la Corona e implementó este mecanismo en Chile. No obstante, su accionar perjudicó sus relaciones al interior de la Orden y la *guerra defensiva* no dio los frutos que se esperaban, por lo que fue enviado a Valladolid, donde se imprimió la obra que analizamos, como un intento por mantener su injerencia sobre el devenir de la estrategia que había elaborado y ejecutado.

Por otra parte, el sermonario es un producto de las políticas lingüísticas americanas, que precisaron la enseñanza y la promoción de la doctrina cristiana en lengua vernácula como una metodología que facilitara la evangelización. Así quedó establecido en las directrices del III Concilio de Lima (1582-1583), que ordenaron la confección de complementos pastorales en español, quechua y aymara, aunque estos debían traducirse al resto de las lenguas de la Archidiócesis, entre las que se encontraba el mapudungun. Dichos complementos se imprimieron en tres entregas: *Doctrina christiana, y catecismo* (1584), *Confessionario para los curas de indios* (1585) y *Tercero Cathecismo y exposicion de la Doctrina Christiana por Sermones* (1585). Esta última obra constituye el modelo en el cual se basó Luis de Valdivia para la elaboración de *Sermón en lengua de Chile*, aunque lo adaptó a la realidad mapuche y, en un deseo de alejamiento del original (pues no menciona la vinculación), genera nuevas y más eficientes estrategias discursivas, creando una obra novedosa pero inserta en la tradición de la oratoria sagrada americana. Esta se había desarrollado en un proceso de continuidad de la europea, formada en la confluencia de la retórica clásica y de los intereses de la institucionalización de la Iglesia Católica del siglo IV.

Gracias a este marco histórico y discursivo, podemos analizar el sermonario, partiendo desde los aspectos globales. Este forma, en efecto, una unidad gracias a diversos mecanismos usados con este fin, como las partes que soportan la obra (portada, licencia, frase directiva final y frase latina de cierre), la *clausio*, la disposición y la tipografía, además de la coherencia temática y los índices de cohesión intertextual. El conjunto da cuenta de los que se consideraban como conceptos básicos para la evangelización de los indígenas.

Posteriormente, describimos el sermón como un tipo discursivo diferenciado dentro de la oratoria. Para ello, analizamos las partes de la retórica clásica que lo componen, aunque este análisis se ha complementado con otro que se ocupa de la estructura argumentativa de los textos. Esta necesidad surge de la observación de que los recursos discursivos no se agotan en la disposición de las partes ni en sus funciones, sino que las superan en pos de la consecución de los objetivos comunicativos. Ahora bien, el análisis desde la retórica clásica y la pragmatolingüística permite describir más adecuadamente la obra, pues ambos constructos confluyen en la búsqueda y descripción de la efectividad social del lenguaje.

Los textos presentan los componentes de la estructura argumentativa, que se disponen con el fin de conseguir el doble objetivo propuesto para la argumentación: convencer y persuadir a los oyentes, es decir, modificar sus creencias y conductas. Este cambio debía producirse en el ámbito religioso, por lo que se pretende que sustituyan sus prácticas y costumbres ancestrales en favor del cristianismo. El sermonario es, entonces, una herramienta al servicio de la inculturación mapuche. Entre los recursos pragmatolingüísticos de la argumentación, hemos hallado los siguientes: (1) la gradación de la fuerza y la orientación, como marcas de la argumentación; (2) la enunciación; (3) la modalidad; (4) los mecanismos de la interacción; (5) la focalización; (6) la organización de la información; y (7) el léxico en mapudungun.

Concluimos esta Tesis caracterizando *Sermón en lengua de Chile* como un texto con una finalidad argumentativa y adaptado a la realidad (cultural y «mental») de los mapuches, aunque hay claras muestras de que esta adecuación no se basa en una comprensión total de la cultura, sino más bien en una interpretación que hizo el locutor desde su posición de misionero cristiano y europeo. Por otra parte, los recursos de la argumentación enfatizan las dimensiones apelativa y pedagógica del discurso. La obra se explica contextualmente, como un producto/producción de su época, en cuanto constituye lo que hemos denominado *sermón de conquista*.

Presentación

Quienes conozcan la obra de Rafael Lapesa pensarán que es un atrevimiento comenzar una Tesis doctoral, con todas sus limitaciones, citando al prestigioso investigador español. Y, en efecto, lo es (una insolencia de la que dejo fuera de responsabilidad a la directora de este trabajo, la Dra. Catalina Fuentes Rodríguez, razón por la cual me explicaré en primera persona singular). Digo que es –al menos– un atrevimiento, porque nada tienen que ver las pretensiones de mi investigación con los amplios objetivos que se proponían alcanzar los pensadores de antaño y porque, aunque quisiera igualarme, seguramente no podría llegar ni a la suela de los zapatos de un erudito de la talla de Lapesa. Lo que pretendo al traer su discurso a mi discurso es solo dar sentido a las próximas páginas, que no constituyen más que un esfuerzo por arrancar de la *deshumanización* de las ciencias humanas y sociales.

Esta Tesis aborda como objeto de estudio *Sermón en lengua de Chile* del jesuita español Luis de Valdivia, obra impresa en Valladolid en 1621. Con ello se pretende revelar la dimensión del contacto que se produjo durante la Conquista en el territorio que actualmente llamamos Chile, en especial, en el ámbito religioso. No es el interés de este trabajo cuestionar los planteamientos mapuches ni los cristianos, aunque se sirve de ellos en cuanto inciden en la conformación del texto. En ese sentido, se basa en el pensamiento de Durkheim (1912/1982), para quien la importancia de la religión le viene dada porque es una creación de la sociedad, parte esencial del sistema por el cual los hombres viven en comunidad. Por lo anterior, la autenticidad o la falsedad de las creencias son asuntos secundarios. Ahora bien, es necesario precisar que esta ha de ser la posición del investigador, pues quien se enfrenta al discurso debe saber que las creencias religiosas son válidas en este en la medida en que forman parte del mundo cognitivo de los participantes en la comunicación, las compartan o no.

Esta investigación se sitúa en el campo de la lingüística histórica y quiere ofrecer una herramienta teórica y metodológica que facilite el acercamiento a la producción textual no contemporánea e intercultural, en el marco de una finalidad mayor: la búsqueda de mecanismos científicos que permitan explicar los procesos de asimetría y

discriminación que ha vivido el pueblo mapuche. Esta posición se enmarca en la comprensión de lo discursivo como un producto/producción ligado dinámicamente a la vida social y cultural de los pueblos, por lo que pretende estar junto al segundo tipo de estudiosos que describe Lapesa (1959/2000: 26):

[...] hay dos maneras radicalmente distintas de entender la historicidad de los estudios lingüísticos: a un lado se colocan quienes conciben (o por lo menos estudian) la evolución de las lenguas separada de la vida de las comunidades que las han hablado [...]. A otro lado se sitúan quienes entienden que la evolución lingüística es una manifestación del espíritu y vida de las comunidades hablantes¹.

De lo anterior se desprende (espero) lo que entiendo por *humanidades humanizadas*: quehaceres científicos preocupados por el *hombre* que no ven en el *hombre* un objeto cuantificable y medible, sino un *hombre* científicamente explicable y describable. Esto excluye posiciones que trasladan a la lingüística los constructos epistemológicos de disciplinas que no se centran en la actividad social.

Este trabajo histórico tiene su origen en mi interés por el presente y viene a contribuir a la larga lista de investigaciones que se han realizado sobre el contacto entre españoles e indígenas a partir de 1492. El resurgimiento de estas se explica por las dinámicas posmodernas del (auto)reconocimiento identitario que se realiza desde los años '60 del siglo pasado en el interior de grupos tradicionalmente minoritarios (o, más bien, minorizados²) y que tiene su auge en torno a 1992, con la conmemoración de los 500 años del llamado *descubrimiento*.

Esta época coincide con un Chile que salía de la dictadura y que se abría a la modernidad con promesas de cambio y de igualdad. El pueblo mapuche formó parte de los intereses de los nuevos gobiernos (alianza llamada Concertación de Partidos por la Democracia), que se concretaron en 1993 con la promulgación de la Ley Indígena. Esta cuenta con la ventaja de reconocer la existencia de los pueblos originarios. El único antecedente que se tenía era la legislación de 1972, cuyos principales ejes giraban en torno a la devolución de los territorios y al desarrollo social y cultural indígena. Su

¹ El mismo autor postulará una sintaxis histórica «que sitúe la creación y evolución sintácticas en el contexto humano –histórico, cultural y social– que les dio vida y sentido» (Lapesa, 1970/2000: 55-56).

² El término *minorizado* no está recogido en el DRAE. Sin embargo, algunas organizaciones étnicas han decidido utilizarlo en lugar del adjetivo *minoritario*. Esta decisión se basa en que el primer término daría cuenta de que su posición de *minoría* se debe a un proceso ejercido por «otros», los agentes de poder, y no por características intrínsecas de los grupos, como, por ejemplo, su menor nivel de impacto en la vida social o estar formados por un número menor de miembros.

periodo de implementación se vio interrumpido por el Golpe de Estado de Augusto Pinochet, en 1973.

Aunque hubo voces críticas respecto a que la Ley Indígena había sido formulada sin consultar a sus protagonistas, los principales problemas a los que se enfrentaron los gobiernos concertacionistas no vinieron desde el ámbito legal, sino que se generaron en el mismo cuestionamiento de las relaciones establecidas entre la sociedad global y el pueblo mapuche. De este modo, durante la década del '90, algunas comunidades de dicha etnia vivieron un proceso de (re)organización que las conduciría al establecimiento de un diálogo continuo con las autoridades chilenas y de organismos internacionales, con el fin de plantear sus demandas. Estas se centraban fundamentalmente en la recuperación del territorio ancestral y el respeto por sus costumbres y tradiciones. Lo principal, sin duda, era (y es) la tierra, pero esta estaba siendo explotada por empresas madereras y energéticas multinacionales o era propiedad de latifundistas, ambos hechos originados en la repartición que hizo el Estado de Chile a finales del siglo XIX.

La importancia que el mapuche daba a sus territorios fue uno de los primeros argumentos que usaron las autoridades para desdeñar sus solicitudes, pues vieron en ello solo intereses económicos. A su juicio, los indígenas demandaban *tierra* (*hectáreas, kilómetros...*) y ese era un bien productivo. No comprendieron que la verdadera razón por la cual el mapuche pretendía la devolución de la tierra es porque el hombre mapuche *es* la tierra. Se da origen, de este modo, a lo que en la actualidad se conoce como *conflicto mapuche*. Aunque, para mi modo de ver, no es más que la manifestación posmoderna –de este momento histórico– de un *conflicto* mucho más profundo y que tiene sus orígenes en el mismo encuentro entre mapuches y españoles.

Por eso quise escribir esta Tesis. No creo que los estudios históricos deban justificarse, pues se justifican por sí mismos, pero el eje central de esta investigación radica en la certeza de que *la historia sin presente es escapismo*. Así concluida la labor de explicar los principios que me llevaron a escoger este tema, paso a describir en qué consiste la Tesis. Y también a escribir en primera persona plural.

Debido a los intereses que se han reseñado, en primer lugar, hemos debido buscar una herramienta teórica que permita explicar la diversidad de hechos que se presentan en el sermulario, así como describir su estructura textual. Hemos encontrado en la *pragmalingüística* los postulados adecuados para este fin, pero al mismo tiempo se

ha presentado la necesidad de «adaptarlos» a la realidad del material con que trabajamos: un texto no contemporáneo. El primer capítulo contiene las *bases para el análisis* que dan cuenta de la sistematización de estos aspectos.

El impacto que tendrá en la investigación se presenta en el capítulo 2, cuando describimos la metodología de análisis. En esta, partimos de tres supuestos de investigación que iremos comprobando a lo largo del trabajo: (1) creemos que estamos ante textos independientes, pero interrelacionados en un conjunto mayor: el sermonario; (2) sostenemos que los escritos se insertan en una tradición textual anterior; y, por último, (3) mantenemos la idea de que se trata de un discurso argumentativo y que, por lo tanto, presenta la estructura de esta clase y usa los recursos respectivos. Además de describir la metodología de análisis –a modo de pasos sucesivos que conducen la investigación–, presentamos el corpus, que hemos trasladado a una presentación paleográfica para facilitar la manipulación de los datos.

De estos dos capítulos se desprende una serie de aspectos que comienzan a materializarse en el tercero. Desde la necesidad de establecer lazos interdisciplinarios para la descripción lingüístico-textual y por las ventajas que suponemos de una adecuada contextualización, en este nos ocupamos por la situación socio-política de la época de producción de nuestro texto-objeto de estudio. Por ello, revisamos los temas más relevantes del proceso de Conquista y evangelización de América, haciendo hincapié en los constructos ideológicos que lo sostienen. Posteriormente, nos detenemos en los hechos que se producen en Chile y que conducen al enfrentamiento de dos formas de entender la conquista: la *guerra ofensiva* y la *guerra defensiva*. Esta última propone la pacificación en la zona indígena para dar paso a una *conquista espiritual* y su principal impulsor es Luis de Valdivia, el autor del sermonario que estudiamos. Debido a que la relación intercultural que nos interesa tiene como protagonistas no solo a los españoles, sino también a los indígenas, repasamos los principales aspectos de la cultura y la religión mapuches de los siglos XVI y XVII. Al menos, presentamos lo que se ha podido reconstruir gracias a los avances de la etnohistoria.

En el capítulo siguiente, el cuarto, continuamos con la idea de la relevancia del contexto en la producción textual, pero nos situamos en los aspectos discursivos del mismo. De este modo, revisamos el proceso de continuidad de la retórica clásica que da origen, en la Edad Media, a la oratoria sagrada y estudiamos sus manifestaciones en los Siglos de Oro.

En la revisión de la tradición textual del sermón, nos centramos en los antecedentes del III Concilio de Lima (1582-1583), que había dictaminado que la transmisión de la doctrina debía hacerse en lengua vernácula. Luis de Valdivia, dando cumplimiento a estas directrices, produjo tratados metalingüísticos del mapudungun (idioma mapuche) y del millcayac y el allentiac (idiomas huarpes), con el fin de promoverlos entre sus compañeros de Orden.

Como consecuencia del Concilio, se producen los complementos pastorales, un conjunto de tres obras trilingües español-quechua-aymara, destinado a la evangelización. El mismo evento señaló que estos textos debían ser traducidos a las lenguas *generales* de cada zona de la Archidiócesis.

Durante la realización de este trabajo, y sabiendo que las obras religiosas solían contar con modelos previos, buscamos aquel que debía haber orientado la redacción de *Sermón en lengua de Chile* entre aquellos que con los que su autor pudo haber tenido contacto. Además de rastrear entre otros textos misioneros, consultamos los complementos pastorales del III Concilio de Lima. De ellos, el *Tercero Catecismo*, formado por sermones, constituye, en efecto, la fuente directa para el trabajo de Valdivia (1621). Por lo anterior, comparamos ambas obras y describimos sus puntos en común y sus divergencias. Gracias a este ejercicio concluimos que los recursos lingüísticos que utiliza Valdivia (1621) son novedosos, por lo que lo validamos como el objeto de estudio que será abordado en los capítulos siguientes. Incluimos, además, una investigación sobre la imprenta en la que, posiblemente, se produjo la obra y de la cual no se tenían datos hasta esta Tesis.

Iniciamos, de ese modo, los análisis. Con el primero de ellos, el capítulo 5, comprobamos la unidad del sermonario, a pesar de estar formado por textos independientes. Con este fin, analizamos sus partes, y la disposición y tipografía generales. Del mismo modo, estudiamos la *clausio*, que cierra cada sermón como manifestación de esa cohesión general, y los recursos de relación intertextual. El conjunto forma un todo coherente y cohesionado, que da cuenta de los temas «básicos» establecidos para la evangelización.

El capítulo 6 trata la tipología textual del sermón y está dividido en dos apartados. Primeramente, verificamos la inserción del sermonario en la tradición de la oratoria sagrada, ya que tiene los componentes de la clase. Sin embargo, al mismo tiempo percibimos que este análisis no da cuenta de la complejidad de los recursos

lingüísticos que presenta la obra. Por ello, lo complementamos con el siguiente, ocupado por la descripción de la estructura argumentativa de los textos, de acuerdo con los componentes del esquema respectivo. Ambas perspectivas –la de la retórica clásica y la de la pragmalingüística de la argumentación– se orientan hacia la descripción más exhaustiva del discurso y no se excluyen, sino que, al contrario, dan cuenta de un mismo esfuerzo por comprender la dimensión social de la lengua.

Sobre esta base, iniciamos el capítulo 7, en el cual describimos los recursos pragmalingüísticos de la argumentación y los mecanismos que el hablante dirige hacia esta. Revisamos, entonces: (1) la marcación de la argumentación, con las escalas argumentativas, en las cuales los argumentos se sitúan en una gradación escalar respecto de la conclusión, y con la orientación argumentativa, ya sea con argumentos coorientados o antiorientados; (2) la enunciación, en cuyas manifestaciones (cambios de locutor, oración y reformulación) encontramos la perspectiva del hablante como sujeto argumentador; (3) la modalidad, pues, en particular, los modalizadores, las estructuras atributivas y otras creadas por el hablante, están centrados en su expresión y en su idea sobre lo dicho, aunque siempre teniendo en cuenta la efectividad del discurso; (4) los mecanismos de interacción, que se explican por la realización oral a la que se orienta el texto y enfatizan el carácter dialógico del mismo; (5) los recursos de la focalización, puesto que favorecen una determinada interpretación argumentativa en el plano local; (6) la organización informativa, ya que colabora al servicio del convencimiento y con la presentación elaborada del texto; y, por último, (7) el léxico en mapudungun que el hablante introduce como un mecanismo de adecuación al público y cuya falta de correspondencia con los significados que les atribuían los mapuches da cuenta de una argumentación falible, pues el hablante no logra comprender efectivamente el universo cultural de sus alocutarios.

El capítulo 8 de esta Tesis contiene las conclusiones de la investigación, referidas a los aspectos teóricos y metodológicos. En ellas consideramos la caracterización general de los sermones como objetos lingüísticos independientes que forman parte de la tradición de la retórica eclesial y que se caracterizan por su finalidad argumentativa. Señalamos que esta Tesis abre nuevas vías de investigación para la lingüística intercultural, en especial, la misionera, y vinculamos el sermonario con el mundo colonial para el que se produce, caracterizándolo como un objeto y producto de la relación intercultural de la frontera hispano-mapuche en el siglo XVII. Finalmente,

reflexionamos en torno a las diferencias que existen entre los distintos tipos de sermones americanos de la época y planteamos que la obra de Valdivia (1621) es un *sermón de conquista*.

Del modo que hemos descrito pretendemos colaborar desde la ciencia lingüística, aunque auxiliada por otras, en la comprensión de una historia de desigualdades e imposiciones de la cual es producto el sermonario. Evidentemente, estos son tiempos pasados, pero se proyectan hacia un presente en el cual las diferencias interétnicas siguen manifestándose en nuevas formas de colonización y dominación. Después de todo, como dijo Eduardo Galeano (1971/2011: 22), «la historia es un profeta que mira hacia atrás: por lo que fue, y contra lo que fue, anuncia lo que será».

Capítulo 1

Bases para el estudio

Desde hace algunas décadas, aunque con importantes antecedentes, los estudios de la lengua han centrado su interés en las realizaciones contextualizadas de la misma, es decir, en los textos y discursos que interactúan en la vida social de las comunidades de habla. En otras palabras, se ha producido un movimiento de ampliación de su campo de estudio (Cfr. Cortés y Bañón, 1997a). Por una parte, dicha preocupación surge gracias a la superación de los paradigmas epistemológicos estrictamente inmanentistas del lenguaje que consideraban a este como un fin en sí mismo y que se ocupaban de las estructuras lingüísticas obviando los condicionamientos socioculturales inherentes al acto de comunicación y su naturaleza histórica. Por otra parte, colabora con el nuevo enfoque la reacción ante una práctica formalista «que hacía del texto un mero pretexto para comprobar conocimientos» (Bustos Tovar, 2000: s/p).

Según Fuentes Rodríguez (1996a), tanto el estructuralismo como el generativismo presentaban deficiencias, como el hecho de limitar el estudio en la oración, explicar el código y no el uso, ocuparse de la lengua y no del habla. Estas dificultades han venido a ser resueltas por nuevos planteamientos de la lingüística –la pragmática, el análisis del discurso, la lingüística del texto, entre otros– que se centran en el hecho de que la actividad enunciativa «está realizada por un hablante que se dirige a otro oyente en unas determinadas circunstancias socio-comunicativas» (Fuentes Rodríguez, 1990a: 88). El nuevo paradigma se plantea la necesidad metodológica de dar cuenta del sentido del texto y no solo de su significado¹.

¹ Otaola Olano (2006) señala que otras disciplinas se han planteado el estudio del texto. Entre ellas se encuentra la retórica, que lo aborda considerando la noción de *sujeto* desde una perspectiva enunciativa, tal como lo hacía Aristóteles en sus primeras propuestas sobre la argumentación, la elocución y la composición (aunque sus postulados se hayan reducido a esta última, dando lugar a la teoría de los tropos, entendiéndolo esta noción como *adorno* o figura de estilo). Indica también que la filología europea del siglo XIX, interesada por los documentos de civilizaciones pasadas con el fin de comprenderlas mejor, se preocupa por la intencionalidad y las condiciones de producción de estos escritos, con especial énfasis en el productor, su cultura y entorno (a pesar de las diferencias de método, es un antecedente del análisis del discurso).

Ahora bien, en general, estos estudios se han centrado en los usos contemporáneos al investigador². Solo desde hace unos quince o veinte años, la pragmática o el análisis del discurso han comenzado a considerar textos de otros momentos³.

Esto no quiere decir que la lingüística haya ignorado las producciones de otros momentos. Al contrario, el mismo Lapesa (1959/2000) indica que ya en el primer tercio del siglo XIX los estudios modernos sobre la lengua adquirieron ribetes históricos:

[...] el afán por conocer el pasado del hombre y de los pueblos se revelaba a un tiempo en nuevas concepciones de la historia, en el nacimiento de la historia literaria, en la mitificación de lo popular y en la aparición de la lingüística moderna. Las diversas proyecciones del interés arrancaban todas de una trascendental pregunta sobre el origen del hombre y de los pueblos (25-26).

La lingüística histórica, por otra parte, ha abordado la producción de épocas remotas, pero desde una perspectiva teórica diferente a la que postulamos y, por lo tanto, con una metodología distinta. El interés de esta disciplina es la lengua y no los textos, pese a que ha tenido que servirse de estos, en su versión escrita. No obstante, durante los últimos años, algunos autores, como Cano Aguilar (1995-1996) o Bustos Tovar (2000), han planteado la necesidad de considerar aspectos textuales y discursivos. El primer investigador señala, incluso, que la lingüística histórica está mejor preparada que la lingüística formalista «para comprender la dimensión textual y discursiva de los datos que maneja» (Cano Aguilar, 2002: 284).

De acuerdo con lo expuesto, en el *análisis pragmalingüístico de textos no contemporáneos* confluyen planteamientos anteriores tanto en el abordaje de materiales del pasado como en el interés de los rasgos discursivos de los mismos. Constituye una nueva propuesta teórica-metodológica, ya que sistematiza los aspectos que habían tratado otras disciplinas a través de una doble variación: en el objeto y en el método.

² Ridruejo (2002a) indica que, en los estudios pragmáticos, este hecho está vinculado a la pretensión universalista de esta disciplina.

³ Según López Serena (2005: 1038), «aunque sea cierto que la mayoría de los avances producidos en [lingüística] durante el siglo XX no se ha originado en el seno de la Lingüística histórica, ésta se ha beneficiado a la postre de los aportes de cada una de las perspectivas que han ido surgiendo, de acuerdo con cuyas sucesivas corrientes ha ido renovando conceptos y métodos».

1.1.- PRAGMALINGÜÍSTICA

Morris (1938/1994) plantea que la pragmática, la sintaxis y la semántica son las disciplinas necesarias para llevar a cabo estudios semióticos. Su propuesta, sin embargo, no fue determinante en el desarrollo de la pragmática, que verá sus orígenes en la década de 1960, cuando se hace cargo de aspectos del significado que quedan fuera de las teorías generativas, preocupadas fundamentalmente por la sintaxis. Para Bertuccelli Papi (1996), la nueva orientación se caracteriza por preocuparse por la descripción del uso lingüístico, superando, de ese modo, las propuestas anteriores.

La amplitud de los posibles objetos que podría considerar conduce a que bajo el concepto de *pragmática* se sitúe una diversidad de instrumentos teóricos (Portolés Lázaro, 2004). En efecto, no hallamos uniformidad en la concepción del término, puesto que «ha recibido, en su relativamente escaso período de vida, una gran cantidad de definiciones» (Fuentes Rodríguez, 1993a: 70). Debemos detenernos en ellas.

A partir de las descripciones bibliográficas, diferenciamos una forma de concebir la pragmática desde una visión componencial, vinculada con su carácter disciplinario, y otra que la comprende como una perspectiva de estudio. El adoptar una u otra posición incide en la determinación del objeto de la investigación, lo que no resulta menor en el cuidado de los aspectos metodológicos de un trabajo sobre la lengua en uso.

La pragmática como *disciplina* surge de la observación de que la interpretación no está solo determinada por las propiedades lingüísticas del enunciado, tal como las había descrito la gramática (Blakemore, 1992a), de modo que es necesario plantearse la necesidad de ampliar el estudio hacia la inclusión del *componente pragmático*, que está contenido en la lengua y se ordena jerárquicamente con otros, como el sintáctico o el fonológico (Gazdar, 1979). Este componente constituiría el objeto de estudio de la *disciplina pragmática*, cuyo objetivo sería la descripción del mismo, así como el sintáctico es estudiado por la sintaxis o la fonología se preocupa por el fonológico.

A juicio de Portolés Lázaro (2004), esta posición se liga con el planteamiento de la gramática generativa de acuerdo con el cual la atribución de significado lingüístico es el último paso del sistema modular de la *actuación* antes de que se proceda al uso. Debido a que las condiciones de verdad del enunciado son el objeto de la semántica, la pragmática debía ocuparse de «aquella parte del significado que percibe el oyente una

vez extraído lo propiamente semántico» (Portolés Lázaro, 2004: 22). Según Calvo Pérez (1994), esta propuesta se basa en la idea de que no existe lenguaje fuera del contexto, sino que ambos se necesitan mutuamente y se complementan. La labor de la pragmática es explicar la mediación entre ellos.

Considerar de este modo la pragmática tiene la ventaja de delimitar con claridad el objeto de estudio, pero deja fuera del ámbito de esta disciplina todos los hechos de lengua que no se puedan explicar por la relación con el contexto (Portolés Lázaro, 2004). Además, intenta amparar *lo pragmático* dentro de *lo controlable* y rechaza, por tanto, «los aspectos “no controlables” de la interacción lingüística, considerados irrelevantes para una teoría pragmática y atribuibles, por ejemplo, a la sociolingüística» (Bertuccelli Papi, 1996: 106).

Esta postura implica separar la lingüística y la pragmática (*Cfr.* Fuentes Rodríguez, 2000a). Así sucede, por ejemplo, en Gutiérrez Ordóñez (2002), cuando indica que sus objetos de estudio son diferentes: la primera se preocuparía por el código; la segunda también estudia el código, pero considerando los componentes del circuito de la comunicación (emisor, receptor, canal...). La consecuencia de una propuesta como esta es limitar la lingüística a la codificación/descodificación (Herrero Cecilia, 2006).

Bertuccelli Papi (1996) indica que otra de las limitaciones de esta posición es que a la pragmática se le asignan hechos de lengua que formarían su objeto de estudio (deixis, actos lingüísticos, presuposiciones, implicaturas...), a los cuales se les aplica una serie de hipótesis que llevan a su idealización

Por otra parte, se entiende que la pragmática –como respuesta al concepto de competencia *ideal* del modelo generativo– debe incluir en sus estudios los recursos y las reglas de la interacción. Ahora bien, muchos de estos aspectos quedan fuera de lo lingüístico, por lo que su consideración supondría ampliar la lingüística a estudios más cercanos a lo sociológico o a lo antropológico (Portolés Lázaro, 2004).

Las insuficiencias de este planteamiento han conducido a la búsqueda de una noción de la pragmática que atienda todos los aspectos del uso de la lengua (Portolés Lázaro, 2004). Para ello es necesario

[...] abrir el campo de la Lingüística a los diferentes niveles y dimensiones (lingüística del sistema y de la frase, lingüística o pragmática de la enunciación y del enunciado, lingüística o pragmática textual) que intervienen en los procesos de producción-interpretación de los enunciados que intercambian los interlocutores en las situaciones donde se efectúa la comunicación (Herrero Cecilia, 2006: 22).

Con esta intención nace la *pragmática lingüística* o *pragmalingüística*, la cual, en la misma línea de la superación de los estudios ocupados por los aspectos *internos* del lenguaje, se diferencia de la postura anterior en que no explica la lengua desde lo extralingüístico, sino que se ocupa de describir el modo en que el contexto incide en el signo dentro del sistema, la elección entre los signos y la combinatoria de uno en relación con otros (Fuentes Rodríguez, 1987a). De esta manera, la pragmática ya no se plantea como una disciplina o como un componente de la lengua, sino que, tal como lo hace Fuentes Rodríguez (1993a: 72), se aboga por una lingüística que «debe ser pragmática, debe atender al estudio de su objeto exhaustivamente, y en su contexto propio».

Verschueren (1999/2002) indica que la pragmática no se identifica con una unidad de análisis, por lo que no puede asociarse con los componentes que tradicionalmente han sido descritos en la teoría. Esto se debe a que la lengua en uso no sitúa los elementos del sistema en un nivel particular, sino que estos pueden ubicarse en cualquiera de ellos y participar de cualquier relación forma-significado. Esto lleva al autor a plantear que «la pragmática no constituye un componente adicional de una teoría del lenguaje sino que ofrece una *perspectiva* diferente» (Verschueren, 1999/2002: 35). Por lo tanto, no queda fuera ninguno de los aspectos de la lengua. Al contrario, «La fonología, la morfología, la sintaxis, el léxico y la semántica pueden estudiarse desde una “perspectiva” pragmática» (Bertuccelli Papi, 1996: 107).

Por otra parte, debido a que la pragmalingüística «estudia *el uso del lenguaje* por las personas (el uso que las personas hacen del lenguaje), una forma de *comportamiento* o *acción social*» (Verschueren, 1999/2002: 41), vincula la lingüística con el resto de las ciencias humanas y sociales. Esto quiere decir que, así como se aleja de la fonética o la sintaxis, tampoco se corresponde con otros estudios interdisciplinarios (psicolingüística, neurolingüística, sociolingüística y antropología lingüística), sino que puede ocuparse de cualquiera de sus objetos usando sus postulados. El mismo Verschueren (1999/2002) señala que no es posible, por ejemplo, tratar un aspecto de la cognición sin atender la dimensión cultural y social del mismo;

ni se puede estudiar un hecho cultural dejando de lado los aspectos cognitivos. Lo anterior lo lleva a plantear que la pragmática constituye «un punto de convergencia» (42) en los estudios interdisciplinarios.

Tomando estas bases, define la pragmática como «*una perspectiva general cognitiva, social y cultural de los fenómenos lingüísticos en relación con su uso en formas de comportamiento* (donde la serie “cognitivo, social y cultural” no supone la separabilidad de los referentes de los términos)» (Verschueren, 1999/2002: 43).

Fuentes Rodríguez (2000a: 12) presenta así la propuesta de la *pragmalingüística*:

[...] sostenemos que el análisis lingüístico puede hacerse desde la perspectiva pragmática, que esta es un modo de enfocar la morfosintaxis, la lexico-semántica y la fonética-fonología de una lengua, teniendo en cuenta todo aquello que desde el entorno comunicativo en sentido amplio influye en la selección (paradigmática) y funcionamiento (sintagmático) del material lingüístico.

La visión de la pragmática como *perspectiva* tiene, a juicio de Portolés Lázaro (2004), la ventaja de permitir la observaciones de distintos aspectos del uso del lenguaje desde una posición lo suficientemente abarcadora como para prevenir «el nacimiento de distintas “pragmáticas”» (27). Además, no lleva a la ampliación de los estudios lingüísticos hacia otros aspectos del comportamiento humano.

Realizaremos nuestro análisis desde la pragmalingüística, ya que nos enfrentamos a un texto y pretendemos describir sus funciones y objetivos, de modo que se nos hace necesario contar con un paradigma teórico que nos permita explicar su estructura y sus recursos lingüísticos. Ahora bien, como señalamos anteriormente, los estudios que se han llevado a cabo desde esta perspectiva han estado centrados en la producción contemporánea. Pensamos que este hecho puede deberse a la dificultad de la reconstrucción contextual que significa el trabajar con textos escritos en otros momentos y pertenecientes a tradiciones discursivas desconocidas para el investigador. Por ello, debemos evaluar las aportaciones hechas desde el abordaje de los textos del pasado y sistematizarlas para conocer los aspectos en que pueden confluir con la pragmalingüística.

1.2.- ESTUDIOS SOBRE LOS TEXTOS DEL PASADO

Las propuestas sobre este tema se llevan a cabo desde hace algunas décadas y en ocasiones no es fácil encontrar un desarrollo teórico suficiente de las mismas, lo que genera una aparente falta de regulación. Este hecho presenta la ventaja de permitir cierta cuota de «libertad» a los investigadores, quienes han podido conducir sus trabajos según sus intereses, inquietudes, objetivos y –fundamentalmente– de acuerdo con las condiciones materiales previas inherentes a investigaciones de esta clase: los datos textuales. La generación de un marco conceptual más estrecho podría limitar las posibilidades de acción; pero no hacerlo implica, al mismo tiempo, otro riesgo: enfrentarnos a un campo de estudio cuya libertad nos conduzca al subjetivismo o, al menos, a la falta de rigor científico. Creemos que la sistematización de los respectivos aspectos teóricos debe ser planteada en términos de su flexibilidad y adaptación a las condiciones a las que hacíamos referencia, además de considerar la diversidad de enfoques que han propuesto el trabajo con las particularidades textuales históricas.

La reciente aparición del análisis de los textos del pasado se enfrenta a su necesidad y factibilidad en el marco de la lingüística general. Sin embargo, reconocemos los problemas teóricos y metodológicos que puede suscitar y que han motivado cierto retraso frente al análisis científico de textos contemporáneos.

Una de las disciplinas que se ocupa por estos asuntos es el *análisis histórico del diálogo*, que vincula el énfasis de los estudios sincrónicos en el aspecto interaccional del lenguaje con las investigaciones sobre los diálogos del pasado (Culperer y Kytö, 1999). Se enmarca en un paradigma que entiende la dimensión dialógica como una instancia enunciativa, cuya responsabilidad recae en el emisor y en el receptor (Rojas Mayer, 1998). Aunque estos estudios se retrasaron debido a que las investigaciones sobre lenguas modernas prefirieron los materiales contemporáneos, durante las últimas décadas se han legitimado gracias a las aportaciones de la lingüística romance, que ha brindado una metodología y una definición al campo (Jucker *et al.*, 1999).

Por otra parte, el *análisis histórico del discurso* vincula las investigaciones sobre la dinámica entre la producción lingüística, el emisor y el hecho comunicativo, con la historia de la lengua, lo que permite enfocar los textos del pasado desde una perspectiva global (Navarro, 2008). Sin embargo, se ha producido una indeterminación en el ámbito de esta disciplina, generada –según Herrero Cecilia (2006)– porque el mismo término

discurso no es unívoco y puede referirse a distintos aspectos relacionados con el uso del lenguaje y porque –de acuerdo con Íñiguez Rueda (2006)– son varias las ciencias humanas y sociales (antropología, psicología, sociología, filosofía, entre otras) que estudian este concepto, cada una con su propio método de análisis.

Brinton (2003) distingue tres aproximaciones. La primera corresponde al análisis del discurso propiamente tal (*historical discourse analysis*), está centrada en determinadas etapas de la lengua y es de carácter fundamentalmente sincrónico. La segunda rama se refiere a la lingüística histórica orientada al discurso (*discourse-oriented historical linguistics*) y enfatiza los factores pragmáticos o motivaciones discursivas del cambio. La tercera está comprendida por el análisis del discurso diacrónicamente orientado (*diachronic[ally oriented] discourse analysis*), que implica el estudio de los cambios del discurso, las funciones y las estructuras a través del tiempo, por lo que la vinculación entre el discurso y la diacronía es efectivo (*discours[al] change*).

Nos encontramos también con la *pragmática histórica*, ocupada por el cambio lingüístico en relación con los aspectos semánticos y contextuales que lo explican (Traugott, 2004), ya que la pragmática puede describir los mecanismos por los cuales los signos se constituyen en tales mediante un proceso de gramaticalización motivado por factores expresivos⁴ (Schlieben-Lange, 1975/1987). Este énfasis se explica porque «language change is of overarching importance in historical linguistics, and as historical linguistics is the launching pad of historical pragmatics, it is natural that language change should be predominant in historical pragmatics as well» (Taavitsainen y Fitzmaurice, 2007: 14). Por lo tanto, su ámbito de estudio se encuentra entre la lingüística histórica y la pragmática, y surge gracias a la ampliación de ambas disciplinas (Jucker, 2006).

La viabilidad y la necesidad de contar con esta clase de investigaciones chocan con su escaso desarrollo (Ridruejo, 2002a). Este se podría superar con el apoyo de la

⁴ Esta disciplina explica el cambio a través de la *pragmatización*, según la cual una regla del código comienza a desempeñar una función nueva (Ridruejo, 2002a). Con este planteamiento, se divorcian *uso* y *cambio*, lo que se reafirma al indicar que no todos los cambios obedecen al uso, sino también a factores lingüísticos (Ridruejo, 2007a). Sin embargo, creemos que en la práctica del lenguaje todo cambio se produce por el uso, aun aquel que es incentivado por aspectos relacionados estrictamente con los llamados «factores lingüísticos» (por ejemplo, en el nivel fónico), ya que estos no podrían llevarse a cabo fuera de la actuación lingüística. Una explicación a partir de *lo pragmático* se entiende cuando se lo considera como un nivel del lenguaje.

pragmática contrastiva, pues ambas se preocupan por la realización de unidades lingüísticas particulares, ya sea en diferentes culturas, lenguas o variedades, ya sea en diferentes estados del desarrollo de la lengua⁵ (Jucker [1994] y Jacobs y Jucker [1995]).

La *historia lingüística*, por otro lado, enfatiza el dinamismo entre lengua y el devenir histórico del mundo socio-cultural que la habla (Granda, 1999). Por lo tanto, su labor es identificar y describir las correspondencias entre cambios lingüísticos y cambios sociohistóricos. Se basa, por lo tanto, en una concepción social del lenguaje y en la contextualización del uso. Surge de un interés general por la humanización de la lingüística y como una reacción a la aplicación de principios y métodos en exceso formalistas que desconocían (en la teoría y/o en la práctica) el hecho de «que el lenguaje se constituye, funciona y cambia *dentro y a través* de estructuras sociales, económicas y culturales determinadas» (Granda, 1981: 204).

Además de las disciplinas anteriores, encontramos la *nueva filología*, que parte de la base de que la filología es la matriz de los estudios medievales (Nichols, 1990), por lo que intenta reducir el aislamiento que se ha producido en las investigaciones sobre el Medioevo (lingüística, antropología, historia...) a través de la filología, que habría contenido en sí misma todos estos intereses (Fleishman, 1990). Su objetivo es garantizar y facilitar la comprensión y la más certera interpretación de los textos (no de la lengua de esos textos) (Wenzel, 1990).

La *sociofilología* se vincula con la propuesta anterior, pues también surge de un interés por lo medieval y deja entrever la necesidad de otorgar un marco justificativo a los estudios filológicos. Presta atención a la reconstrucción contextual, ya que concibe los textos como productos insertos en una situación comunicativa real (Wright, 2001). Asimismo, se ocupa de sus aspectos lingüísticos, como los procesos de cambio que pudieran contener los escritos. Por lo tanto, pone de manifiesto un interés por «reconstruir las circunstancias históricas, tanto como las lingüísticas, de cada texto» (Wright, 2002a: 15).

Entre los estudios que se han realizado en los últimos años, están los de las *tradiciones discursivas*, concepto que ha tenido una importante difusión debido a que rechaza la inmanencia del *hablar* y porque se ajusta a las necesidades explicativas en la

⁵ Es obvio, para Ridruejo (2002b), que, si existen diferencias pragmáticas entre las lenguas y las culturas, estas se hayan producido a lo largo del tiempo.

descripción de un texto: historicidad, susceptibilidad al cambio y establecimiento de lazos semióticos con otras formas de discurso (Pons Rodríguez, 2008).

Se sustenta en la distinción coseriana entre lenguaje, lengua y discurso e incorpora un segundo factor en el nivel histórico, el de las tradiciones discursivas (Oesterreicher, 2007). De este modo, el hecho de hablar pasa por dos filtros concomitantes antes de llegar al producto comunicativo: uno correspondiente a la lengua y otro a las tradiciones discursivas⁶. Se diferencia de la noción de *género*, en que se amplía a todo tipo de tradiciones de textos (por ejemplo, a fórmulas que no corresponden a ningún tipo de género en particular, como «buenos días») y porque dentro de un género puede haber distintas tradiciones de hablar (en el discurso parlamentario existen giros que relacionan el hecho individual con un grupo en específico) (Kabatek, 2005 y 2006).

Todas estas propuestas, a pesar de las diferentes denominaciones e intereses, buscan describir los textos del pasado en su contexto, por lo que constituyen un avance en la búsqueda de constructos teóricos y metodológicos que aborden estas unidades comunicativas. Serán estos planteamientos, guiados por las necesidades del corpus de análisis, los que usaremos para elaborar las bases pertinentes para la investigación.

1.3.- BASES PARA NUESTRO ESTUDIO

1.3.1.- Teóricas

La lingüística estructuralista de inicios del XX, a partir de su determinación de convertirse en ciencia⁷, pone el énfasis en el sistema –su funcionalidad y su supuesta regularidad–, ignorando las realizaciones contextualizadas de la lengua. No obstante, los estudios lingüísticos han dado claras muestras de que el abordaje del uso particular sí tiene cabida en el seno de una ciencia. Para ello es necesario contar con un constructo teórico que lo incluya.

⁶ Mientras las lenguas son creaciones de las comunidades lingüísticas, las tradiciones del discurso son formadas por grupos (profesionales, religiosos, corrientes literarias, movimiento políticos...) (Koch, 2008). La historicidad de la lengua es más abstracta en relación con los textos (Kabatek, 2001).

⁷ López Serena (2005) señala que esta pretensión se ha manifestado desde los inicios de la legitimación de esta disciplina, cuando, en el siglo XIX, los estudios de lingüística histórica toman como referente los métodos y conceptos de la biología evolucionista.

En ese sentido, creemos que las aportaciones que se realizan desde el análisis del discurso, la pragmalingüística y la lingüística del texto constituyen una base fundamental para el abordaje de cualquier realización del lenguaje. Ahora bien, cuando decimos que es factible basarnos en las más recientes aportaciones de la lingüística que apuntan al estudio de las unidades discursivas efectivamente realizadas, no estamos planteando el traslado automático de estas, elaboradas para la sincronía actual, a las producciones no contemporáneas. Este ejercicio ha resultado poco productivo en las disciplinas que estudian textos del pasado (como el análisis histórico del diálogo, según indican Jucker *et al.* [1999]), ya que ignora las particularidades del objeto de estudio, a pesar de que Traugott (2004) lo haya propuesto para el análisis de las máximas de la conversación y López Morales (2004) haya hecho lo mismo para la sociolingüística histórica. Este último autor, sin ir más lejos, revela las dificultades de una actuación de este tipo, pues se refiere a la problematización de la metodología establecida, el cuestionamiento de la representatividad del corpus y el aislamiento de los factores extralingüísticos. Creemos que en esta disciplina, sin embargo, es factible este planteamiento gracias a la proyección hacia el pasado que permiten dos de sus principios fundamentales: la *heterogeneidad ordenada* y la *uniformidad lingüística*.

El primero de ellos, formulado por Weinreich *et al.* (1968) como fundamento empírico para una teoría del cambio lingüístico (Gimeno Menéndez, 1998), plantea que si consideramos el lenguaje como una forma de comportamiento social, individual e interindividual, las lenguas se conciben como diasistemas que poseen una heterogeneidad ordenada en el tiempo, espacio, sociedad y situación. La aplicación nos conduce a conceptualizar la variación temporal de los textos como un objeto de estudio posible. El principio de la *uniformidad lingüística*, por su parte, propuesto por Romaine (1982) y retomado por Conde Silvestre (2007), indica la existencia de factores similares entre los estadios pasados de la lengua y la actualidad, por lo que es posible estudiar la variación a partir de los elementos que observamos en la contemporaneidad. Si los sistemas lingüísticos de tiempos pretéritos han tenido un funcionamiento discursivo similar al que conocemos en la actualidad, esta idea puede ampliarse hacia los textos.

Por otra parte, como señala Ridruejo (2002a), si ha sido posible el análisis contrastivo de los principios pragmáticos que regulan las realizaciones lingüísticas en diferentes culturas, es posible también el análisis en diferentes momentos. Sin embargo, creemos que no es suficiente el traslado de la teoría sobre los textos contemporáneos

hacia la producción lingüística del pasado, sino que es preciso formular constructos acordes con la realidad textual a la que nos enfrentamos, pues presenta rasgos diferenciales propios.

El análisis de las producciones no contemporáneas implica la confluencia de dos perspectivas teórico-metodológicas aparentemente separadas, aunque ambas corresponden a una problematización común de la lingüística general: la sistematización del estudio de textos históricos y la actualización del análisis del discurso, la pragmática y la lingüística del texto.

El hecho de estudiar textos «reales» pone en juego el estatuto científico de la lingüística, ya que la dimensión textual –es decir, las realizaciones de la lengua y su estudio– apunta al abordaje de la individualidad, de lo concreto. No obstante, Cano Aguilar (1995-1966) señala que toda actividad individual es una muestra del comportamiento general.

Traugott (2004) indica que una disciplina se convierte en ciencia cuando formula hipótesis y no solo cuando recopila datos para el estudio. Entendemos, sin embargo, que, dado el carácter de los materiales con los que se trabaja en el análisis de textos no contemporáneos, el investigador *proyecta* desde *su* momento, a partir de aquellos elementos que conoce: no puede conocer aquello de lo que carece. No obstante, es posible continuar con el planteamiento teóricamente válido de la disciplina, ya que esta dificultad es propia de todo abordaje de particularidades del pasado, lo que no ha sido impedimento para que las ciencias históricas (incluida la historia de la lengua) realicen su labor con un alto grado de cumplimiento.

De todos modos, y debido a la complejidad del problema que presentan los materiales históricos y, por tanto, la gama de posibles soluciones, pensamos, como Jucker (2000) lo hace con la pragmática histórica, que no nos podemos limitar a una metodología unívoca. Al menos no a una que no nos ofrezca un marco de flexibilidad suficiente como para adaptarnos al objeto de estudio que pretendemos abordar.

1.3.1.1.- *¿Justificar los estudios sobre textos del pasado?*

Los estudios sobre la lengua del pasado suelen sustentarse en la idea de que la variación temporal tendría capacidad para explicar hechos actuales⁸. Así, para Coseriu (1973/1988: 271), «hay que partir del cambio para entender la formación del sistema»⁹. Del mismo modo, Navarro (2008: s/p) considera que el análisis histórico del discurso constituye un «complemento necesario para el Análisis del Discurso sincrónico». Por otra parte, señala que aporta una dimensión explicativa a los estudios de lingüística histórica y ofrece un marco discursivo a los estudios históricos de las esferas sociales.

Para Conde Silvestre (2007), entre los estudios de la sociolingüística contemporánea y aquella preocupada por las producciones del pasado existe una relación recíproca, de mutua necesidad e intercambio, planteada en uno de los principios por los que se instauró:

[...] fomentar el diálogo interdisciplinar entre el pasado y el presente, de modo que el estudio de la variación lingüística y la detección de las circunstancias que acompañan al desarrollo de los cambios en curso pueden ayudar a comprender fenómenos históricos [...] y, viceversa, la explicación de los procesos que afectan a las lenguas en la actualidad puede interpretarse a partir de desarrollos atestiguados históricamente (Conde Silvestre, 2007: 10).

Por otra parte, el considerar la globalidad del texto y los aspectos contextuales que inciden en él permitiría resolver problemas como los que plantea Granda (1981), respecto de postulados lingüísticos que se han dado como ciertos solo por desconocimiento de los aspectos sociohistóricos que pueden modificarlos.

Si bien reconocemos la certeza de estos planteamientos y la utilidad que puede prestar la historia de la lengua al conocimiento de los hechos de la contemporaneidad, creemos que el abordaje de nuestro pasado lingüístico no requiere de tal justificación para desarrollarse, puesto que por sí mismos los textos no contemporáneos constituyen un objeto de estudio válido, reconocible y suficiente como universo descriptible.

Ahora bien, el conocimiento de los hechos actuales es necesario para la proyección hacia el pasado. En la interpretación de «lo que falta» partimos de

⁸ Por ejemplo, mediante el análisis del cambio lingüístico.

⁹ Esta afirmación se realiza en respuesta a los planteamientos de Saussure (1916/1983), según los cuales hay que partir del sistema para explicar los cambios lingüísticos.

presencias en la contemporaneidad, no de ausencias. El investigador debe saber que solo conoce lo que hubo a través de proyección de lo que tiene.

1.3.2.- Metodológicas

Así como la discusión teórica es importante en nuestra formulación, la preocupación por lo metodológico es fundamental, puesto que nos permitirá la resolución de las problemáticas derivadas de los materiales con los que trabajamos. Este apartado se ordena de acuerdo a los elementos que conforman (o debieran conformar) un análisis lingüístico de textos del pasado orientado científicamente.

1.3.2.1.- Objetivo del estudio

Uno de los planteamientos que más se acerca a lo que pretendemos es el de Wenzel (1990), quien señala que el objetivo de la nueva filología es la comprensión de los textos medievales. Hacemos, sin embargo, tres alcances. En primer lugar, no partimos de la filología, sino de la lingüística y de nuestro interés por las realizaciones contextualizadas de la lengua. En ese sentido, apostamos por el abordaje de diversas clases de hechos. En segundo lugar, más que *comprendivo* nuestro objetivo es de carácter *descriptivo*, debido a que creemos que la interpretación de los textos es posterior a una descripción cabal de estos, aunque reconocemos la utilidad y la necesidad, sobre todo aplicada, de una mejor comprensión de los mismos. Por último, nuestro interés no se agota en las producciones del Medioevo, como lo formula el autor. Por lo anterior, nos proponemos *describir textos no contemporáneos*.

1.3.2.2.- Sincronía y diacronía

La preferencia por los estudios sincrónicos, originada en los planteamientos del estructuralismo¹⁰ y que sin duda ha traído beneficios para el estatuto científico de la lingüística, ha hecho perder de vista el carácter diverso de las lenguas, ya que junto con

¹⁰ Cabe destacar que la idea de estudiar la sincronía se presenta en el estructuralismo como una manera de reaccionar ante el interés por el cambio diacrónico de la lingüística comparatista del XIX y la preferencia por los materiales del pasado de la filología.

el descarte de lo diacrónico, se han eliminado del análisis las demás variaciones (Apostel, 1983). Este hecho ha producido cierto retraso en el abordaje de textos del pasado desde perspectivas recientes. Creemos que esto se debe a que la dicotomía sincronía/diacronía ha sido planteada como una diferencia fundamental en las realizaciones de la lengua, a partir de los fundamentos del estructuralismo. Para Coseriu (1973/1988: 260), Saussure no advierte

[...] que la diferencia entre [el punto de vista sincrónico y el diacrónico] es solo de perspectiva y no trata de reconciliarlos. Al contrario, transforma la diferencia de perspectiva en una insostenible antinomia real, sin advertir que *el «hecho diacrónico» es en realidad la producción de un «hecho sincrónico» y que el «cambio» y la «reorganización del sistema» no son dos fenómenos diversos, sino un solo fenómeno*¹¹.

Para el investigador, la separación entre sincronía y diacronía se supera a partir del entendimiento del cambio lingüístico «como construcción del sistema» (Coseriu, 1973/1988: 271), anterior a este último. En ese sentido, entre *sistema* y *cambio* no existiría contradicción, puesto que «el desarrollo de la lengua no es un perpetuo “cambiar” [...], sino una perpetua *sistematización*» (Coseriu, 1973/1988: 272). Así, los estados de lengua representan un momento de dicho proceso.

Con esta concepción queda superada la distinción sincronía/diacronía, ya que son eliminadas tanto la asistematicidad de lo diacrónico como la estaticidad de lo sincrónico. Por otra parte, entender que «*la lengua funciona sincrónicamente y se construye diacrónicamente*» (Coseriu 1973/1988: 272) no anula la dicotomía saussureana, pero la mantiene como distinción.

Desde esta perspectiva, se ha generalizado la idea de que existe una diferencia en el objeto, en la lengua, una *distinción real*, cuando verdaderamente se trata de una diferencia en el método, una *distinción metodológica* (Coseriu, 1977). Las palabras de Narbona Jiménez (2000: 705) clarifican la estrechez de esta relación:

[...] si una lengua es una técnica o institución histórica, esto es, un instrumento de comunicación y de interacción social históricamente determinado, todo intento de explicación de cómo funciona y de cómo y para qué se sirven de ella los usuarios ha de ser, por fuerza, inicialmente de carácter histórico, que no meramente diacrónico y evolutivo.

¹¹ López Serena (2005) indica que, al parecer, esta orientación hacia lo sincrónico en la obra de Saussure se debe a la interpretación de los editores del *Curso de Lingüística General* (1916/1983).

Por otra parte, para López Serena (2005), la idea de que los estudios sincrónicos han de ser anteriores a los diacrónicos no se corresponde con la realidad, puesto que «la teorización lingüística postsaussureana no ha sido ni sincrónica ni diacrónica, sino que más bien se ha producido completamente al margen de cualesquiera hechos lingüísticos, presentes o pasados» (1041).

1.3.2.3.- Objeto de estudio

Debido a que «el tipo de objeto determina el tipo de interacción entre objetos y sujetos (lo que describe la metodología en las ciencias humanas), pero también la manera en que los científicos se representan estos objetos» (Apostel, 1983: 72), el asumir los textos como un objeto concreto e históricamente situado tendrá consecuencias metodológicas importantes para el estudio, debido a su propia naturaleza y su dimensión histórica.

En primer lugar, los textos no contemporáneos son una potencial fuente de estudio para diversas ciencias, además de la lingüística, y pueden ser abordados por disciplinas de la lingüística que no consideran la unidad comunicativa en su integridad, sino sus niveles microtextuales. Es el caso de los estudios de pragmática histórica, que se han planteado la investigación sobre el cambio lingüístico (*Cfr.* Ridruejo, 2002a).

Es probable, también, que algunos de los textos que pudieran interesarnos hayan sido analizados previamente desde la óptica de otras ciencias sociales o exactas (pensamos, por ejemplo, en escritos científicos). Oesterreicher (1999) reconoce este hecho para los textos de la conquista de América e indica que estos «have long been the subject of analysis for historians, theologians, anthropologist and ethnologists, sociologists, literary theorists and linguists» (432).

La diferencia entre estudios de este tipo y el análisis textual radica en que mientras desde otras ópticas los textos no contemporáneos constituyen *fuentes*, para quienes nos interesamos por estos escritos en cuanto unidad comunicativa, constituyen por sí mismos nuestro *objeto* de estudio, lo que es viable, debido a que el texto «presenta una naturaleza profundamente histórica» (Cano Aguilar, 1995-1996: 708), puesto que la enunciación es una actividad histórica al constituir un acto único e irrepetible que se desarrolla en conjunción con situaciones que están en constante cambio. Esta característica está contenida en el hecho de que los textos se constituyen

en *clases de textos* que los enunciadorez construyen en virtud de sus necesidades comunicativas; al mismo tiempo, estas clases están insertas en las tradiciones comunicativas 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 tanto elementos lingüísticos como otros ligados al mundo que circunda a la producción lingüística y que, entre otros aspectos, «se refieren a la ubicación histórica de los actores, del contenido y de la lengua del discurso» (708).

Nos enfrentamos a este problema por una necesidad proveniente de las demás ciencias que requieren reconstrucciones históricas, estén o no interesadas por la lengua, puesto que los textos constituyen uno de los escasos datos con los que cuentan para elaborarlas. Cano Aguilar (1994: 577) lo señala para la sintaxis histórica:

[para] dar cuenta de cómo nacen, se extienden, se implantan (o no) las innovaciones[,] la Sintaxis histórica, al igual que las demás disciplinas diacrónicas, ha de basarse en los *textos*, en los documentos escritos, únicos que nos conservan de manera directa las formas lingüísticas de los tiempos pasados.

Hablamos, entonces, de un recurso material compartido que, al tiempo que es susceptible de ser analizado por los lingüistas, se presta para ser visto desde miradas múltiples y variadas, sobre todo, con una importante diversidad de objetivos, aunque la mayoría de ellos hace hincapié en su carácter históricamente situado.

Ahora bien, cuando hablamos de textos no contemporáneos podemos referirnos a una amplia gama de ellos. En nuestra investigación distinguiremos entre las producciones literarias y las no literarias. Para Ridruejo (2007a), estas últimas se diferencian de las primeras porque no poseen una intencionalidad artística y su aceptación social¹² depende de las circunstancias de la enunciación.

Según Conde Silvestre (2007), la literatura ha sido la base tradicional en los estudios de historia de la lengua. No obstante, Oesterreicher (2007) señala que esta no ha de ser la única fuente, puesto que tal reducción no permite delimitar ni explicar los espacios comunicativos, ni facilita la comprensión de los perfiles conceptuales con los que las tradiciones discursivas se manifiestan diacrónicamente. Cano Aguilar (1995-1996) indica que este tipo de textos conllevaría algunas restricciones para los

¹² Nosotros diríamos, más bien, su efectividad.

estudios pragmáticos, ya que «el trabajo empírico sobre textos reales cuyos muy diversos niveles de enunciación podemos ir revelando será siempre mejor que hacerlo sobre situaciones inventadas» (711).

Para Jacobs y Jucker (1995), los textos no literarios son una fuente de estudio válida, ya que hay formas de interacción que son propias de las circunstancias reales de la vida y de algunos tipos de comunicación. Además, no tenemos garantías de que se *representen* fielmente en las obras literarias. Sin embargo, como señala Conde Silvestre (2007), el grado de fiabilidad de los textos no literarios es también cambiante, ya que no siempre es segura la existencia real del acto transcrito, ni está clara la relación de los transcriptores con los participantes del intercambio. Hay que sumar, también, la distancia temporal entre este y el momento en que se pone por escrito.

1.3.2.4.- Materiales no contemporáneos y corpus

En los estudios del discurso, se han preferido los materiales contemporáneos debido a la naturaleza empírica de las disciplinas involucradas. De acuerdo con López Morales (2004: 49), estos textos le permiten al investigador de la sociolingüística «la selección de variables lingüísticas y un mejor conocimiento de los conjuntos de equivalencias que conforman sus variantes de superficie y de los factores extralingüísticos que deben intervenir en sus análisis de covariación». Ello se debe a la suposición de que una investigación empírica está

[...] precedida por un conocimiento de la comunidad que se va a estudiar y por una selección de las variables (lingüísticas y sociales) a la que se ha llegado tanto por el conocimiento de su funcionalidad en otras comunidades como por intuiciones acerca de su eficacia en la comunidad que se estudia (Almeida, 1999: 24).

En definitiva, pensamos que el principal problema de estos materiales radica en las posibilidades de reconstrucción que presenten¹³. Además, es necesario considerar su representatividad: han llegado hasta nuestros días por motivos que escapan a las pretensiones del investigador, muchas veces por razones ligadas al azar¹⁴. Además,

¹³ Problemas relacionados con los aspectos metodológicos se encuentran en Granda (1981), Romaine (1982), Jucker (1994), Jacobs y Jucker (1995) y Conde Silvestre (2007).

¹⁴ No obstante, en muchos casos, por ejemplo cuando se trata de documentación administrativa, no podemos aplicar este criterio, pues nos enfrentamos a materiales seleccionados por el interés que tenían en su momento histórico.

siempre son fragmentarios y desconocemos cuáles son las proporciones reales del vasto campo textual que representan. Según Conde Silvestre (2007), esto impide que estén representados todos los registros y variedades del pasado. Así, quien estudia textos contemporáneos tiene cierto control sobre los datos, mientras que quien se ocupa de los textos del pasado tiene ante sí un material que no ha seleccionado.

Allí se insertan los problemas ligados al acceso a los mismos, ya que estos generalmente se encuentran concentrados en determinados espacios a los que no siempre el investigador puede acudir, lo que limita sus posibilidades. En la actualidad existen varios proyectos (de grupos de investigación, universidades, bibliotecas o archivos) que ofrecen la opción de tener los textos en soportes digitales en línea. Estos se prestan con mayor facilidad para el análisis de unidades microtextuales que para el abordaje de la unidad comunicativa en su conjunto, ya que hay condiciones materiales que es necesario describir en la investigación y cuyo acceso mediante estos soportes se debe realizar con la ayuda de especialistas (por ejemplo, para la descripción física). De todos modos, aun cuando sea posible el acceso directo a los materiales que nos interesan, en general, siempre queda el problema de su reconstrucción. En definitiva, siguiendo a Conde Silvestre (2007), nuestra investigación dependerá de esta posibilidad.

Esta dificultad aparece porque el analista de textos del pasado no puede aplicar algunos métodos que sí son posibles con materiales más recientes, ya que, según Navarro (2008), aun cuando no pueda realizar una observación directa, sí puede realizar estudios etnográficos, entrevistar informantes y utilizar su intuición como hablante. El problema se acentúa si consideramos que «debe reponerse una función comunicativa o discursiva que puede ser contraria a la intuición del analista contemporáneo» (Navarro, 2008: s/p).

Por otra parte, solo contamos con material escrito, modalidad que posee mecanismos particulares de inscripción de lo contextual que validan las fuentes con este registro. Narbona Jiménez (2000: 706) indica que, en el estudio de la sintaxis, este hecho era insuperable, puesto que «la reflexión metalingüística difícilmente se hubiera producido sin la existencia de un código sustitutivo visual y gráfico que permitió aislar, identificar y examinar las unidades que en la cadena hablada se presentan como un continuo».

Culperer y Kytö (1999) señalan que la falta de pruebas orales de los periodos anteriores ha conducido a una falta de estudios sobre las interacciones conversacionales desde una perspectiva histórica. Esto tiene repercusiones en el ámbito de las disciplinas preocupadas por la lengua en uso, ya que «diachronic studies have always had to rely on written data, while pragmatics has almost always preferred spoken data» (Jacobs y Jucker, 1995).

No obstante, debemos recordar que los actuales estudios de la lengua han puesto en entredicho esta clásica dicotomía entre lo oral y lo escrito, y que, de acuerdo con Oesterreicher (1996), los estudios de la oralidad no se limitan a la consideración de textos comunicados por el canal audiofónico, sino que también implican observar cómo esta se manifiesta en los textos escritos. Entre *oralidad* y *escrituralidad* se establece una relación gradada entre los dos polos extremos, lo que lleva a la definición de estos hechos en un *continuo conceptual*, una especie de escala gradual y paramétrica compleja y diversificada. Los conceptos de *inmediatez* y *distancia* comunicativas permiten captar esta concepción (Oesterreicher, 2005).

Además, el trabajo con los materiales del pasado implica asumir la escasa (y no siempre exacta) información contextual con que contamos. No obstante, los textos escritos contienen actos comunicativos que deben analizarse desde su propia óptica, por lo que, de acuerdo con Jucker (2006), el hecho de que la interacción oral no esté disponible sino solo en este formato no constituye un inconveniente.

Según Navarro (2008), las dificultades metodológicas derivadas de estos materiales han retrasado la conformación de una disciplina ocupada por los textos no contemporáneos. No obstante, el investigador plantea la posibilidad de realizar un análisis detallado de los factores contextuales (convenciones de uso y factores no lingüísticos)¹⁵. Señala también que una solución posible se encuentra en los análisis cuantitativos, ya que permiten generar hipótesis sobre usos que afectan a amplias esferas sociales y estudiar la distribución de una forma. Para ello es necesario contar con corpus amplios, formados por textos de diferentes géneros, grupos sociales y periodos históricos.

¹⁵ Propone, cuando el estudio incluya el siglo XX, posibles entrevistas con hablantes que hayan estado en contacto con los usos pasados de la lengua.

Creemos que con las sugerencias que hemos revisado puede asegurarse la cientificidad de los estudios de la pragmalingüística histórica, ya que en la confección y elección del corpus radica la solución de varios de los inconvenientes que hemos señalado. Para ello, contamos con la auxiliaridad de la *lingüística de corpus*, que se basa en la idea de que, debido a que es técnicamente imposible abordar todas las producciones lingüísticas, los investigadores están obligados «a reducir el objeto de un modo más o menos drástico ya sea seleccionando algunos ejemplos teóricamente relevantes o eligiendo una lengua producida en un determinado contexto» (Alcántara Plá, 2007: 5). Hablamos, entonces, de un *corpus*. Aunque el concepto ha variado (Parodi Sweis, 2010), en general se entiende como «un conjunto homogéneo de documentos lingüísticos de cualquier tipo [...] que se toman como modelo¹⁶ de un estado o nivel de lengua predeterminado, al cual representan o se pretende que representen» (Alvar *et al.*, 1994: 10)¹⁷.

La lingüística de corpus permite, según Parodi Sweis (2010: 14), explicitar las conclusiones con el apoyo de los datos reales, es decir, aporta evidencia científica. De acuerdo con este autor, facilita el estudio de cualquier aspecto de la lengua, de ahí que sea concebida como un *enfoque metodológico* que puede emplearse en todas las áreas de la lingüística, en todos los niveles de la lengua y desde distintos enfoques teóricos. Señala también que la lingüística de corpus es empírica, debido a que se corresponde con el análisis de «patrones de uso lingüístico real en textos naturales» (37), utilizados como la base para el análisis. A pesar de las ventajas, para Kabatek (2008), el trabajo con corpus conlleva el problema de pretender la existencia de una supuesta gramática ideal, representativa de cada lengua y de cada época, lo que no prospera ante la propuesta de las tradiciones discursivas.

Es posible diferenciar dos clases de corpus. El primero de ellos es el *corpus textual* y está formado por documentos completos. El segundo tipo es el *corpus de referencia*, que contiene fragmentos seleccionados de los documentos y se presta para

¹⁶ Este aspecto es relevante cuando el objeto de estudio son algunas de las unidades microestructurales del texto. Sin embargo, cuando este se considera en su globalidad, la representatividad está garantizada, puesto que cada texto constituye un universo válidamente describable, al ser una unidad comunicativa.

¹⁷ De acuerdo con este trabajo, el mejor conocimiento de las estructuras lingüísticas se consigue con un tratamiento informático, hecho juzgado como indispensable por Parodi Sweis (2010: 15), quien señala que de ese modo podemos tener acceso a la «información lingüística original y completa». Según (Massanell i Messalles, 2009), la informática nos permite llegar al estudio de variables lingüísticas cuyo abordaje es improbable sin esta herramienta.

estudios donde lo que interesa es el nivel de lengua, no el texto en sí mismo (Alvar *et al.*, 1994).

Debido a que nuestro objeto son los textos, creemos necesaria la construcción de corpus textuales. Estos, a juicio de Alvar *et al.* (1994), tienen la ventaja de presentar el funcionamiento de unidades lingüísticas en las diversas partes del texto, facilitando los estudios discursivos. Este tipo de corpus también permite realizar una mayor cantidad de clases de investigaciones, y, en caso de ser necesario, es posible extraer fragmentos del mismo. A juicio de Parodi Sweis (2010), un corpus debe estar formado por dos textos o más, por lo que debemos diferenciar estos dos conceptos:

[...] un texto se constituye en una pieza comunicativa única y que se define por su cierre semántico y su coherencia[,] un corpus [...] reúne un conjunto de unidades textuales y no es una única instancia comunicativa, tampoco cuenta con cierre de ningún tipo (Parodi Sweis, 2010: 25).

Por otra parte, Navarro (2008) defiende la construcción de micro-corpus especializados de textos pertenecientes a géneros comunes, con funciones sociales y pertenencia socio-histórica similares. Estos deben ser de una extensión reducida para posibilitar el estudio cualitativo, pero lo suficientemente amplia como para garantizar su representatividad. Aunque recomienda una extensión de 20 mil a 100 mil palabras, esta dependerá de las necesidades de cada investigación. La ventaja de los micro-corpus radica en que ofrecen datos contextuales específicos, «a medio camino entre el contexto individual del análisis cualitativo de un texto único y el contexto opaco del análisis cuantitativo de multiplicidad de textos pertenecientes a géneros dispares» (s/p).

Para la construcción de un corpus con fines lingüísticos y resolviendo el problema de la representatividad, Alvar y Corpas (1994) plantean que para establecer los contenidos de uno es necesario definir sus límites temporales y geográficos. Los primeros han de ser asumidos por el propio investigador, puesto que deberá delimitar aquello que considerará como pasado, por tanto, el universo posible que incluirá en su estudio. Sobre los aspectos geográficos, creemos más bien que estos deben plantearse en términos de delimitaciones culturales, ya sea en un mismo espacio, ya sea en espacios diferentes. Esto, porque más allá de la producción textual diatópica, es

interesante observar las dinámicas culturales mediante el estudio contrastivo de los textos del pasado¹⁸.

1.3.2.5.- Interdisciplinariedad

En el análisis textual cooperan (o debieran cooperar) distintas disciplinas humanas, sociales y exactas. Esta idea de *interdisciplinariedad* se hace corriente desde el siglo XX, fundamentalmente desde la segunda mitad, aunque ha estado presente en las investigaciones y en las pretensiones del hombre desde la Antigüedad.

Durante el siglo XIX el pensamiento positivista produjo una expansión del trabajo científico que llevó a la especialización del conocimiento (Gusdorf, 1983), dentro de la lógica de que la realidad puede ser conocida objetivamente. De este modo, este paradigma epistemológico y metodológico es compartido por las ciencias¹⁹ (Rosales *et al.*, 2006). Dicha unidad implica la existencia de nociones epistemológicas comunes, lo que favorece el desarrollo de la actual interdisciplinariedad, ya que hace posible la aplicación del aparato de una ciencia a otra²⁰ (Smirnov, 1983). Es un proceso generado de manera más o menos espontánea, que favorece las relaciones interdisciplinarias motivadas por asuntos de índole intelectual y científico, que se opone a otro que tiende al aumento de la especialización y a la creación de nuevas disciplinas (Bottomore, 1983).

Pensamos que el actual auge de la interdisciplinariedad en ciencias humanas y sociales se entiende solo cuando se aprecia que las disciplinas que tienen como objeto de estudio al hombre y a la actividad humana en sus manifestaciones espirituales o materiales, privilegiaron sus intereses «científicos», de tal manera que enfatizaron la forma de sus expresiones y no sus funciones, desvinculando sus estudios de la vida cultural que generan dichas manifestaciones. La lingüística no queda ajena a este movimiento y en los planteamientos del estructuralismo saussureano encontramos el

¹⁸ Este planteamiento obedece a unos intereses que no tienen por qué ser generales y no invalida la determinación de seleccionar materiales de acuerdo a factores geográficos.

¹⁹ Jacobson (1976: 13) señala que pese a la aparente diversidad de las propuestas lingüísticas durante el siglo XX existe «un conjunto esencialmente monolítico bajo las divergencias visibles de los términos, de las fórmulas y de los artificios técnicos», que se corresponde, a su juicio, con el estructuralismo y diferenciaría este periodo de otros caracterizados por principios heterogéneos.

²⁰ De este modo, por ejemplo, la evolución de la lingüística desde lo estrictamente estructural al estudio del lenguaje en contexto influye en las demás ciencias humanas y sociales, las «que se enfrentan a los mismos procesos desde ópticas diversas» (Íñiguez Rueda, 2006: 92).

principal esfuerzo por dotar a los estudios del lenguaje de un paradigma científico. Quizás ello explicaría que en la lingüística actual se manifieste la demanda por la interdisciplinariedad como una «reacción» a los planteamientos anteriores. De hecho, el (re)surgimiento de esta noción proviene de sectores que exigen un trabajo con material empírico. De ahí que, según Bottomore (1983), una condición de este «nuevo» auge sea su aplicabilidad.

En el ámbito de las ciencias sociales, se presenta una transformación guiada por la lógica de la globalización y por la condición posmoderna que exige un diálogo en la comprensión de la realidad y de las relaciones entre culturas (Rodríguez, 2006). Esta nueva interdisciplinariedad se caracteriza por el estadio de desarrollo histórico de la humanidad –el que se define por la interacción entre los procesos productivos, económicos, políticos, culturales y espirituales– y está determinada por una nueva concepción de la naturaleza y por la internacionalización de la vida social (Smirnov, 1983).

Particularmente en lingüística, ante el tema de la interdisciplinariedad nos enfrentamos a una paradoja que permanece sin resolverse y que planteaba Apostel (1983: 131):

[...] en el estado actual de la cuestión no podríamos seguir aislando la lingüística del resto de las ciencias humanas (aunque esto haya producido resultados positivos), pero tampoco, intentando acercar la lingüística a las demás ciencias humanas, tendríamos que perjudicar la precisión de la teoría lingüística.

Esta situación se da porque esta disciplina, al igual que el resto de las ciencias humanas, busca la legitimidad de su actividad científica mediante la definición de su objeto, sus tareas y su método, los que han quedado claramente delimitados con el estructuralismo²¹. Frente a las relaciones con otras ciencias siempre existe el riesgo de perder los límites de esa definición y, con ello, traspasar las fronteras de lo que estrictamente se llama *ciencia*.

²¹ Para Ramírez (1998), los estudios del lenguaje presentan una historia caracterizada por la falta de unidad de métodos y enfoques, derivada de la diversidad de formas de comunicación humana.

Los estudios pragmáticos y discursivos reconocen la necesidad de investigaciones que integren no solo lo estrictamente lingüístico²². Las nociones de Morris (1938/1994) sobre la pragmática consideran los hechos de carácter psicológico, biológico y sociológico presentes en el funcionamiento de los signos. Por otra parte, el análisis crítico del discurso supone un objeto de estudio que engloba una pluralidad de acciones sociales que se realizan en el discurso, cuyo análisis exige un abordaje interdisciplinario (Martín *et al.*, 1998).

El interés por la interdisciplinariedad también se manifiesta en ciencias del lenguaje preocupadas por las producciones del pasado, tal como ocurre con la *historia lingüística*. Según Granda (1981), esta está ligada a otros campos de estudio, como la historia social, económica y cultural, la lingüística histórica, la antropología social, la sociología²³. Nichols (1990) señala que la *nueva filología* requiere de la consideración de aspectos interdisciplinarios, ya que los manuscritos que constituyen su objeto no contienen solo producciones lingüísticas²⁴ ni estas corresponden al trabajo de un solo autor, y también por el interés por aceptar la variedad propia de la vida medieval. Conde Silvestre (2007) indica que es frecuente que la tarea de reconstrucción de la sociolingüística histórica se apoye en otras ciencias, como la historia social, ocupada por las relaciones entre los grupos del pasado. Esta disciplina auxiliar permitiría conocer las circunstancias sociales y económicas que afectaron la variación y el cambio lingüístico²⁵.

Ahora bien, es necesario precisar los límites de un trabajo de este tipo, ya que el interés por los textos producidos en otras épocas conlleva el riesgo de que el investigador traspase el análisis lingüístico para realizar estudios de carácter sociocultural. Para Ridruejo (2007a: 540), el límite «estará en aquel punto en que se entra en la historia social. Es decir, cuando ya no se describe un componente de la

²² Esta demanda por la interdisciplinariedad no se limita a los textos y discursos. De hecho, Gordón Peral (1990) señala las vinculaciones entre lingüística y arqueología en los estudios de toponimia y hace hincapié en los beneficios que ambas ciencias pueden proporcionarse en el entendimiento de sus respectivos objetos y en la consecución de sus objetivos.

²³ Señala que una de las dificultades para el avance de la disciplina en Hispanoamérica es el escaso desarrollo de la historia socioeconómica, frente a una amplia producción sobre hechos políticos.

²⁴ Wenzel (1990) se refiere a la función utilitaria de las ilustraciones en los códices medievales y a la necesaria atención a otros aspectos, como la disposición de la página.

²⁵ La sociolingüística ocupada por la sincronía actual también se interesa por el carácter multidimensional de la variable nivel social. Esto se debe, según Blas Arroyo (2005), a que en la actualidad no se pone en duda la íntima relación entre los estudios sociolingüísticos y los factores socioculturales y económicos.

competencia lingüística, sino una regla o una fórmula social independiente de la capacidad de ejecución lingüística».

El investigador corre este riesgo, creemos, por su inquietud natural por entender lo desconocido, de modo que esta realidad nos obliga a abogar por la construcción de un marco teórico y metodológico acabado sobre este tema. Por ello, exponemos nuestra posición, surgida de objetivos relacionados con los textos no contemporáneos, sus recursos lingüísticos, su situación espacio-temporal en relación con los hablantes, y no con aspectos externos, aunque los identificamos y valoramos en cuanto pueden incidir en la constitución (producción e interpretación) de nuestro objeto.

En los estudios de la lengua, hablamos de trabajo interdisciplinario *en* lingüística o *para* la lingüística, y no de una lingüística interdisciplinaria, ya que concebimos la lingüística como una ciencia auxiliada por la interdisciplinariedad en diversas formas –en la medida en que es metodológicamente necesaria–, incluso caracterizando determinadas clases de estudio que impliquen elementos extralingüísticos. No entendemos, por lo tanto, la interdisciplinariedad como disciplina, aunque reconocemos su necesidad, existencia y viabilidad, lo que implica creer también en la autonomía de los estudios interdisciplinarios que se la proponen y que se formulan como un nuevo campo a partir de la confluencia de diversas perspectivas teórico-metodológicas. Nosotros, no obstante, pensamos la interdisciplinariedad más bien como una *herramienta metodológica* que nos proporciona medios adecuados para lograr nuestro objetivo: la correcta descripción de un texto en la consideración de los aspectos externos que inciden en él y en su caracterización²⁶. En palabras de Allal Sinaceur (1983: 26), la interdisciplinariedad

[...] no desemboca en una forma de conocimiento y, por tanto, en una práctica científica, más que si la disciplina *utilizadora* (en consecuencia, el sujeto que la practica) se apropia de ello de lo que tiene necesidad, pensando en sus problemas en los términos rigurosos de la disciplina empleada.

Queda excluida, al partir del diálogo entre saberes, la consideración de la actividad interdisciplinaria por adición o yuxtaposición, para introducir una

²⁶ Diferenciamos también la interdisciplinariedad de la modularidad. Mientras la primera es una herramienta de análisis que facilita la interconexión de distintas ciencias que coinciden en el objeto, esta última constituye una perspectiva de estudio que supone plantear en el propio diseño de investigación diversos factores que simultáneamente interactúan en el texto. Esto no anula la interdisciplinariedad en lingüística, puesto que el considerar una diversidad de aspectos en relación con el objeto facilita las relaciones con otras ciencias.

comprensión de la dialéctica generada entre diversas áreas del conocimiento que contribuyen a la comprensión de un objeto.

1.3.2.5.1.- El contexto

La consideración de lo interdisciplinario en lingüística se produce como consecuencia de la inserción del concepto de *contexto*, que surge gracias a la superación de una idea de la lengua como estructura homogénea e invariable, para pasar a considerar sus múltiples posibilidades de realización. Ello lleva a la incorporación de elementos externos al texto mismo y que colaboran tanto en su producción como en su interpretación, lo que facilita la comprensión del fin mismo por el que fue producido y permite visualizar las intenciones comunicativas, las relaciones entre los participantes y otros aspectos que quedan fuera de un análisis limitado a aspectos microtextuales. La noción de contexto, relacionada con la dimensión social y cultural de la lengua –que había sido prácticamente ignorada en los estudios lingüísticos formalistas–, se incorpora con los modernos planteamientos de pragmática, sociolingüística o psicolingüística.

Para van Dijk (2012), esta consideración no es exclusiva de la lingüística pues antes se había producido en la literatura, cuando esta se preocupaba por el contexto frente al estudio aislacionista de las obras²⁷. Del mismo modo, la semiótica de los años ‘90 del siglo pasado incorpora la dimensión social, por lo que incluye la noción de contexto, ignorada en la versión más estructuralista de esta disciplina.

Otras ciencias humanas y sociales se suman a esta preocupación por el contexto, entre ellas, el análisis crítico del discurso, la sociología, la etnografía, la antropología, la psicología, la historia y las ciencias de la comunicación. Muchos trabajos se han realizado desde la informática y la inteligencia artificial, o la biología. Este interés generalizado es denominado por van Dijk (2012) como *contextualismo* e implica que, en cada disciplina, «los fenómenos deban estudiarse en relación con una situación o ambiente» (33). A pesar de que existe acuerdo en la importancia del *contexto* (van Dijk,

²⁷ La filología es un claro ejemplo de ello, ya que pretende entender una obra escrita más allá de sus aspectos lingüísticos, incluyendo toda la información contextual que sirve en su comprensión: fuentes, hechos políticos e históricos, condiciones del autor, dinámica de producción y comercialización editorial, condiciones y procesos de copia e impresión, concepción del mundo de la cultura de procedencia y de destino del texto (Wenzel, 1990).

2009), los diversos enfoques no ofrecen estudios sistemáticos sobre el mismo, sino que más bien lo dan por sabido (van Dijk, 2012).

Las investigaciones del lenguaje y del discurso consideran esta noción desde dos perspectivas. Por un lado, en los estudios que toman unidades microestructurales como objeto, se asocia al *cotexto* o *contexto verbal*: ‘las palabras, en un discurso, que preceden o siguen una oración u otra secuencia’. Sin embargo, para una investigación del lenguaje en uso, este contexto verbal es un constituyente de la estructura global. De otro lado, con el término contexto se designa la ‘situación social’ en que se usa la lengua, por lo tanto, el *contexto no-verbal* (van Dijk, 2009). En su obra, van Dijk (2009 y 2012)²⁸ se inclina por el estudio de este último. Debido a los intereses de nuestro estudio, creemos necesario considerarlo tal como lo hace el autor. No obstante, nos serviremos de las particularidades que nos ofrezca el cotexto cuando sea pertinente (Cfr., por ejemplo, 4.3.1).

Ahora bien, ya que hemos definido como necesario el estudio del contexto, juzgamos como relevante el contar con una conceptualización más clarificadora sobre este término. Requerimos una precisión de este tipo porque una noción como la que tratamos corre el riesgo de llegar a ser, como indica van Dijk (2009), una *teoría para todas las cosas*.

Nos basaremos, por lo tanto, en la propuesta que ofrece el mismo autor, en su obra de 2012, pues en esta predomina la preocupación por lo discursivo, abordado desde una perspectiva interdisciplinaria. El investigador define los contextos por ser constructos subjetivos creados por los participantes en una situación interaccional: los aspectos objetivos de la comunicación (tiempo y espacio, por ejemplo), que son concebidos como reales por la sociedad, influyen en el discurso como interpretaciones (inter)subjetivas que «controlan los procesos de producción y comprensión del discurso» (van Dijk, 2012: 41). Como modelos mentales, los contextos son únicos y condicionan una forma de comunicación única. Representan un tipo de experiencia que se construye en ambientes cotidianos. Por ello, son dinámicos: se actualizan y adaptan en cada situación. Además, poseen una dimensión cultural ya que dependen de convenciones (son esquemáticos), de modo que la sociedad influye sobre el texto. De ahí que los contextos sean a la vez personales y sociales. Por lo mismo, los esquemas

²⁸ En 2009 considera el concepto de *contexto* en las ciencias sociales, como la psicología social, la sociología y la antropología. En 2012, lo analiza en los estudios del lenguaje y la cognición.

contextuales varían de una cultura a otra. Generalmente son planeados, es decir, sus propiedades han sido previstas por los participantes, puesto que los actos de comunicación se realizan en un conjunto de eventos más amplio que anteriormente han experimentado los sujetos. Por ello, los contextos pueden aprenderse. Gracias a lo anterior, los hablantes producen discursos adecuados a la situación y, de ese modo, entienden los de los demás participantes (función pragmática).

Van Dijk (2012) señala, también, que es necesario aclarar la relación entre contextos y textos. Los primeros no siempre se explicitan en los segundos, aunque, como hemos revisado, influyen sobre ellos. Ahora bien, no todas las propiedades son relevantes, sino solo aquellas que actúan sistemáticamente en un momento determinado. A su juicio, los contextos pueden clasificarse en relación con los géneros discursivos (en esferas, modos, dominios, instituciones u organizaciones, roles y relaciones de los participantes, objetivos...).

El autor diferencia entre contextos *macro* y *micro*, según representen situaciones generales o específicas, que van desde sucesos históricos a la interacción cara a cara. Señala, además, el carácter egocéntrico de los contextos:

Se definen por un conjunto de parámetros que incluyen un escenario que constituye el *hic et nunc* del acto de habla o escritura en curso, del ego como hablante u oyente, de otros participantes a los que me dirijo o a los que escucho ahora, así como también de las acciones sociales actuales en las que participo en el momento con objetivos y propósitos específicos y sobre la base de lo que sé y creo ahora (van Dijk, 2012: 45).

Para un estudio del contexto considerado como modelo mental, como una representación (inter)subjetiva de la situación de comunicación y no la misma situación de comunicación, es necesario evitar reduccionismos de lo social a lo mental, ya que, por el contrario, la situación social muestra propiedades cognitivas compartidas (conocimientos, ideologías, normas y valores). Por ello, se hace necesario un acercamiento socio-cognitivo (van Dijk, 2012).

Desde la pragmática²⁹, la noción de contexto es fundamental, ya que esta se preocupa de los principios y mecanismos de la producción y recepción del lenguaje. Por ello, da cuenta del *sentido* del texto, lo que obliga a «situarlo en el punto adecuado de las coordenadas espaciotemporales, literarias, etc.» (Gutiérrez Ordóñez, 1997a:

²⁹ «One of the fields of linguistics and discourse studies that has most systematically studied the relations between context and language is pragmatics» (van Dijk, 2009: 13).

12)³⁰. Esto se enmarca en la idea de que el funcionamiento del lenguaje responde al contexto comunicativo en que se utiliza (Fleischman, 1990). Debido a lo anterior, una explicación pragmática de los contextos debe tratar sobre la adecuación de las expresiones lingüísticas a la situación de comunicación³¹ (van Dijk, 2012).

Por otra parte, algunos estudios pragmáticos han contribuido a la comprensión de la noción de contexto. Así lo han hecho, por ejemplo, la teoría de los actos de habla, con los conceptos de implicaturas conversacionales y máximas, y los estudios sobre cortesía (van Dijk, 2009).

Desde la perspectiva de las investigaciones lingüísticas sobre materiales del pasado, la *nueva filología* considera la idea del contexto, ya que se propone no solo el estudio del significado de los recursos de la lengua, sino también del *cómo* significan. Por lo anterior, para esta disciplina, es necesario reconstruir el contexto de las obras literarias y no acepta que tengan un significado unívoco (Bloch, 1990). Por razones similares, la *sociofilología* analiza y describe la situación sociocultural de la producción de los textos en el ámbito de los estudios filológicos, además de pretender describir sus aspectos lingüísticos (Wright, 2002a). Los acercamientos a las producciones de la oratoria sagrada, por otra parte, exigen la comprensión de criterios y preceptos de la época de producción debido a las funciones culturales y políticas de esta clase de textos (Pérez, 2011). En definitiva, «cada texto funciona siempre en su contexto histórico y ese contexto histórico es el que determina en cada momento la función de cada comunicación lingüística» (Ridruejo, 2007a: 539).

1.4.- HACIA UNA PRAGMALINGÜÍSTICA PARA LOS TEXTOS NO CONTEMPORÁNEOS

Para el estudio de los materiales textuales del pasado existe una diversidad de criterios que emergen de las disciplinas que se ocupan por ellos, ya sea considerándolos como *fuentes* o como *objetos* de estudio. Ante estas distintas perspectivas, creemos en la necesidad de un modelo que unifique las divergencias entre aquellos planteamientos que esbozan o, de lleno, describen el estudio de estas particularidades históricas.

³⁰ Nos servimos de esta delimitación del autor, a pesar de que no compartimos su noción de *pragmática* (Cfr. 1.1).

³¹ Por lo tanto, *adecuación* no es sinónimo de «seguimiento o infracción de varias clases de normas discursivas o interaccionales» (van Dijk, 2012: 47).

Hemos intentado sistematizar aquellos aspectos teórico-metodológicos que nos parecen importantes y pertinentes para nuestro estudio.

Aunque las disciplinas a las que hemos hecho referencia presentan una diversidad de intereses en cuanto a sus objetivos, objetos y metodología, constituyen un aporte en la investigación de los textos del pasado, puesto que exponen características comunes que les vienen dadas por la naturaleza del mismo material al que se enfrentan y su dimensión no contemporánea. Por ello, se desprende una serie de reflexiones sobre la reconstrucción contextual o la representatividad del corpus.

El que los materiales que nos ocupan presenten particularidades que los diferencian de aquellos obtenidos de la sincronía contemporánea (superestructura, macroestructura, sintaxis) es un argumento para rechazar aquellas propuestas que pretenden trasladar (o, de hecho, trasladan) a las investigaciones con datos del pasado teorías o constructos metodológicos no elaborados para estos últimos.

Por otra parte, creemos que cualquier estudio de las unidades comunicativas en uso se enriquece si se realiza desde una *perspectiva pragmática*, independientemente del nivel de lengua que se pretenda describir o del hecho que preocupe al investigador, ya que, aun en estudios interesados solo –por ejemplo– por lo fonético o lo morfosintáctico, estos aspectos son de difícil abordaje si no se comprende su uso. Este hecho se acentúa en el caso de los textos, puesto que son unidades creadas en la práctica comunicativa de los hablantes, de modo que las condiciones en que han sido producidos e interpretados no pueden aislarse en el estudio de los mismos. De hecho, al ser predominante la preocupación por el uso y por sus circunstancias de producción es que consideraremos la necesidad de la descripción de los aspectos extratextuales.

Pensamos, del mismo modo, que debemos describir la globalidad del texto, en cuanto corresponde a un acercamiento a la unidad comunicativa, concebida como una construcción lingüística que obedece a factores de esta clase pero también a otros externos. Gracias a la consideración de estos aspectos podremos dar cuenta, cabalmente, del funcionamiento del texto, su vinculación contextual y sus recursos lingüísticos, tarea que emprendemos, en nuestro caso, con una obra en particular.

Capítulo 2

Aspectos metodológicos y corpus

2.1.- METODOLOGÍA

En el estudio de los niveles de lengua, estos parecen ir *escalonados*, a partir de las unidades microtextuales, por lo que los aspectos macrotextuales son abordados con posterioridad, en caso de que se consideren. La mayor parte de las veces esto ocurre cuando es necesaria la observación de la función discursiva de determinadas estructuras sintácticas o de discurso. Para el estudio del sermulario, hemos establecido una metodología de análisis que no parte de lo microtextual (palabras, frases u oraciones), sino de la globalidad del texto y, más allá, iniciándose con la descripción de los factores externos que inciden en su construcción e interpretación. Por lo anterior:

- elaboramos supuestos de investigación (*Cfr.* 2.1.1) y objetivos relacionados con la descripción del uso lingüístico (*Cfr.* 2.1.2);
- explicamos los criterios por los cuales seleccionamos *Sermón en lengua de Chile* como objeto de estudio (*Cfr.* 2.2.1) y modificamos el formato a una presentación paleográfica (*Cfr.* 2.2.2 y 2.2.3);
- describimos las circunstancias históricas del momento en que se imprime (*Cfr.* 3);
- caracterizamos la producción discursiva en que se inserta el texto (*Cfr.* 4);
- explicamos la relación que se establece con un modelo anterior (*Cfr.* 4, especialmente 4.3.1);
- realizamos la descripción en tres momentos:
 - el sermulario como conjunto textual mayor (*Cfr.* 5),
 - la estructura de los sermones en relación con la tradición retórica (*Cfr.* 6.1) y la dimensión argumentativa (*Cfr.* 6.2),
 - los recursos pragmatolingüísticos presentes en los textos y que son propios de la argumentación (*Cfr.* 7);
- evaluamos los supuestos de investigación y extraemos las conclusiones pertinentes (*Cfr.* 8).

2.1.1.- Supuestos de investigación

- 1) *Sermón en lengua de Chile* está formado por nueve textos –cada uno con su estructura, cierre semántico y finalidad–, entre los cuales se establecen relaciones semánticas y formales que conducen a la conformación de un conjunto textual.
- 2) El sermonario se inserta en una tradición sermónística anterior, con una estructura claramente estandarizada y un patrón establecido desde el seno de la Iglesia Católica a partir de las técnicas de la llamada *oratoria sagrada*. Por lo tanto, presentará rasgos compartidos con dicho tipo textual.
- 3) Pese a que el sermón es un texto «divulgativo» (Aedo Fuentes, 2005), se trata de una clase con características propias de la argumentación, ya que su finalidad¹ no es solo informar sobre un contenido, sino también convencer al oyente para conseguir su adhesión al cristianismo y el abandono de las creencias indígenas. Por lo tanto, los recursos lingüísticos que se utilicen en el escrito serán los propios de los textos argumentativos.

2.1.2.- Objetivos

En consonancia con los *supuestos* establecidos, pretendemos:

- 1) Describir los mecanismos por los cuales los nueve sermones forman un conjunto unitario.
- 2) Describir las características del texto en cuanto pertenece a la clase textual del *sermón*: confluencias y divergencias con el paradigma.
- 3) Identificar y analizar los recursos textuales y pragmatolingüísticos de argumentación usados en el discurso, situado en su contexto.

¹ Cfr. Lo Cascio, 1998.

2.2.- CORPUS

2.2.1.- Selección

Hemos decidido realizar nuestra investigación sobre *Sermón en lengua de Chile* del jesuita Luis de Valdivia, impreso en Valladolid en 1621. Esta elección se debe a criterios lingüísticos y criterios externos. Entre los primeros radica la necesidad de realizar descripciones sobre los textos que circularon en la Colonia chilena frente a la escasez de trabajos que apuntan en ese sentido. Pensamos que la obra escogida nos ofrece la posibilidad de acercarnos a la dimensión argumentativa de un escrito de carácter religioso con el fin de describir sus recursos pragmalingüísticos y textuales.

Por otra parte, el sermonario de Luis de Valdivia es uno de los textos menos considerados de su magna obra religiosa, lingüística y política, debido a su parentesco directo con el *Tercero catecismo* (1585a) del III Concilio de Lima (*Cfr.* 4.3.1) y a que este aspecto de la oratoria sagrada no ha recibido la atención suficiente.

Entre los factores externos que nos condujeron a seleccionar esta obra se encuentra la reactualización del interés general por los aspectos relacionados con la convivencia indígena/colonizador que se produjo en América. Pretendemos aportar a este marco mayor desde la ciencia lingüística con la descripción de un discurso que constituye una muestra patente de las relaciones de sujeción que se producen en la frontera hispano-mapuche durante el siglo XVII.

El sermonario es un texto bilingüe mapudungun-español. De las dos lenguas, nos centraremos en la segunda, debido a que es el código en el cual Valdivia (1621) toma el modelo (*Tercero catecismo*) para la producción de su obra, de modo que se remonta a una tradición inmediatamente anterior. Por otra parte, es esta la lengua en que se escribió el sermonario y desde la cual posteriormente se tradujo al idioma indígena. Pensamos que la versión en mapudungun se presentó con una finalidad pedagógica para la Compañía de Jesús (*Cfr.* 5.3).

2.2.2.- Edición

Aunque habitualmente la edición es un procedimiento poco considerado –o, más bien, tildado de secundario–, especialmente en el estudio de textos del pasado desde una perspectiva no lingüística, creemos que se trata de un aspecto metodológico de suma importancia, pues otorga la base material que puede o no garantizar la fiabilidad de nuestro trabajo. En las investigaciones con fuentes documentales no contemporáneas confluyen intereses y objetivos relacionados con una pluralidad de ciencias preocupadas por algún aspecto de la historia, lo que conduce a que existan varios criterios y tipos de edición. De acuerdo con Lobo Puga (2011), hay tres clases principales² y cada una ha de ser valorada de acuerdo con las finalidades y los tipos de análisis con que se utilizarán los textos.

El primer tipo es la edición *facsimilar*. Según Fradejas Rueda (1991), corresponde a una fotografía del original, en la cual varían la imitación del soporte y la encuadernación. A su juicio, tiene la ventaja de poner al alcance del estudioso una reproducción fiel. Para Lobo Puga (2011), esta clase se presta para el análisis textual ya que permite recrear los elementos textuales y paratextuales que nos interesen. Sin embargo, y por nuestra propia experiencia, pensamos que este tipo de formato dificulta, en la práctica, la consulta del documento, ya sea en un soporte papel o digital, puesto que las búsquedas de los casos deben realizarse manualmente y estos están sujetos a una disposición que no obedece a los criterios del investigador. Por lo anterior, estamos de acuerdo con Fradejas Rueda (1991) en que su utilidad se limita a la consulta en caso de dudas con otro tipo de ediciones.

Por otra parte, la edición *paleográfica* o *diplomática* tiene como objetivo hacer accesible el texto a un público amplio (Fradejas Rueda, 1991). Corresponde a la presentación más cercana al texto después del facsímil, pero tiene la desventaja de hacernos perder la visión de conjunto del escrito (Lobo Puga, 2011).

En tercer lugar, tenemos la edición *crítica*. Es definida por Fradejas Rueda (1991) como aquella que pretende ofrecer el prototipo o arquetipo de texto ideal, aquel que se supone como original del autor. Su fundamento es el rigor de la interpretación, por lo que se halla en el extremo opuesto de la paleográfica. Según Lobo Puga (2011),

² Fradejas Rueda (1991) incluye las ediciones *escolar*, *moderna*, *modernizada*, *sinóptica* y *sinóptica experimental*, y *unificada*. Pérez Priego (1997), por su parte, añade la edición *interpretativa*.

aunque nos ofrece un escrito regularizado (en los aspectos relacionados con la puntuación, la acentuación y las grafías), para el análisis textual este hecho se convierte en un problema, ya que esta edición es una propuesta personal de un editor, aunque sus decisiones estén firmemente argumentadas. López Serena (2005) indica que las ediciones críticas en historia de la lengua son el equivalente a las transcripciones de las grabaciones sonoras o audiovisuales para la lingüística de la comunicación, con lo que quiere hacer notar que con este tipo de manipulaciones se deja fuera una serie de aspectos no («evidentemente») codificados que son importantes para el análisis.

A partir de la exposición anterior, compartimos con Lobo Puga (2011) la idea de que para un análisis textual y discursivo es recomendable la utilización de una edición paleográfica o diplomática, porque aporta legibilidad y fidelidad al testimonio. Esto, porque, como indica Wright (2002a: 245) para la sociofilología, es necesario contar con ediciones fidedignas, «so that we can see exactly what there is on the parchment».

2.2.2.1.- Criterios de transcripción

La nueva disposición del texto tiene como finalidad la presentación del mismo en un formato electrónico que facilite su análisis. En nuestro trabajo hemos pretendido que las intervenciones de la edición sean las mínimas y que la transcripción se rija por el principio de la fidelidad. Por estos motivos, hemos optado por la presentación paleográfica (Cfr. 2.2.3).

En la actualidad varios grupos de investigación trabajan en la conformación de determinadas *normas* que permitan guiar el trabajo del editor. Una de las más consolidadas hasta el momento es la de la Red Internacional CHARTA, conformada por investigadores de Europa y América Latina ocupados por los textos no contemporáneos³, cuya última versión se presentó en noviembre de 2010. Será este el referente que usaremos en esta investigación. Sin embargo, a pesar de que esta metodología es una de las que cuenta con mayor consenso, debemos hacer algunas precisiones sobre nuestra aplicación. En primer lugar, CHARTA (2010) ha sido concebida para el análisis lingüístico del documento, es decir, la finalidad de la edición

³ Dirigida por el Dr. Pedro Sánchez-Prieto de la Universidad de Alcalá de Henares, España.

paleográfica es mantener la fidelidad a los usos gráficos, no paleográficos. Nosotros, en cambio, mantenemos la diferenciación de las formas, debido a que nuestra idea es describir el texto y porque creemos que la fidelidad al original no debe agotarse en los objetivos de la propia investigación, sino guardarse, como ha señalado Wright (2002a y 2002b), por intereses de tipo antropológico y para salvaguardar las necesidades de los investigadores del futuro. En segundo lugar, debido a que esta metodología se formalizó para el trabajo con manuscritos, podemos encontrarnos con limitaciones en la etapa de la implementación. Por lo anterior, más que una aplicación directa de los criterios propuestos, lo que aquí hacemos es adecuarlos a los hechos de lengua concretos que aparecen en nuestro corpus. De este modo, nos regimos por los siguientes⁴:

a) Elementos codicológicos

- En el sermonario encontramos folios sin numerar y otros con numeración. Llamamos a los primeros folios {f} y a los segundos, páginas {p} (esta diferenciación no está señalada por CHARTA [2010]).
- Las páginas numeradas corresponden, respectivamente, las impares a las *rectas* y las pares a las *vuelatas*. Este criterio resulta útil cuando las segundas no tienen numeración, que no es nuestro caso. Las indicamos en los folios.
- La marca respectiva se pondrá una vez al inicio de cada cual.
- Junto con la letra identificativa irá el número correspondiente que en el tercer folio se inicia con la página uno. Los dos anteriores corresponden a los preliminares (portada y licencia de impresión).
- Aunque nuestro texto presenta dos columnas por folio, no se indicarán, ya que una de ellas corresponde a la presentación en mapudungun, que no forma parte de nuestro análisis.
- De acuerdo con CHARTA (2010), los párrafos no se numeran, pero nosotros hemos conservado la numeración del original.

⁴ Corresponden a los planteamientos de CHARTA (2010), salvo en caso que se indique lo contrario.

b) Deterioro del original

- Cuando hay certeza de que existen caracteres en un espacio deteriorado, se emplearán asteriscos: si se sabe el número concreto de letras ilegibles se emplea un asterisco por cada letra; si por el contrario, no se sabe el número exacto de letras, se emplean tres asteriscos separados entre sí por un espacio y recogidos entre corchetes.
- Cuando no se conoce si había o no texto, se expresa la causa del deterioro en cursiva y entre corchetes, en el lugar que corresponda.

c) Signos o elementos especiales

Según los criterios CHARTA (2010), deben usarse corchetes y cursivas para señalar la presencia de estos. En el corpus, sólo aparece la cruz integrada en el texto. Gracias a los recursos informáticos hemos podido reproducirla con un formato cercano al que aparece el original, por lo que se ha conservado como imagen.

d) Desarrollo de abreviaturas

Las abreviaturas deben desarrollarse entre ángulos agudos, según CHARTA (2010), pero en nuestra edición, guiándonos por el criterio de fidelidad, las hemos mantenido tal como se presentan en el original, es decir, no se han desarrollado.

e) Grafías

Hemos reproducido las diversas formas que pueda adoptar una grafía, al contrario de lo que recomienda CHARTA (2010). De este modo, se han mantenido:

- las diferenciaciones entre u/v, b/v, j/x, g/j, i/j, f/s/ss, s/x, z/ç, c/ç y c/q;
- los usos de <h>; y
- los contactos vocálicos entre palabras.

f) Grupos cultos

Hemos mantenido el grupo culto <ph>, único presente en el texto. CHARTA (2010) recomienda su supresión si no implica variación fonética.

- g) **Números**
Los números arábigos se mantienen en cifra.
- h) **Mayúscula y minúscula**
Se han conservado los usos del original, que no siempre coinciden con las recomendaciones de CHARTA (2010), según las cuales las letras de morfología mayúscula se transcriben de este modo.
- i) **Acentuación**
Mantenemos la propia del impreso, incluyendo los signos utilizados con este fin, aun cuando puedan no indicar acento fónico, según recomienda CHARTA (2010).
- j) **Puntuación**
- Respetamos los signos de puntuación y los transcribimos pegados a la palabra anterior, sin espacio en blanco. En esta categoría, incluimos los calderones.
 - A diferencia de lo recomendado por CHARTA (2010), hemos conservado las rayas usadas para completar el renglón y la posición original de los signos de interrogación.
- k) **Cambio de lengua**
Se indica mediante la abreviatura correspondiente, en cursiva y entre corchetes [*cursiva*]. Se excluye la onomástica, pues los nombres no se consideran expresiones de otra lengua (como ocurre con frecuencia en el corpus con la mención de divinidades de la religión mapuche).
- l) **Errores tipográficos o de impresión**
Este caso no está recogido por los criterios CHARTA (2010). Decidimos conservar los del original y señalar cada letra con un asterisco entre corchetes: [*].

m) Otros casos

Corresponden a hechos de lengua presentes en el corpus y que CHARTA (2010) no menciona. Hemos mantenido:

- el empleo de sangría;
- la reunión <ld> en los verbos en imperativo (<dezilde>);
- las formas que comienzan con <cri> con cierre vocálico, como en <criador>;
- la reunión de vocales en las formas conjugadas en tercera persona singular del presente de indicativo del verbo *ver* (<veer>);
- las versalitas;
- las palabras juntas, aun cuando este hecho pueda alterar su significado, como en <afsi> por <a sí>.

2.2.2.2.- Presentación del texto**2.2.2.2.1.- Introducción**

«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 su capacidad» es un conjunto sermonario escrito por Luis de Valdivia en el año 1621. Fue impreso en Valladolid, España. Es un texto bilingüe mapudungun-español. De ambas presentaciones, transcribiremos la segunda.

2.2.2.2.2.- Cabecera

1.- Identificación de grupo, corpus y documento dentro del corpus

El sermonario constituye el corpus de análisis.

2.- Identificación del documento

Sala Medina, Biblioteca Nacional de Chile. Signatura: SM 167.2

3.- Data y localización

1621 (Valladolid, España).

- 4.- Regesto
Sermonario bilingüe mapudungun-español adaptado por Luis de Valdivia para la evangelización de los mapuches del sur de Chile, en conflicto bélico con las tropas españolas.
- 5.- Escribano
No corresponde.
Imprenta: Jerónimo de Murillo [?]⁵
- 6.- Soporte
Papel
- 7.- Medidas
21 cms. x 15 cms.
- 8.- Estado de conservación
En general, la pieza se encuentra en buen estado, exceptuando el folio 1, que contiene la portada y la licencia de impresión (impreso a dos caras), del que falta la parte inferior (*Cfr.* imagen 3, página 203).
- 9.- Transcriptor
Nataly Cancino Cabello

2.2.3.- Transcripción paleográfica

{f1r}{1} SERMON {2} EN LENGVA {3} DE CHILE, DE LOS MYS{4}TERIOS DE NVESTRA SANTA {5} FE CATHOLICA, PARA DEDICARLA {6} A LOS INDIOS INFIELES DEL REYNO {7} DE CHILE, DIVIDIDO EN NVEVE {8} partes pequeñas, acomodadas a {9} su capacidad.

{10} COMPVESTO POR EL P. LVIS DE VAL***** [roto] {11} Compañía de Ie[us, PerfeËto de los e[studios m[roto] {12} de S. A[roto]

⁵ Sobre el asunto de la imprenta, *Cfr.* 4.3.3.

{f1v}{1} LICENCIA DEL SE- {2}ñor Obispo de Valladolid.
 {3} Damos licencia para que se imprima este sermō, por {4} la satisfaccion que tenemos de la persona del Pa- {5}dre Luys de Valdivia, que lo ha hecho. En Valladolid a {6} a 8. de Octubre de 1621.

{7} Don Enrique Obispo de Valladolid.

{8} [roto] punto, de la inmortalidad del alma, y co- {9} ***** del pecado. [roto]

{p1} {1} SERMON PRIMERO {2} DE LA INMORTALIDAD DEL ALMA, {3} y como ay otra vida despues de esta, y en ella premio {4} a los buenos, y castigo eterno a los malos {5} para siempre.

{6} 1 ¶ Hermanos mios muy amados, {7} cō deffeo vēgo de {8} enseñaros la verdadera ley {9} de Dios, para que conociē- {10}do, y amando el bien, sal- {11}ueys vuestras almas.

{12} 2 ¶ Oydme con atēcion, {13} porque os va la vida en fa- {14}ber el camino del cielo, y si {15} me escuchays, entēdereys {16} qual es lo bueno que aueys {17} de fequir, y qual lo malo q {18} aueys de dexar.

{19} 3 ¶ Esto enseña la palabra {20} de Dios, la qual yo os ven- {21}go a declarar, como [*]esu {22} Christo N. S. nos mada q lo {23} hagamos los que fomos sus {24} ministros, y predicadores.

{25} 4 ¶ Primeramente, her- {26}manos, bien sabeys q fois {27} hombres como yo, y como {28} los demas, y q todos los hō- {29}bres aca dētro de este cuer- {30}po q veys, tenemos vna al- {31}ma, q aunq no la vemos, por {32}q no es de carne, ni de hueso, como el cuerpo, pero cō {34} ella viuimos, y hablamos {35} queremos, sabemos, y pēsa- {36}mos, y hazemos muchas co- {37}sas: y en saliendo esta alma {38} del cuerpo, q es quādo mue- {39}re vn hōbre, luego el cuer- {40}po queda sin sentido, y sin {41} menearse, como vna pie- {42}dra, ô vn pedaço de tierra.

{43} 3⁶ ¶ Esta alma hijos mios, {44} quando fale de este cuerpo {45} no se acaba, ni muere, como {46} se acabā las bestias, y anima- {47}les, q en muriēdo el cauallo {48} ô el perro, le echays en el {49} muladar, y no ay mas quēta {p2} {1} con el, porq se acabô del {2} todo, mas los hōbres no fo- {3}mos asì, antes quando el al- {4}ma fale deste cuerpo, va lue- {5}go a otra vida.

{6} 5 ¶ Donde para siēpre ha {7} de durar, y nunca jamas se {8} a de acabar, por effo teney- {9} tanta cuenta con dar sepul- {10}tura a los cuerpos, y ha- {11}zelles enterramiento, y {12} no echar los cuerpos de {13} vuestros difuntos al mula- {14}dar. Porque si pensays? Por- {15}que el alma viue todavia, y {16} huelga que se tenga cuenta {17} con su cuerpo.

{18} 6 ¶ Y esto asì lo entēdie- {19}ron vuestros antepassados {20} aunque en muchas cosas an- {21}duuierō muy errrdos, y en- {22}gañados, pero bien atinarō {23} a que auia

⁶ La falta de correlación en la numeración de los párrafos es un error del original que mantenemos.

otra vida, y que {24} las almas falidas de los cuer{25}pos no fe acauan luego {26} mas viuian en la otra vida. {27} Efto mismo dize la palabra {28} de Dios q tienen los Chri{29}tianos, la qual no puede {30} errar ni mentir.

{31} 7 ¶ Efta dize q ay otra vi-{32}da despues de efta de acá, y {33} q aquella vida, nunca fe aca{34}ba, y que los que en ef-{35}ta vida viuen bien, y a-{36}gradan a Dios, tienen bie-{37}nes, y defcanso para fiēpre {38} en la otra vida, y los q en ef{39}ta vida fon malos, y enojan {40} a Dios con pecados, en la o-{41}tra vida fon caftigados, con {42} penas, y tormentos para {43} siempre.

{44} ¶ Y efto hermanos es muy {45} jufto, y muy conforme a ra{46}zon, porque dezidme, no {47} es razon que los buenos tē{48}gā premio del bien q hazē? {49} no es razon q los malos ten{50}gan caftigo por el mal que {51} cometen?

{p3}{1} 8 ¶ Afí vemos que lo {2} haze vn Indio con fus hi-{3}jos en fu cafa, que al buē hi-{4}jo le honra, y haze bien, y {5} al malo, y defobediente, {6} fe enoja con el, y le caftiga.

{7} 9 ¶ Afí tambien los feño{8}res que mandan, y rigen los {9} pueblos, honran, y hazen {10} bien a los que firuen, y {11} obedecen, y a los soberuios {12} y malos, los prenden, y ca{13}tigan. 10 ¶ Porque es {14} efto afí? porque la virtud {15} merece premio, y el peca-{16}do merece caftigo.

{17} 11 ¶ Pues afí hijos mios {18} aquel gran Dios, que eftâ {19} en el cielo, y en todas par-{20}tes, como es bueno, y jufto {21} tiene mucha cuenta con to{22}dos los que en efta vida vi-{23}uen y mira fi obran bien, ó {24} fi obran mal, y a los buenos {25} y obedientes les dá premio {26} de gloria, y a los malos, y re{27}beldes a fus mandamientos {28} caftigo de infierno.

{29} 12 ¶ Efte Dios es padre {30} de todos los hombres, y los {31} tiene por hijos, porque afí {32} como el hijo es femejante a {33} fu padre, afí los hōbres los {34} hizo Dios a fu imagen, y fe{35}mejança. Porque efta alma {36} que tenemos aca dētro qui{37}fo Dios que conociēse lo {38} bueno, y lo malo, y tuuiēse {39} libre aluedrio para efcojer {40} lo bueno, y fueſse immor-{41}tal, fin fin, y pudieſse ver {42} a Dios, como el fe vee. {43} 13 ¶ Y por efto a todos los {44} animales, aues, y pezes no {45} los tiene Dios por hijos, {46} porque no fon como el, pe-{47}ro al hombre le tiene por {48} hijo, porq fu alma es seme-{49}jante a fu hazedor.

{p4}{1} 14 ¶ Afí que Dios fien-{2}do bueno, y jufto, como lo {3} es, y padre de todos los hō{4}bres, jufto es que a los buē-{5}nos hijos que obedecen a {6} Dios, y guardan fu ley, les {7} de bienes, y a los malos, y {8} defobedientes les de males {9} y penas. ¶ No es bueno {10} efto? Todos direys: Afí es {11} padre, no ay que dudar.

{12} 15 ¶ Pues notad aora biē {13} que aca ay en todas partes {14} muchos malos hombres q {15} roban a otros, y les toman {16} fus mugeres, y fon sober-{17}bios, y hazen otros gene-{18}ros de pecados, y eftâ muy {19} ricos, y cōtentos. ¶ Pues {20} efto hafē de paſſar afí fin {21} caftigo de tantos pecados? {22} ¶ Siendo Dios tan jufto, {23} ha de dexar fin caftigo a ef{24}tos malos, y que fe paſſe ef{25}to afí, fiendo tan gran go-{26}uernador. ¶ No por cier{27}to, que por eſſo hermanos {28} es gran verdad

que ay otra {29} vida, donde se castigarán los {30} que en esta vida primera {31} no fuerō castigados, alla cō {32} castigo eterno pagaran sus {33} pecados.

{34} 16 ¶ Pero al contrario los {35} buenos que aca vivian bien {36} y eran pobres, y enfermos, {37} y lleuauan cō paciencia los {38} agravios que otros les ha-{39}zian, y ellos hazian bien a {40} todos, y cumplian lo que {41} Dios manda en la otra vida {42} que fera de estos? no auia {43} de auer quien les agrade-{44}ciessse estos bienes que hi-{45}zieron, así se auia de pa- {46}far esto? ¶ No por cierto {47} que por ello es gran verdad {p5} {1} que ay otra vida a donde {2} Dios pagara a los buenos, y {3} se dexara ver dellos para q {4} tengan gozo eterno.

{5} 17 ¶ De manera, que el {6} gran Dios Señor del cielo, {7} y tierra, Criador de los visi{8}ble, é inuisible, por effo qui{9}so hazer al hombre a su ima{10}gen, y semejança, para que {11} en esta vida le conociesse, y {12} firmiesse, y obedeciesse sus {13} mandamientos. ¶ Y por {14} estas buenas obras el hom{15}bre fuessse premiado en la {16} otra vida eterna, y alcançaf{17}se el descanso, y todos los {18} bienes que ay en el cielo.

{19} ¶ Y todas las demas cosas {20} cielos, mar, y tierra, rios, a{21}ves, peces, y animales, los {22} crió Dios para bien del hō-{23}bre, que es su hijo. ¶ Y si {24} acaso el hombre no quiesse{25}re seruir a Dios, ni obede-{26}cer sus mandamientos, se {27} enojara cō el Dios, porque {28} a tan gran benefactor es in{29}grato.

{30} 18 ¶ Bien me aueys oy-{31}do, basta esto, no dire mas {32} oy, guardad en vuestro co{33}raçon lo que os he dicho, q {34} ay Dios Señor de todo, {35} Criador de todo, que es {36} bueno, y justo, que premia {37} a los buenos, y castiga a los {38} malos, que ay otra vida des{39}pues desta donde van las al{40}mas, y las buenas reciban {41} de Dios gozos de gloria, y {42} las malas, tormentos, y trif{43}teza fin fin.

{p6} {1} 19 ¶ Finalmente agora cō {2} todo vuestro coraçon, ado{3}rad a Dios, y llamandole, {4} dezi[*]de. ¶ A Señor Dios {5} que alto eres sin principio {6} ni fin en tu ser, tu nos hizist{7}e para ser conocido de no{8}stros, y visto en el cielo. {9} ¶ Aunque somos pobres, {10} y pequeños, nos llamas, y {11} somos queridos de ti, como {12} hijos tuyos. ¶ Haz que {13} entre tu palabra en nuestro {14} coraçon, y seas amado, y {15} deseado de nosotros, y que {16} cumplamos tus preceptos, {17} Dios mio. ¶ Si esto hazes {18} alcançaremos la vida eter-{19}na del cielo, para la qual fuy{20}mos criados. Amen.

{21} SERMON SEGUNDO {22} DE LA GRAVEDAD DEL PE{23}cado, por lo mucho que a Dios ofende {24} y al hombre daña, y por los castigos {25} que Dios ha hecho en este mun-{26}do por los pecados.

{27} 1 ¶ Si acaso os acordays {28} (hermanos) en el sermō {29} pasado os vine a dezir co-{30}mo ay otra vida despues de {31} esta donde nuestra anima {32} viue para siempre. ¶ Y q {33} aquel gran Señor Dios, ha-{34}zedor de todas las cosas, a {35} los buenos que le firuen les {36} da bienes de gozo, y descanso-{37}so eterno, porque quiere {38} mucho al hombre, y lo crió {39} a su semejança, y tiene co-{40}mo a hijo. Y así tiene guar{41}dados para los que son {p7} {1} buenos hijos, y guardā {2} sus

mandamientos bienes eter{3}nos tan grandes que no ay {4} lengua que pueda contar-
{5}los, ni coraçon que pueda {6} penfallos.

{7} 2 ¶ Agora dire porque {8} cauſa pierden los hombres {9} tantos bienes, y caen en
tan{10}tos males (que no ſe puedē {11} contar) quiero enſeñaros {12} todo el mal, y
perdicion de {13} los hombres en que confiſ- {14}te para que lo ſepays, y huy{15} gays
dello, y buſqueys re- {16}medio.

{17} 3 ¶ Todo vuestro mal es {18} el pecado, ſi quereys ſaber {19} que coſa es pecado:
oyd, y {20} lo ſabreys. ¶ No obede- {21}cer lo que Dios manda, y ſe {22}guir ſolo
nueſtro guſto, ef- {23}to es pecado. ¶ Hazer {24} vueſtra voluntad, y no la {25} de Dios,
ni cumplir lo que {26} manda, eſto es pecado. {27} ¶ Hurtar adulterar, jurar {28} falſo,
adorar al Pillan, y al {29} Huecuvoe, hazer daño a {30} otro, eſto es pecado. ¶
To{31}do lo que es contra Dios, y {32} contra lo que Dios quiere, {33} y manda, es
pecado.

{34} 4 ¶ Si quereys ſaber to- {35}dos los males que ay en el {36} pecado, y los daños
que os {37} trae, enteramēte lo ſabreys {38} aora, y ſabiendolo, aborre- {39}cereys, y
huyreys del peca{40}do. ¶ Eſto dize Dios, el {41} pecado es, como la ſerpien{42}te
grande, que dizen empō{43}çoña al hombre, y le mata {44} aſi el pecado emponçoña
{45} al alma. ¶ Es como la peſ{46}tilencia el pecado, al que to{47}ca la peſte, ſe va
mnrriendo {48} aſi al que toca el pecado, {49} ſu alma muere.

{p8} {1} 5 ¶ Lo que háze la muer{2}te en vuestro cuerpo, eſſo {3} miſmo haze el pecado
en {4} el alma vueſtra, la muerte {5} afea enfuzia el cuerpo, y {6} le haze oler mal. No
veys {7} vua doncella hermosa, que {8} no auia otra como ella en {9} hermoſura, antes
que mu- {10}rieſſe; pero deſpues que mu{11}rio, ſe torna fea, huele mal. {12} Quiē la
hizo aſi? La muer{13}te. Y no veys vn mancebo {14} valiente, y fuerte antes de {15}
morir, deſpues de muerto, {16} ni ſiente, ni anda, y ſi le pi- {17}fays, no reſponde coſa
algu{18}na, ni ſe quexa, ni ſe defien- {19}de. Como ſe trocō eſte hō- {20}bre? Con la
muerte perdio {21} la vida, el ſentido, la fuerça. {22} Todos los hombres huyē {23} del
cuerpo muerto, y le tie{24}nen miedo. Eſto haze la {25} muerte. Pues aſi, ni mas, {26}
ni menos el pecado quita {27} la vida al alma, el miſmo {28} Dios da vida al alma,
como {29} ella la dá al cuerpo, ſalien- {30}do el alma, muere el cuer- {31}po, aſi
ſaliendo Dios, y ſu {32} gracia del al{33}ma, muere el alma, queda fea, y fuzia, y
cō{34}denada a tormento eterno {35} en el infierno. El pecado {36} pues, es la muerte
del alma. {37} Eſte la afea, y enfuzia, y a- {38}parta a Dios della, y le qui- {39}ta ſu
gracia.

{40} 6 ¶ No huys del fuego {41} grande, porque no os que- {42}me, y del arcabuz, y
eſpada {43} porque no os mate, y de la {44} culebra grande, y de la ſer- {45}piente,
porque nos empon{46}çone? Porque no huys, y eſ{47}capays del pecado? que
aun{48}que os huuiera de maltra- {49}tar el arcabuz, eſpada, fue- {p9} {1}go, y
ſerpiente, mucho mas {2} os auia de dañar el pecado {3} ciertamente.

{4} 7 ¶ Si tuuieras vna man- {5}ta ó camifeta nueua, hilada {6} de muy buena lana,
pinta- {7}da de colores, açul, morado {8} y amarillo, y otro Indio te {9} la manchaffe y
enfuziaſſe, {10} no te enojaras mucho con {11} eſte Indio que te manchō {12} tu
veſtido? Aſi tambien el {13} pecado mancha el alma, q {14} eſtaua muy hermoſa antes
{15} de pecar, blāca, y colorada, {16} texida, y pintada de la ma- {17}no de Dios. Y el

pecado la {18} ennegreciô, manchô, y en-{19}fuzio, pues porque no te {20} enojas con el pecado que {21} te manchô tu alma, que es {22} mas auentajada que todos {23} los vestidos finos?

{24} 8 ¶ Quereys saber lo que {25} es pecado, oydlo, por el {26} pecado foys esclauos del de{27}monio, y le teneys por vue{28}stro amo foys enemigos de {29} Dios, y foys condenados al {30} infierno para siempre. El q {31} muere en pecado, para fiē-{32}pre ferâ atormentado, y ar{33}dera sin fin en fuego, alla en {34} el infierno; y los tormentos {35} que merece por sus peca-{36}dos, no los acabará de pa-{37}gar, por auer sido contra {38} Dios O que mala cofa es el {39} pecado. Maldito sea el, que {40} tanto mal haze a los hom-{41}bres que pecaron.

{42} 9 ¶ Direysme, la muerte {43} del cuerpo puede se ver, y {44} la fealdad, y inmūdicia del {45} cuerpo, despues de muer-{46}to. Pero la muerte del alma {47} por el pecado, le fealdad ê {48} inmundicia del alma, no se {49} vee, antes cada dia peca-{50}mos muchas vezes, y con-{p10}{1}todo ello, comemos, beue-{2}mos, hablamos de la mane-{3}ra que comiamos, y beuia-{4}mos antes de pecar. Pues {5} porque nos dizen, que el {6} pecado nos haze mucho {7} mal? que no vemos tal. A hi{8}jos mios, dezidme tambien {9} a mi; tampoco veys vues-{10}tras almas, y sin verlas, cre{11}eys que teneys almas, y af-{12}lī como cō los ojos no veys {13} vuestras almas: afsi no veys {14} cō vuestros ojos el pecado, {15} que es enfermedad del al-{16}ma Y fabeys que pecays, {17} quando adulterays la mu-{18}ger agena, ô hazeys daño a {19} vuestros proximos, ô hur-{20}tays. Como fabeys effo por{21}que alla dentro del coraçō {22} os reprehenden, y os dizen {23} que hiziftes pecado, y os re{24}muerden, y teneys verguē{25}ça, y miedo, y cubris el pe-{26}cado, desleando que no se {27} sepa.

{28} 10 ¶ Porque teneys ver-{29}guença, y quereys escōder {30} el pecado? Porque es ma[mancha⁷]{31}lo. Quien os dixo, que era {32} malo embriagar se, hurtar, {33} adulterar, y matar? Dios lo {34} dize en vuestros coraçō-{35}nes, y no se puede negar, ni {36} disimular el ser esto malo. {37} Dize Dios, q se enoja mu-{38}cho con los que pecan, y os {39} tiene por enemigos, y abo-{40}rrece sus pecados, en su grā {41} palabra. Los que pecan son {42} cōtrarios a Dios, y a su ley.

{43} 11 ¶ Si tu mismo hijo que {44} tu engendrafte, criafte, y fu{45}stentafte, no te obedecief{46}se, y demas desto, te dixef{47}se malas palabras, y con vn {48} palo te diessē de palos. Que {49} harias? Y que dirias deste {50} mal hijo? Que castigo pe-{51}dia tan gran maldad?

{p11}{1} 12 ¶ Si el criado hurta la {2} hazienda de su amo, y le ri-{3}ñe, que hara su amo? No se {4} enojará, y castigara a tā mal {5} criado? Vuestro padre es {6} Dios, que os dio el ser, y os {7} lo conferua, y esta dando vi{8}da: y vuestro amo es Dios: {9} en cuya casa estays, que to-{10}da la tierra es su casa, pues {11} auiendo recibido de Dios {12} tanto bien vosotros, y sien-{13}do el tan gran Señor, no se {14} enojaria con mucha razon, {15} que tu adultero, y tu borra{16}cho, por vn poco de deley-{17}te en tu cuerpo, quiebras lo {18} que Dios dize? Y por vn po{19}co de enojo, dizes mal y {20} hieres a otro hombre, que {21} es tu hermano Y por vn po{22}co de ganācia

⁷ Al parecer corresponde a la corrección de una grafía.

hurtas, y def{23}precias la ley de Dios. No {24} fe enojarâ Dios contigo, y {25} ferâ contra ti? Si harâ cier-{26}to, y con mucha razon fe {27} enojarâ contigo.

{28} 13 ¶ Quanto os párece q {29} enojarâ a Dios, el Indio q {30} honra al Pillan, nombran-{31}dole, y que le fuele reueren{32}ciar, y llamar, y dexa de a-{33}dorar a Dios, y el que fue-{34}le nombrar por honrarle al {35} Huecuvoe, y le respeÿta. Y {36} tambien el Indio que no {37} quiere seguir lo que Dios {38} manda, ni obedecer lo que {39} los padres mandan, y en su {40} enfermedad, y en lo que tie{41}ne necesidad, va a tomar {42} confejo con los Machis (q {43} son hechizeros) y con los {44} viejos? No fe puede cierto {45} dezir, quanto es lo que con {46} estos malos Indios fe fuele {47} enojar, no fe puede con pa{48}labras manifestar este eno-{49}jo.

{50} 14 ¶ Sabed que es terri-{51}ble Dios; y brauifsimamen{p12}{1}te castiga el pecado, y al q {2} es pecador. Antiguamente {3} los malos Angeles, por su {4} gran pecado dellos (que erâ {5} muy soberuios) juntamen-{6}te con Satanas (que era su {7} principe) fueron arrojados {8} del cielo âzia el infierno, y {9} todos ellos (que eran muy hermosos) fe hizieron feos {10} diablos. Veys aqui el prime{12}ro enojo, y embrauecimien{13}to de Dios por el pecado.

{14} 25⁸ ¶ Tambien antiguamē{15}te los primeros hombres, {16} nuestros primeros padres, {17} que fe llamauan, el primer {18} varon, Adam, y la primera {19} muger Eua, fueron deste-{20}rrados de vn muy buen fi-{21}tio (llamado, Parayso, que {22} estaua lleno de arboles de {23} fruta, y de olorofas yeruas {24} y flores) por su pecado de {25} los dos, que no obedecierō {26} lo que Dios mandó. Y por {27} este pecado, todos nofo-{28}tros los hombres, que decē{29}demos dellos, fomos traba-{30}jados, y padecemos mife-{31}rias, y fomos mortales, {32} veys aqui otro enojo de {33} Dios por el pecado.

{34} 16 ¶ Otra vez tambien {35} antiguamente en vn gran {36} diluuiio, fe acabaron todos {37} los hombres del mūdo, que {38} llouio el cielo quarēta dias {39} con las noches, sin escāpar, {40} y fe anegaron, y hundierō {41} en el agua por sus pecados, {42} que eran muy deshonestos {43} los varones, y mugeres, da-{44}dos con demasia a la luxu-{45}ria, y por esto fe enojô Dios {46} y fe acabaron todos, solo fe {47} escaparon ocho personas, {48} de las quales descendemos {49} todos nofotros. Veys aqui {50} otro enojo de Dios por el {51} pecado.

{52} 17 ¶ Otra vez tambien {53} por el pecado que no fe pue{54}de nombrar por fer tan ver{55}gonçofo, q es el de sodomia {p13}{1} andauan hombres con hō-{2}bres, como fi fueran muge{3}res, y mugeres con muge-{4}res, como fi fueran hōbres, {5} y dexauan los varones las {6} mugeres, y ellas a ellos, que {7} no fe conocian) cinco gran-{8}des ciudades fe acabaron, {9} las principales eran, Sodo-{10}ma, y Gomorra, y por este {11} pecado tan grande, con el {12} enojo grande de Dios todo {13} poderoso, baxô fuego del {14} cielo, y en el fe hizierō bra{15}fas todos los hombres, y va{16}rones, mugeres, y niños, ar{17}dieron en la llama del fue-{18}go, y fe hizieron ceniza, fin {19} que vno solo fe escapassē. {20} Veys aqui lo que Dios fe {21} enoja por el pecado. No aca{22}baria yo fi quisiera cōtaros {23} todos los enojos antiguos {24} de Dios, por los pecados {25} de los hombres: paremos a-{26}qui que basta oy esto.

⁸ Error en la numeración del original.

{27} 18 ¶ Hermanos, y herma{28}nas mios, aduertid mucho, {29} quanto se enoja Dios con {30} los pecadores, y quanto los {21} pecadores le embrauecē a {32} Dios cō sus pecados. Por tā{33}to huyd mucho de pecar, y {34} por vuestros pecados anti-{35}guos llorad, y arrepentios, {36} y mirā que os librey de tor{37}nar a pecar, que desta ma-{38}nera, os librareys del enojo {39} de Dios en esta vida, y en {40} la otra vida tambien, y alcā{41}çareys el cielo de Dios y el {42} eterno descanso, y el eter-{43}no gozo, y el ver a Dios. A{44}men.

{p14}{1} SERMON TERCERO. {2} DEL REMEDIO QUE {3} DIOS TRAZO PARA EL {4} pecado que fue la Encarnacion {5} del Hijo de Dios.

{6} 1 ¶ Ya os vine a dezir en {7} el otro sermon, la fealdad {8} del pecado, los daños q nos {9} trae, y lo que Dios se enoja {10} por el pecado. Agora os vē{11}go a dezir, de que manera {12} los hōbres nos libraremos {13} del pecado.

{14} 2 ¶ Primeramente sabed {15} hermanos mios, que aunq {16} Dios se enoje mucho con {17} los hombres por el pecado, {18} pero como es tan compaf-{19}ñuo, tiene lastima de los hō{20}bres tā maltratados del pe-{21}do, y dignos de ser quema-{22}dos en el infierno, y quiere {23} librarlos de estos tormentos {24} y de la maldad del pecado.

{25} 3 ¶ En todo el mundo ay {26} hombres llenos de pecados {27} porque todos los hombres {28} descendemos de Adam, y {29} de Eua, y desde el pecado {30} de estos dos, todos sus descē-{31}dientes dellos, somos peca-{32}dorizos, y inclinados a pe-{33}car, y por nuestra gran fla-{34}queza, pecamos, y somos {35} mortales, y condenados a {36} muerte por Dios. Y por to{37}das estas cosas, Dios por {38} su inmenfa bondad dio v-{39}na muy buena traza, para {40} quitar los pecados del mun{41}do, traza muy poderosa, y {p15}{1} dignā de admiración. Esta {2} traza pues, es nuestro Se-{3}ñor Iesu Christo, al qual Se{4}ñor creemos los Christia-{5}nos, y adoramos, y en el ef-{6}peramos, y del recibimos {7} todo lo bueno.

{8} 4 ¶ Por este Señor Iesu {9} Christo solamente, se librā {10} de pecado nuestras almas. Y {11} los buenos remedios para {12} sanar nuestras almas de su {13} enfermedad, q es el pecado [mancha] {14} nos los traxô este Señor Ie{15}su Chifto, y del dixo San {16} Iuan Bautista, E aqui el Cor{17}dero de Dios, que quita los {18} pecados de todo el mundo. {19} Este es el que aplaca los eno{20}jos de Dios, y el que alcan-{21}ça que los hombres sean a-{22}mados de Dios, y Dios de {23} ellos. Y debaxo del cielo no {24} ay otro nombre, fino es el {25} fuyo solo, que nos pueda {26} salvar. Si queremos subir al {27} cielo a gozarnos eternamē-{28}te, es muy neccario cono-{29}cer a Iesu Christo, y amar-{30}le, y adorarle, y obedecerle

{31} 5 ¶ Pues agora (herma-{32}nos mios amables) os dirê, {33} quien es nuestro Señor Ie-{34}su Christo, y quando acabe {35} esto, os enseñarê, de que ma{36}nera se os quitarā vuestros {37} pecados por este Señor Ie-{38}su Christo Comienço, y pri{39}mero sabed bien esto. Iesu {40} Christo es Hijo de Dios vi{41}uo, y verdadero, y el tam-{42}bien con el Padre, que fiē-{43}pre fue, y ferā, y con el Ef-{44}piritu finto es vn Dios fo-{45}lo, y vn mismo ser, y gozo, {46} y la Fè de los que somos {47} Christianos, enseña, que el{48}to es asì, y la palabra de {49} Dios, que no puede mentir {50} lo dize tambien asì.

{51} 6 ¶ Es tambiē este Señor {52} IefuChrifto, verdadero hō{p16}{1}bre, como vofotros, y co-{2}mo yo, que fiendo Hijo de {3} Dios por fu bondad, esco-{4}gio el hazerfe hombre, pa-{5}ra librar de pecados a los hō{6}bres. Y fiendo todo podero{7}fo, vino del cielo, a las entra{8}ñas de nuestra Señora la Vir{9}gen Maria, y alli encarnô, y {10} fu Encarnacion fue hecha {11} por obra del Espiritu fanto. {12} Primeramente, vino delan{13}te fan Gabriel Angel, del {14} cielo, que era mēsagero del {15} mifmo Dios, a contar a la {16} Puriflima Virgen Maria, {17} como el Hijo de Dios que-{18}ria encarnar. Esta Limpifsi{19}ma Donzella, oyendo lo q {20} fan Gabriel le referia. Ref-{21}pondio, Heme aqui a mi, ef{22}claua foy yo del Señor Dios {23} efto que me embia a dezir, {24} hagafe en mi. Y en aquel pū{25}to, milagrosamente, la fan-{26}gre que eftaua dētro de fus {27} entrañas, fe conuirtio en vn {28} cuerpezito de niño, y den-{29}tro del crio Dios vna muy {30} perfeËta alma, y luego fe v-{31}nio Dios a aquel alma, y {32} cuerpo nuevos. Defte mo-{33}do fe obrô el encarnar Dios {34} y este Hijo de Dios encar-{35}nado, effe es Iefu Chrifto.

{36} 7 ¶ Nueue mefes, eftuuo {37} en el vientre de fu Madre, {38} como los demas niños, y {39} despues nacio en vna ciu-{40}dad llamada Bathlem, mila{41}grofamente, porque quan-{42}do le pario, y despues del {43} parto, no fe diuidio fu virgi{44}nal cuerpo, entero fe que-{45}dô, de la manera que eftaua {46} la Virgen Santa Maria an-{47}tes del parto, que no auia {48} conocido varon, afsi eftu{49}uo en el parto, y despues {50} fiēpre entera, que efta fue {51} obra de Dios todo podero{p17}{1}fo. Siendo niño rezien naci{2}do Iefu Chrifto nuestro Se{3}ñor, fue adorado, y refpe-{4}tado dā los paftores, de los {5} Reyes, y de los Angeles. {6} Fue creciendo, y fiendo ya {7} hombre mayor, que auia {8} durado treynta años defde {9} que començô fu vida, enfe-{10}ñô a los hombres la palabra {11}diuina, y los guio en el ca-{12}mino del cielo.

{13} 8 ¶ Muy admirables fue-{14}ron fus muchos milagros, {15} fanaua enfermos nuestro {16} Señor Iefu Chrifto, hazia {17} andar a los coxos, y eften-{18}dia los braços a los mancos, {19} a los mudos daua habla, y {20} oydo a los fardos, y vifta a {21} los ciegos, a los ya muertos {22} los boluia la vida, y de la {23} manera que andaua fobre {24} la tierra, afsi andaua fobre {25} la mar. Todos los fecretos {26} y las cofas por venir, que {27} aun no auian fucedido, y {28} faltaua mucho tiempo pa-{29}ra que fucedieran, las decla{30}raua. Y otras cofas grandes {31} y admirables, hazia mila-{32}grofamente con fola fu pa-{33}labra, nuestro Señor Iefu {34} Chrifto.

{35} 9 ¶ Todas las demas co-{36}fas que hazia, eran muy {37} buenas, en toda fu vida, fin {38} hazer, ni vn minimo peca-{39}do, era muy amable fu con{40}uerfacion cō los hombres, {41} a todos ellos hazia bien, y {42} a los pobres, y flacos ampa{43}raua, y fultentaua. A los pe{44}cadores llamaua para fí, les {45} tenia laftima, y combidaua {46} con el perdon. Y a los q de-{47}llos fe boluiian a Dios, y de{48}xaban de pecar los amaua {49} como a hijos, y los queria {50} meter en fus entrañas, y ro{51}gaua cada dia a fu padre por {52} ellos, y lloraua mucho por {p18} {1} ellos. Y por efta razon mu-{2}chos pecadores, y pobres {3} feguiian a Iefu Chrifto, y el {4} tambien los recibia con mu{5}cho amor.

{6} 10 ¶ En aquella tierra dō{7}de eftaua nuestro Señor Ie{8}fu Chrifto, auia hōbres ma{9}los muy foberuios, embi{10}diofôs, que con mucha ra-{11}bia eran contra

nuestro Señor Iesu Christo, sin razon alguna. Estos hombres malos, llamados Phariséos le perseguian a este Señor, y le procurauan mucho matar. Pero nuestro Señor Iesu Christo, aun con todo esto no se enojaua con ellos, antes con mansedumbre, lleuaua todo esto callando, por el amor que nos tenia, y para que imitásemos esta su paciencia, y silencio, y mansedumbre. Desta manera viuió treinta y tres años, y al cabo, de su voluntad cogió el morir, para librar a los hombres de sus pecados, y por esto fue vendido de un discípulo suyo, llamado Iudas, el qual era falso, traydor, y doblado Apóstol mētiroso. Este tambien entregó a Iesu Christo, en manos de sus enemigos. Fue atormentado cruelmente de sus enemigos, y grauemente auergonzado por nosotros, y reziamente açotado, y con espinas agudas fue su cabeza espinada, fue escupido, a bofeteado de hombres violentos, y de poca estimacion, y le achacaron mentiras, y falsos testimonios. Finalmente le cargaron en los ombros la cruz muy pesada de madera, y en medio de dos pilones fue lleuado, y en el monte Caluario fue crucificado, y atormentado cruelmente de sus enemigos, y afrontado. Y en la cruz rogó con reuerencia, y suplicó a su Padre Eterno Dios, por los que le maltratauan. Y toda la sangre que derramó de su cuerpo, la ofreció a su Padre por todos nosotros peccadores. Y allí murió, y despues de su muerte, fue sepultado su cuerpo, y al tercer dia refucitó, tornando a entrar su alma en su cuerpo, el qual se puso claro, y luzido, que daua luz mucho mas que el Sol.

¶ antes que muriese nuestro Señor Iesu Christo auia dicho muchas vezes que auia de morir en la cruz, y refucitar al tercero dia. Y esto mismo antiguamente, antes que el Hijo de Dios encarnara, dixeron los Profetas que eran alumbrados de Dios, que moriria Iesu Christo, y refucitaria al tercero dia, y que este era el Hijo de Dios, que andando el tiempo encarnaria, y todo esto que dixeron, se cumplió en teramente.

¶ Y despues que refucitó, apareció muchas vezes en quarenta dias a sus Apóstoles, y todos los que el solia enseñar, que le enseñaron antes que el muriese para que creyesen todos ellos su resurreccion. Y otras cosas les enseñaua, que era necesario saber para yr al cielo, y acertar el camino de saluacion. También dixo Iesu Christo a sus Apóstoles. Yd por todo el mundo, y a todos los hombres del mundo enseñades lo que yo os he enseñado. Qualquiera que creyere esto que os he dicho, y de auer pecado tuuiere arrepentimiento, y propósito de no pecar mas, y guardar mis mandamientos, y se bautizare, y hiziere Christiano, se librá de sus pecados, y yrá al cielo a gozarse eternamente. Todo esto dixo Iesu Christo nuestro Señor, y otras cosas que son necesarias, que agora os enseñan los padres que son enseñados de la doctrina de los Apóstoles, que sabemos por tradición que con su boca las dixo Iesu Christo.

¶ Despues que enteramente enseñó a sus queridos amigos, se subió al cielo, y le yuau mirando de hito en hito los suyos, y en estando en lo muy alto, despareció, que no le vieron mas los de acá abaxo. Pero en el cielo en llegando a su padre, fue asentado a la mano derecha suya, quanto le respetaron, y honraron, y alabaron todos los Angeles no se puede

contar, ni me-^{44}nos dezirfe, lo que se goza ^{45} Iefu Christo en el cielo, en ^{46} alma y cuerpo. Y desde ha-^{47}lla está mirandonos, y rogā^{48}do a su Padre por nosotros ^{49} esta mirando a los que viue ^{50} bien, y a los que andan mal, ^{51} y el dia postrero, tornarā a ^{52} baxar acā a juzgar a todos, ^{p21}^{1} y los que guardan sus mandamientos, seran pagados ^{3} con gozo sin fin: pero los ^{4} malos que no guardan sus ^{5} mandamientos, seran para ^{6} siempre atormentados de-^{7}baxo de la tierra.

^{8} 14 ¶ Veys aqui hijos mios ^{9} he cumplido lo que dixere q ^{10} os diria. La traza que Dios ^{11} dio para librar al hombre ^{12} de sus pecados, os la he en-^{13}señado, que en solo Iefu ^{14} Christo está. Y os he ense-^{15}ñado quien es Iefu Christo ^{16} como es Dios verdadero, ^{17} y hombre verdadero, que ^{18} es nuestro Salvador, que es ^{19} Señor de todo el mundo, y ^{20} que es Señor de todos los ^{21} hombres. He aqui os he di-^{22}cho lo que por nosotros hi-^{23}zo nuestro Señor IefuChri^{24}sto, y lo que padecio por li-^{25}brarnos de nuestros peca-^{26}dos. Vna cosa falta por ^{27} deziros de que manera os ^{28} aprouechareys destas co-^{29}sas que os he dicho de Iefu ^{30} Christo, de que manera go^{31}zareys de tā gozofas cosas ^{32} como son las que tratan de ^{33} Iefu Christo, porque sino ^{34} cumplis lo que IefuChristo ^{35} os manda, todas estas cosas ^{36} de Christo, aunque son ^{37} de gozo, seran para mayor ^{38} tormento vuestro en el in-^{39}fierno. La muerte de Iefu ^{40} Christo, su sangre, y lo que ^{41} padecio en la cruz, si soys ^{42} malos, no os harā prouecho ^{43} ni biē alguno, y si su muerte ^{44} y preciosísima sangre la ^{45} despreciays, y no quereys ^{46} curaros cō tan buenas medi^{47}cinas, dexādo vuestros pe-^{48}cados. La encarnacion de ^{49} este Dios, su muerte, y pas-^{50}siō en la cruz, todo esto era ^{51} muy bueno para sanar vuest^{p22}^{1}ras almas: pero vosotros ^{2} no obedeciendo lo que nue^{3}stro Señor Iefu Christo mā^{4}da, lo perdeys, que todo es-^{5}to es de mucho valor para ^{6} quitar pecados.

^{7} 51 ¶ A Dios mio, pon tu ^{8} mismo en el coraçon desta ^{9} gente estas tus palabras, pa^{10}ra que desfeē oyr tus cosas, ^{11} ayudame a mi tambien pa-^{12}ra enseñarlas, y declararlas ^{13} a los que me han venido a ^{14} oyr. Esto mismo en vuest^{15}ros coraçones, rogad voso^{16}tros a Dios, que en estas dos ^{17} cosas esta el escaparos de to^{18}do mal, y alcanzar todos los ^{19} bienes: la vna es, que ven-^{20}gays a oyr bien, y la otra es ^{21} que yo declare bien las pala^{22}bras de Dios. Otro Domin^{23}go venid con grande desseo ^{24} de oyr estas cosas, y aora pē^{25}fad, y rumiad estas de Iefu ^{26} Christo que os he dicho, tā ^{27} gozofas, y que tanto gusto ^{28} os han dado. Y por esto mi^{29}rad la imagen de Iefu Chri^{30}sto de rodillas, adoralda, y ^{31} reuerencialda, y hablad cō ^{32} el porque de la manera que ^{33} veys a Christo en aquella ^{34} imagen, afsi estuuo enclaua^{35}do en la cruz cō tres clauos ^{36} Herid cō la mano vuestros ^{37} pechos, con mucho dolor, ^{38} y lagrimas, y dezilde esto. ^{39} A Señor Iefu Christo, tu ^{40} eres Hijo de Dios viuo, por ^{41} mi te hiziste hombre, y mo^{42}riste en la cruz, perdoname ^{43} mis pecados por tu sangre, ^{44} sea yo buen Christiano, sea ^{45} yo buen hijo tuyo, oyga yo ^{46} bien, y aprenda bien tus ^{47} palabras, y obedezca yo tus ^{48} mandamientos, suplicote-^{49}lo todo esto, y esta mi alma ^{50} que tu criaste, y quieres sal^{51}uar, saluamela, y dame tu ^{p23}^{1} gracia, para que hasta que ^{2} me muera, te sirua, ame, y ^{3} obedezca, y despues de mi ^{4} muerte, alcance el gozo ^{5} eterno, descansō, y quietud ^{6} Amen.

{7} SERMON QVARTO {8} DE LA NECESIDAD DE {9} LA FE DE IESV CHRISTO {10} para saluarnos.

{11} 1 ¶ Lo que aueys de ha-{12}zer para quitar vueftros pe{13}cados, y fubir a la cafa de {14} Dios, por las palabras de {15} nueftro Señor Iefe Chrifto {16} Saluador de nuoftras almas {17} (hermanos, y hermanas {18} mias) os vengo oy ha dezir {19} Lo primero, quando nuef-{20}tro Señor Iefu Chrifto pa-{21}ra enfenar los hombres, em{22}bio fus Apoftoles, les dixo {23} efto: Quando enfeñaredes {24} los hombres, dezildes que {25} fe arrepientan de fus peca-{26}dos, y predicaldes el perdō {27} de pecados. Efto dixo Iefu {28} Chrifto a fus Apoftoles.

{p24}{1} 2 ¶ Tambien N. S. Iefu {2} Chrifto enfeñō quatro co-{3}fas a los Apoftoles, para li-{4}brarfe de los pecados, y fu-{5}bir al cielo. La primera co-{6}fa es, creer en Iefu Chrifto, {7} segunda, dolerfe, y arre{8}pentirfe de los pecados, cō {9} propofito de no pecar mas {10} de aqui adelante. La terce-{11}ra, recibir los Sacramentos {12} q fon instituydos por Chri{13}f{to para quitar pecados. La {14} quarta, obedecer los mādā{15}mientos de Dios. Eftas qua{16}tro cofas hemos de penfar, {17} y tener en el coraçō, herma{18}nos mios, y deftas quatro {19} cofas trataremos en eftos {20} fermones. A Dios mio to-{21}ca mi lengua para enfeñar {22} bien, y toca los oydos def-{23}ta gente, para q oigan bien {24} todas tus palabras, y vofo-{25}tros pedid efto mifmo a {26} Dios.

{27} 3 ¶ Lo primero, teneys {28} mucha necefsidad de creer {29} en Iefu Chrifto, a ninguno {30} q no creyere las cofas q los {31} Chriftianos deue creer, le {32} feran perdonados fus peca-{33}dos, ni feran hijos Dios. Y {34} por efto todos los infieles {35} fe pierden, y fon quemados {36} en el infierno, y todos los q {37} con reuerēcia nōbrā al Pillā {38} fe perderan en el infierno, y {39} feran castigados fin fin, El {40} Pillā no merece adoración, {41} folo Dios es digno de fer a-{42}dorado, el es nueftro verda{43}dero, y fanto Padre, fiendo {44} criador de todo, el nos dio {45} el fer de hōbres, el es Señor {46} de todas las cofas, y N. S. Ie{47}fu Chrifto es digno de fer a{48}dorado, el qual cō Dios Pa-{49}dre, y cō Dios Espiritu fan{50}to es vn folo Dios, fiendo {p25}{1} como fon tres perfonas, no {2} tienē mas de vn folo fer de {3} Dios. Dad gracias a Dios q {4} os dio padres por maefros {5} q os enfeñen la Fè en Iefu {6} Chrifto.

{7} 4 ¶ Eftas cofas de Dios tā {8} grandes, fino las entendie-{9}redes bien, creeldas firme-{10}mente, que las enfeña la pa{11}labra diuina, q no puede e-{12}rrar, y efto creyeron fiēpre {13} antiguamente los Chriftia-{14}nos antiguos, y agora tam-{15}bien lo creen todos, y el mIf{16}mo Dios lo enfeñō por fu {17} boca, y todos los fantos va-{18}rones, Profetas, y Apoftoles {19} lo enfeñaron.

{20} 5 ¶ Muchos millares de {21} hōbres que creian esta pala{22}bra de Dios, quifieron mas {23} fer muertos, que dexarla de {24} creer. Eftos fe llaman Mar-{25}tyres, q quifierō perder fus {26} vidas, antes q perder la Fè {27} en Dios.

{28} 6 ¶ Y yo q os la enfeño {29} cō la gracia de Dios eftoy apa{30}rejado a fer primero quema{31}do en el fuego, q no dexar {32} de creer esta palabra, y to-{33}dos los padres, y Chriftia-{34}nos, todos eftan aparejados {35} a hazer lo mifmo, cō el ayu{36}da q Dios nos darà para ello.

{37} 7 ¶ Con esta Fè los fantos {38} admirablemente hizieron {39} marauillas, muchos dieron {40} vista a ciegos, salud a enfer{41}mos, vida a muertos, y co-{42}mo quien puede mādar mā{43}dauan a la mar, y al Sol, y a {p26}{1} todas las cosas, porq todas {2} estauan fugetas a la palabra {3} diuina.

{4} 8 ¶ Con esta palabra de {5} Dios, y con esta fu Fè, todo {6} el mundo se boluio a Dios, {7} y se trocaron sus coraçones {8} y muchos Reyes, y señores, {9} muchos sabios, y poderosos, {10} todos estos reuerenciaron {11} con fugecion la palabra de {12} Dios, y la Fè en IesuCgrifto.

{13} 9 ¶ Y los que no reciben esta {14} palabra, y Fè en Iesu Chrif-{15}to, son defuenturados, y se-{16}ran condenados al infierno {17} a ser quemados para siẽpre. {18} Y mucho mas seran atormẽ{19}tados otros q despues de a-{20}uer recibido esta Fè, y he-{21}chose Christianos, se torna-{22}ron a las mentiras q les de{23}zian sus antepassados, q el{24}tos son viejos, y hechizeros {25} q figuẽ al diablo, y le ayudã. {26} Estos os quieren apartar de {27} la palabra de Dios, y de su {28} Fè, y os dizen q cõ reueren{29}cia nõbreys al Pillã, y Hue-{30}cuvoe: y que no adoreys a {31} Dios. Y q en vuestras enfer{32}medades, y necefsidades, {33} nõbres al Pillan, y al Hue-{34}cuvoe.

{35} 10 ¶ Todo esto q dizẽ fin {36} fundamento, es gran menti{37}ra, y maldad, y cosa de bur-{38}la: defuenturados de ellos {p27}{1} viejos, y hechizeros, que {2} pobres, son locos, y tontos, {3} q os engañã, y por solo q les {4} deys de comer, os lleuã al in{5}fierno, y todos ellos mi[*]mos {6} tãbien arderan alla, y se ha-{7}ran brassas para siempre en {8} el fuego con los diablos.

{9} 11 ¶ Por esto mirad que {10} os libreys destos hechize-{11}ros, y viejos, y adorad a so-{12}lo el verdadero Dios. Este {13} hizo cielos, y tierra, y como {14} quiere, y le dá gufio, repar-{15}te los bienes de acã abaxo a {16} todos los hombres: pero los {17} bienes del cielo, q no se hã {18} de acabar, los dà, y reparte a {19} solos los que le adoran, y o{20}bedecen: y a los malos bau-{21}tizados, è infieles q obede-{22}cen lo q el diablo les man-{23}da, los atormenta en el fue-{24}go q para siempre durara.

{25} 12 Por esto en todas vues-{26}tras enfermedades, y neces{27}sidades, hijos mios, yd y a{28}cercaos a N. S. Iesu Christo, {29} llamalde, pedilde ayuda, q {30} es vuestro padre, es vuestro {31} Dios, no desconfieys del, cõ {32} mucha confiança suplical-{33}de qualquiera cosa, este es {34} el q por vosotros murio en {35} la cruz, y derramò toda su {36} sangre por saluaros de vues{37}tros pecados. Qualquiera co{38}sa q ayays menester, y le pi{39}dieredes, no os la negarã.

{p28}{1} Y si creyeredes tan firmemẽ{2}te en el como Dios os man{3}da creer, en todas vuestras {4} enfermedades, y necefsida{5}des, hallareys su ayuda, y {6} amparo, y lo vereys con los {7} ojos.

{8} 13 ¶ Y con mas voluntad {9} en las necefsidades de vues{10}tras almas, aueys de yr a N. {11} S. Iesu Christo, para que os {12} perdone vuestros pecados, {13} q solo el os puede saluar, y {14}no ay otro saluador para li-{15}braros de pecado. Este es el {16} q cõ su sangre de tanto pre-{17}cio, y estima, puede quitar {18} todos los pecados de todo {19} el mundo, aunque sean mas {20} q las arenas del mar, y que {21} los montes.

N. S. Iefu Chrif{22}to es el q perdona a todos {23}los pecadores, q por ellos vi{24}no acà abaxo, y aora tãbien {25} os combida, y dize.

{26} 14 ¶ A hijos mios, yo por {27} vofotros mori en la cruz, pa{28}ra hazeros bien, padeci mu{29}cho, venios a mi, fi eftays {30} cargados, y apesgarados cõ {31} vuestros pecados, yo os def{32}cargarè, y quitarè el pefo, y {33} os descãfare. Tomad mi fan{34}gre ofrecida a Dios en sacri{35}ficio, que aunque ayays fi-{36}do muy malos, y muy ene-{37}migos de Dios, por esta fan{38}gre se os perdonaran todos {39} vuestros pecados. Bolueos {40} a mi, q yo os recibirè, mirad {41} estas mis llagas, q por vofo-{42}tros fuy herido. Mirad mi {43} fãngre, q cõ tanto amor de-{44}rramè para curar vuestras {45} almas. Por esta fãngre seran {46} limpios vuestros coraçones {47} de vuestros pecados, y vo-{48}fotros fereys faluos. Hijos {49} mios, mucho he galtado, y {p29}{1} costeadado por vofotros. Mu-{2}cho he hecho por vuestra {3} caufa, fiendo pues tanto el {4} amor q os tẽgo, dadme vuel{5}tros coraçones, que yo os {6} dare la vida, y descãfo eter-{7}no.

{8} 15 ¶ Todas estas palabras {9} os va diziendo N. S. Iefu {10} Chrifto, con mucho amor, {11} y para perdonaros vuf-{12}tros pecados, y faluaros os {13} combida. Por esta razõ, her{14}manos mios muy amados, q le {15} respõdeys vofotros a el. {16} Yo por todos vofotros le {17} respondo, y digo. A Señor {18} Iefu Chrifto, tu eres nuef-{19}tro Padre, y nuestro Dios, {20} y nuestro bienhechor. Pedi{21}molte el perdõ de nuestros {22} pecados: pefamos de anerte {23} ofendido. Ten misericordia {24} de nosotros miserables, y {25} por tu preciosa fãngre, y {26} muerte, faluanos. A ti como {27} a nuestro verdadero Dios, {28} folamente adoramos, y co-{29}mo a Maestro del cielo, en {30} ti folo creemos. Y como a {31} vnico Saluador, y Redentor {32} nuestro, en ti folo efpera-{33}mos. De aqui adelante no {34} adoraremos mas al Pillan, {35} ni al Huecuvoe, ni creemos {36} las mentiras fin fundamen-{37}to q dezian los viejos, y he-{38}chiceros. Tu palabra fola {39} vendremos a oyr, y la guar{40}daremos para que seamos {41} tus hijos, y para q los bienes {42} q aparejaste para nosotros {43} en el cielo, los gozemos pa{44}ra fiempre. Amen.

{p30}{1} SERMON QVINTO {2} DE COMO AY DIOS {3} TRINO Y VNO.

{4} En otro fermon os vine ha {5} dezir q N. S. Iefu Chrifto es {6} Diõs.

{7} 1 ¶ Aora os vengo ha de-{8}zir quien es Dios, oydme {9} bien. Con todo vuestro co-{10}raçon dezilde a Dios. Supli{11}camofte Dios mio q des tus {12} palabras a los Padres, para {13} q nos enseñen bien, y danos {14} tu gracia, para q aprẽdamos {15} bien tu palabra. Pedilde ef-{16}to a Dios, que ningun hom{17}bre a quien Dios no enseña{18}re, podra aprender fu pala-{19}bra. Todo lo q oy os he de {20} dezir, lo enseñò el mismo {21} Dios, y por esto no puede {22} auer engaño, ni mentira en {23} esta doctrina.

{24} 2 ¶ Mirad hijos mios ef-{25}tos cielos tan grandes, y tã {26} hermosos. Efte Sol tan ref{27}plandeciente con sus rayos {28} Effa Luna tan clara: effas ef{29}trellas de tanta alegria, pue{30}ftas con tan buen orden. {p31}{1} Effa mar tan inmenfa, tã an-{2}cha, y tan larga. Tantos rios {3} q tan aprieffa corren àzia la {4} mar.

{5} 3 ¶ Mirad en la tierra fus {6} valles, fus grandes cerros, y {7} lomas, fus grandes montes, {8} y arboledas. Tantas fuen-{9}tes, las muchas aues en el {10} ayre, las ouejas, y ganados {11} q pacen en las cãpañas, los {12} muchos peces q en el agua {13} andan nadando. El dueño, y {14} Señor de todo esto, es Dios, {15} q a todas estas cosas dio el {16} fer con fola su palabra, y cõ {17} ella aora tãbien les estã dan{18}do el fer siẽpre, y las rige, y {19} manda. Este es Dios. El q di{20}ze q aya Verano, y se le fi-{21}ga el Inuierno, el q haze q se {22} limpie el cielo, y luego q se {23} escurezca con nubes, el q di{24}ze q llueua, y ye. Este es {25} Dios. El q multiplica vief{26}tros ganados, y haze crecer {27} vuestras semẽteras. El q os {28} dà el mayz, trigo, cebada, pa{29}pas, y porotos, y toda la fe-{30}milla q nace de la tierra, pa{31}ra q comamos, y vistamos y {32} tengamos cõtento. Effe es {33} Dios. El q os dà la vida, y los {34} hijos, el cõtento, y el buen {35} coraçon. Effe es Dios.

{36} 4 ¶ El q a veces espanta a {37} los hõbres. tronando en las {38} nubes, y con relãpagos en el {39} cielo, y con temblores en la {40} tieraa, para ser temido de {41} los hõbres es Dios. El q o-{42}tras vezes embia años este-{43}riles, caufando hãbres, en-{44}fermedades, y muertes de {45} hõbres, por sus pecados de-{46}llos, para q se enmiendẽ. El{p32}{1}se es Dios. El q manda en {2} cielos, y tierra, y mar, y en {3} todas partes, que no ay {4} quien pueda resistir, ni ata{5}jar lo q el mãda, ni su poder. {6} Effe es Dios.

{7} 5 ¶ Todas las cosas q estã {8} en el cielo, y tierra, encima {9} y debaxo del cielo, y enci-{10}ma y debaxo de la tierra, {11} tienen vn solo Dios, y vn so{12}lo seõor, q es dueño de to-{13}das las cosas. No penseys, ni {14} digays q ay vn Dios en el {15} cielo, y otro en la tierra (hi{16}jos mios.) Los viejos os de-{17}zian, q el Pillã estã en el cie{18}lo, y el Huecuvoe en la tie-{19}rra, y mar. Engañaunos e-{20}llos, no ay tal, no, q es men-{21}tira, no digays tal, q es fin {22} fundamento. No digays que {23} ay vn Dios del mayz, y otro {24} del trigo, vno q truena, y o-{25}tro q haze llouer, y otro q {26} quita enfermedades, y dà {27} salud a los hombres. No en {28} ninguna manera q no es pa{29}ra dezirse tal cosa, q no ay {30} vn dios de Espaõoles, y otro {31} de Indios, todos los hõbres, {32} y todas las cosas no tienen {33} mas de vn Dios. Vuestros {34} viejos ignorantes, no sabiã {35} nada, para conocer a Dios, {36} eran como niños sin razon, {37} aueys de hazer burla de lo {38} q dezian sin fundamẽto, co-{39}sa de burla es quanto refe-{40}rian y contauan.

{41} 6 ¶ No ay mnchos dioses, {42} ni muchos seõores, vn solo {43} Dios ay, y vn solo seõor, q {44} todo lo manda. No veys {p33}{1} entre los hombres, quando {2} ay muchos seõores, ay mu-{3}chas guerras, y discordias, {4} todas las cosas fucedẽ mal, {5} todo se pierde, cada seõor {6} quiere mandar al orro se-{7}õor, y se haze mas que el, y {8} quiere vencer al otro. Asì {9} tãbien, si huiera muchos {10} dioses, vno en el cielo, otro {11} en la tierra, claramente se {12} vee q no abria quietud en {13} cielo, ni en tierra. El dios q {14} estuuiera en el cielo, pelea{15}ra con el q estuuiera en la {16} tierra, y asì todo se hundie{17}ra, y presto se acabara todo. {18} Vn Dios ay no mas, y no ay {19} otro, el mismo Dios lo di-{20}xo a su gente de Ifrael con {21} estas palabras. Oyeme If-{22}rael, q tu Seõor Dios, vno {23} solo es.

{24} 7 ¶ A este Dios hijos mios {25} ninguno de vosotros lo ha {26} visto de sus ojos, porque no {27} es de carne, ni de huesso. ni {28} tiene cuerpo, antes es espi{29}ritu: y asì como el alma q {30} esta en vuestro cuerpo es {31} espiiritu, y ella manda a to-

{32}do el cuerpo, y esta en to-{33}do el, en la cabeza manos, y {34} pies, y en cualquiera parte {35} del cuerpo q te piquen, fue{36}les sentir el dolor, porq ef-{37}tà allí el alma. Afsi tambiē {38} fabreys q Dios es tãbien ef{39}piritu, y està en todo el mū{40}do en cielos, tierra, mar, {41} y en todas partes el mismo: y {42} Dios, no es Sol, ni estrellas, {43} ni mar, ni fuego, ni tierra: {44} pero todo lo hizo el, y to-{45}do lo manda, y gouierna el.

{p34}{1} 8 ¶ Dios es grande, no a-{2}ueys de penfar q es Dios co{3}mo pēfays, las cosas q veys {4} de ordinario. Su ser diuino {5} sobrepaja todas las cosas q {6} son, no tiene principio, ni {7} tendrà fin: siēpre era anti-{8}guamente, y aora es siēpre, {9} y serà siēpre, no ha menef-{10}ter a nadie, antes todos le {11} han menester a el, no depē{12}de su ser de nadie, todas las {13} cosas depēdē en su ser del: {14} en su mismo ser diuino tie-{15}ne todo el bien, y todo el {16} contento, y alegria, es eter{17}no, y inmenfo su ser diuino, {18} es incōprehenfible, q no ay {19} alcançalle: es infinito fin {20} quenta, no cabe en nuestro {21} entēdimiento, està lleno de {22} gloria, solo con verse a si {23} mismo.

{24} 9 ¶ Es fabidor de todas las {25} cosas, todas las q fueron an{26}tiguamente, y ya passaron, {27} las sabe, y todas las q aora {28} ay en todo el mundo, las fã{29}be, y las q serã, y no son aũ, {30} y tardarã mucho en llegar, {31} todas las sabe Dios tãbien. {32} Sabe lo q secretamente pē-{33}famos en nuestro entendi-{34}miēto, y tiene contadas las {35} arenitas de la mar. Todo lo {36} q el quisiere hazer, lo harà {37} con sola su palabra, y qual-{38}quiera cosa q el aya hecho, {39} y quisiere deshazerla, con {40} sola su palabra la desharà {41} en vn momento.

{p35}{1} 10 ¶ Todos los cielos con {2} toda la tierra delante de {3} Dios, son como vna gota de {4} agua, ò vn granito de mayz {5} tãta es la grãdeza de Dios. {6} O hermanos mios, q grãde {7} es el Dios q tenemos: leuã-{8}tad àzia arriba vuestros en{9}tendimientos, y pensad ef-{10}to, q no ay cosa tan grande {11} como Dios, ni puede auer-{12}la, ni puede pēfarse otra co{13}sa q ygual a Dios. Dios no {14} se muda, ni puede mudarfe, {15} y gouernãdo, y mandando {16} todo lo q ay en esta redon-{17}dondez del mundo, ni se cã{18}sa, ni puede cãfarse. Es muy {19} bueno Dios: es muy hermo{20}fo. Todos los Angeles, y hō{21}bres q le ven en el cielo, no {22} se hartan de verle, ni harta{23}ran jamas, siēpre aura cosas {24} nueuas q ellos veã en Dios. {25} Es muy misericordioso cō {26} los hōbres, quierelos mu-{27}cho, baze bien a todas sus {28} criaturas, y les dà lo q han {29} menester a todas: pero quie{30}re mas al hōbre q a todas sus {31} criaturas, porq se parece el {32} ser del hōbre, al ser d Dios, {33} q como Dios tiene enten-{34}dimiento, le tiene el hōbre {35} tambien.

{36} 11 ¶ Dichoso, y bienauē-{37}turado el q conoce a Dios, {38} y le obedece, y adora, y def{39}dichados, y defuenturados {40} de aquellos hombres locos {41} y ciegos, q honran a otras {42} cosas, y no conocen a Dios, {43} ni le obedecen, ni reueren{44}cian. No aueys verguença {45} de q adorauades al Pillan, {46} y Huecuvoe, como a Dios, {47} no siendo dignos de tal ado{48}racion, y reuerencia. Vofō-{p36}{1}tros en el ser de hombres, {2} foys mas q el Pillan (q es el {3} Volcã) y mas, q lo q llamays {4} Huecuvoe, Dios solo es dig{5}no de ser adorado, y respe-{6}tado verdaderamēte, y vo{7}fotros le quitastes la honra {8} deuida a Dios, es lamenta-{9}ble cosa. A Señor mio, per-{10}donanos nuestra ignoran-{11}cia, q aora te

conocemos y {12} te refpeçtaremos, y adora-{13}remos mas, y no adoraremos {14} mas al Pillā, ni aun le nom{15}braremos, q es mēтира.

{16} 12 ¶ Y afsi hermanos mios {17} nuestro Dios es todo el biē {18} es todo el fer, es toda ver-{19}dad, y por efto en los cielos {20} y en la tierra y en Caftilla, {21} y en el Peru, y en todas par{22}tes no ay mas q vn Dios: y {23} antiguamente auia, y aora {24} ay, y fiempre aura vn folo {25} Dios no mas. Qualquiera q no {26} adora vn folo Dios, es {27} maldito, y condenado al in{28}fierno a fer quemado. No {29} creeyes efto? No lo cōfellys {30} afsi? Sin poner duda alguua {31} todos lo creeyes efto, y lo cō{32}fellys con la boca. Quede{33}se efto aparte, feeguirfe ha {34} otra doçtrina muy grande {35} para conocer a Dios cō mas {36} refpeçto.

{37} 13 ¶ Los Chriftianos cō{38}fellyamos vn Dios, pero en {39} el tres perfon[*]s, vn Dios, {40} vn Señor, vn poder, vn fer, {41} no tres diofes, ni tres feño-{42}res, ni tres poderes, ni tres {43} feres. Las perfonas de Dios, {p37}{1} fon Padre, Hijo, y Efpiritu {2} fanto. El padre no es el Hi-{3}jo, ni el Efpiritu fanto. El hi{4}jo, no es el Padre, ni el Ef-{5}piritu fanto. El Efpiritu fan{6}to, no es el Padre, ni el Hi-{7}jo, y por efto ay tres perfo-{8}nas en Dios, q la vna perfo{9}na, no es la otra: pero todas {10} eftas tres perfonas, Padre, {11} Hijo, y Efpiritu fanto, fon {12} vn folo Dios no mas, vna vo{14}luntad, y vn fer, y por efto {15} no fon mas de vn folo Dios.

{16} 14 ¶ Direyñme q como es {17} efto, q no cabe en el entēdi{18}miento q seā tres perfonas {19} fiēdo vn folo Dios. Verdad {20} dezis, q este myfterio, no {21} cabe en nuestro entēdimiē{22}to, hafta q vamos al cielo a {23} ver eftas verdades, no pue-{24}de entender este myfterio {25} nuestro entendimiento, ni {26} entrar efto en nuestro fa-{27}ber, q fi cupieran eftas co-{28}fas de Dios en nuestro entē{29}dimiento, Dios no fuera {30} Dios: el fer de Dios excede {31} nuestro entender, y fāber. {32} Vosotros los Indios foleys {33} oyr cofas del Rey de Cafti{34}lla, y os quantan cofas gran{35}des: pero no las entendeys {36} mucho, ni de rayz fabeys {37} de q manera fon eftas co-{38}fas: pero creeyslas porque {39} los Efpañoles las han viſto {40} con sus ojos. Deſta manera {41} hermanos mios nofotros {42} los hōbres, no hemos viſto {43} los myfterios de Dios, ni fa{44}bemos eftas cofas diuinas, {45} folo las creemos todas las q {46} nos dize N. S. Iefu Chriſto, {47} q el como es Hijo de Dios, {p38}{1} las ha viſto cō sus ojos, y lo {2} q fabe, y ha viſto, eſſo nos {3} enſeñò a nofotros, y eſſo q {4} el dize creemos q ay tres {5} perfonas en Dios, cuyos nō{6}bres fon Padre, Hijo, y Ef-{7}piritu fanto.

{8} 15 ¶ Y creemos q deſtas {9} tres perfonas, cada qual es {10} Dios, el Padre es Dios, y el {11} Hijo es Dios, y el Efpiritu {12} fanto es Dios, Creemos q {13} eftas tres perfonas fon ygua{14}les, el Padre, no es mas que {15} el Hijo, ni el Efpiritu fanto, {16} y el Hijo no es mas q el Pa{17}dre, y el Efpiritu fanto, y el Ef{18}piritu fanto no es mas q el {19} Padre, ni el Hijo: El Padre {20} yguala al Hijo, y Efpiritu {21} fanto, y al trocarlo, todas {22} tres perfonas entre ſi fe {23} ygualan, no fue primero el {24} Padre, y luego fe ſiguio el {25} Hijo, y el Efpiritu fanto: to{26}das tres perfonas fon eter-{27}nas: No vino primero el Pa{28}dre, y ſe ſiguio el Hijo, y Ef{29}piritu fanto: Eterno es el {30} Padre, y el Hijo, y el Efpiri{31}tu fanto: pero nofotros pa-{32}ra nōbrar eftas tres perfo-{33}nas, nombramos primero {34} al Padre, en medio al Hijo, {35} y a la poſtre el Efpiritu fanto.

{37} 16 ¶ Del saber del Padre {38} nacio eternamente el Hi-{39}jo, y del amor del Padre, y {40} del Hijo, manô eternamen{41}te el Espiritu fanto, fin que {42} aya sido primero ninguna {43} dellas, y por esto de estas {44} tres perfonas, el Padre no {45} es el Hijo, y el Hijo, no es {46} el Espiritu fanto, y el Espi-{47}ritu fanto no es el Padre, {p39} {1} fon verdaderamente tres {2} perfonas: pero no tres dio-{3}fes, ni tres señores, ni tres {4} poderofos, folo es vn Dios, {5} vn señor, al qual en el cie-{6}lo adoran los Angeles, y a {7}cà en la tierra obedecen to{8}das las cofas, y debaxo de la {9} tierra, todos los demonios {10} le temen, y tiemblā de mie{11}do.

{12} 17 ¶ Este gran myfterio {13} creyeron, y enfeñaron los {14} Apoftoles, y por {15} creelle, murieron los Martyres. El{16}to enfeñaron los Doctores {17} todos maestros de la fanta {18} Iglefia, y nosotros creyemos {19} y cōfessamos este myfterio, {20} quādo nos bautizarō, y pu-{21}fierō nōbre, y nos hizimos {22} Christianos. La verdad del{23}te myfterio confessamos, {24} quando nos signamos cō la {25} cruz, y con la mano, y fanti{26}guamos, diziendo, en el nō {27} del Padre, y del Hijo, y del {28} Espiritu santo.

{29} 18 ¶ En esta Fè viuimos, {30} y fi por ella nos condenarā {31} a muerte, moriremos de {32} buena gana creyendo esto. {33} O Dios, y N. S. Trinidad e-{34}res de perfonas, lleno estās {35} de gozo, Padre, Hijo, y El-{36}piritu fanto, vn Dios eres, {37} sea tu diuinidad alabada pa{38}ra fiēpre de todas tus criatu{39}ras, sea tu Mageftad diuina, {40} y tu dignidad adorada. Alū{41}bra nuestros entendimien-{42}tos ciegos, Dios nuestro, le{43}banta nuestro pēfamiēto q {44} estā muy abatido, para q di{45}gnamente conozcamos, {46} y cō toda nuestra fuerça te {47} refpeçtemos, y obedezca-{48}mos en esta vida, y acabado {p40}{1} este deftierra, seamos alum{2}brados cō otra luz, y seas vi{3}fto de nosotros con ella, y {4} fiendo viſto de nosotros, tē{5}gamos gozo eterno fin fin. {6} Amen.

{7} SERMON SEXTO, {8} DE COMO CRIO EL {9} CIELO, Y EN EL LOS {10} ANGELEL.

{11} 1 ¶ Para ſubir al cielo her{12}manos mios, lo primero, te{13}neys neceſſidad de creer {14}en Ieſu Criſto, y adorar {15} vn ſolo Dios: eſte es el ver{16}dadero Dios, Padre, Hijo {17} y Espiritu ſanto, tres perſo{18}nas, y vn ſolo Dios: Eſto os {19} vine a dezir el Domingo {20} paſſado: Aora os vengo a {21} dezir la bondad de Dios en {22} otra cofa. Por ſolo ſer bue-{23}no, q no huuo menefter a {24} nadie, ni a cofa alguna, dio {25} ſer a todas las cofas q fon {26} viſibles, è inuiſibles.

{27} 2 ¶ Y por eſto antiguamē{28}te antes q huuiēſſe cofa al{29}guna quando ſe le dio prin{30}cipio a eſta redondez, Dios {31} con ſu inmenſo poder, con {32} ſola ſu palabra, de nada crio {33} todas las cofas, dio ſer a los {34} cielos, con todas las cofas {p41}{1} celeſtiales, y a la tierra, y a {2} todas las cofas terrenas.

{3} 3 ¶ Y aſi tambien con a-{4}quel fu gran poder, dio ſer {5} a los Angeles, cuyos exer-{6}citos no ſe pueden contar {7} por ſer tantos, no fon como {8} nuestro cuerpo ellos, q no {9} tienen carne ni hueſſos, ni {10} fon viſibles cō nuestros o-{11}jos corporales: fon eſpíritu {12} como lo es nuestra alma: pe{13}ro de diuerſa manera fon eſ{14}píritu ella, y ellos, q nuel-{15}tra alma pide cuerpo, por {16} ſer como ſomos hōbres no-{17}ſotros, que la mitad de nue{18}ſtro ſer humano, es el cuer-{19}po, y la

otra mitad es el al-^{20}ma inuifible: pero de diuer^{21}fa manera fon espiritu los ^{22}Angeles, q no piden cuer-^{23}po, fu fer espirtual no se di^{24}uide, no ay mitad en ellos, ^{25}todo fu fer entero, es espiri^{26}tu, en esto se parecē a Dios, ^{27}en quien no ay particiō de ^{28}mitades, afsi no la ay en ^{29}los Angeles, pero el hōbre ^{30}es partible en mitades. La ^{31}mitad es el cuerpo, y la mi^{32}tad es el alma, y por effo ex^{33}cede el fer Angelico mu-^{34}cho, al fer humano y es mas ^{35}hermofo el fer Angelico, ^{36}fon mas ligeros los Ange-^{37}les, mas sabios, mucho mas ^{38}fuertes, y poderofos, y fon ^{39}inmortales.

^{40} 4 ¶ El mayor dellos, que ^{41}era fu cabeça, se dezia Lu-^{42}cifer, era el mas hermofo, ^{43}mas sabio, mas fuerte, mas ^{44}poderoso, y en todas las ^{45}cofas mas excelente q todos ^{p42}^{1} los demas Parecianse a Dios ^{2}en fu entendimiento, y vo-^{3}luntad tenian libre libre al^{4}uedrio para escoger lo bue-^{5}no, dexando lo malo fi qui-^{6}fieran. Sabiā todos ellos muy ^{7}bien lo que era bueno, y lo ^{8}que era pecado, lo que Dios ^{9}queria, y no queria. Y fi fi-^{10}guieran todos ellos la volun^{11}tad de Dios, todos auian de ^{12}tener gloria para fiempre, y ^{13}al contrario, fi lo que Dios ^{14}manda, no lo cumplieran, y ^{15}obedecieran auian de fer a-^{16}tormentados para fiēpre de^{17}baxo de tierra, donde esta-^{18}ua señalado lugar para car-^{19}cel deste gran Señor.

^{20} 5 ¶ Pero fucedio mal en al^{21}gunos Angeles, y en otros fu^{22}cedio bien Lucifer, pues se ^{23}enfoberuecio mucho, haziē^{24}dose mas q otros, y engran^{25}deciendose, viendose tā her^{26}mofo, tan sabio, y poderoso. ^{27}Por esto lo que auia recibi-^{28}do de Dios, que era mucho, ^{29}no lo agradecio, como fino ^{30}lo huuiera recibido. Dixo ^{31}en fu coraçon, yo foy gran-^{32}de, foy mucho: Quien como ^{33}yo? Quien me yguala? No le ^{34}ay, yo ā todos excedo. Efto ^{35}q dixo, era grā pecado, llama^{36}se pecado de foberuia, q es ^{37}el pecado q Dios mas aborre^{38}ce, y el que mas le enoja de ^{39}todos los pecados Efte pe-^{40}cado de Lucifer le figuieron ^{41}ē imitaron otros muchos An^{42}geles que cō fu foberuia fue-^{43}ron contra Dios.

^{p43}^{1} 6 ¶ Y por esto N. S: Dios, ^{2}por fer reſto, y juſto se eno-^{3}jō mucho con eftos Angeles ^{4}pecadores, y al punto los del^{5}terrō del cielo, y los arrojō ^{6}acā abajo, y los condenō a ^{7}fer quemados, y atormenta^{8}dos para fiempre.

^{9} 7 ¶ Y por esto todos ellos ^{10}acā abaxo, por fer tā malos, ^{11}y altiuos, eſtā llenos de eno-^{12}jo, y andan rabioſos, aborre-^{13}ciendo a Dios, llenos de em^{14}bidia, haziēdo enemiftades ^{15}con Dios: y a los buenos hō^{16}bres que obedecen la volun^{17}tad de Dios, les fon contra-^{18}rios eftos Angeles malos. Ef^{19}tos fon los q se llaman demo^{20}nios, diablos, y alhues, y abo^{21}rrecen, y tienen embidia de ^{22}todos los hōbres q fon ima-^{23}gen de Dios, y se parecen ^{24}y le han de yr a ver al cielo, ^{25}diziendo ellos, que los hom^{26}bres han de ver el cielo que ^{27}perdieron ellos.

^{28} 8 ¶ Y por esto acā quieren ^{29}engañar los hombres, y las ^{30}dizen, q no adoren a Dios, ^{31}ni creā en Ieſu Chriſto. No os ^{32}engañen hijos mios todas las ^{33}vezes que honrays al Pillan ^{34}y le nombrays, y cada, y quā^{35}do que ador[*]ys al Huecu-^{36}voe, y le nombrays, adorays ^{37}a eftos diablos, y los refpe-^{38}tays, porque el diablo enga-^{39}ñō a vuestros viejos, dizien-^{40}do que se llamaua

Pillan y {42} Huecuvoe, que fi huuiera-{p44}{1}des fabido vofotros, que es {2} el diablo este que llamays {3} Pillan no le huuierades {4} de auer adorado, porque al {5} diablo le foleys aborrecer {6} pues quando os enajays con {7} alguno le llamays mal diablo {8} quien es este mal alhue, fino {9} el diablo.

{10} 9 ¶ Con estos diablos ha-{11}blan los hechizeros, y fe les {12} aparecen estos diablos, como pajaros, co-{13}mo, cabras, ô {14} como hombres y dize el he{15}chizero, que ha visto fantaf{16}mas, y visiones y esto q veē {17} ellos, es el diablo: estos dia-{18}blos hazen pecar a los hom-{19}bres, adulterar, emborra-{20}char, matar, hurtar: para que {21} sean quemados en el infier-{22}no con ellos.

{23} 10 ¶ Dize el diablo, q no a-{24}doreys a Dios, y porque no {25} fea adorado Dios de vofo-{26}tros dize q adoreys al Pillā {27} fin fundamento. Preguntal-{28}de al diablo, q cofa es el Pi-{29}llan? el dize muchas menti{30}ras, porq no ay cofa alguna q {31} fea realmēte Pillā, q fi el dia{32}blo no es Pillan, es cierto q {33} no ay cofa alguna q fea Pillā. {34} Dize el diablo q el Pillā true{35}na en el cielo, y ayuda a pe-{36}lear a los conas: pero mente {37} q folo Dios es el q truena, y {38} tambien el q ayuda a los que {39} pelean, ô con su voluntad vē{40}ceys, y foys vencidos: Y por {41} esto no ay cofa q lo fea, fino {42} es el diablo y el mente, por{43}q fi el es el Pillan, el no true-{44}na, ni con su voluntad viene {45} la vi{46}toria de vna parte, y de {46} otra, fino por la voluntad de {47} Dios [letras borrosas]. El diablo {p45}{1} os dize, q al q truena en el {2} cielo, y el que ayuda a pelear {3} aueys de adorar En esto so-{4}lo verdad dize, q el q truena {5} en el cielo, y el que da las vi-{6}{4}torias, merece fer adorado {7} feafe el q fe fuere. Quien es {8} el q truena, y dā las vi{4}torias {9} fino folo Dios? Pues porq os {10} dize el diablo q no adoreys a {11} Dios? Veys aī como es cogi{12}do en mentira el diablo, que {13} sabe el q Dios folo haze los {14} truenos, y ayuda a las vi{4}to-{15}rias: y porq Dios no fea ho[*]{16}rado, por effo dize fin funda{17}mento, y con mentira, q ado{18}reys al Pillan, y q el truena,

{19} 11 ¶ Dios folo haze q fal-{20}gan los sembrados, y el dia-{21}blo dixo lo q dezis vofotros {22} que por mandado del Pilian {23} nacen, ô no nacē los sembra{24}dos, y que teniendo entrada {25} el Pillan, tendreys vida y vē{26}tura, dicho es del diablo lo {27} q dezis, tomādo tabaco quā{28}do le ofreceys el humo to-{29}das estas fon mentiras, y en-{30}gaños del diablo, los cuales {31} por lo mucho q aborrecen a {32} Dios, y a los hombres: por {33} effo engañan, hazē pecar,

{34} 12 ¶ Pero ningun daño os {35} harā los demonios vuestros {36} enemigos, fi creeys en nuef{37}tro S. Iefu Chrifto, y le lla-{38}mays, y nombrays huyē de {39} la feñal de la † y en nōbran-{40}do a Iefu Chrifto, tiemblan {p46}{1} de miedo, y por effo los Cri{2}stianos nos feñalamos, y ra-{3}yamos con cruz muchas ve-{4}zes, y vofotros lo hazed afsi {5} cada dia, y a la mañana al def{6}pertar del dormir, y al acol-{7}tar, al salir de cafa, y entrar {8} en la Iglesia, en auiendo algū {9} trabajo, ô enfermedad; ô o-{10}cafion de pecar, con la feñal {11} de la † os librareys de to-{12}dos los males.

{13} 13 ¶ Ya os he dicho el pe-{14}cado de los malos Angeles {15} fu cayda acā abajo, fu mali-{16}cia contra nofotros. Aora fe {17} figue la bondad de los buē-{18}nos Angeles, que algunos {19} Angeles hu*[mancha]o que tuuie-{20}ron buena voluntad, y agra-{21}decieron los beneficios de {22} Dios, y obedecieron fus {23} mandatos, y por esto todos {24} ellos fueron contra los ma-{25}los Angeles, y dixeron den-{26}tro de fi.

Quien ay como {27} Dios? Quiē ygualará a Dios? {28} Criador todo poderoso? No {29} ay nadie: los Angeles no fo-{30}mos nada. De nada fuymos {31} hechos por Dios, nuestro {32} fer vida, faber, poder, y her-{33}mofura, lo recibimos todo {34} de Dios, y fi Dios lo mādaf-{35}se, todo se acabaria. Muy ma{36}la es la soberuia, y el enfalçar{37}se, bueno es conocernos, q {38} no fomos nada, y bueno es {39} humillarnos delāte de Dios.

{p47}{1} 14 ¶ Efto dezia S. Miguel {2} y los demas buenos con el, {3} (que era su cabeça) dixeron {4} lo mismo, y por efto Dios, co{5}mo justo les pagô a todos e-{6}llos. Dioles luz de gloria, pa{7}ra q le gozassen viendo su di{8}uinidad, como Dios se goza {9} viendose afsi, les dio gozo{10} mostrandofeles a los Ange-{11}es.

{12}15 ¶ Y como los malos An{13}geles perfiguen a los hom-{14}bres, y les hazen pecar, afsi {15} los buenos nos quieren mu-{16}cho, amparannos, y con los {17} fantos ruegan a Dios por no{18}fotros, y nos traen buenos {19} pensamientos, y para bien {20} de cuerpo, y alma nos libran {21} de todo mal, se huelgan de {22} q seamos buenos, deffean q {23} lo seamos, para q ygualmen{24}te con ellos vamos a gozar-{25}nos.

{26} 16 ¶ Con cada vno de los {27} hombres estâ vn Angel def-{28}de que nace, q por mandado {29} de Dios, mira por el q Dios {30} le ha dado a guardar, y le am{31}para, aconseja, le guarda, le {32} ayuda, y en todas cosas le ha{33}ze bien.

{34} 17 ¶ Y para efto cada vno {35} de vosotros, cada dia de ma-{36}ñana hablareys con vuestro {37} Angel, y le direys efto An-{38}gel mio tu me guardas por {39} orden de Dios, defiendeme, {40} ayudame este dia, para q no {41} peque y ayudame a librar {42} de todo mal.

{p48}{1} 18 ¶ He aqui os he dicho, {2} de q manera el Criador de {3} todo, dio fer a los cielos, y {4} en ellos pufo los Angeles, q {5} son sus criados, y nuestros {6} cōpañeros. Este Dios crio el {7} Sol, Luna, y estrellas, q alū-{8}brassen, y sustentassen a los {9} hombres. El Sol no es Dios, {10} fino hechura fuya, el hōbre {11} excede al Sol, en q habla, en{12}tiende, y es semejāte a Dios {13} en su fer, Dios se vee afsi mif{14}mo, y viēdose, se goza, y del {15} hōbre puede fer visto Dios {16} tambien: pero el Sol, no ha-{17}bla, ni conoce, ni se parece a {18} Dios, y el Sol, Luna, y estre{19}llas fueron hechos para el {20} bien del hombre.

{21} 19 ¶ Si pensays estas cosas {22} fereys alūbrados de que ay {23} Dios, y de su faber, hermo-{24}fura, y poder, q ellas le dan a {25} conocer, por lo qual agrade{26}ced a Dios, q en vuestra ce-{27}guedad os alūbrô, y de todo {28} coraçon adoralde y dezilde {29} de todo coraçon efto.

{30} 20 ¶ Tu Dios, y señor mio {31} tu eres nuestro hazedor a-{32}grazdezcote q por Iesu Chri{33}sto tu hijo fomos alūbrados, {34} y ya fabemos q eres tu el ver{35}dadero Dios: de todos los {36} demonios eramos engaña-{37}dos, libranos de sus engaños {38} no ay otra cosa digna de fer {39} adorada, fino tu solo: de to-{40}dos los Angeles eres adora-{41}do, y por tu poder tiēblan de {42} ti los demonios: fea tu nom-{43}bre alabado, para siempre. A{44}men.

{p49}{1} SERMON SETIMO {2} DE LA CREACION, Y {3} PECADO DEL HOM-
{4}BRE.

{5} 1 ¶ Este Dios q en el ser-{6}mon passado os dixe q crio {7} los cielos, los Angeles, y el {8} Sol, y Luna, y estrellas (her-{9}manos mios (crio tambien {10} la tierra, y mar, y los peces, {11} aues, y ganados, y a todos los {12} viuietes dâ vida, y fusten-{13}to. Ni vn folo pajaro fin fu {14} voluntad no cae, ni muere: y {15} todas estas cosas las hizo pa{16}ra el hombre, al qual folo tie{17}ne por hijo, y le quiere mu-{18}cho, y le desea dar gozo en {19} el cielo.

{20} 2 ¶ Esto tambien sabed q {21} al principio, despues q Dios {22} crio todas estas cosas, al cabo {23} crio vn hōbre, formado del {24} barro de la tierra, fu cuerpo {25} y el alma q le auia de dar vi-{26}da crio con su soplo. Esta al-{27}ma en su ser parece a Dios en {28} el fuyo, q la hizo Dios a su {29} imagen, y semejança, q no {30} puede morir, ni acabarse no {31} es de la manera q las almas {32} de los animales, tiene razon y {33} viue con ella, tiene libre al{34}uedrio, y por todo esto es se{35}mejante a Dios.

{p50}{1} 3 ¶ Este primero hombre {2} llamado Adam, despues q {3} tuuo ser de hōbre fue puef{4}to en vn lugar muy bueno {5} lleno de deleytes, por el {6} mismo Dios, era lugar abū-{7}dante, y dōde auia muchas {8} cosas para labor, gozo y re{9}galo del hombre no auia a-{10}lli enfermedad, ni hābre, ni {11} pobreza, ni cāfancio, ni ve-{12}jez, ni muerte. Dióle Dios {13} a este hombre todas las co-{14}sas q ay en todo el mundo, {15} y el ser señor del mundo. {16} Dióle tambien por compa-{17}ñera vna muger llamada {18} Eua, que le sacô de su cof{19}tilla. Estos dos Adam, y {20} Eua, son los primeros pa-{21}dres de todos los hombres {22} del mundo, y de los dos so-{23}mos todos casta, y descen-{24}demos.

{25} 4 ¶ En aquel lugar bueno {26} llamado Parayso, estos dos {27} casados Adam, y Eua, esta-{28}uan con contento, y Dios {29} determinado de q si acaño {30} le obedecian, les auia de pa{31}gar en el cielo el gozo q me{32}reciessen. Y deseando esto {33} mucho Dios, les mandô a {34} los dos vna cosa muy haze{35}dera, y justa, q fue esta, q de {36} todos los arboles frutales {37} del Parayso comiessen, que {38} les fabrian bien, y que de so{39}lo vn arbol no comiessen, {40} porq si comierā, dixoles q {41} moririan, y señaloles Dios {42} al q no auian de tocar. Si es{p51}{1}tos dos guardaran este mā{2}damiento de Dios, no fu-{3}pieran de mal, ni de traba-{4}jo, ni de tristeza, ni pobre-{5}za, ni murieran.

{6} 5 ¶ Pero el diablo sabien{7}do esto, como es tan enemi{8}go de Dios, y tiene mucha {9} envidia al hombre, para en{10}gañarle, y perderle, buscô {11} traza, y salio con ella. Apa-{12}recio a Eua con cuerpo co{13}mo de serpiente, y hablan-{14}do con ella le dixo, comed {15} desta fruta q es buena, si co{16}meys fereys como Dios, q {17} por esto cierto, os dixeron {18} q no comiessedes, porq no {19} fuessedes como Dios, q sa-{20}breys todo lo que Dios sa-{21}be: Esto les dixo el diablo. {22} Veys aqui la mentira, y ma{23}licia del diablo, padre de to{24}das las mentiras, que busca {25} siempre la perdiçō del hō-{26}bre. Nuestra madre Eua no {27} le auia de creer, pero cre-{28}yo lo q dixo esta serpiente {29} q era el diablo, y tomô de la {30} fruta del arbol, y comio, y {31} dio della a su marido Adā, {32} el qual por no enojar a su {33} muger, comio tambien, siē{34}do contrario a lo que Dios {35} mandô.

{36} 6 ¶ Que os parece de este {37} mal hecho de nueftros p[**]-{38}meros padres? Deste pri-{39}mero pecado tuuo origen, {40} y principio todo nueftro {41} mal, y defgracia, y trabajo, {42} y todo quanto padecemos {p52}{1} los hombres fus descendiē{2}tes. Cō razon fe enojo Dios {3} por esta traycion q al demo{4}nio enemigo de Dios obe-{5}decierō, y Dios no fue obe{6}decido dellos a quien Dios {7} hizo tanto bien: y por effo {8} Dios vino contra ellos, por{9}que fueron traydores, y los {10} defterro de aquel parayfo, {11} y mandoles que para viuir {12} trabajaffen, y les fentecio {13} a que tuuieffen hambre, po{14}breza, y enfermedad, y a q {15} fueffen mortales. Y al pun-{16}to q pecaron les quitō {17} fu gracia, y finalmente por fu {18} gran enojo con ellos, quifo {19} que todos fus descendien-{20}tes en el punto q comienzā {21} a viuir en el vientre de fus {22} madres, queden mancha-{23}das fus almas con este peca{24}do primero, y q ninguno fe {25} escape deste pecado prim{26}ro, todos, fean hijos, ô hijas {27} del demonio, al punto que {28} comiençan a viuir: fola la {29} Virgen Maria, quifo {30} Dios librar deste pecado {31} de Adam, y la librō, que nū {32} le tuuo. Y por efto todos {33} nosotros los hombres, def-{34}de el principio de nueftro {35} vida, fomos pecadores con {36} el pecado de Adam, y fo-{37}mos mortales, y todos nos {38} auiamos de perder, q no a-{39}uiamos de poder yr al cie-{40}lo.

{41} 7 ¶ A Dios mio, muy po{42}derofo eres, tu nos hizifte, {43} y difte el fer, Hanfe de per{44}der todos los hombres? A {p53}{1} todos les difte fer, porque te {2} fueffen a ver, pues ni vno {3} folo no ha de yr a verte al {4}cielo? El ver a Dios es nuef{5}tro fin, y es muy buen fin, {6} pues este fin tan bueno no {7} le auia de alcançar ningun {8} hombre? No no Señor, an-{9}dando años faldra tu traza, {10} porque fuban hombres al {11} cielo, y dellos feas tu viſto.

{12} 8 ¶ Oyd hermanos mios {13} mirō Dios a eftos dos hom{14}bres defterrados por fu pe{15}cado, y llenos de tanto tra-{16}bajo, y tan mala ventura. Y {17} vio al diablo tambien. q cō {18} mucha alegria cantaua vi-{19}ſtoria, por auerles hecho {20} pecar. Y por efto dixo Dios {21} en fu coraçon. Dexaldo ef-{22}tar, espera vn poco, es ver-{23}dad q el hombre fue venci-{24}do, y le hizieron pecar, y q {25} el por ſi no merece q fe aya {26} misericordia del: pero ſien{27}do yo tã misericordiofo cō {28} el hombre, le he de librar {29} de fu pecado, y le he de dar to{30}das las cofas q {31} perdiō, q eran muchas, ê inuifibles a {32} los ojos: con eftas, y otras {33} cofas nueuas le compon-{34}drē bien fu alma. Y por efto {35} embiare a la tierra a mi vni{36}co Hijo, q fe haga hombre, {37} q es todo poderofo, y tan {38} fabio y eterno como yo, fe{39}rã hombre de la manera q {40} Adam, mi Hijo, ſiēdo Dios {41} verdadero, ſin dexar de fer {42} Dios ſerã hombre, y me o-{43}bedera en todo quanto fue{44}re mi voluntad, fera traba-{45}jado con muchos traba-{46}jos, y finalmente morirã {47} por los hombres, y refuci{48}tarã, y con efto quedara el {49} hombre bien compueſto, y {50} el diablo auergonçado, y {51} vencido, yo ferē honrado, {p54}{1}y fucedera biē el negocio: {2} porq cantare viſtoria del {3} demonio: todo efto tratō {4} Dios dentro de ſi miſmo.

{5} 9 ¶ Y todo efto q tratō en {6} fu coraçon Dios, fe lo em-{7}biō ha dezir con los Ange-{8}les a los hombres, q andauã {9} muy triftes, para q eſperafē {10} y fe gozaffen en el Hijo de {11} Dios q auia de hazerfe hō-{12}bre, y auia de ſaluar a los {13} hombres. Supierō nueftros {14} primeros padres Adam, y {15} Eua este myſterio de que {16} Dios auia de encarnar para {17} ſaluar a los hombres del pe{18}cado: Y por effo fe boluie-{19}ron a Dios, y arrepintien-{20}doſe d auer pecado los dos {21} le pidieron

que los perdo-^{22}naffe por fu Hijo el q auia ^{23} de encarnar, y faluar a los ^{24} hombres. Desde entonces ^{25} todos los años, todos, ^{26} los hombres santos (que ^{27} auia muchos que en fu vo-^{28}luntad fe ajuftauan con la ^{29} de Dios) esperauã esta pro^{30}meffa de Dios. Pero mu-^{31}chos mas auia pecadores, y ^{32} con todo effo Dios, no fe ^{33} oluidô de fu promeffa. Paf-^{34}faron muchos años, viuian ^{35} antiguamente hombres, y ^{36} morian, fucedia la vida de ^{37} otros hombres, y acabauan^{38}fe. Que de años paffarô def^{39}de que viuio Adam?

^{p55}^{1} Primero fue Noe muy bue^{2}no, quando el viuio, fe aca-^{3}baron todos hombres en ^{4} vn diluuiio de quarêta dias ^{5} con fus noches, q lloiuio por ^{6} los pecados de los hōbres, ^{7} todos fe ahogaron en el a-^{8}gua, folo Noe y fus tres hi^{9}jos, y fus mugeres fe efcapa^{10}ron.

^{11} 10 ¶ Sucedió tambien an^{12}tigamente Abraham muy ^{13} fanto, y amigo de Dios: Ef-^{14}te por lo mucho que quifô ^{15} a Dios, le ofrecio vn hijo fo^{16}lo que tenia, llamado Ifaac, ^{17} Dios le mandô que fe le ma^{18}taffe por fu refpeçto, folo ^{19} para probar la voluntad de ^{20} Abraham le mandô efto ^{21} Dios, no porque quifo que ^{22} mataffe a fu hijo Ifaac, que ^{23} era fanto, y amigo de Dios ^{24} tambien: pero Abraham ^{25} para obedecer a Dios le ^{26} quifô cortar la cabeça a fu ^{27} querido hijo Ifaac, y el con ^{28} gran voluntad quifô que le ^{29} mataffe fu padre, pero al pū^{30}to q lebantaua el braço A-^{31}braham para degollar al hi^{32}jo, le eftoruô vn Angel, di-^{33}ziendole: Dexa effo cata a-^{34}qui este carnero, deguella-^{35}lo, no mates tu hijo: viua tu ^{36} hijo. Efto te embia ha de-^{37}zir Dios conmigo.

^{p56}^{1} A este fanto Abraham le ^{2} prometio Dios vna buena ^{3} promeffa, dixole, q de fu li-^{4}nage fe haria hombre el hi^{5}jo de Dios, y afsi fe lo cumplio ^{6} porq Santa Maria la Ma-^{7}dre de Dios, descendio de ^{8} Abraham.

^{9} 11 ¶ Abraham, y Ifaac fu^{10}cedio Iacob, y de doze hi-^{11}jos deste, tuuo principio el ^{12} pueblo de Ifrael, que eran ^{13} amados de Dios, y fe llama^{14}uan fu pueblo Eftos adora-^{15}uã a folo Dios; y en el creã ^{16} todos, cafi los demas hom-^{17}bres del mundo adorauan ^{18} dioses falfos, vnos al Sol, o-^{19}tros la Luna, otros hechu-^{20}rus de fus manos, a hōbres ^{21} de madera, hyerro, ô oro, ^{22} eran hombres fin conoci-^{23}miento; pero al Dios verda^{24}dero, cafi folo Ifrael le ado^{25}raua. Sabed tambien efto, q ^{26} antiguamēte efcogio Dios ^{27} este pueblo para fer conoci^{28}do del, y a el defcubriô fus ^{29} fecretos.

^{30} 12 ¶ Auia en este pueblo ^{31} muchos santos amigos de ^{32} Dios que viuian segun fu ^{33} mandato y eran santos q a^{34}juftauan fu voluntad con ^{35} la ley de Dios. Vno fe de-^{36}zia Moyfes, al qual Dios cō ^{37} vn Angel le embio a dar fu ^{38} ley: Otro le dezia Daud, ^{39} q era feñor, y Rey de Ifrael ^{40} y Profeta, q fabia las cofas ^{41} por venir mucho antes que ^{42} fueran, porq Dios le alum-^{43}brô, de cuya persona decē-^{44}dio nueftro Señor Iefu ^{45} Chrifto en quanto hom-^{46}bre.

^{p57}^{1} Otros santos auia, y Profe^{2}tas en este pueblo de Ifrael ^{3} los quales años antes que el ^{4} Hijo de Dios encarnara pa^{5}ra faluar los hōbres del pe-^{6}cado, dixeron q auia de en^{7}carnar Dios.

^{8} 13 ¶ Todos eftos santos ^{9} varones, eftando viuos, y ^{10} eftando para morir creian ^{11} en Iefu Chrifto, el que auia ^{12} de encarnar, y esperauan fu ^{13} encarnacion, y con esta fee ^{14} y efperança, y arrepenti-^{15}miento de fus pecados fe ^{16} librauã dellos antes de mo-^{17}rir, y por efto no eran def-^{18}terradas fus almas al infier-

{19}no con los diablos en fu car{20}cel perpetua, dōde los que {21} vna vez entran, para fiem-{22}pre no faldran. Fueron fus {23} almas detenidas en prifion {24} en otra parte debaxo de la {25} tierra, llamada Limbo, y {26} hasta q llegassē el Señor Ie- {27}fu Christo a este sitio a li-{28}brarlos a ellos de alli, auian {29} de estar alli, y hasta que el {30} Señor subieffe a los cielos, {31} y fueffe a abrir los que esta{32}uan cerrados por el pecado {33} de Adam, y subieffen to-{34}dos con el al cielo, auian de {35} estar alli.

{36} 14 ¶ Finalmente despues {37} de auer passado cinco mil {38} años, desde q se dio princi-{39}pio a este vniuerso, el Hijo {40} de Dios vino a encarnar en {41} las entrañas de la Virgen S. {42} Maria, q no conocio varon {43} estaua entero su cuerpo sin {44} diuifion, y purifsima, y lim{45}pifsima en su alma, y cuer{46}po. Estaua esta Señora en {p58}{1} Nazaret pueblo de Ifrael, {2} donde milagrosamente sin {3} obra de varon quedō pre-{4}ñada, y sin dolores de par-{5}to pario, que no fue su par-{6}to como el de las demas {7} mugeres: y fu Hijo Iesu {8} Christo q encarno, fue hō-{9}bre como nosotros, pero ja{10}mas pecō, ni pudo pecar El{11}te mismo murio, en la cruz {12} derramō toda su sangre, y {13} al tercero dia despues de su {14} muerte, q era domingo, re{15}fucitō, y subio a los cielos, {16} segū os lo dixē en otro ser{17}mon.

{18} 15 ¶ Notad, q el mismo q {19} nos dio el ser antiguamen-{20}te siendo Dios, y de nada, {21} con sola su palabra reci- {22}mos el ser. Este mismo nos {23} vino a salvar del pecado de {24} Adam, y de nuestros peca-{25}dos. Y nos dio su gracia pa-{26}ra no ser vencidos de de-{27}monios, antes para q ellos {28} lo seā de nosotros. Creeys {29} en esse Señor Iesu Christo {30} (hijos mios) este es todo {31} vuestro buen ser, y vuestro {32} mas verdadero padre y Se{33}ñor, a el adorad, y obede-{34}ced, y alabalde para fiem-{35}pre. Amen.

{p59}{1} SERMON OCTAVO {2} DE LA FVNDACION {3} DE LA IGLESIA DE {4} CHRISTO.

{5} 1 ¶ Quando N. S. Iesu {6} Christo, verdadero Hijo {7} de Dios aca abajo en la tie- {8}rra de Iudea andaua ense-{9}ñando la palabrabra de Dios {10} a los hombres, para q subief{11}sen al cielo, y alla se gozaf-{12}sen. Auia algunos Iudios d̄ {13} buena inclinacion, q veian {14} los milagros que cō sola su {15} palabra hazia nuestro S Ie- {16}fu Christo, de q se admira-{17}uā mucho, porque a todos {18} los enfermos sanaua, daua {19} vista a los ciegos, a los mu-{20}dos habla, a los mancos qui{21}taua la manquera, y a los co{22}xos hazia andar, y lo que es {23} mucho mas, que a los ya {24} muertos, y que olian mal, {25} les restituia la vida. Todos {26} estos milagros hazia en su {27} presencia, y por esto algu-{28}nos destos buenos Iudios, {29} viendo la bondad de nuef-{30}tro Señor Iesu Christo, y {31} las buenas obras que hazia {32} notauan que viuia segun la {33} voluntad, y ley de Dios.

{p60} {1} 2 ¶ Por esto con todo {2} su coraçon seguan siēpre a {3} Iesu Christo, para oyr y a-{4}prender su doctrina, y le a-{5}compañauan, y cō grā con-{6}tento dexauan sus padres, {7} y madres, y hermanos, y {8} hermanas, y sus mugeres, y {9} solo andauan cō cuidado {10} de las cosas del cielo q oia. {11} Y todas las demas cosas, sus {12} casas, y haciendas, q antes {13} querian, y estimauan, ya no {14} las estimauan, solo echauan {15} menos la palabra de Dios.

{16} 3 ¶ De todos estos buenos varones, escogió el Señor doze, a los cuales esti-mo mas, y enseñó mejor, para que fueren los principales maestros de todos los hombres, y los primeros Obispos, y que fueren a enseñar los hombres a todo el mundo, a que auian de ser enviados. Estos se llamaron Apostoles que en todo el mundo auian de ser honrados.

{29} 4 ¶ A vno dellos llamado S. Pedro escogio para cabeza de los Apostoles, y de todos los Christianos, para que los mandasse, y todo el poder que auia menester, y las cosas que auia de echar menos para ser el que mandasse, y enseñasse, y guiasse a todos, se las dio, y en vna palabra lo diré, dióle sus llaves para abrir, y cerrar el cielo a S. Pedro, N.S. Iesu Christo, a la partida deste mundo.

{p61}{1} 5 ¶ Tres años ocupó en andar enseñando las cosas diuinas a los Iudios, Después, de otros Iudios malos fue vécido, preso, muy atormentado, y cruelmente enclauado en cruz, fue muerto para que todos los hombres fueren librados de sus pecados. Y después de su muerte, al tercero dia resucitó, y antes de subir al cielo lo apareció por quarenta dias muchas vezes a los buenos que le seguian.

{16} 6 ¶ Y también a los doze Apostoles les dio poder, el que auian menester para enseñar a todos, y para mandar a todos los que se auian de hacer Christianos, y quitar los pecados a todos los hombres, y vencer, y destruir los demonios, y para ser Principes en todo el mundo. Subió al cielo, y después baxó el Espíritu santo sobre los Apostoles, y los demás santos varones, que eran ciento y veynete, y estauan en Ierusalem. Todos ellos con contento grande, y con admiracion, recibieron al Espíritu santo, el qual en forma de viento con grande ruido y de lenguas de fuego apareció, y mostró su poder, y amor a los hombres.

{39} 7 ¶ O como los traxó el Espíritu santo a todos! Que esfuerzo tomaron para enseñar las cosas de Dios a todos, y desde este dia perdieron todo el miedo. Y aunque eran de poca estima, y pobres, escarnecidos, y despreciados con la palabra de Dios, y su santa vida conforme a la ley de Dios, y con sus muchos milagros. Que de hombres hizieron que se boluiesen a Dios, y se trocaron! Muchos hombres muy sabios y señores poderosos se trocaron, y comenzaron a viuir segun la voluntad de Dios.

{18} 8 ¶ Y los Apostoles por la doctrina que enseñauan fueron perseguidos, por Iesu Christo perdieron sus vidas. He aqui hermanos míos el principio de todos los christianos, que se llaman la santa Iglesia. Primero se querian mucho todos los christianos, estauan en vnió, no desseauan honra, ni deleytes del cuerpo, ni riquezas, vna sola era su pretension, publicar, y hazer saber las cosas diuinas, para que de todos fuese Dios conocido, reuerenciado, y amado, y para que todos se librasen de sus pecados, y que subiesen al cielo a gozarse eternamente. Este era solo su cuidado y el mayor deseo que tenian.

{40} 9 ¶ Y despues q los doze {41} Apóstoles fueron muertos {42} por Iesu Christo, y q todos {43} los discipulos de Christo {p63}{1} con feruoroso amor a Chri{2}fto perdieron sus vidas con {3} gran volūtad. Con todo no {4} se acabaron los buenos que {5} cō feruor amauan a Chri{6}fto. Sucedieron otros chri{7}tianos (hermanos míos) en {8} la Iglefia, muchos Marty-{9}res, q no puede su mucho-{10}dūbre cōtarfe. Todos mo-{11}rian tābiē por seguir la do-{12}ctrina de Christo, llamauā-{13}se Martyres, y aora se lla-{14}man así los q son muertos {15} de esta manera. Tales fuerō {16} S: Esteuan, S. Lorenço, y S. {17} Vicente, q el primero fue {18} apedreado, el segundo, así{19}do en el fuego, el tercero, {20} despues de muchos tormē{21}tos fue despedaçado todo {22} su cuerpo. Desta manera {23} millares de millares de San{24}tos, cō fortaleza, y eruforo-{25}so amor de Christo acaba-{26}ron. Vnos ahorcados, otros {27} degollados, otros despeña-{28}dos de altas peñas, otros a-{29}rojados en la mar se ahoga{30}rō, otros arrojados en el fue{31}go fuerō quemados. Así to{32}dos ellos reuerenciando a {33} Dios amorosa y victoriosa{34}mente glorificaron a Dios, {35} a Christo, y a su ley, y a {36} los demonios, y a los hom-{37}bres malos q les eran ene-{38}migos, y los matarō a ellos {39} y vencieron, y se rieron de{40}llos, y cantaron victoria.

{p64}{1} 10 ¶ Auia otros varones {2} buenos en la Iglefia q busca{3}uan los desiertos despobla-{4}dos para viuir solos, y no te{5}ner conuerfacion cō nadie {6} y allí por Iesu Christo se a-{7}tormentauan, y açotauan, y {8} dia, y noche ocupauan con {9} Dios. Tal fue S. Antonio, y {10} otros como el.

{11} 11 ¶ Otros a imitaciū de {12} los Apóstoles, dexauan sus {13} haciendas, y parientes por {14} Iesu Christo, y muchos jun{15}tos en vna casa viuián con {16} mucho orden, y concierto, {17} imitauan en su vida la vida {18} de Iesu Christo. Tal fue Sā {19} Benito, S. Domingo, S. Frā{20}cisco, y S. Ignacio.

{21} 12 ¶ Otros padres auia q {22} siendo maestros de todos {23} los hombres a todos enseña{24}uan, y los secretos de las co{25}sas diuinas los declarauan, {26} y en libros que escriuieron {27} nos dexaron escritas sus de{28}claraciones-Estos se llama-{29}uan Doctores. Tal fueron {30} S. Agustín, S. Ambrosio, S. {31} Geronymo.

{32} 13 ¶ Mugeres tambien q {33} no conocierō varones ente{34}ras en sus cuerpos huuo sīē{35}pre q murierō por Christo. {36} Tal fue S. catalina, y S. Ynes

{37} 14 ¶ Todos estos santos {38} q os he contado, estan ago-{39}ra en el cielo con grā gozo {40} viendo a Dios, y alla le rue{41}gan por nosotros. Y por ef-{42}to a todos ellos los honra-{43}mos, y llamamos, para q rue{44}guen por nosotros, y quan-{45}do nos bautizan nos ponen {46} sus nōbres, y somos ellos, y {47} nosotros de vn nombre, y {48} a sus imagenes (q fuelen ser {49} pintados al modo q fueron {p65}{1} sus figuras) las tenemos, y {2} ellas nos hazen acordar de {3} los santos, y por esto a las {4} mismas imagenes las vene-{5}ramos, porque en ellas ado{6}ramos los santos. Y aunque {7} estan pintados en madera, {8} ô en papel, ô plata, ô oro: po{9}ro no adoramos la madera, {10} ni la plata, ni oro, ni papel, q {11} nada de esto es para respe-{12}tar. Solo a los santos q aī ef-{13}tan pintados, y a las image-{14}nes tābien, por q se parecen {15} a los santos, por esto no mas {16} las adoramos con reueren-{17}cia.

{18} 15 ¶ Y aora tambien aca-{19}baxo con nofotros estan a-{20}ftualmente viuos algunos {21} fanctos en Caftilla, y aca tā-{22}bien, q aman mucho a Dios {23} y viuen segun fu ley.

{24} 16 ¶ Y nofotros todos los {25} Padres, aūq no ygualamos {26} a los fantos en fu fantidad, {27} pero lo q ellos enseñauan {28} fabemos, y enseñamos de {29} Dios, y tenemos el poder q {30} ellos tuieron, y este poder {31} auia fiēpre en la fanta Igle-{32}fia, q no faltara hafta el dia {33} pñtrero.

{34} 17 ¶ Y ya cafi en todo el {35} mundo, los q viuen cō razō {36} figuen lo q Dios dize, y aū{37}q murierō los Apoftoles, {38}fucedieron los Obifpos, q {39} fon nuestras cabeças, y eſtā {40} en el lugar de los Apoftoles {41} y ordenan otros Padres de {42} Miſſa, y hazen otras cofas {43} muy ſubidas, y grandes,

{p66}{1} 18 ¶ En lugar de S. Pedro {2} cabeça de los Apoftoles, y {3} de todos los Chriſtianos, {4} fucedieron los fantos Pa-{5}pas q estan en Roma, q ca-{6}da vno dellos eſtā en lugar {7} de Chriſto, y por eſſo ſiem{8}pre no ay mas q vn Papa: y {9} es digno de ſer obedecido, {10} y lo deue ſer de todos los {11} chriſtianos, como lo fue S. {12} Pedro, y tiene como el Ila-{13}ues para abrir, y cerrar el {14} cielo. El q no cree lo q eſte {15} Santo Padre Papa dize, y {16} es contra ſus mandatos, es {17} Herege, y falſo chriſtiano. {18} Huyd de eſtos Hereges, q {19} huuo muchos antiguamen{20}te, q fon gente engañadora {21} y oy ay muchos. Y ſi acu{22}dieren a eſta tierra, y dixe-{23}ren q os vienē a enseñar las {24} cofas de Dios, y d Ieſuchri{25}ſto. Deſta manera los pro-{26}bareys vofotros. Pregunta{27}reysles ſi obedecen al Sāto {28} Padre Papa q eſta en Ro-{29}ma, ſi reſponden q no le o-{30}bedecen, en ſolo eſto cono-{31}cereys q fon falſos chriſtia-{32}nos q os vienen a engañar.

{33} 19 ¶ Eſte Santo Papa es {34} mucho lo q os quiere, os tie{35}ne por hijos eſte nos man-{36}dō venir acā a eſta tierra a {37} los padres a enseñaros. Deſ{38}te Santo Padre Papa q eſtā {39} en lugar de Dios fomos em{40}biados a vofotros para que {41} conozcays a Dios, y creays {42} ſu doctrina, y os libreys de {43} vueſtros pecados para que {44} ſubays a gozaros al cielo. Y {45} aunq nofotros los Padres {46} no ygualamos en nueſtra {p67}{1} vida buena a los padres an-{2}tiguos, cuya vida era mu-{3}cho mejor que eran fantos.

{4} Pero ſi nos oys, y creys {5} vofotros, con verdad os li-{6}brareys de vueſtros peca-{7}dos y ſubireys al cielo â go{8}zaros:

{9} 20 ¶ Y notad q eſte po-{10}der q nos dio Dios a nofo-{11}tros, para quitar pecados a {12} los hombres, y dezir Miſſa {13} y rogar por los hōbres por {14} amor de vofotros, lo die{15}ron a nofotros, q nofotros {16} no fomos dignos de q nos {17} den tal poder, y por muy {18} buenos q ſean los padres, y {19} por muchas buenas obras {20} q hagan, no merecen q les {21} dē eſte poder, mucho mas {22} vale eſta dadiua.

{23} 21 ¶ Y por eſto ſi viere-{24}des algunos padres q no ſō {25} buenos, y viuē mal deſho-{26}neſtos, cudicioſos de plata, {27} no digays que no vale nada {28} ſu miſſa, ni ſus baptiſmos, {29} y confeſiones. Mucho {30} valen, quanto vale la miſſa, {31} y confeſion del buen pa-{32}dre, tāto vale la miſſa, y cō-{33}feſion del malo, ſegun lo q {34} Ieſu Chriſto dixo.

{35} 22 ¶ Pero eftos malos pa-{36}dres, y todos los malos chri{37}ftianos tãbien (que fon mu-{38}chos) q pecan, y cõ fu peca-{39}do hazen pecar a otros hõ-{40}bres, todos eftos feran caf-{41}tigados con fuego eterno {42} por la grã yra de Dios. Ao-{43}ra mientras viuimos esta {44} primera vida, eftan mezcla{45}dos los buenos Indios con {46} los malos, al modo q en la {47} hera eftan rebueltos la pa-{p68}{1}ja, y el trigo antes de auen-{2}tallo, afsi tambien los malos {3} que fon como la paja, eftan {4} mezclados con los buenos, {5} q fon como el trigo en esta {6} vida primera, q es como la {7} hera en el interim, q viene {8} el dia poſtrero en q fe diui-{9}diran buenos de malos q fe{10}ra el auentar. Y Dios a nin-{11}guno haze fuerça para fer {12} bueno, lo dexa a la volun-{13}tad de cada vno a fu alue-{14}drio, y querer. Y al fin quã-{15}do fe diuidã malos de bue-{16}nos, entõces los infieles fe-{17}ran atormentados en el in{18}fierno, pero mas los chriſ-{19}tianos, y mucho mas los ma{20}los padres que no fiquierõ {21} o que fabian bien.

{22} 23 ¶ Dia ay vltimo para {23} examinar los hombres, {24} y premias a los buenos, y fu-{25}biran a gozarſe para fiẽpre, {26} y al trocado los malos chri{27}ftianos feran mas atormen{28}tados, porq aunq conocian {29} a Dios, pero no le obede-{30}cieron, antes le enojaron. {31} Ay de los afsi malos hõbres {32} q aparecerã este dia poſtre{33}ro delante de todos los An{34}geles, y hombres, y fe fabrã {35} todos los pecados, por muy {36} ſecretos q ſean, ni vno folo {37} no fe ocultarã, y para ſiem-{38}pre, no aura remedio.

{39} 24 ¶ Dad vofotros gra-{40}cias a Dios, porque os mirõ {p69}{1} con ſus ojos de mifericor-{2}dia, y porq os llamõ a fer hi{3}jos de la ſanta Igleſia, pero {4} a vuestros antepañados, y {5} y mayores los dexo en ſus {6} pecados, y ceguedades. Y â {7} vofotros alũbro para creer {8} todos los myſterios q os he {9} dicho tã admirables. Creed{10}los con firmeza q fon pala-{11}bra de Dios, que no puede {12} faltar, y afsi para ſiẽpre fu-{13}bireys al cielo a gozaros viẽ{14}do a Dios. Amen.

{15} SERMON NONO {16} DE LA NECESSIDAD {17} DE LA, PENITEN-
{18}CIA, Y SACRAMEN-{19}TOS.

{20} 1 ¶ Todas las cofas que {21} enſeña Dios por la fa-{22}nta eſcritura, q es vn libro eſcritito de Dios, y por la ſan-{24}ta Igleſia, eftamos obliga-{25}dos a creerlo firmemente, {26} y quanto es cofa cierta fer {27} agora de dia, 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 eſto qualquiera {33} perſona que quiera ſubir al {p70}{1} cielo a gozarſe para ſiẽpre, {2} tiene neceſſidad de creer {3} eftas cofas q os he enſeña-{4}do, q ay vn ſolo Dios, y que {5} es Criador de todo, y q es {6} Trino en perſonas Padre, y {7} Hijo, y Eſpirito Santo, y q {8} ſiẽdo tres perſonas fon vn {9} ſolo Dios, tiene neceſſidad {10} de creer tambien. Y q nueſ{11}tro S Iefu Chriſto es Hijo {12} de Dios Verdadero, y q {13} por noſotros ſe hizo hom-{14}bre, y padecio por ſaluar-{15}nos de nueſtros pecados. Y {16} tãbien eſtã neceſſitado de {17} creer q en ſolo Iefu Chriſ-{18}to eſtã nueſtra ſaluacion, y {19} q en en el creen, y eſperan {20} todos los chriſtianos, y que {21} ninguno q no es chriſtiano, {22} ni cree en IefuChriſto nue{23}ſtro Señor, no fe librara de {24} ſus pecados, ni podra ſubir {25} al cielo a gozarſe para ſiem{26}pre.

Bien os acordays q to-{27}do efto os lo dixē mas eftē{28}didamente en otros fermo{29}nes.

{30} 3 ¶ Aora hijos mios fa-{31}breys q no bafta creer to-{32}das las cofas q os he dicho {33} para fubir al cielo, teneys {34} tambien necefsidad de abo{35}rrecer el pecado, y teneys {36} necefsidad de bolueros a {37} Dios de todo coraçon. Ya {38} os dixē q el pecado era co-{39}mo ponçoña y como muer{40}te q emponçoña, y mata al {41} alma, y que enoja mucho a {42} Dios, el q quiere pecar, ya {43} es contrario a Dios, y con-{44}denado al infierno a fer que{45}mado.

{46} 4 ¶ Preguntarey fme aca{47}fo q cofa es pecado, y co-{48}mo fabreys q eftays en pe-{p71}{1}cado. En pocas palabras os {2} lo enfeñare, qualquier cofa {3} q es contraria a lo q Dios {4} manda, es fin duda pecado. {5} Nombrar al Pillan al Ma-{6}reupuante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los hechizeron dizē, y obe-{9}decellos, es tãbien pecado. {10} Herir a otro hombre, ô ma{11}tarle, andar cõ la muger a-{12}gena, hurtar la hazienda de {13} otro, ô de otra manera ha-{14}zer daño a alguno, es peca-{15}do tambien. Reñir mal a o-{16}tro de palabra, y murmu-{17}rar del proximo, es tãbien {18} pecado, y en vna palabra {19} encierro todo lo q os he di{20}cho, qualquiera q haze da-{21}ño a otro, de la manera que {22} no quiere q a el le dañe na-{23}die, peca en ello. No es lo {24} q Dios manda, bien? Iufta{25}mente todo lo q tu querrias {26} q fe hizieffe contigo, effo {27} mifmo has de hazer tu con {28} los demas hombres.

{29} 5 ¶ Quiē ay de vosotros {30} q vna vez, ó muchas no aya {31} pecado, todos pecamos ca-{32}da dia, no ay hombre q no {33} peque, q el diablo nos enga{34}ña. Y esta nueftra carne tã-{35}bien nos inclina a pecar, y {36} por efto tenemos muy eno{37}jado a Dios.

{38} 6 ¶ Y nueftra muerte, y {39} el lugar malo q eftã deba-{40}xo de tierra, nos eftan efpe{41}rando para tragarnos, q def{42}ta manera han tragado a o-{p72}{1}tros hombres, y todos ellos {2} eftan atormentados allã, y {3} para fiēpre lo feran. Ay del {4} hõbre q fera hallado en pe-{5}cado en fu muerte. Y ay de {6} nofotros, fi tenemos peca-{7}do en nra alma, y q fi ven{8}dra por ventura la muerte {9} en vn buelo fin pēsarlo, no {10} lo fabemos.

{11} 7 ¶ Direy fme q q hareys {12} para falir d̄ pecado? Direos{13}lo con alegre voluntad A-{14}rrepentiros eys de vros ps{15}cados, y recibireys los Sa-{16}cramentos q ordenõ N. S. {17} Iefu Chrifto para librar de {18} pecados, mirad no os enga-{19}ñen vros viejos, ni vtos he{20}chizeron. El Pillã, ni el Ma-{21}reupuãte, ni el Huecuvoe, {22} no pueden quitar los peca-{23}dos, ni pueden falir con la {24} fangre q fe hazen vros ne-{25}ges, los pecados de los hom{26}bres. Todas eftas cofas q os {27} dezian vanamente, sõ gran{28}des mentiras, y engaños.

{29} 8 ¶ No ay Mareupuãte, {30} ni Huecuvoe, ni cofa algu-{31}na q fea Pillã, ô Mareupuã-{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 fu 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 fermones vereys {52} que lo fon.

{p73}{1} 9 ¶ Agora folamente os {2} declaro lo q aueys d hazer {3} para falir de pecado. Efto {4} es q con todo coraçon os {5} boluays â aquel grã Dios, {6} Señor de cielo y tierra, y [*] {7} os dio el fer. Y a fu vnico h[*]{8}jo Iefu Chrifto, le direys [*] {9} tenga laftima de vofotros, {10} y os quite vros pecados. Y {11} tambien hijos mios cõ grã {12} tristeza os arrepintireys d {13} auer pecado, y con todo co{14}raçon direys, peque peque {15} malo fue lo q hize, merez-{16}co fer atormentado por a-{17}uer enojado a Dios, y fido {18} contrario a lo q mãda. Y tã-{19}biẽ no querreys pecar mas, {20} ni hazer qualquier pecado, {21} y direys a Dios efto, Dios {22} mio de aqui adelãte, yo me {23} trocare, no tornare a hazer {24} lo malo q antes hazia, fere {25} bueno, y obedecere tus mã{26}datos, cada vno d vofotros {27} diga efto.

{28} 10 ¶ Demas defto el q {29} no eftã bautizado de vofo-{30}tros, ni ha recibido el fãto {31} Sacramento de baptifmo, {32} proponga de tornarfe {33} chriftiano, y bautizarfe, y {34} fer labado con agua del Ef-{35}piritu Santo q le quite fus {36} pecados, y hazerfe hijo de {37} Dios. El q es chriftiano bap{38}tizado de vofotros, y a tor{39}nado a pecar despues del {40} bautifmo cõ firme coraçon, {41} confeffara todos fus peca-{42}dos al padre q eftã en lugar {43} de Dios, y dira efto a N. S. {44} IefuChrifto Yo Señor por {45} fer tan grã pecador, foy dig{46}no de fer condenado de ti a {47} quemar, pero al padre le cõ{48}tare todos mis pecados pa{49}ra q me quite mis pecados {50} con tu poderofa palabra fo{p74}{1}lamente, y lo q el padre me {2} mandare hazer por mis pe{3}cados (q fe llama efto peni{4}tẽcia) lo obedecere plena-{5}mente.

{6} 11 ¶ He aqui (hermanos {7} mios) de q manera el hom-{8}bre fe buelue a Dios, y de q {9} manera fe arrepiente el hõ{10}bre de auer pecado, para q {11} le fean perdonados fus pe-{12}cados. Y fin efto q os he di-{13}cho ninguno faldra de pe-{14}cado, por tãto defde oy en {15} adelante y defde agora bol{16}ueos a Dios, y no esteys mas {17} en pecado. Y cada noche an{18}tes de dormir acordaos d {19} todo lo q aueys pecado a-{20}quel dia, y como os he enfe{21}ñado, dezid a Dios q os qui{22}te vros pecados, q Dios es {23} muy misericordiofo cõ los {24} hõbres, y no quiere la mu-{25}erte del pecador, fino q fe {26} buelua a el, y q viua, y dize {27} Iefu Chrifto N. S. q para q {28} los hõbres falgan de peca-{29}do y fe arrepientã, los vino {30} a llamar.

{31} 12 ¶ Aunque fean los pe-{32}cados del hombre muchos {33} y muy grandes, Dios los {34} perdonara al hombre q fe {35} buelue a Dios, aunq fean {36} mas fus pecados q las are-{37}nas del mar, y mas grandes {38} q los cerros grandes, todos {39} fe los quitara Dios, fi cõ to-{40}do coraçon fe arrepiente, {41} y propone d no pecar mas, {42} y de confeffar a buen tiem{43}po con el padre.

{44} 13 ¶ Antiguamente vn {45} gran Rey Daid de nõbre, {46} adultero, y matõ vn hõbre, {47} pero llorando fe arrepintio {48} y por efo le perdonõ Dios.

{49} 14 ¶ Y S. Pedro Apoftol, {50} quando Iefu Chrifto efta-{51}ua padeciendo, pero mu-{52}cho, q tres vezes dixo que {p75}{1} no lo conocia a Iefu Chrif{2}to le mirõ

c{3}on sus ojos de misericor-{4}dia, y por esto boluio S. Pe{5}dro â su buē coraçõ, y llorõ {6} amargamente, y por estas {7} lagrimas le perdonõ Dios.

{8} 15 ¶ Con N. S. Iesu Chri{9}sto, fueron sentenciados a en{10}clauar en cruz dos ladrones {11} grãdes, de los quales el vno {12} estando colgado en la cruz {13} cafi muriendo, arrepintien{14}dofe de sus pecados, pidiõ {15} misericordia a IesuChri{16}sto N. S. el qual le perdonõ, y {17} este dia el pũto q falio fu al{18}ma de su cuerpo, N. S. Iesu {19} Chri{20}sto hizo q su alma viesse a Dios. Y el mismo Dios, {21} por sus profetas dixo, q fi {22} el pecador se boluiere a el, {23} y gimiere por sus pecados, {24} al pũto q se arrepintiere le {25} perdonara: A dulzifsimo S. {26} Iesu Chri{27}sto, por nosotros {28} los pecadores moriste, y {29} por nros pecados difte tu sã{30}gre, no nos defeches, q aun{31}q somos pecadores veni-{32}mos a ti por el remedio pa-{33}ra librarnos d nros pecados

{33} 16 ¶ Sabed tambien esto {34} (hermanos mios) que en la {35} ciudad de Gerusalem auia {36} vna muger, llamada Maria {37} Madalena, y oyo vn dia las {38} cosas q dezia en un fermõ {39} N. S. Iesu Chri{40}sto. Y venci-{41}da de sus palabras se troco {42} en su coraçõ, este dia auia {43} convidado a comer a su ca{44}sa vn phariseo a N. S. Iesu {45} Chri{46}sto. Sabiẽdolo esta mu{47}ger fue a buscar a N. S. Iesu {48} Chri{49}sto a casa deste phari-{50}seo. Llego a la casa, y hallo-{51}le, y con gran dolor de cora{52}çõ, y verguença, por de-{53}trás se arrojõ a los pies de {54} N. S. Iesu chri{55}sto, y llorõ tã{56}to q con sus muchas lagri-{57}mas le labaua sus pies, y cõ {58} sus largos cabellos se los lim{59}piaua, y befaua con su boca. {60} El phariseo, y los demas q {61} alli auian venido a comer, {62} viuiendo esta muger, y lo q {63} hazia dezian mal della, mur{64}murauan della. Pero ella no {65} respondia nada, y N. S. Iesu {66} Chri{67}sto respondió por ella {68} y defendiõla. Y dixo todos {69} los pecados desta muger, {70} le han sido en este pũto per{71}donados por el gran dolor {72} q tiene dellos, y por el mu-{73}cho arrepentimiento q tie{74}ne dellos, y por el mucho a{75}mor que tiene a Dios.

{15} 17 ¶ Y mirad a esta mu-{16}ger, y desta manera vos-{17}otros tened verguença d los {18} pecados q aueys hecho, y {19} llorad porq aueys ofẽdido {20} tanto a Dios, y sido tã con-{21}trarios a sus mãdatos, y por {22} su muy preciosa sangre, su-{23}plicalde q os perdone vtos {24} pecados a Dios.

{25} 18 ¶ Que este mismo hi{26}jo de Dios os combida y os {27} dize q os llegueys a el, y q {28} se huelga mucho con el pe-{29}cador q se convierte a el, y {30} no se huelga tanto con mu{31}chos justos. Y de la manera {32} q el pastor de ouejas busca {33} la oueja perdida, y hallãdo{34}la la pone en sus ombros, al{35}fi N. S. Iesu chri{36}sto vino a {37} buscar al hombre q andaua {38} perdido, y lo hizo boluer a {39} fi, y lo puso en sus ombros, {40} y le diõ mucho gozo en el {41} cielo.

{41} Bolueos a Dios, y le goza-{42}reys para siẽpre en el cielo. {43} Amen.

{44}[*lat.*] LAVS DEO

Capítulo 3

Contexto histórico e ideológico

En este capítulo, presentamos los aspectos de historia externa de *Sermón en lengua de Chile* que inciden en su producción, debido a que necesitamos contextualizar la obra para su correcta interpretación (Cfr. 1.3.2.5.1). Para ello, nos referiremos al devenir sociopolítico en que se desarrolla la evangelización y, principalmente, a sus fundamentos y fines, poniendo especial énfasis en los criterios ideológicos que la modelan (las llamadas «tesis de la conquista»).

Por otra parte, prestamos particular atención al caso de Chile, por lo cual analizamos la situación de los mapuches –como pueblo habitante originario del territorio– y las modificaciones que sufrieron sus estructuras tras las relaciones interétnicas con los conquistadores. Además, nos detenemos en el proceso de evangelización, especialmente, en la participación de la Compañía de Jesús, de la cual formaba parte Luis de Valdivia, quien promueve y ejecuta la *guerra defensiva*, estrategia política que pretende solucionar la situación bélica en que se hallaba la zona.

3.1.- LA EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA

Durante la Edad Media, junto con diversos objetivos políticos y comerciales, la pretensión de ampliar la cristiandad condujo al inicio de una ardua carrera por la conquista de nuevos territorios que desembocó en el descubrimiento de las «Indias Occidentales» en 1492. A juicio de Borobio García (1992a), este encuentro con el llamado Nuevo Mundo supuso una verdadera revolución de todo el paradigma medieval en los aspectos geográficos, económicos y culturales. Se produjo, además, cuando la Corona española –responsable de la expedición de Cristóbal Colón– se enfrenta a otros hechos que cambiarán su historia: el fin de la reconquista, la expulsión de los judíos, el nacimiento de España como Estado y el inicio, junto a Francia e Inglaterra, de una configuración de Estados europeos.

Con el descubrimiento comenzó la conquista de las nuevas tierras. Este proceso sobrepasó los ámbitos políticos, militares y comerciales, y se extendió a lo religioso, ya que, como señala Roselló Soberón (2006), además de querer captar más fieles para la Iglesia Católica, la Corona siempre entendió que el poder militar no podía garantizar el orden social y que la disciplina moral era indispensable para mantener la paz y concretar su poder. De este modo, comienza el avance de *la cruz y la espada* en América, que imprime un carácter particular a esta cruzada, diferenciándola de otros procesos que los mismos agentes de cristianización –la Iglesia y la Corona– habían desarrollado en Europa y otras zonas.

El proceso que se lleva a cabo en el Nuevo Mundo se caracteriza por lo que Ricard (1964), para referirse al proceso mexicano, ha llamado la *conquista espiritual*. Quizás, en este sentido, deberíamos hablar de una *conquista múltiple*, en la cual cada expresión se explica funcionalmente de acuerdo con las otras, pese a poseer una propia dinámica interna. A juicio de Pinto Rodríguez (1991a), considerar la evangelización como un capítulo particular de la conquista supone reconocer su participación en el proceso de dominación, pero también implica observar la diversidad de formas que adoptó de acuerdo con sus objetivos: otorgar a los indígenas la oportunidad de vivir de acuerdo a los valores cristianos y, así, alcanzar la salvación eterna. No dudamos que estas ideas formaron parte del convencimiento de los misioneros que fueron a América, pero creemos que la evangelización debe observarse también desde una perspectiva contextual más amplia, puesto que garantiza la presencia española en América al dar cuenta de los esfuerzos de la Corona por cumplir con su compromiso de ampliar la cristiandad y, al mismo tiempo, legitima el derecho eclesial del otorgamiento de la potestad española sobre Nuevo Mundo. De hecho, según Lowry (1988), la idea de que los españoles eran los portadores de la fe cristiana y de la *buena policía* (vida moral, ordenada e hispanizada) fue la justificación de toda la conquista. Para Gómez Fregoso (1985), en este aspecto radica toda la problemática de la evangelización, ya que fue la consecuencia y la afirmación de una conquista militar y de la posterior colonización que se plantearon como la destrucción de las culturas autóctonas y el nacimiento de unas nuevas, mestizas.

Aunque en un primer momento fueron los mismos soldados quienes predicaban, bautizaban y catequizaban¹ (Tineo, 1990), la institucionalización² de las prácticas de evangelización se produjo en 1524 con la llegada de los primeros religiosos a México³ (Gambra, 1992). Ambos casos se caracterizan por ser una forma de *inculturación*⁴, pues se pretendía conocer las costumbres y creencias indígenas (Cortés, 1988) con el fin de cristianizar de acuerdo con ellas y, al mismo tiempo, transformarlas para acercarlas al pensamiento católico (García Ahumada, 1994). Posteriormente, a partir de la influencia del Concilio de Trento y de la labor de los jesuitas, se percibe un deseo por educar, catequizar y reformar costumbres, que coincide con el afán reformador de la oratoria sagrada europea (Pérez, 2011)⁵.

En términos generales, se plantea la necesidad de enseñar la doctrina cristiana por la gran ignorancia que existía sobre la misma. Para ello se responsabiliza a gran parte de la sociedad hispano-criolla, pero, en último término, la obligación recaía sobre los religiosos, que debían hacer cumplir todo lo que se relacionaba con esta labor, por lo que debían predicar la palabra de Dios, reunir la catequesis y enseñar la doctrina cristiana (Sánchez Herrero, 1992).

Con el paso del tiempo, la importancia de la evangelización será tal que llega a definir la propia conquista⁶. Malamud (2010: 103) afirma que la conquista «no habría sido lo que fue si no hubiese estado imbuida de un fuerte espíritu misionero» que heredó de la reconquista peninsular. De acuerdo con Mires (2006a), los Reyes Católicos fueron quienes imprimieron este sentido misional bajo la creencia de que el descubrimiento era

¹ Al respecto, recomendamos consultar Borges (1960), Blanco (1987), García Oro (1988), Martín Hernández (1992) y Seibold (1992).

² No obstante, en el segundo viaje de Colón iba fray Fernando Boyl en calidad de representante espiritual del Papa (Losada, 1970).

³ Su desembarco, posterior a la derrota de los *mexica*, se produce como un mecanismo de incorporación de los territorios recién conquistados, pues la cristianización conlleva el rompimiento con la herencia cultural mesoamericana, por lo que se instaura en la base de la toda la actividad española. Este grupo fue dirigido por fray Martín de Valencia y otros frailes menores, conocidos como los *doce apóstoles*, y su tarea consistió en organizar el proceso de evangelización-educación, bajo la autorización de la Santa Sede (Pérez Luna, 2001).

⁴ Diferenciamos entre aculturación e inculturación. Ambos procesos implican las modificaciones producidas entre dos culturas en una relación dialéctica de invasión y sujeción. El primero se refiere a ámbitos relacionados con la economía y la política, mientras que el segundo se vincula con la educación y la religión (Mujica Bermúdez, 2001-2002).

⁵ Las ideas de Pérez (2011) y Cortés (1988) son elaboradas para la predicación en Nueva España, pero estos hechos impactaron en toda América, aunque de forma desigual. Por ejemplo, según Quiñones Melgoza (1992), cuando los jesuitas llegan a México, el proceso de evangelización ya se encontraba avanzado, por lo que pudieron realizar su labor en un clima de una relativa paz.

⁶ No se agota en el periodo. Sánchez Gaete (2008), por ejemplo, señala que la presencia de la Iglesia Católica en América ejerce una influencia innegable hasta nuestros días.

un premio, que se les otorgaba a través del Papa, por los servicios prestados en la guerra contra los moros (ejecutada en nombre de la cristiandad). Por otra parte, se veía en América una compensación por las pérdidas que había sufrido la Iglesia Católica frente al protestantismo. Esta es una de las interpretaciones que tradicionalmente se les ha dado a las bulas papales de Alejandro VI, documentos de 1493 en los cuales el Pontífice *dona y concede* a los Reyes Católicos las tierras descubiertas el año anterior⁷.

Este hecho creará en la evangelización de América una doble dependencia: del Papa, por una parte, para las cuestiones de la fe; de la Corona, por otra, para los aspectos organizativos. En ningún momento se produce una independencia pues, de acuerdo con la tradición, los reyes optimizaban sus resultados con el uso de la Iglesia como agente de expansión y colonización (Malamud, 2010). Además, la institución eclesiástica se constituyó en un instrumento de control para la Corona (Negredo del Cerro, 2010), lo que queda claro con el establecimiento del *Patronato de Indias*, muestra del apoyo de la Iglesia a las pretensiones de la Corona (Lisi, 1990).

De este modo, la ligazón entre diversos ámbitos de la vida social occidental permite entender la evangelización como una *legitimación de la conquista*. Esta unión es propia del ámbito europeo desde el que se inicia la conquista y también se expresa en la expulsión de los moriscos del Reino de Granada (1492) y en la batalla de Lepanto (1571). Desde esta óptica, una superioridad militar y cultural garantizaba a los españoles la hegemonía del Dios cristiano sobre las creencias indígenas. Se trata de una mentalidad predominante en este momento y que, por lo mismo, es la que trasladan a América conquistadores y evangelizadores (Estrada, 1992).

Tanto la Iglesia como la misma Corona creían que llevaban a cabo una alta tarea misional, en la cual la expropiación de los bienes de los indígenas —e incluso de sus

⁷ Según Borobio García (1992b), esto sucede bajo la creencia del mismo Papa sobre su poder para hacer tal entrega, puesto que él, «vicario de Cristo, representa el señorío de Dios sobre el mundo y encomienda y delega a príncipes y reyes, que ejercerán la función de “legados” o “vicarios” suyos, para el bien de las almas y la extensión de la fe» (19). Sin embargo, Zavala (1944), señala que hay que considerar que estas bulas no son las primeras que habían sido otorgadas por el Vaticano, sino que existe una tradición en este sentido (en 1155 Adriano IV concede a Enrique II de Inglaterra y a sus sucesores la isla de Irlanda, en 1344 Clemente VI dio a Luis de la Cerda el principado de Canarias, en 1420 Martín V concedió al Rey de Portugal la investidura de los descubrimientos desde el Cabo de Bojador a la India). A su juicio, la misma Iglesia no se percata del alcance que tiene el reciente descubrimiento, más aún considerando la noción de la geografía que se tenía en el momento. Por este motivo, opina que esta cesión se origina en un proceso administrativo: al Papa —o a la Cancillería Pontificia— se le solicita un otorgamiento, petición a la que «respondió expidiendo un diploma calcado sobre los que, anteriormente, habían sido otorgados con frecuencia» (Zavala, 1944: 47). Pérez-Amador Adam (2011) destaca, no obstante, que estas bulas se diferencian de las anteriores en que fueron donaciones impugnadas por los mismos individuos a los que favorecían.

propias personas— y la guerra se representan como medios necesarios para la evangelización. Por otra parte, en la España de aquel entonces el pensar teológico, como expresión del discurso dominante, estaba presente en todos los ámbitos sociales, por lo que su presencia en América no solo es necesaria como complemento de las huestes armadas, sino también porque únicamente el clero está capacitado para articular ideologías (Mires, 2006a).

Esta relevancia de la incidencia de la Iglesia en el devenir de la conquista y de la posterior colonización nos lleva a entender cuál puede haber sido la dimensión de la predicación en la época, pues este discurso es un medio de contacto desde el cual el clero conecta directamente con la población en una relación asimétrica donde quien tiene la voz insta los valores de las nacientes sociedades. Por otra parte, es necesario considerar que los conquistadores y evangelizadores se enfrentaban a una realidad cultural que desconocían y que generó en ellos diversas reacciones, desde el rechazo y la destrucción, hasta intentos de comprensión, teniendo siempre al indígena como el centro desde el cual partía la discusión.

Por lo tanto, debemos entender el quehacer de la Iglesia en América de acuerdo al marco ideológico en que esta se desenvuelve, los conflictos políticos y las nuevas formas del quehacer económico. En un estudio de este tipo lo primero que destaca es la falta de homogeneidad en la manera de ver el tema de la conquista y la evangelización. Más bien encontramos pensamientos diversos que están lejos de escribir una historia «neutral», pese a que, según García Añoveros (2001), las fuentes historiográficas para el estudio de la época y de las circunstancias son fiables. De todos modos, «los más entusiastas defensores y los más convencidos detractores de la labor de España en América coinciden en afirmar que el hecho reviste gran importancia y es uno de los hitos de la historia de la humanidad» (Fazio Fernández, 2009: 11). Esto se debe a la magnitud que supone el descubrimiento y a que implica el cuestionamiento de todos los ámbitos de la vida que deberá organizarse en el Nuevo Mundo. Elaboradas desde posiciones ideológicas explícitas, las concepciones propuestas han sido calificadas en la historiografía tradicional como *leyendas negras* o *leyendas doradas*⁸, que podían incluso llegar a definir el curso de la historia y que nos permiten comprender el devenir de los procesos sociales y culturales de aquel momento.

⁸ Cfr. Aram (2008).

Las «tesis de la conquista» no se refieren a una perspectiva de estudio desde el *hoy* hacia el pasado, sino a las ideas que circulaban contemporáneamente al proceso cristianizador en América, ya que estas «llevaban consigo la aplicación de diversos métodos de evangelización, que originaron numerosas discusiones entre los autores» (Borobio García, 1988: 20). Estas ideas, según Carro (1963), son muestras del enfrentamiento que se producía entre dos «bandos» y que pretendía buscar soluciones a los problemas planteados por el descubrimiento. Después de todo, hay que considerar el impacto que debió generar en las mentalidades recién salidas del Medioevo: «El ajuste del Nuevo Mundo dentro de los horizontes mentales de Europa constituyó un proceso lento y supuso cierta alteración de las formas de pensamiento establecidas» (Elliot, 2011: 79). A juicio de Salas de Coloma (1998), esta tensión se produce por una contradicción del sistema colonial entre los dogmas, la ética cristiana y el entendimiento de la práctica religiosa, por un lado, mientras que, por otro, tenemos una sociedad dividida en dos estamentos: los españoles y los indígenas, en una relación de subordinación.

Nos preocuparemos en este apartado, particularmente, de aquellas ideas que se relacionan con la evangelización, aunque en general toda la conquista estuvo condicionada por varios y poderosos mitos que la definieron (Aram, 2008). Además, como hemos reseñado, nos enfrentamos a un momento en que lo eclesiástico está muy presente en la vida social, por lo que difícilmente las discusiones de este ámbito pueden circunscribirse al mismo de modo exclusivo.

Las tesis sobre la evangelización, en nuestro trabajo, son formas ideológicas que, con mayor o menor grado de incidencia, conforman el contenido de los sermones que analizaremos. Incluso los explican contextualmente, porque son producto de directrices que se basan en una forma de evangelización y de una toma de posiciones políticas que favorecen la producción de la oratoria sacra. Para entender esta «trama» hay que vislumbrar que estaban en juego los intereses y poderes de tres instituciones coloniales: el Estado, la Iglesia y la emergente clase colonial.

Mires (2006a) reconoce tres posturas sobre los indígenas. La primera es de carácter *esclavista*, ocupada por los intereses privados, mientras la segunda, *centrista*, se preocupa preferentemente por los del Estado aun en contra de los privados. La tercera,

antiesclavista o *indigenista*⁹, se representa en un movimiento político-teológico que enjuicia y descalifica los métodos de la conquista. Aunque las tres requieren de alguna elaboración teológica, pensamos que las dos primeras se insertan en el plano de lo político y se establecen a partir de las contradicciones entre el poder de la monarquía y el que los colonos ejercen a nivel local. La última enfatiza lo religioso/ontológico/antropológico, por lo que la estudiaremos separadamente. Dentro de esta, incluiremos la tesis de la conquista bajo mandato y protección divina en cuanto corresponde a una liberación de lo bárbaro y demoniaco. No obstante, es necesario aclarar que esta diferenciación es solo metodológica, puesto que difícilmente las ideas pueden circunscribirse estrictamente a un solo ámbito del desarrollo social y porque, por otra parte, nos enfrentamos a un momento de la historia con particular vigor en la discusión ideológica. Es más, siempre cabe preguntarse hasta qué punto las preocupaciones de la Iglesia por el indígena son únicamente espirituales y no forman parte, también, de un profundo interés por su propio rol y mantenimiento en América. Después de todo, solo si el indígena *puede* ser evangelizado se asegura la presencia eclesiástica.

3.1.1.- Tesis políticas

Incluimos en este apartado aquellas ideas que enfatizan la defensa del patrimonio privado y las que, por el contrario, pretenden legitimar el carácter estatal de las riquezas y de la conquista.

Según Mires (2006a), las propuestas *esclavistas* defienden los intereses de los recién llegados a Indias y se rigen por el revisionismo teológico del legado testamentario. Su fundamentación ideológica se intentó, aunque nunca se logró en España, ya que suponía imponer un pensamiento filosófico, político o científico sobre

⁹ El término utilizado por Mires (2006a) puede resultar ambiguo, debido a que en la actualidad, fundamentalmente a partir de los años '60 del siglo pasado, se ha generado en Latinoamérica (y para Latinoamérica) un movimiento *proindigenista*, también llamado *indigenista*, que se ocupa de la promoción de los derechos de los pueblos originarios en medio de la globalización. Este movimiento generó en las cercanías de 1992 (en el cumplimiento de los 500 años del Descubrimiento) varias reflexiones sobre el encuentro entre europeos y pueblos originarios, poniendo énfasis en este hito histórico y en la consecuente evangelización como una destrucción sistemática de las culturas y creencias religiosas de los pueblos prehispánicos de América.

uno teológico, lo que en la práctica significaba romper la propia razón del Estado. Esta postura se basó en la elaboración de cuatro tesis:

- a) La primera es la de *la inferioridad natural del indio*, que intentaba demostrar sus cualidades «no humanas». Esta posición llevó a que se generaran dudas sobre la justificación del apostolado: si los posibles fieles no son humanos, ¿cómo se les evangelizará?¹⁰ Para esta posición, debido al retraso y a la barbarie que se les atribuye a los indígenas, la evangelización se percibe no como una obra evangelizadora, sino *civilizadora* de indígenas subhumanos¹¹, tal como la concibe Ginés de Sepúlveda, uno de los máximos exponentes de las teorías esclavistas.
- b) En segundo lugar, está la idea de *castigar los «pecados» de los indios*, que reinterpreta la posición de que la conquista consistiría en la salvación de las almas de los indígenas. Tenía la ventaja de la amplitud, ya que dentro el concepto de ‘pecado’ puede abarcar todo lo que los conquistadores quisieran: cualquier actitud o gesto podía ofender a Dios y, debido a la estrecha relación entre conquista y evangelización, de paso ofender también al rey. Llevado a un extremo, este argumento conduce a plantear que la misma existencia del indio es un pecado que debe pagar con su vida, haciéndose cargo de una «culpa colectiva», con lo que se justifica la guerra.
- c) La tercera tesis es la del *señorío injusto*, según la cual los gobernantes indígenas no eran más que tiranos que habían usurpado el poder a sus dueños legítimos, por lo cual la conquista constituye un proceso *liberador*. No obstante, ninguno

¹⁰ Este prejuicio estaba tan arraigado en el pensamiento colonial que en 1537 el Papa Paulo III tuvo que pronunciarse al respecto, afirmando que los indígenas sí son seres humanos.

¹¹ Estas ideas llegan hasta las investigaciones históricas del siglo XX. La siguiente cita de Gamba (1992: 13), escrita para el caso mexicano, ilustra con claridad este tipo de pensamiento:

Era el otoño de 1519. Los pueblos tlaxcaltecas, sometidos al gran Imperio Azteca, venían sufriendo una creciente sangría de seres humanos que debían ser sacrificados a los ídolos. A la sazón docenas de jóvenes esperaban en las mazmorras de esos poblados el momento de ser conducidos para su sacrificio a los altares de Cholula o de Méjico por exigencia del gran Moctezuma. Su destino consistiría en ser serrado su tórax para extraer el corazón que sería ofrendado, todavía palpitante, a Huichilobos o a las otras divinidades sanguinarias de aquella religión. Sus extremidades servirían de festines antropofágicos y las entrañas serían pasto de las fieras y serpientes cautivas. Este tributo de vidas jóvenes era en tal y tan creciente número que amenazaba ya a aquellos pueblos con un lento exterminio de su población.

Pero precisamente aquellos prisioneros, los que al declinar el año 1519 esperaban este destino aterrador, se vieron de pronto liberados por unos hombres barbudos y de rostro pálido que, con metálicas armaduras y desconocidos caballos, irrumpían como venidos de otro mundo. Hombres que no sólo los libertaban sino que les hablarían de un Dios único que es padre y es misericordioso.

de los defensores de esta tesis explica de dónde provenía el derecho de los españoles de *liberar* a los indígenas. La aceptación de esta propuesta, que en definitiva tiene que ver con la relación entre un gobierno y su pueblo, requería del reconocimiento de las naciones indígenas, hecho que no podía admitir la Corte de entonces. Una de las variantes de esta tesis es la de la *pacificación*, que se basa en que los pueblos originarios viven en una guerra permanente o que se niegan a ser evangelizados, por lo que el conquistador, entonces, no va a liberar, sino a hacer la paz: es un pacificador y un adelantado de la Corona y de la Iglesia.

- d) Por último, encontramos la tesis del *mal necesario*. Se corresponde con una aceptación del indígena como prójimo, pero al mismo con la defensa de los conquistadores, quienes trabajaban por una causa divina: los daños que se produjeran poco significaban en comparación con los bienes de la civilización que transportaron. Este pensamiento está relacionado con un racionalismo político emergente y parece ser aceptado por la Corona.

Para entender la dimensión de estas ideas es necesario tener en cuenta el contexto social de la América en que se desarrollan: una sociedad de *frontera*. Aunque en la actualidad interpretamos el concepto de *frontera* como una delimitación más o menos estable entre estados, en este trabajo más bien lo entendemos como un *espacio fronterizo* que se genera en un proceso de conquista y colonización. Por ello, más que delimitar, lo que hace es ofrecer un modo particular de interacción (Alonso Araguás, 2012) entre sociedades de distinto grado de desarrollo (Pinto Rodríguez, 1988) o, más bien, entre culturas de distinto tipo de desarrollo.

Los hispanos y criollos forman una sociedad trasplantada que busca poseer, lograr sus objetivos, y que, pese a ser de reciente formación, arrastra consigo la tradición. De ahí surge su dislocación (Muñoz Pérez, 1991). De este sentido tradicional provienen el repartimiento y la encomienda¹², instituciones cruciales en la discusión en torno a los derechos indígenas.

¹² Según Alonso Araguás (2012: 53), la encomienda, el requerimiento, las audiencias y la Inquisición son formas de adaptación «de instituciones y modos de legitimación cuyo funcionamiento ya había sido ensayado tiempo atrás durante la Reconquista castellana y en la conquista de las Islas Canarias».

En el repartimiento, práctica frecuente durante los primeros años de la conquista fundamentalmente en el sector de las Antillas, los indígenas eran *repartidos*, sin más (Muñoz Pérez, 1991). Fue un espacio en que sistemáticamente se produjeron abusos y atentados contra la libertad (Lopetegui y Zubillaga, 1965).

En esta misma región comienza a practicarse la encomienda alrededor de 1503, aunque se hace oficial en 1512 con las Leyes de Burgos. Se distingue del repartimiento en que en ella los indígenas «resultaban *encomendados*, confiados a un señor, que, por ello mismo, contraía una serie de obligaciones y compromisos hacia estos indios» (Muñoz Pérez, 1991: 633). Es en el escenario de la encomienda donde conviven indígenas y colonos (García Bernal, 1997) y donde, finalmente, se regulaban las relaciones sociopolíticas de dependencia (Ruiz Rivera, 1996). Con este método, además, se logró el control sobre la población nativa, ya que se dominaba su fuerza de trabajo (Bocara, 1996). Su surgimiento se explica por el carácter privado de la conquista (García Bernal, 1997), ya que satisfacía las inquietudes de quienes reclamaban mercedes por parte del monarca como una forma de pago por los servicios recibidos (La Puente, 2011).

Los abusos cometidos, los intereses de los indios y la poca posibilidad de regulación legal sobre la encomienda llevan a que se ponga en debate el carácter de esta institución. Uno de las voces que se levanta en contra es la de Bartolomé de Las Casas, que emerge entre la intelectualidad clerical española y que formula una auténtica *teología de la libertad del indio*, pues, a su juicio, los indígenas les eran otorgados a los españoles con el único fin de que se sirviesen de ellos y sacaran provecho de su esfuerzo (1552/1951)¹³. Esta línea de pensamiento sentará las bases para la formación de una verdadera posición política para el mantenimiento del poder de la Corona sobre los indígenas. Mires (2006a) llama *centristas* a estas corrientes que plantean que, si desde la Península los monarcas siguen permitiendo la esclavitud, los *amos* de los indígenas serían sus propietarios y no el rey, lo que abría una brecha para cuestionar su soberanía. De ahí que la Corona necesite que la Iglesia reconozca que son hijos de Dios: solo así podían ser también sus súbditos.

¹³ Para más referencias sobre la obra de este religioso, Cfr. Bataillon (1976), Saint-Lu (1989), Castañeda Delgado (1991), Borobio García (1992a) e Iglesias Ortega (2007).

Nos encontramos, entonces, ante un verdadero conflicto de intereses entre Estado y particulares. Se habría producido a partir de la actitud permisiva del primero, puesto que, cuando comienza la Conquista, los Reyes Católicos se mostraron abiertos a aprovechar las iniciativas de los privados, sus recursos y habilidades, pero, «una vez que un determinado territorio prometía riquezas, los soberanos tomaban posiciones para evitar que esos mismos intereses privados llegaran a atrincherarse o a ser demasiado poderosos»¹⁴ (Aram, 2008: 62)

Las ideas *centristas* se formaron a partir de la polarización entre las posturas *esclavistas* e *indigenistas*, lo que condujo a su recíproca neutralización. Eran soluciones buscadas por la Corona, ya que no lesionaban ninguna de las fuerzas en pugna, aunque muchas veces resultaran incoherentes (Mires, 2006a).

3.1.2.- Tesis culturales y religiosas

Incluiremos en este apartado las tesis que Mires (2006a) llama *indigenistas*. Pensamos que este constructo ideológico tiene dos bases sobre las cuales se elabora: la primera indica que gracias a la conquista se habría producido una liberación del dominio bárbaro de los pueblos precolombinos (Cfr. 3.1.1, especialmente [c]) y ha servido a los apologistas de la conquista, la segunda señala que estos pueblos estaban bajo influencia demoníaca antes de la llegada de los españoles y se ha usado para explicar los excesos cometidos¹⁵.

Las ideas *indigenistas* estaban apoyadas, desde España, por algunos clérigos – dueños del pensar teológico– que se oponían a la esclavitud de los indígenas y que comenzaron a agruparse alrededor de la Corona (Mires, 2006a). Ahora bien, no forman un movimiento anticolonialista, sino que promueven un tipo de sujeción colonial que no deriva de la esclavitud (Mires, 2006b). Al contrario de lo que sucede con los *esclavistas*, elaboraron una ideología, pero carecían de la fuerza política de los encomenderos. Se basaban en las teorías tomistas, en las cuales se distinguen los infieles de los herejes: los primeros no son miembros de la Iglesia, pero sí lo son los segundos, aunque se alzaron

¹⁴ La autora señala, además, que los mismos Reyes fueron quienes usaron el atractivo de la noticia del *oro americano* para incentivar el interés de particulares por los territorios recién descubiertos.

¹⁵ Esta segunda idea se ha desarrollado desde el mundo protestante. Sin embargo, en Cañizares-Esguerra (2008), se indica que este afán «exorcista» también estuvo presente en la dominación de las colonias británicas.

en su contra (Ybot León, 1954). También se sustentan en los planteamientos de John Mair, cuyas ideas sobre la negación de la supremacía del Papa (Leturia, 1959) incidirán en el debate sobre la legitimidad de las bulas alejandrinas. Otro pensador influyente es Tomás de Vío, que plantea que la guerra en contra de los indígenas es injusta, porque son personas libres de otros Estados (Zavala [1947/1993] y Carro [1944]).

Encontramos, en este grupo, a pensadores como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis Molina y Francisco Suárez. El primero es el máximo exponente, descrito por Beltrán (1939) como un activo pensador capaz de poner en contacto la moral especulativa con la realidad histórica¹⁶.

Vitoria (1528/1960) delimita entre potestad civil y potestad eclesiástica. Considera que los indígenas son racionales¹⁷, lo que se ve en su organización social y en sus formas de religión¹⁸. En 1539/1946a y 1539/1946b¹⁹, señala que los indígenas son individuos y constituyen naciones jurídicas, por lo que forman un poder independiente y autónomo cuyo territorio no debe ser ocupado si no es cedido por sus primeros ocupantes. La guerra, entonces, queda fuera de lugar, aunque podía tener un carácter defensivo: se declaraba si los indígenas negaban a los españoles el derecho a predicar o si intentaban retener a los que se habían hecho cristianos, es decir, si violaban el *derecho de gentes*. Según Lavallé (2009), lo que pretende Vitoria es analizar de forma objetiva las razones y los métodos que ilegitiman el poder español sobre los territorios descubiertos.

En América, Bartolomé de Las Casas denuncia los excesos de la encomienda, particularmente, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*²⁰. De acuerdo con Lavallé (2009), pretende denunciar los crímenes cometidos en contra de los

¹⁶ De hecho, ha sido considerado uno de los precursores del derecho internacional aunque no visionó el órgano adecuado para llevar estas materias (Los Ríos, 1957).

¹⁷ Pensamos que este juicio sobre la racionalidad es relevante, puesto que, al provenir del seno de la Iglesia Católica de algún modo mantiene y asegura el rol que, mediante la evangelización, esta institución tiene en la conquista. De este modo, el triunfo de la idea de que los indígenas no son seres racionales, conlleva a que estos no puedan ser convencidos, por lo tanto, la evangelización pierde sentido. Lo anterior conduciría a la supresión de los poderes de la Iglesia en la labor de la conquista y perdería, por tanto, todas sus prerrogativas ante la Corona, disminuyendo (o anulando) su participación en los círculos de decisiones.

¹⁸ Alude a las muestras de racionalidad de los seres humanos: vida en sociedad, comunicación lingüística, voluntad.

¹⁹ Son las *Relecciones sobre indios*, dos tratados que contienen la base del pensamiento de Vitoria sobre América (Beltrán, 1939) y que influirán en las *Nuevas Leyes de Indias* (1540).

²⁰ Publicada en 1552, pero escrita a inicios de los años '40 del siglo XVI.

indígenas con un tono conmovedor. En el prólogo se dirige al príncipe Felipe, futuro Felipe II:

Considerando, pues, yo (muy poderoso señor), los males y daños, perdición y jacturias (de los cuales nunca otros iguales ni semejantes se imaginaron poderse por hombres hacer) de aquellos tantos y tan grandes y tales reinos, y por mejor decir de aquel vastísimo y nuevo mundo de las Indias, concedidos y encomendados por Dios y por su Iglesia a los reyes de Castilla, para que se los rigiesen y gobernasen, convirtiesen y prosperasen temporal y espiritualmente, como hombre que por cincuenta años y más de experiencia, siendo en aquellas tierras presente, los he visto cometer; que constándole a Vuestra Alteza algunas particulares hazañas dellos, no podría contenerse de suplicar a su Majestad con instancia importuna que no conceda ni permita las que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido que llaman conquista, en las cuales (si se permitiesen) han de tornarse a hacer, pues de sí mismas (hechas contra aquellas indianas gentes, pacíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden) son inicuas, tiránicas, y por toda ley natural, divina y humana condenadas, detestadas y malditas; deliberaré, por no ser reo, callando, de las perdiciones de ánimas y cuerpos infinitas que los tales perpetraran, poner en molde algunas y muy pocas que los días pasados colegí de innumerables que con verdad podría referir, para que con más facilidad Vuestra Alteza las pueda leer (Las Casas, 1552/1989: 72)²¹.

En *Memorial de remedios para las Indias* (1516/1958) apela por la supresión de la encomienda, debido a que los abusos llevarán al exterminio de la población nativa. Además, los indígenas son libres: la potestad del rey no es natural, sino que le ha sido dada por la Iglesia (Las Casas, 1518/1958). Como hemos comentado, la encomienda era el espacio en que se desarrollaban las relaciones sociales en las colonias americanas, por lo que Las Casas, al proponer su supresión, replantea el modelo de conquista y de vinculación entre colonos e indígenas.

En *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (1537/1942), aboga por el igualitarismo, reformulando el principio cristiano de que todos los seres humanos son iguales ante Dios y sus derechos, inalienables. Postula que la racionalidad permite a los hombres acercarse a Dios (la *fe* es un acto de razón). Por lo anterior, debe rechazarse la violencia, ya que convierte la evangelización en un acto de dominación, en lugar del acto de liberación que verdaderamente constituye.

Por otra parte, en *Del octavo remedio* (Cfr. 1542/1958), plantea que a los Reyes se les han cedido las Indias para evangelizar y no pueden delegar esta obligación en particulares, como ha estado sucediendo, pues los encomenderos se encargaban de catequizar a los indígenas a cambio de tributos y trabajos, provocando el rechazo de la

²¹ En esta y todas las citas mantenemos la presentación del editor.

fe católica. Expone que su preocupación está motivada por mantener vasallos para el imperio, terminar con la suplantación de poder que representan los encomenderos, implantar la fe y acabar con los abusos contra los indígenas. Además, indica que las ganancias de los encomenderos no se han traducido en un beneficio para España ni para la Iglesia. Ante esta situación, recomienda que el Estado se haga cargo de la conquista y presenta la defensa de los habitantes originarios de América como un alegato en favor del poder de la Corona²².

Para Las Casas (1527/1958a y 1527/1958b), el indígena –a diferencia de lo que ocurre con las tesis esclavistas– no constituye una especie (humana) distinta, sino que es un *prójimo diferente*. Mientras que para los esclavistas los indígenas practicaban religiones aberrantes, según Las Casas (1527/1958a) estas formas eran prueba de racionalidad y de una búsqueda de Dios, por lo que percibe una *religiosidad natural* que había que encauzar hacia el cristianismo²³.

En la propuesta de Mires (2006a), no se ha incluido una de las ideas circulantes en el momento y que será relevante en la producción de *Sermón en lengua de Chile*: la tesis de la *demonización* de América²⁴ (que subyace en otras: el *pecado* de los indígenas y el *señorío injusto*). Esta idea es crucial en la evangelización, ya que explica las acciones institucionalizadas de la Iglesia y de los nuevos gobernantes como una manifestación del mundo mental desde el cual los colonos se relacionan con los indígenas.

Según Baschet (2009), el rol de Satanás cobra sentido en el Evangelio con el fin de dislocar la figura de Jehová como Dios, al mismo tiempo, castigador y benevolente. Para ello, se recurre al mito de la caída de los ángeles de la literatura apócrifa judía

²² No obstante, según Mires (2006a), Las Casas se aleja de la corriente *centrista* porque se esfuerza en dejar clara su preocupación por el indio.

²³ La obra de Las Casas ha sido objeto de polémica. En el siglo XX, Menéndez Pidal (1963) plantea que el religioso no fue solidario con el indígena, sino que profesó odio contra el español, de modo que lesionó los principios de la hispanidad, puesto que la *Brevísima* fue usada por publicistas ingleses y franceses para denostar a España. Díaz Blanco (2010), por su parte, indica que la discusión planteada por Las Casas no llega a encubrir la actitud mental de los españoles, ya que la misma sociedad peninsular se originaba en torno al principio de desigualdad natural entre los hombres, de acuerdo con el cual determinados individuos poseen una calidad personal especial y diferenciada del resto.

²⁴ La idea de la *demonización* también se ha aplicado al mismo proceso de conquista y colonización. Este pensamiento fue introducido por los mismos españoles, primero en círculos eclesiásticos cercanos a Las Casas, para el cual los conquistadores eran verdaderos demonios, mientras el régimen colonial representaba el infierno y América precolombina un paraíso edénico anterior al pecado original. Ideas similares surgen entre criollos de los siglos XVI y XVII que se vieron desplazados por los recién llegados de la Península (Cañizares-Esguerra, 2008).

(*Libro de Enoc*, siglo II a.C.). En la Edad Media, se convierte en el enemigo poderoso de una Iglesia en pleno proceso de institucionalización.

De acuerdo con Muchembled (2004), en los siglos XII y XIII Satanás entra en escena con una fuerza inusitada, ya que articula la idea de unificación que comparten el Papado y los grandes reinos. A partir del siglo XIV, se perciben con claridad los rasgos negativos del demonio en las mentalidades del mundo laico, donde se discute sobre el poder, la soberanía, la dependencia. Para Baschet (2009), la imagen del Diablo se traduce en un discurso figurativo que pone de relieve el concepto de pecado para llevar al cristiano a la confesión, de modo que fortalece la dependencia eclesial²⁵.

En los siglos XVI y XVII, se generaliza una idea del mundo y del cuerpo como dominios que fácilmente podían ser habitados por Satanás (Roselló Soberón, 2006), cuya presencia alcanzó su cenit con la Contrarreforma, que alteró la noción de pecado²⁶ (Cañizares-Esguerra, 2008). Ante una Europa que se enfrenta a una situación inestable en el terreno religioso (Lisón Tolosana, 1990) y en la cual se abre paso un pensamiento renacentista, América ofrece un espacio idóneo para la persistencia de la mentalidad medieval (Crespo Cuesta, 2010). De este modo, las costumbres de los pueblos precolombinos se ven como productos demoniacos ante los ojos de hombres europeos que creían firmemente en la existencia del Diablo (Cervantes, 1996).

No obstante, el triunfo de la *demonización* también tiene una dimensión política: los españoles creen que tienen el derecho de conquistar América por la fuerza, puesto que se enfrentan a Satanás en una lucha épica, en la cual se consideran a sí mismos como héroes cruzados que expanden la fe²⁷ entre grupos *colectivamente* demonizados (Cañizares-Esguerra, 2008). De este modo, quedan justificadas todas sus actuaciones²⁸.

²⁵ Cfr. Martini (1993) y Valenzuela Márquez (2001).

²⁶ Una muestra de este interés es la profusión de las obras sobre demonología que se produjo en el XVI, la misma que en el XVII sumó textos sobre posesión demoniaca, monstruos, vampiros y otras especies. Todas estas obras presentan a un Satán carente de valores positivos, negro, feo, hediondo, sucio, peludo y jefe de un ejército de brujas obsesionadas por producir daños y maleficios (Mariño Ferro, 2003).

²⁷ Esta idea de cruzada se ha usado para diferenciar el colonialismo católico del protestante. Sin embargo, para Cañizares-Esguerra (2008), en ambos procesos se usaron discursos similares, basados en una interpretación de la expansión que sancionaba la Biblia y que se insertaba en una larga tradición de dominación sagrada sobre enemigos diabólicos interiores y exteriores.

²⁸ La *satanización* orientó, en la práctica, la evangelización: en Nueva España, Bernardino de Sahagún (1547-1577/1829) señalaba que los *falsos* ídolos indígenas eran *diablos* que mentían y engañaban, mientras que José de Acosta (1590/2008) percibe en los habitantes nativos cierta disposición hacia el evangelio, pues la dominación del Demonio les generaba tanto pesar y trabajos que veían en el cristianismo una liberación.

3.2.- LA CONQUISTA ESPIRITUAL EN CHILE

Antes de la llegada de los españoles, el territorio de lo que actualmente conocemos como la zona centro-sur de Chile estaba habitado por los mapuches, que nunca aceptaron darse por vencidos ante los conquistadores.

Sabemos que la cristianización no fue similar en todos los rincones de América, sino que el encuentro con cada grupo tuvo sus propias características. Por ello, cabe preguntarse si es posible diferenciar el proceso evangelizador realizado en Chile del que se llevó a cabo con los demás pueblos. Pensamos que la marca radical estuvo dada por la oposición a la aculturación y a la dominación que expresaron los mapuches, la que se manifestó en constantes levantamientos bélicos contra las huestes peninsulares, en un enfrentamiento intermitente que perduró hasta entrado el siglo XIX. Ello condujo a un cambio de método en las políticas coloniales, dando paso a una *conquista espiritual* ordenada y financiada desde el centralismo político de la Corona.

En este apartado presentamos el marco histórico del Reino de Chile en el momento de la producción del sermonario que nos interesa. Partimos describiendo los aspectos más relevantes de la cultura mapuche a la que se enfrentan los agentes de evangelización a finales del siglo XVI e inicios del XVII, con el fin de comprender cuáles eran las costumbres y tradiciones con las que se encontraron, pues desde la interpretación de las mismas parten muchos de los procedimientos de convencimiento que usa Valdivia (1621). Además, repasamos la situación en que quedaron los indígenas en relación con el nuevo orden político y social que impusieron los conquistadores. Por otra parte, analizamos las políticas que se proponen ante el conflicto (guerra defensiva *versus* guerra ofensiva), en cuya discusión el jesuita tiene un rol relevante.

3.2.1.- La cultura mapuche

El conocimiento de las costumbres y creencias de los indígenas resulta clave para la elaboración de los materiales pastorales en América. De hecho, los lineamientos del III Concilio de Lima (1582-1583) se refieren a la idea de la *adaptación* a la cultura de los receptores. Valdivia (1621), incluso, lo indica en el mismo título del sermonario que analizamos: *Sermón en lengua de Chile* es un texto dirigido a *los indios infieles del Reino de Chile* y está *acomodado a su capacidad*.

A partir del acercamiento a las fuentes y del trabajo de diversos autores que se han preocupado de la etnohistoria mapuche, describimos los aspectos que nos sirven en la interpretación del sermonario que analizamos. No menospreciamos, por cierto, las dificultades a las que nos enfrentamos, pues una reconstrucción de este tipo se realiza tras el proceso de aculturación que produjo el contacto con los conquistadores y cuyas consecuencias fueron el olvido o las variaciones morfológicas de muchas prácticas y creencias ancestrales, tanto en el plano organizativo como religioso²⁹.

Otro problema radica en el carácter ágrafo de la cultura mapuche. Toda su tradición recae en la comunicación oral³⁰ transmitida de generación en generación³¹. Los registros escritos con que contamos son aquellos que dejaron los primeros cronistas y misioneros, cuyo filtro ideológico (propio de la época y de su posición de *conquistadores*) deja siempre la duda sobre la comprensión efectiva de la cultura a la que se enfrentaron.

Entendemos, junto con Foerster (1993: 15), que el problema de los materiales que nos ofrecen los misioneros y cronistas es «el modo como se interpretaban, y el sistema que los transformaba en significativos». Por ello, creemos que las fuentes con las que contamos para acercarnos a la cultura mapuche de esta época *son*, por sí mismas, una interpretación, que ha seleccionado y presentado determinadas informaciones de acuerdo con las preferencias de cada autor.

En primer lugar, revisamos la organización política y social de los mapuches y, posteriormente, sus aspectos religiosos. Esta presentación pretende ofrecer una exposición más sencilla, puesto que los diversos ámbitos de la vida de todo pueblo son inseparables, premisa ampliamente aceptada que, en el caso mapuche, se reafirma aún más, ya que su religión remite a su estructura sociopolítica (Boccaro, 2007) y constituye una expresión simbólica que facilita la identificación étnica (Curivil Paillavil, 1995).

²⁹ Curivil Paillavil (2007) indica que no existe una sistematización de las creencias mapuches actuales. Ello, pensamos, puede deberse a que el contacto con otras religiones, la guerra y la relación con españoles y chilenos no ha sido similar en todo el territorio ni en todos los grupos, lo que ha conducido a que el proceso de aculturación sea desigual y que las prácticas religiosas difieran de una región a otra. Un ejemplo bastante gráfico de esto son las diferencias que hemos observado entre los grupos mapuches que permanecieron en el territorio de lo que actualmente es Chile y aquellos que emigraron a lo que hoy es Argentina. Incluso, dentro de Chile es posible advertir variaciones, por ejemplo, entre quienes habitan en las zonas más cercanas a las grandes ciudades y quienes viven en las comunidades reduccionales creadas por el Estado chileno a finales del siglo XIX.

³⁰ Los mapuches son una cultura esencialmente oral, «ya que poseen una forma de recordar los acontecimientos que se ajusta a los “cánones” de la oralidad» (Salas Astráin, 1996: 131).

³¹ Aunque era responsabilidad de los ancianos, existieron roles específicos para la mantención de la «memoria oral» mapuche: los *weupifes*, encargados de elaborar un género narrativo, el *nütram*.

3.2.1.1.- Aspectos sociales y políticos

A la llegada de los españoles, en la primera mitad del siglo XVI, los mapuches ocupaban desde Coquimbo (30° latitud sur) hasta el extremo sur de la isla de Chiloé (43° latitud sur) (Böning, 1995) del territorio que en el siglo XIX se convertirá en la República de Chile.

Aunque no se conoce a cabalidad el origen de este grupo étnico, se han generado varias hipótesis al respecto. Latcham (1924) indica que los primeros habitantes habrían emigrado desde la zona tupi-guaraní a través de la Cordillera de Los Andes. Para Guevara (1925), en cambio, habrían llegado desde Perú, entrando por los valles fértiles de la costa y mezclándose con los pescadores que ya vivían allí. Por otra parte, según Encina (1938/1955), eran cazadores nómades de la pampa argentina. Bengoa (1985) señala que se trataría de grupos recolectores de moluscos que habitaban de manera estable el territorio, pero con un importante grado de nomadismo. Sitúa los primeros asentamientos fijos entre los años 500 y 600 a.C.

Los mapuches estaban diferenciados en particularidades étnicas de acuerdo con la ubicación geográfica de sus asentamientos³²: en el norte estaban los *picunches*³³; en el este, en la zona de la Cordillera y los lagos, los *puelches*; los *huilliches*, en el sur; los *nguluches*, en el oeste; en la costa, los *lafkenches*; y en los bosques se ubicaban los *mamüllches* (Böning, 1995). Hernández *et al.* (2002) suman a los *pehuenches*, en el sector oriental de la Cordillera de los Andes. Para Martínez Neira (1995), se trata de grupos con una identidad étnica colectiva y dominio sobre el conjunto territorial, por lo que son soberanos y autónomos³⁴.

En total eran un millón de individuos, por lo que hablamos de un territorio densamente poblado, con un nomadismo mínimo. La mayoría se ubicaba a partir del río

³² Aunque es usual encontrar entre los investigadores la identificación de cada parcialidad con un área geográfica determinada, para Martínez Neira (1995), más bien se trataba de unidades ecológicas. Ambos planteamientos son confluyentes, en cuanto la geografía determinará aspectos como los medios de subsistencia, ya que las variantes fueron producto de «la necesidad de adaptarse a diferentes sistemas ecológicos» (Casanova Guarda, 1989: 32).

³³ A la llegada de los españoles, los picunches se encontraban en un fuerte proceso de cambio cultural producto del contacto con los incas (Bengoa, 1985). Pronto dejarán de existir como entidad étnica, ya que fueron absorbidos por la esfera colonial que irradiaba desde Santiago (Faron, 1969).

³⁴ Por lo tanto, se diluye la noción de *uniformidad* cultural en el territorio, idea que se debe a los estudios históricos de inicios del siglo XX (Parentini Gayani, 1996).

Maule (fuera del dominio y de la influencia incaicos), en la falda marítima de la Cordillera de Nahuelbuta y en la falda oriental, hacia los valles. En lo que actualmente es La Araucanía, había cerca de 500 mil mapuches (Bengoa, 1985).

A pesar de las diferencias, todos los grupos hablaban la misma lengua³⁵, tal como lo reconoce Luis de Valdivia en el Prólogo de su *Arte* (1606). El *mapudungun*, ‘lengua de la tierra’, es polisintética y aglutinante: «el significado total de la forma verbal [por ejemplo] es resultado de la combinación estratificada de los significados individuales de los elementos constituyentes» (Salas, 1992: 69).

Para Encina (1954/1961), se caracteriza por su estabilidad fonética, por su estructura sencilla y de fácil análisis, y porque su vocabulario suele expresar ideas concretas³⁶. Respecto de la variación geográfica, Valdivia (1606) señala la existencia de términos diferentes en algunas provincias y el uso de alófonos también distintos. Distingue dos dialectos: el de Santiago y el de La Imperial, que se corresponden con los dos Obispos que existían en ese momento en Chile. Sin embargo, hace hincapié en la uniformidad de la lengua en todo el territorio.

Para asegurar la subsistencia, los mapuches se servían de los recursos que les ofrecía la tierra, a los cuales adecuaban la técnica. Eran cazadores, recolectores y horticultores, en un «estado de desarrollo proto-agrario, esto es, conocían la reproducción de ciertas especies vegetales en pequeña escala, pero no habían desarrollado aún una agricultura propiamente tal» (Bengoa, 1985: 17).

La sociedad mapuche se estructuraba de forma descentralizada, en torno a pequeños grupos unidos por parentesco (Bacigalupo, 1995) que constituían la única forma de organización permanente y en cuyo interior se dividía el trabajo por sexo y habilidades (Bengoa, 1985). Las familias se agrupaban de acuerdo con un sistema patrilineal en un grupo social endógamo (Boccaro, 1998), el *lof*, que estaba a cargo del *lonko*, rol hereditario, aunque en la práctica no tenía ningún poder (Curivil Paillavil, 2007). Esta organización social era la más usual: estaba establecida para los tiempos de paz, pero se modificaba para el enfrentamiento bélico, como ocurrió con las pretensiones de la expansión incaica y con la conquista española (Cfr. 3.2.2.2, especialmente, página 118).

³⁵ Para Casanova Guarda (1989: 32), «la unidad lingüística es fundamental para determinar la extensión geográfica de la etnia mapuche».

³⁶ No es difícil advertir en esta caracterización todos los prejuicios de los estudios sobre las lenguas indígenas: estabilidad, sencillez, facilidad, ausencia de ideas abstractas...

Para la práctica de ceremonias o ritos religiosos, cada *lof* formaba un *rehue*, la misma unidad pero destinada al culto (Marileo Leffo, 1995). Un conjunto de *rehues* formaba un *aillarehue*, que tenía las mismas características que cada *rehue* individualmente (Villalobos Rivera, 1995).

Debido a que no existían diferenciaciones sociales significativas, no se requerían unidades de regulación. Los conflictos eran resueltos por los ancianos, pero sus roles nunca los diferenciaron de los demás miembros de la comunidad. Para Juliano (1996), esta armonía básica no excluía los enfrentamientos entre los distintos grupos, pero «era suficiente para generar un fuerte sentido de pertenencia y funcionaba como ámbito de referencia normativo y regulador de las relaciones con el entorno natural» (306). Sin embargo, según Villalobos Rivera (1995), sí se produjeron conflictos graves motivados por la densidad de población y la necesidad de obtener recursos, por la creencia en los hechizos (a los que atribuían las enfermedades) y el robo de mujeres.

3.2.1.2.- Religión

Iniciamos este análisis desde la idea de que las prácticas culturales mapuches constituyen una *religión*³⁷. Hecho obvio, desde la perspectiva presente y tomando en cuenta los avances en antropología y etnología de las últimas décadas, pero tema candente si consideramos que no siempre se atribuyó este concepto a las prácticas de los pueblos indígenas. Curivil Paillavil (1995: 31) nos recuerda que «desde el inicio de la conquista, el cristianismo se arrogó el derecho de existir como la única religión válida y verdadera». Por ello, podía (y debía) sustituir las *supersticiones* indígenas.

En general, los estudios europeos sobre la religión se basan en las ideas de Comte (1844/1995), pensador positivista que distingue tres niveles evolutivos de la religión: el fetichismo –que atribuye a todos los elementos materiales una vida análoga a la humana–, el politeísmo –en el cual la vida espiritual se interpreta a través seres ficticios e invisibles, fuente directa de los hechos humanos– y el monoteísmo –que disminuye la sujeción de los fenómenos naturales a leyes invariables–. De los tres, este último caracterizaría a los pueblos más avanzados. Sin embargo, los planteamientos de

³⁷ El término mapuche que más se acerca lo que en Occidente entendemos por *religión*, es *feyentun*, que puede traducirse por ‘creencias que pueden vivenciarse en ritos y ceremonias’ (Curivil Paillavil, 1995).

este autor son cuestionados por los estudios fenomenológicos, en los cuales el concepto de *religión* no se entiende ya como sinónimo de monoteísmo, sino como el conjunto de símbolos particulares que definen el pensamiento religioso. Para Curivil Paillavil (1995), estos se caracterizan por evocar reverencia y vincularse con seres que despiertan respeto y con rituales y ceremonias practicados por la comunidad, o bien por enfatizar ideas morales que armonizan con la naturaleza³⁸.

Además de las dificultades que expusimos en 3.2.1 (*Cfr.*, en especial, página 107) para la reconstrucción de la etnohistoria mapuche, ante el tema religioso se suma la inexistencia de términos en el español que dieran cuenta de las creencias indígenas (Latcham, 1924). Por otra parte, entre las expresiones religiosas de esta cultura no encontramos formas idolátricas³⁹: carece de templos e imágenes, por lo que la arqueología poco puede decir sobre las primeras épocas de su cosmovisión.

Bacigalupo (1995) indica que el pueblo mapuche es esencialmente rural, por lo que todos los aspectos de su desarrollo están determinados por su relación con la tierra y los ciclos de la naturaleza. De ahí que en su pensamiento encontremos relaciones entre la agricultura, la organización social y la religión.

A juicio de Latcham (1924), antes de la llegada de los españoles existían dos formas de expresión religiosa en el pueblo mapuche, que ya en el siglo XVI estaban separadas: el totemismo y el culto a los antepasados. El totemismo se hallaba en un estado transitorio, por lo que no fue observado por los cronistas y misioneros. El *tótem* es un objeto, ser o fenómeno con cuyas características se identifica un colectivo –a partir de una filiación real o imaginaria– y del cual deriva su nombre. Este ser totémico, que protegía a todos los miembros del clan, era llamado *Ngenüncan*, término derivado de *ngen*, ‘dueño de’, y del verbo *üncan*, ‘amparar, defender’. La filiación se daba por línea materna, aun cuando el jefe de familia era el padre. Esta institución habría desaparecido en el siglo XVIII. Según Barreto (1992), el totemismo no es una

³⁸ Plantea que los símbolos religiosos se relacionan con una fuerza divina que puede ser la personificación de Dios u otros seres que se piensan como tales. Sin embargo, creemos que las religiones no necesariamente poseen la idea de la «divinidad». Esta caracterización contradice, incluso, su propio planteamiento. Según Durkheim (1912/1982), bajo la noción de divinidad se ha intentado explicar tradicionalmente la idea de la religión y atribuye este hecho a la misma educación religiosa de quienes la plantean (lo que podríamos extender al caso de Curivil Paillavil [1995]).

³⁹ Los mapuches no cuentan con «representaciones “idolátricas” equivalentes a las *huacas* con que habían lidiado los “extirpadores” de los Andes; al menos como expresiones materiales tangibles que pudiesen ser destruidas y reemplazadas, en forma visual y física, por las representaciones cristianas» (Valenzuela Márquez, 2012: 202). *Cfr.* nota 82, página 187 [4.3.1.2.4].

experiencia social ni religiosa, sino espiritual, que resulta de la relación entre un grupo o una persona con un ser tutelar, usado como emblema.

Respecto al culto a los antepasados, para Latcham (1924), se trataría de la verdadera religión que practicaban los mapuches. Los antepasados se representaban en el *pillan*, «a quien ofrecían sacrificios y otras ofrendas propiciatorias, implorando su protección y ayuda» (27). Estos ritos no contenían ningún acto de adoración, sino que evitaban la ira del *pillan* que podía producirse si faltaban a alguna regla totémica o no cumplían con algún rito. El enojo del *pillan* se manifestaba por medio de fenómenos naturales que ocurrían al instante. Guevara (1925) señala que el *pillan* era una potencia generativa, a la cual se le debía el bienestar material.

Este último autor reconoce una tercera forma de expresión religiosa: el culto al sol. A su juicio, tenía un origen incaico e influyó en la cultura mapuche a partir de su inserción en el fondo totémico de las parcialidades del norte. Sin embargo, en el centro su expansión habría sido escasa y nula en el sur, donde habría llegado sin cuerpo metódico y como representaciones fragmentarias e inconexas.

En la religión mapuche originaria no se reconocen divinidades (Latcham, 1924), sino más bien la presencia constante de *nges* en todo el entorno. Se trata de seres tutelares, dueños de ambientes, animales u objetos (Barreto, 1992). Cada *ngen* otorga una fuerza, un *nehuen*, a las cosas, por ello, indica Martínez Salarosa (2004), los mapuches dialogan con el *ngen* antes de emprender cualquier actividad. Para Loncón y Martínez (1999), la religión mapuche depende de estas fuerzas, ya que otorgan un estado de equilibrio a la naturaleza y a las personas.

El hecho de que todos los elementos posean un *ngen* dispersa el poder⁴⁰ y otorga un carácter sagrado a todo lo que está al alcance del hombre. Por ello, no hay sitios sagrados «especiales», sino que «la naturaleza es el “templo” por excelencia» (Curivil Paillavil, 2007: 40). Esta concepción favorece una relación armoniosa, puesto que el hombre es parte de la naturaleza, no su dueño (Kuramochi, 1997). De allí proviene la importancia del *mapu*, la ‘tierra’, para el mapuche⁴¹. El *mapu* tiene dos dimensiones: es el espacio en que habita el hombre, pero también posee un significado inmaterial

⁴⁰ Esta concepción se relaciona con la descentralización en la vida comunitaria mapuche (Juliano, 1996).

⁴¹ Es tan relevante que define el ser mapuche: *mapu*, ‘tierra’; *che*, ‘gente’. El *mapuche* es ‘gente de la tierra’.

(Curivil Paillavil, 2007), vinculado con nociones espaciales, temporales, de movimiento, número y color, de la naturaleza y lo sobrenatural (Grebe, 1994).

Según Citarella *et al.* (2000), los mapuches lograron alcanzar un profundo conocimiento de la tierra y del ecosistema que les permitía mantener el equilibrio. Bacigalupo (1995) añade que establecieron una relación recíproca con la naturaleza, la que define sus ciclos vitales (el nacimiento, la fertilidad, la muerte). Bórquez Scheuch (1976) definió dicha vinculación con el concepto de *biocenosis*. Se trata de «leyes que rigen la ecología y en las cuales [el mapuche] motiva su existencia telúrica: es decir, de su dependencia de la biocenosis, de la cual no podía desprenderse sin dejar de ser lo que era» (72). Por ello, la religión mapuche tiene un fundamento agrario, ligado al *mapu*.

Para explicar el orden mítico (Oyaneder Schultz, 1999), los mapuches se remiten a la narración de Trentren y Kaikai⁴², dos culebras entre las cuales hubo una disputa. Kaikai deseaba acabar con la humanidad, por lo que inició una gran inundación, pero Trentren, que quería a los hombres, hizo subir un cerro para que la gente se salvara. Cuando Kaikai se dio por vencida, bajaron las aguas y los sobrevivientes pudieron refundar el pueblo mapuche⁴³. Fue registrado por primera vez por Rosales (1674/1877), quien lo identificó como una variación de la historia bíblica del diluvio universal, lo que le sirvió para probar la teoría del carácter universal del cristianismo. Sin embargo, Dowling Desmadryl (1973: 131) advierte que no debe confundirse con el diluvio cristiano: «Los mapuches mismos denominan *tripalafken*, ‘salida del mal’, a este pretendido Diluvio y jamás han dado a entender que este fenómeno se haya debido a una lluvia torrencial y continua»⁴⁴.

⁴² Hacemos esta reconstrucción de los principales elementos del mito de Trentren y Kaikai, a partir de relatos escritos no contemporáneos y de una serie de versiones que hemos oído de mapuches que habitan en distintos puntos de Chile. Lo que aquí entregamos resumidamente son los aspectos confluyentes.

⁴³ Carrasco Muñoz (1986) reconoce el lugar central de este mito en la cultura mapuche, aunque, a su juicio, se trataría de un episodio dentro de un conjunto mayor de creencias sobre la creación. Elabora esta afirmación en la búsqueda de un *mito de origen mapuche*, ya que «Trentren y Kaikai» se refiere a una segunda creación y le extraña la carencia de una «primera». Pensamos que el interés del investigador se sustenta en una proyección realizada desde el cristianismo, donde está muy delimitado el *origen*, la *creación*. Sin embargo, esta idea no ha de estar presente en todas las culturas. Latham (1924) indica que no forma parte de las preocupaciones de los mapuches. Para mayor desarrollo, pueden consultarse, Carrasco Muñoz (1988 y 1995), Contreras y Poblete (1988) y Carrasco *et al.* (1998).

⁴⁴ Según Mege Rosso (1997), este relato tiene una tenaz persistencia etnográfica que se debe, a juicio de Foerster (1993), a la difusión histórica que se le ha dado. Es posible, creemos, que este interés sea producto de la preocupación por difundirlo como una forma de asimilar las creencias cristianas (*Cfr.* 4.3.1.2.4, en especial, página 186, ejemplo [21]).

Otra diferencia con la cultura occidental de la época radica en la concepción de la *muerte*. Los mapuches creen que todos los decesos que no ocurren en el campo de batalla o por accidente han sido provocados por alguna acción invisible (Boccaro, 2007). Esta es realizada por el *huecuvoe*, ‘el que obra desde afuera’, a través de un *calcü*, descrito por los cronistas como ‘brujo’ (Barreto, 1992).

Además, en el mundo mapuche la supervivencia del alma no tiene un referente metahistórico, sino que se trata solo de un *haberse ido* (Barreto, 1992) a una segunda tierra mapuche a la que se llega por derecho y no por mérito⁴⁵, en la cual se lleva una vida semejante a la de *esta* tierra (Curivil Paillavil, 2007). De este modo, entre la vida y la muerte parece haber un tránsito, no una ruptura (Bengoa, 2003).

Cuando fallece una persona, el espíritu sufre una serie de transformaciones (Nakashima Degarrod, 1992): primero, el *alhue* se incorpora al cuerpo de los mapuches en el momento de su agonía, el mismo al que abandonan cuando muere; después del deceso, el cuerpo del fallecido es acompañado por el *am*, espíritu que permanece junto al cadáver; finalmente, pasa a ser un *pellü*⁴⁶ y se dirige a otras regiones⁴⁷ (Dowling Desmadryl, 1973). El espíritu tiene el poder de velar por el bienestar de su familia que, con el sentido de ‘progenitor’, se representaba en el *pillan* (Encina, 1938/1955), como hemos señalado.

La proyección hacia la muerte se realizaba en un doble exacto del cuerpo humano, en una sombra imposible de aprehender. Por esto, experimentaba las mismas necesidades y deseos que los vivos. Este es el motivo por el cual los cadáveres se enterraban con objetos que eran útiles a sus dueños, como alimentos y utensilios (Encina, 1938/1955). El recuerdo de los difuntos no era perpetuo, por lo que se presentaban ofrendas en las tumbas solo hasta el abuelo (Guevara, 1925).

Los antepasados se contactaban con sus descendientes a través de los *peumas*, ‘sueños’, que tienen una importancia fundamental en la cultura mapuche, ya que «actúan como el vehículo de contacto que está constantemente recordando a los

⁴⁵ Cada hecho humano se juzga por sí solo y tiene repercusiones inmediatas en la vida de las personas (Latcham, 1924).

⁴⁶ Aunque es habitual la traducción por *alma*, más bien corresponde a ‘carácter’, ‘personalidad’, ‘capacidad’ o ‘don’ (Schindler, 1998).

⁴⁷ Böning (1995) indica que el *pellü* acompaña al cadáver durante todo el proceso de putrefacción. Encina (1938/1955) señala que permanece junto al cuerpo hasta que, tras generaciones, el difunto es olvidado por su familia.

Mapuche⁴⁸ que la muerte no es la etapa final de la vida, sino una etapa de transformación la cual integra y crea el mundo espiritual y moral mapuche» (Nakashima Degarrod, 1992: 49). Se trata de un conjunto de instrucciones oníricas que capacitan al hombre para encontrar su camino en la vida (Oyaneder Shultz, 1999).

La vida social también se reproducía después de la muerte (Encina, 1938/1955), de modo que el ordenamiento del *otro mundo* es una forma de representar la configuración territorial y política que se han dado en *este mundo*. Por ejemplo, según Curaqueo (1989-1990), los toquis y guerreros, una vez fallecidos, forman legiones. Esta duplicación de las estructuras conocidas, se debe a la idea de continuidad de la vida terrenal.

En el aspecto ritual, se identifica la imagen del *machi*, como rol central de la comunidad, ya que se encarga de comunicar a los humanos con el mundo sobrenatural (Bacigalupo, 1995) a través de prácticas chamánicas que se fundamentan en la creencia en lo sobrenatural, en la mística del poder curativo y en la mediación (Montaner Berguño, 1984). Los *machis* son los encargados de ejercer la práctica curativa en el ritual llamado *machitun*⁴⁹, un procedimiento, según Citarella *et al.* (2000), de acciones diagnósticas y terapéuticas. En esta ceremonia se fumaba tabaco en pipas, una práctica ritual simbólica que se hallaba muy extendida a la llegada de los españoles. Los mapuches llamaban *pütrem* a toda sustancia fumable, aunque solían usar productos con propiedades similares a las de la nicotina (Guevara, 1911).

Por otra parte, debido a que la mapuche es una cultura ligada a los ciclos de la naturaleza, existieron ritos relacionados con la agricultura (Latcham, 1924). En la actualidad, pervive la ceremonia del *nguillatun* con estas características, cuya fecha de realización (solsticio de invierno) coincide con la de otros pueblos indígenas

⁴⁸ La formación de los plurales de los términos mapuches incluidos en el español se ha convertido en objeto de polémica en las últimas décadas. En mapudungun no se pluraliza con la *-s* final, como en español, sino con la partícula *pu* antepuesta. Este hecho de lengua se ha tomado como un rasgo identitario y varios grupos han llamado a no «castellanizar» los indigenismos. La «bandera de lucha» de este movimiento ha sido el término *mapuche*, que, además de identificar al grupo, se reconoce como un término «de resistencia» frente a la designación de *araucano*, impuesta con la Conquista. Curiosamente, no se propone el uso del plural mapuche, *pu*, sino el uso del término sin ninguna marca de número, tal como lo hace el autor que citamos. Nosotros optamos por mantener el plural del español, debido a que es el idioma en que redactamos esta Tesis (no es el caso de esta cita, ya que en ella prima el criterio de fidelidad). La mayúscula de este caso tampoco es casual, pues los mismos grupos que han hecho la propuesta anterior sostienen que así deben escribirse los nombres de los pueblos indígenas. Sin embargo, en ninguna de las lenguas en contacto (mapudungun y español) encontramos fundamentos para sostener esta afirmación.

⁴⁹ En la actualidad aún se practica.

americanos⁵⁰. Loncón y Martínez (1999) indican que se trata de una ceremonia comunitaria en la cual se manifiesta el respeto por la naturaleza, mediante el agradecimiento a la tierra por lo que ha otorgado y la renovación del compromiso con el propio *nehuen*.

3.2.2.- Situación de los mapuches tras el contacto con los españoles

En este apartado, presentamos la situación mapuche en la época inmediatamente anterior a la elaboración de *Sermón en lengua de Chile*, con énfasis en las consecuencias del contacto con los conquistadores. Desde los primeros encuentros entre ambas culturas, se establecieron relaciones interétnicas asimétricas caracterizadas por los constantes intentos de los españoles por imponer el poder —a través de la dominación política, comercial y religiosa— y por la actitud beligerante de los indígenas, que pretendían mantener su autonomía territorial y cultural.

Respecto de la relación con los hispanos, se han identificado, además de los *indios amigos*⁵¹, dos grupos de mapuches: los esclavos y los rebeldes. Ambos casos son una muestra de las modificaciones estructurales que sufrió el pueblo mapuche y del inicio de un proceso de aculturación que se extiende hasta la actualidad.

3.2.2.1.- Esclavos

La esclavitud como forma y proceso de relación social genera un espacio ideal para la confrontación. Según Boccara (1996), tiene por objeto obtener de los indígenas una fuerza de trabajo, más que funcionar como un medio de vigilancia de los mismos. Hanisch Espíndola (1981) señala que la esclavitud indígena se aplicó como medida punitiva. Inscrita en la historia del pensamiento escolástico, se diferencia de la que se practica con la población negra en que esta última se discute en Europa y llega resuelta a América. Distingue distintas clases de esclavos en Chile: los esclavos *de guerra justa*:

⁵⁰ Es probable que se deba a influencia incaica.

⁵¹ Mapuches que apoyaron a los españoles, lo que implicaba la aceptación del cristianismo y el abandono de las prácticas culturales indígenas (no forman, por lo tanto, parte del público al que se dirige Luis de Valdivia). Muchas veces este tipo de apoyo era formal, pues varios de ellos actuaron como verdaderos espías que traspasaban información o armas a sus grupos. Uno de los casos relevantes es el de Lautaro, que aprendió a manejar los caballos en la hacienda española donde servía, para posteriormente robar algunos ejemplares e introducirlos en la práctica guerrera de su parcialidad.

prisioneros de guerra a los que el vencedor perdona la vida; los *esclavos de servidumbre*: sacados de sus provincias y entregados a personas a quienes servían; los *esclavos a la usanza*: indígenas esclavizados por sus padres o parientes a cambio de alhajas, alimentos o animales, una práctica que se justificaba en el hecho de que era preferible la esclavitud antes que la muerte por falta de recursos, por ejemplo, de alimentos; los *esclavos de rescate*: capturados en la guerra por otros indígenas que posteriormente los vendían a los españoles, en la mayoría de los casos, bajo fraude, lo que llevó a que esta práctica se denominara «quitar indios»; y los *esclavos de la raya*⁵²: indígenas que habían roto los límites de la frontera y que eran esclavizados como castigo⁵³.

Nos centraremos en las dos primeras categorías, ya que son particularmente atacadas por Luis de Valdivia:

- a) Los *esclavos de guerra justa* tienen su origen institucional en la cédula del 26 de mayo de 1608 que señaló que serían esclavos los indígenas hombres mayores de diez años y medio, y las mujeres mayores de nueve años y medio apresados en la guerra (Hanisch Espíndola, 1981). Aunque oficialmente esta cédula se dictó como consecuencia de los sucesos de Curalaba (Cfr. 3.2.2.2, en especial, páginas 119-120), Zapater (1992) señala que con ella se legalizó una práctica anterior con el fin de atraer a forasteros interesados en la venta de esclavos.

En efecto, desde 1573 los soldados españoles, por iniciativa propia, empezaron a esclavizar a los mapuches, apoyándose en la idea de que la guerra era justa debido a que estos se habían rebelado y eran siervos por naturaleza. De este modo se da inicio a las llamadas *malocas* o *guerras de pillaje*, que consistían en la entrada de las huestes españolas a tierras mapuches con el único fin de capturar indígenas como piezas de guerra. Se pensaba que con este «premio» los soldados se animarían a hacer la guerra, los esclavos aliviarían el servicio

⁵² La *raya* o frontera hispano-mapuche se conoce como la *última frontera*, por su lejanía del centro metropolitano ibérico y por haberse extendido por más de tres siglos. Según Valenzuela Márquez (2012), desde inicios del XVII se demarcó en el río Bío Bío, que pasa a constituir un límite geográfico y político entre ambos mundos. A su alrededor se instalaron fuertes en los cuales se concentraban los soldados de la Corona. Con la frontera se consolida, por un lado, la autonomía mapuche y, por otro, la guerra como práctica. Zavala Cepeda (2012) señala que su importancia estuvo en la constitución de un espacio en que se desarrollan estrategias concretas de negociación para la guerra o la paz. Cfr. también Gascón (2003).

⁵³ Además de los mapuches, también están los indígenas cuyanos que eran *trasladados* y encomendados en Santiago.

personal a los indios amigos y se haría un bien a los mapuches, ya que podrían recibir la doctrina cristiana (Hanisch Espíndola, 1981).

- b) Los *esclavos de servidumbre* se encuentran ligados al requerimiento y al régimen de la *mita*, que obedecen al esquema de dependencia de la Iglesia, del Rey y del español (Zapater, 1992). Aunque esta práctica se produjo en todas las regiones dominadas por los españoles, donde se presenciaron más claramente los abusos fue en las provincias de Chile, Tucumán y Paraguay (Astraín, 1913). Estos esclavos son varones menores de diez años y medio, y mujeres menores de nueve años y medio, que pueden ser sacados de sus provincias en guerra y llevados otras de paz, y entregados a personas a quienes servirán hasta los veinte años, cuando quedan libres y pueden ser doctrinados en la fe cristiana (Hanisch Espíndola, 1981).

3.2.2.2.- Rebeldes

Como señalábamos en 3.2.1.1 (en especial, página 109), la organización sociopolítica mapuche se modificaba durante la guerra, ya que para afrontarla los jefes administrativos se subordinaban a los *toquis*, ‘jefes militares’, roles otorgados mediante una elección en la que podían participar todos los que irían a la batalla (Ortega Heller, 1980). El *toqui* estaba a cargo de las operaciones bélicas, su autoridad se limita a los grupos que participan en la guerra y termina cuando esta acaba. El *aillarehue* se convertía en una unidad militar debido a su rol aglutinador de la comunidad (Villalobos Rivera, 1992).

Este cambio en las estructuras políticas hacía de la guerra un motor de la máquina social, ya que en torno al enfrentamiento se construyeron las principales figuras de poder de la comunidad y se generaron las dinámicas de competencia entre los grupos. Además, en el belicismo se ponían en juego elementos de diferenciación y de constitución de la identidad (Boccara, 1999 y 2007), ya que en la guerra el mapuche expresa su deseo de mantener la simetría con el otro, de preservar un equilibrio, tanto en el orden socioeconómico, como el cósmico (Foerster, 1991). De este modo, la organización guerrera era una manifestación de la decisión de cohesionarse ante el peligro externo y generaba un sistema de solidaridad orgánica (Casanova Guarda, 1989).

Las huestes españolas no fueron las primeras con las que se enfrentaron los mapuches. Ya entre 1470 y 1536 habían luchado en contra de los incas para mantener su independencia y libertad⁵⁴. La guerra con los españoles, entonces, fue una continuidad de la actividad anterior y se basó en idénticas estrategias: defensa de los sitios guarnecidos, formación de federaciones, destrucción de los excedentes económicos que podrían tomar los enemigos y migración de la población que no iba a la guerra. Incluso, se usaron las mismas armas (León Solís, 1985).

Los continuos enfrentamientos tienen su máxima expresión en el levantamiento general mapuche de 1598, más conocido en la historiografía hispana colonial como el *desastre de Curalaba*. De acuerdo con Ramón (1961), en la víspera de la Navidad de aquel año, el 23 de diciembre, un grupo de indígenas atacó, en una emboscada, al gobernador Martín García de Loyola, dándole muerte junto a los cuarenta soldados que lo acompañaban. Tras este suceso la rebelión se incrementó rápidamente y en dos años los mapuches habían acabado con las ciudades situadas al sur del río Bío Bío, además de capturar a sus habitantes.

Estos sucesos tendrán una fuerte incidencia en las formas de relación de indígenas e hispano-criollos. A juicio de Bengoa (1985), desde ese momento se delinearán las principales características del pueblo mapuche para los tres siglos posteriores: «Guerra y ejército pagado desde el extranjero, economía pobre y deficitaria, poca población y ausencia creciente de indígenas en el valle central» (32). Indica que se produce una *refundación* de la sociedad autóctona sobre bases muy diferentes a las que se conocían: han adoptado animales y semillas de Europa, tenían cautivos, había jefes hijos de madres españolas... Foerster (1996), por otra parte, indica que la rebelión exacerbó los ánimos de los mapuches para la guerra.

Ramón (1961) señala que la Corona reaccionó con el endurecimiento de las tácticas militares y la reconstrucción de las ciudades. Para ello, autorizó un real situado⁵⁵ con el fin de mantener en Chile un ejército permanente hasta el fin de la guerra (en un principio fue de sesenta mil ducados, pero en 1603 aumentó a ciento veinte mil

⁵⁴ Los incas comenzaron su invasión desde el norte, pero esta se detuvo en el río Bío Bío debido a las condiciones climáticas y a la resistencia de los mapuches. En el norte, especialmente a partir del río Maule, sí introdujeron algunas modificaciones en la agricultura y el trabajo con metales blandos. Este territorio se incorporó al incanato con el pago de tributos y la exigencia de trabajos colectivos (Salas, 1992).

⁵⁵ Partida anual que salía de las arcas del Virreinato de Perú para mantener la Guerra de Arauco. Se obtenía, fundamentalmente de las ganancias que dejaban las minas de Potosí.

y, en 1606, a doscientos doce mil) y declaró, en 1608, la esclavitud de los *prisioneros de guerra* (Cfr.3.2.2.1, en especial, páginas 116-118). Sin embargo, estas medidas no tuvieron los efectos esperados. Díaz Blanco (2010) indica que la respuesta de la Corona estaba condicionada por aspectos materiales: la distancia y la lentitud de los medios de comunicación, los recursos agrícolas y mineros que podían perder. También se temía que la rebelión se extendiera a la zona andina y que la amenaza se hiciera continental. Otro factor importante fue la coincidencia con las incursiones de corsarios ingleses y holandeses, lo que debe haber ayudado a valorar más este territorio. Pero, más allá de la posición oficial que provenía del centralismo político, los hechos de Curalaba ejercieron una honda influencia en los españoles afincados en Chile, quienes desarrollaron profundos sentimientos racistas frente al mapuche.

3.2.3.- Proceso de evangelización

Seibold (1997) informa que las primeras Órdenes religiosas que se instalaron en Chile fueron los mercedarios (1548), los franciscanos (1553) y los dominicos (1557). Su arribo inició lo que sería, según Foerster (1994), una etapa de evangelización que se extendió por cincuenta años. En estos primeros momentos, el objetivo era la creación de condiciones que permitieran el desarrollo de un estilo de vida que, por una parte, fuera funcional a los intereses de los españoles y que, por otra, se llevara a cabo dentro del espíritu cristiano. Por lo anterior, se pretende establecer a los mapuches en lugares fijos, llamados *pueblos de indios*⁵⁶, y organizar encomiendas para facilitar la explotación minera. Los sacerdotes buscan promover la cristiandad a través de una sacralización masiva, para someter a los indígenas jurídicamente a la Iglesia.

En general, esta etapa se desarrolla en medio de un clima de violencia hacia el mapuche por parte de los conquistadores, en el que cualquier acto de desobediencia o rebeldía era considerado como signo de apostasía y herejía. Los colonos solían aplicar castigos como cortar las manos, la nariz, la lengua o marcar el rostro con herraduras a los indígenas de «su» propiedad. Estos dispositivos de poder, elaborados en medio de una violenta guerra, «se fundan en una mecánica que se propone someter a grandes

⁵⁶ Foerster (1994: 11) define este concepto: «Pueblos de Indios: era un sistema de civilización en que el indio era sacado de su territorio y forzado a vivir en pequeñas aldeas que se construían cerca de las ciudades. Eran considerados aliados de los españoles, utilizados en contra de los indios bárbaros. En el fondo estaban para todo servicio».

contingentes de población y que funciona sobre la base de un principio subyacente que podríamos definir como el derecho a matar» (Boccaro, 1996: 30).

Foerster (1993) reconoce una segunda etapa de la evangelización marcada por el *levantamiento general mapuche* de 1598 (Cfr. 3.2.2.2, en especial, página 119-120). A raíz de este hecho, los religiosos debieron abandonar las misiones que estaban al sur de la frontera.

En general, en Chile la Iglesia siguió los pasos de la conquista y se instaló en las mismas ciudades fundadas por los españoles (Seibold, 1997). En este territorio extenso y con una población diseminada en él (Enrich, 1891), se erigieron dos diócesis: la de Santiago del Extremo o de Chile (creada el 27 de junio de 1561) y la de La Imperial (fundada el 22 de marzo de 1564) (Tineo, 1990). De ambas, la segunda alcanzó mayor importancia, pues en su circunscripción la presencia de población indígena era mayor, poseía sitios con más habitantes y Concepción –capital militar– quedaba bajo su influencia (González Echenique, 1997).

El trabajo de las diócesis no era expedito, pues la lejanía de la sede metropolitana entorpecía las relaciones con el Arzobispado y dificultaba que las causas llegaran a este. Por otra parte, los continuos alzamientos impedían las visitas a la mayor parte de los territorios e incidían sobre la economía, pues provocaban pérdidas en los trabajos agrícolas, ganaderos y mineros (Durán, 1982).

3.2.3.1.- Compañía de Jesús y Luis de Valdivia

En este escenario, llega la Compañía de Jesús a Chile. Esta Orden dependía directamente del Papa y había nacido con el fin de reformar los monasterios, promover la enseñanza y la reevangelización de aquellos territorios por los que avanzaba la Reforma. Tenía una organización militar, expresada en un gobierno centralizado⁵⁷, estructura que aseguraba su unidad y la libraba de los conflictos de poder que afectaron a otras Órdenes (Valdés Bunster, 1985).

Los jesuitas en América habían desarrollado una función fundamentalmente educativa y evangélica (Quiñones Melzoga, 1992), marco en el cual trabajaron con las

⁵⁷ Sus bases se encuentran en las *Reglas de la Compañía de Jesús* (llamadas *Constituciones*, 1584/1952a) y en los *Ejercicios Espirituales* (1548/1952b) de Ignacio de Loyola, su fundador (Cfr. Iparraguirre, 1952).

lenguas de los pueblos indígenas⁵⁸. No obstante, su acción y sus concepciones siempre estuvieron condicionadas por el orden colonial preestablecido y por sus propios objetivos políticos y religiosos, tendentes a la estabilidad social (Pérez, 2011).

Cuando llegan a Chile, en 1593, la presencia española ya se había consolidado en el norte del Bío Bío (Rosati Aguerre, 1995-1996), aunque no lograba dominar el territorio mapuche (Seibold, 1997). En los primeros contactos interétnicos perciben un panorama que les parece alentador: aunque los mapuches han permitido los abusos de los brujos y el demonio, no poseen templos, ni ídolos⁵⁹. Los sacerdotes calculan que, por lo tanto, tienen ante sí un proceso de evangelización rápido, basado en la repetición de la doctrina, que solo requiere de los medios adecuados. Sin embargo, su tarea no resulta fácil, pues lo que ellos han interpretado como ausencia de dogma era en realidad un pensamiento abierto que no se dejaba domesticar. Además, los mapuches tienen una visión negativa de los españoles –causada por los enfrentamientos y los planes de vasallaje– y desconfían de las agrupaciones en pueblos o misiones, ya que los ven como modos de organización de la explotación (Boccaro, 2007).

Una vez en Santiago, los jesuitas –liderados por Baltasar Piñas– se encuentran con una sociedad colonial fragmentada en varios subgrupos a los que debe atender. Deciden hacerlo mediante la repartición de tareas: Luis de Valdivia dirigió la catequesis de los mapuches; Hernando de Aguilera, de los huarpes⁶⁰; Juan de Olivares, de los españoles adultos; Luis de Estella, de los niños; y Gabriel de Vega, de los negros (Foerster, 1996).

Después de un año, Piñas partió a Perú y Valdivia se hizo cargo de la Orden (Astraín, 1913). De aquí en adelante su labor será relevante para la historia de Chile⁶¹. Había nacido en Granada en 1560 o 1561. Ingresó al noviciado de la Compañía de Jesús en Villagarcía de Campos, en 1581, y se ofreció, en 1588, para partir a América. En aquella época, el Nuevo Continente era, para los jesuitas, un verdadero *mito apostólico*, por lo que constituía para el joven la posibilidad de concretar sus anhelos de misionero.

⁵⁸ La descripción de los idiomas vernáculos no es una labor exclusiva de los jesuitas (Cfr. 4.2.2).

⁵⁹ Debido a que no encuentran expresiones idolátricas (Cfr. nota 39, página 111 [3.2.1.2]), los españoles interpretan las creencias mapuches como un caso de lo que Bernard y Gruzinski (1992) llaman *behetría*: prácticas confusas e ideas erradas que se producen por influencia demoniaca y por las limitaciones propias de los indígenas.

⁶⁰ Los indígenas *trasladados* desde Cuyo (Cfr. nota 53, página 117 [3.2.2.1]).

⁶¹ Para mayores referencias sobre Luis de Valdivia, Cfr. Medina (1894a), Bizzarro (2005), Broggio (2005), Díaz Blanco (2010 y 2011).

Viajó, junto a Francisco de Vitoria y otros 19 religiosos, el 1 de marzo de 1589, para llegar a Lima el 29 de noviembre (Díaz Blanco, 2010 y 2011). Desde allí pasó a Juli, una misión de aymaras fundada por José de Acosta⁶², que se había caracterizado por la creación de métodos de evangelización a partir de la lengua y la cultura de los indígenas (Zapater, 1992). Este fue su último destino en Perú.

Ya en Chile, el contacto cotidiano con los indígenas lo llevó a la idea de que era posible establecer la primacía de la religión incluso en las circunstancias de belicosidad que por entonces se vivían en el Reino (Mires, 2006b). Por ello, introdujo una serie de novedades en los métodos de evangelización, entre las que destacaron la admisión de niños mapuches en la comunión –aunque los vecinos de Santiago cuestionaban la capacidad de los menores para comprender este sacramento⁶³– (Muñoz Olave [1928] y Tampe [1996]) y la incorporación de los indígenas en las procesiones, ya que las utilizaba como un soporte de la catequesis (Enrich, 1891).

Gracias a esta cercanía con los indígenas y a las enseñanzas de Hernando de Aguilera y Juan de Olivares, hablantes del mapudungun (García Ahumada, 1995), Valdivia aprendió rápidamente el idioma de los mapuches. Sin embargo, para Díaz Blanco (2010), lo que el jesuita identificó como dominio de la lengua puede haber sido, más bien, el conocimiento de algunos recursos léxicos y gramaticales necesarios para los fines evangélicos. De todos modos, el hecho de manejar el mapudungun le facilitaba la comunicación con sus interlocutores, quienes valoraron sus esfuerzos por aprenderlo⁶⁴.

No obstante, las labores que asume en la Orden desde 1595 lo alejaron paulatinamente del trabajo directo con mapuches para dedicarse al rectorado del Colegio de Santiago. Al mismo tiempo, comenzó a acercarse a las élites de la sociedad colonial (Díaz Blanco, 2010 y 2011).

En la zona en conflicto la evangelización se enfrentaba a situaciones complejas, antes las cuales los jesuitas decidieron usar los métodos que habían probado anteriormente en Juli (Foerster, 1996). Para ello formaron misiones, lo que se adecuaba a los principios y a la estructura de la Orden (Herrero Salgado, 2001). Debido a que

⁶² Este sacerdote desarrolló, en el Virreinato del Perú, un modelo de interacción con los indígenas, en la búsqueda de su evangelización (*Cfr.* Solodkow, 2010).

⁶³ Sobre la capacidad de los indígenas para comprender las verdades de la fe, pueden consultarse Baciero (1986) y Aznar Gil (1998).

⁶⁴ Su interés por los idiomas indígenas se manifiesta en que también estudió el allentiac y el millcayac (*Cfr.* 4.3).

actuaban sobre un territorio amplio en medio de un escenario de inestabilidad política, establecieron dos tipos de misiones: las estaciones fijas, junto a las fortalezas, y las volantes, que se realizaban una o dos veces al año (Foerster, 1994). Las primeras no estaban destinadas exclusivamente a los indígenas, sino también a los soldados y demás españoles, pues los jesuitas perciben que entre ellos reina un clima de relajamiento moral (Enrich, 1891).

Aunque las misiones fijas comienzan en 1595 (Astraín, 1913), su desarrollo se ve interrumpido por el levantamiento de Curalaba. Pudieron retomarse cuando este terminó, en 1602, aunque el clima de violencia no había cesado (Foerster, 1996). Es relevante la expedición que se inicia en La Araucanía en 1596, ya que en ella va Luis de Valdivia y toma contacto con las consecuencias de la guerra tanto para los peninsulares como para los habitantes originarios (Seibold, 1997).

Por su carácter colonial y etnocéntrico (Lowry, 1988), las misiones se constituyeron en un espacio privilegiado para la construcción de la hegemonía cultural de los jesuitas, que no se limitaron a introducir de forma sistemática la cultura y el arte europeos, sino que también promovieron el comercio con los indígenas, a quienes ofrecían objetos y mercaderías, a cambio de productos agrícolas y marítimos (Salinas Campos, 1991).

Además de las misiones, los jesuitas instalaron cofradías, como una expresión de la búsqueda de elementos comunes que facilitarían la integración de los indígenas en un sistema de diferencias (Castro, 2009). Esto se explica porque, como indica Foerster (1996), la acción de la Compañía se basaba en una expresión contrarreformista barroca centrada en el *rito*, que se constituía a partir del principio de *identidad por pertenencia*⁶⁵.

Para la cristianización mapuche, la Compañía se propone como objetivo el fin de la poligamia y de, lo que ellos llaman, «las borracheras». Terminar con estas prácticas se levanta como un ícono de un aspecto central en el ideal jesuita: *vencer el cuerpo*. Este pensamiento es la continuidad en América de una elaboración de la Baja Edad Media, según la cual –indica Pinto Rodríguez (1991a)–, cuerpo y alma son entes

⁶⁵ Para el caso mapuche, pensamos que no es posible descartar la conformación de una *identidad por oposición*, es decir, de autorreconocimiento a partir de la diferencia con el *otro*. Esta clase de procesos es inherente a las situaciones de encuentro intercultural, en las cuales los individuos perciben en el *descubierto* las características que no poseen y que, por lo tanto, los conforman como seres distinguibles del resto. De este modo, pasan a ser, ante sí mismos, lo que otros no son.

independientes que, en una lucha constante, enfrentan dos fuerzas enemigas: el cuerpo está dominado por el Demonio, mientras que Dios habita en el alma.

Sin embargo, la poligamia, en el mundo indígena, era una forma de estructura social, puesto que las relaciones de parentesco eran fundamentales para el principio de jerarquía. Por ello, los mapuches se negaron a abandonar esta costumbre. Ante su resistencia, los jesuitas les presentaron una solución: que se casaran con una de sus mujeres y que las demás continuaran sirviendo en los trabajos domésticos (Foerster, 1996). En este hecho vemos que los religiosos han interpretado el rechazo de los mapuches al matrimonio cristiano como el temor a quedarse sin servicio. Como indica Casanova Guarda (1996: 74), no comprendieron «los mecanismos que regulaban las costumbres poligínicas ni el papel desempeñado por la mujer como parte esencial de la unidad productiva».

El concepto de *borracheras*, por otra parte, es la proyección del vicio que, por excelencia, se adjudica a los mapuches: la embriaguez, idea formada a partir de la observación de la costumbre indígena de acompañar ritos y ceremonias con la ingesta de bebidas alcohólicas. Esta dimensión del mundo cultural era extremadamente importante para el mapuche, ya que constituía un acontecimiento social (Casanova Guarda, 1996). Cuando los jesuitas percibieron la relevancia de esta práctica y entendieron que no podían erradicarla, planearon la organización de fiestas cristianas «paralelas» en las que convivían negros e indígenas con españoles: juntos, organizadamente, cada uno en el sitio que le correspondía (Díaz Blanco, 2010).

En estos casos se manifiesta una situación intercultural que marca toda la evangelización: tras la supuesta comprensión de las culturas indígenas se esconde la óptica etnocéntrica⁶⁶ que no deja ver ni interpretar las expresiones culturales y sociales indígenas como lo que son, sino como manifestaciones deformadas de alguna otra que ya se había producido antes en Europa. Son un esfuerzo por forzar *la diferencia* para explicar el mundo de tal modo que pueda manipularse en pos de los propios objetivos, aunque las prácticas y las creencias indígenas, la mayoría de las veces, poco (o nada) tenían que ver con el ideario cristiano.

⁶⁶ Sobre este concepto y la evangelización americana, *Cfr.* Pinto Rodríguez (1991b y 1993).

3.2.3.2.- Guerra Defensiva

Como señalamos en el apartado anterior, los jesuitas se encuentran con un escenario marcado por la resistencia mapuche que se había dado desde los primeros encuentros con los conquistadores⁶⁷. Salinas Campos (1991) señala que, ante estas circunstancias, el imperio español, que –por su lógica de centralización y subordinación– no puede aceptar la actitud de los indígenas, legitima y promueve el enfrentamiento bélico. Sin embargo, Rosati Aguerre (1995-1996) indica que los hispanos –que en la búsqueda de yacimientos mineros se habían dispersado en un territorio vasto, desconocido y de geografía difícil, que impedía su paso y las comunicaciones– difícilmente podían vencer la resistencia de un pueblo que conocía el medio y poseía una organización descentralizada.

De este modo, aunque fueron importantes algunos triunfos militares de Pedro de Valdivia y García Hurtado de Mendoza⁶⁸, el siglo XVI fue testigo del declinar de las armas españolas ante el enfrentamiento con el mapuche (Ramón, 1961). Por ello, Valenzuela Márquez (2012: 189) señala que «La Araucanía es conocida en la historiografía por su secular autonomía política y su resistencia militar a los embates españoles, resistencia que se hizo sistemática y exitosa desde muy temprano el siglo XVI».

Además, la esclavitud y las pretensiones económicas de los conquistadores habían producido un sistema social de desequilibrio (Techo, 1673/2005). Todo lo anterior provocaba un escenario histórico bastante complejo en el que actuará Luis de Valdivia con la propuesta de la *guerra defensiva* (Mitre, 1894)⁶⁹. De acuerdo con Mires (2006b), esta estrategia se llevó a cabo debido a los esfuerzos del sacerdote y por los acuerdos entre los intereses de la Corona y de grupos reducidos de religiosos. Desde

⁶⁷ De hecho, a juicio de Terol Miller (1997), la misma guerra con los mapuches fue lo que obligó a Pedro Valdivia, el conquistador, a construir diversos fuertes interiores en el sur de Chile.

⁶⁸ Ambos fueron Gobernadores de Chile. El primero entre 1541 y 1553, y el segundo desde 1557 hasta 1561.

⁶⁹ No obstante, en un momento, el jesuita formó parte de un grupo que presionó por la esclavitud del indígena. De hecho, fue él el encargado de leer, en la Catedral de Santiago de Chile, ante el Gobernador y el Cabildo Catedralicio, el *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos los indios rebelados de Chile*, de Melchor Calderón, Vicario General de dicha Catedral. Esta obra se había escrito a raíz de los sucesos de Curalaba y en ella se justifica la esclavitud indígena como un medio para concluir la guerra y para evangelizar. Se indica que, si bien ha habido abusos por parte de los españoles, también estos han venido de los indígenas, los que se han ejecutado a pesar de los intentos de diálogo de los distintos gobernadores y del buen trato que se les ha dado en solicitarles solo el tributo, sin esclavizarlos (Foerster, 1996).

otra perspectiva, podemos entender que es la misma situación de guerra la que obliga a los españoles a buscar una salida no belicista, ya que el fracaso militar era evidente.

Para Valdivia, los mapuches se habían rebelado en contra de los agravios a los que eran sometidos por los españoles. Por lo tanto, lo que hacían era defenderse legítimamente de los que consideraban sus enemigos. Así lo explica durante la implementación de este método:

[...] espero en Dios n[uest]ro S[eñor] que así como los motivos y causas q[ue] obligavan a éstos [mapuches] a revelarse antiguam[en]^{te} dados de n[uest]ra parte (que era la opresión y servicio en que los teníamos, como se vio en la rebelión de Arauco, Tucapel y catyray) an cessado agora de raíz, ansí también an de cessar de raíz las rebeliones y arraygar la quietud y paz, a que ayuda y ayudará mucho el riego de la palabra de Dios [...] y añádese a esto que las rebeliones muchas vezes an sido ocasionadas de los malos sucesos q[ue] d[e] n[uest]ra parte a avido en la guerra y buenos de su parte (Valdivia, 1612/2011: 145).

Valdivia aceptaba la guerra, siempre que esta tuviera un carácter *defensivo* y no *ofensivo*, es decir, no justificaba los ataques de las tropas españolas, ya que estos provocaban el rechazo de los indígenas. Al contrario, pensaba que había que atraerlos mediante la evangelización y el diálogo. De acuerdo con Foerster (1996), lo que esta propuesta promueve no es la autonomía de los indígenas, sino que con ella se pretendía hacerlos vasallos del Rey. Para ejecutar esta estrategia, Valdivia (1604/2011) señala que primero es necesario terminar con el servicio personal, ya que constituía la razón última por la cual los mapuches se levantan en armas:

El fundam[en]^{to} y origen d[e] este alçam[ien]^{to} y rebelión fue verse los yndios sirviendo y en minas [...] y después de rebellados al cebo q[ue] a conseruado y fomentado su rebelión es ver al ojo lo q[ue] hacen con los yndios de paz [...]. Luego si se quita este fundam[en]^{to} de su rebelión, de modo [que] vean los yndios de guerra a los de paz sin esta opresión, tendrán ocasión de dar la paz y entonces creerán q[ue] no se pretende con la guerra traellos a este serui[ci]^o (Valdivia, 1604/2011: 91).

A juicio de Mires (2006b: 95), esto implicaba una reforma social, pues «cuestionaba lo más profundo de las relaciones sociales y de propiedad establecidas». Por lo anterior, era necesaria la participación de autoridades civiles, en especial, de los gobernadores, quienes, sin embargo, o estaban comprometidos con los intereses derivados de los repartimientos o no tuvieron el valor para enfrentarse a los encomenderos (Amunátegui Solar, 1934).

Una estrategia pacífica (González Cruz, 2012) de este tipo sigue la línea de algunas propuestas que ya se habían realizado en el continente (Fabié, 1895), por lo que es posible rastrear sus antecedentes ideológicos⁷⁰, misionales⁷¹ e históricos⁷².

Valdivia elaboró sus ideas en Lima, adonde regresó a finales de 1601 o inicios de 1602, pues allí se alejó de su círculo de familias santiaguinas que manifestaba poca preocupación por la situación de los indígenas. Durante su estancia, contactó con los virreyes, que mostraron interés por sus teorías y terminaron favoreciéndolo, pues estas permitirían reducir los altos costes económicos de la guerra de Arauco (Díaz Blanco, 2010), producidos, según Valdivia (1611/2011), por la reconstrucción de las ciudades que atacaban los indígenas y por la mantención del ejército.

Lo envían a Chile, en 1605, para exponer esta propuesta a los indígenas y ofrecerles la paz mediante el establecimiento de *parlamentos* (Díaz Blanco, 2010), que consistían en reuniones entre mapuches y españoles en las cuales se establecía un diálogo sobre los asuntos que interesaban a ambos grupos. Por aquellos días, sin embargo, el gobernador, Alonso García Ramón, recibía el refuerzo de las huestes para enfrentarse militarmente a los mapuches, dando inicio a lo que ha pasado a la historia como uno de los ataques más sangrientos, que acabó con la vida de prisioneros, mujeres y niños (Foerster, 1996).

⁷⁰ Un antecedente ideológico se encuentra en el teólogo español Gregorio López, quien señalaba que la conquista debía caracterizarse por perseguir la evangelización, y que esta no debía llevarse a cabo ni por las armas ni infundiendo temores (Manzano Manzano, 1948). También hay nexos con Ramón Lull, que creó un colegio para misioneros en Mallorca, hacia el año 1276, en el cual se enseñaban lenguas orientales con el fin de facilitar la fe cristiana entre hebreos y musulmanes en África y Asia Central (Ramón, 1961). En Chile también hubo precursores de esta forma de ejercer el dominio español. Entre ellos destacan el dominico Gil González de San Nicolás, que planteaba la idea de no penetrar a «sangre y fuego» en territorios indígenas sin haber brindado antes la posibilidad de alcanzar la paz (Fierro Espinoza, 2000), o los franciscanos que, durante el siglo XVI, explicaron los actos de rebeldía indígena como una forma de responder al maltrato al que eran sometidos (Díaz Blanco, 2010).

⁷¹ Los hallamos en otros religiosos indigenistas, como Las Casas o Vitoria (*Cfr.* 3.1.2). Zapater (1992) destaca, además, las relaciones con José de Acosta. Según Díaz Blanco (2010), nunca llegaron a conocerse personalmente, aunque la práctica en la misión de Juli y la lectura de *De procuranda indorum salute* (1590/2008) influyeron sobre Valdivia en varios aspectos: la consideración de los indígenas como bárbaros, pero poseedores de capacidad de progreso cultural, en especial, en lo referido a la religión; la aceptación de la violencia en casos justificados; la fidelidad absoluta a la causa real; la crítica a los excesos cometidos en contra de los indígenas; y la exaltación del sacerdocio como expresión de una vocación, que requería de formación teológica y aprendizaje de lenguas indígenas.

⁷² En América, el antecedente inmediato lo constituye el conflicto chichimeca en Nueva España. Ambos casos constituyen zonas de fronteras marginales en la ocupación europea en América, en las que se produce una larga y violenta confrontación que no logra reemplazar las jerarquías tradicionales (Rosati Aguerre, 1995-1996).

Valdivia decide informar personalmente al Virrey sobre lo sucedido y se embarca a Lima, pero, en su ausencia, los indígenas de Tucapel se levantan en armas y masacran a un grupo de soldados españoles. Estos hechos se conocieron en la Audiencia de Lima, ante la cual tanto Valdivia como García Ramón debieron dar explicaciones y defender posibles soluciones. El sacerdote insistió en que se debía terminar con el servicio personal, mientras que el Gobernador pidió más soldados para la guerra. La resolución que se tomó al respecto no fue solo enviar los hombres solicitados, sino también decretar la esclavitud de los indios de guerra, decisión que –evidentemente– no deja satisfecho al jesuita. Por lo tanto, cuando, en 1607, se nombra un nuevo Virrey, el Marqués de Montesclaros, vuelve a exponer sus ideas (Díaz Blanco, 2011). Aunque la autoridad lo apoyaba, decidió que el Rey se pronunciara al respecto. Por ello, el religioso y un representante de García Ramón viajaron a Madrid donde defendieron sus planteamientos en una negociación que duró más de un año. El monarca aceptó la propuesta de Valdivia y nombró a un nuevo gobernador, Alonso de Ribera. El sacerdote también logró el apoyo del Papa, Pablo V, y del General de la Orden, Claudio Aquaviva (Astraín, 1913).

Regresó a Chile en 1611 y, aunque lo hizo como un misionero más, en la práctica asume como si fuera «Provincial» de Chile, una Provincia inexistente en el interior de la Compañía. Su llegada coincide con una situación crítica debido al levantamiento de los *ayllarehues* fronterizos a Arauco, Tucapel y Catiray, con los que parlamentó, logrando un acuerdo de paz, actuación que se repetirá en otras zonas, junto con el avance de las misiones (Díaz Blanco, 2010). No obstante, ocurre un hecho que desestabiliza la tarea del jesuita: el *martirio de Elicura*. A finales de 1612, las «esposas» de Anganamón, uno de los caciques de La Imperial, habían huido y se habían convertido al cristianismo, desatando la ira de su «marido». Ante las promesas de paz de otros caciques de la zona, los padres Horacio Vecchi y Martín de Aranda, y el hermano coadjutor Diego de Montalbán (todos jesuitas) deciden internarse en el territorio para parlamentar, pero Anganamón, acompañado de 200 guerreros, fue hacia ellos para exigir la devolución de sus mujeres. Ante la negativa, ordenó la muerte de los jesuitas y de los 120 indígenas que los protegían. Aunque muchos misioneros habían sido asesinados antes por los mapuches, estas muertes se convirtieron en una especie de símbolo que desató una serie de cuestionamientos sobre el establecimiento de las relaciones coloniales en una propuesta de paz (Foerster, 1996).

Cuando Valdivia se enteró del hecho, recomendó una incursión militar en Elicura, pero Ribera no se atrevió a romper la guerra defensiva, puesto que una orden de ese tipo debía provenir desde Madrid. No obstante, aprovechó la ocasión para manifestar sus recelos con esta estrategia, pues el *martirio de Elicura* fue interpretado como la voluntad de todos los mapuches de entrar en conflicto y como la muestra concreta de que los acuerdos de paz eran falsos. La oposición chilena sabía que no obtendría nada del Virrey, por lo que decidió acudir ante Felipe III para solicitar la reanudación de la guerra ofensiva, pero, pese a esta acción, se mantuvo la política de la guerra defensiva. Por su parte, Anganamón supuso que pronto sería atacado y buscó apoyo en las provincias que no habían concertado acuerdos de paz (La Imperial, Valdivia y Villarrica). En total reunió más de mil hombres, con los que se enfrentó a los indígenas de Arauco, Tucapel y Catiray, en los que vio la traición por haber acordado la paz con los españoles, provocando tensiones en el interior de la sociedad mapuche (Díaz Blanco, 2010).

En 1617 falleció Alonso de Ribera y ocupó su cargo Lope de Ulloa, con quien Valdivia tenía una estrecha amistad. Este gobernador, que manifestó su apoyo a la guerra defensiva, mandó a liberar a los indígenas esclavizados desde 1612, prohibió las malocas (pero aceptó el uso de armas en defensa de ataques mapuches) y ordenó la incorporación de los indígenas que habían dado la paz como súbditos del rey (Astraín, 1916).

Aunque Valdivia pretendía dejar sus labores políticas para dedicarse a la Compañía, por aquella época esta comenzó a negarle el apoyo, lo que se produjo, principalmente, por la animadversión que muchos jesuitas sentían hacia la guerra defensiva después del martirio de Elicura. Aquaviva, el General que había colaborado con Valdivia, había muerto y en su lugar estaba Muzio Vitelleschi, con quien no estableció las mismas cordiales relaciones. Además, en la Provincia de Paraguay se veía en el trabajo de Valdivia un conflicto de autoridad entre lo eclesiástico y lo político (Díaz Blanco, 2010).

En 1619 Valdivia deja Chile, por razones que son difíciles de dilucidar. Según Astraín (1916), se debe a que no habría sido lo suficientemente discreto al tratar algunos temas relativos a la Compañía y su lejanía garantizaba poner 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. A juicio de Díaz Blanco (2010), la

presencia del jesuita en Chile no se justificaba, pues el Gobernador había manifestado su interés por avanzar en la guerra defensiva.

Luis de Valdivia llega a la Corte española entre 1620 y 1621, donde encuentra un nuevo gobierno menos dispuesto a soluciones pacíficas, pese a lo cual logró que Felipe IV reafirmara la idea de la guerra defensiva (Díaz Blanco, 2010). Además, se le ofreció un cargo como Consejero de Indias (Tampe, 1996). Sin embargo, se enfrenta a serios problemas con la Compañía, por lo que dejó Madrid para dirigirse a Valladolid, donde permanecerá hasta su muerte en 1642 (Astraín, 1916), y donde cumplió las funciones de prefecto de estudios del Colegio de San Ambrosio entre 1621 y 1627 y de director de la Congregación de Sacerdotes en el Colegio de San Ignacio desde 1628 hasta 1642 (Arranz Roa, 2008).

En Chile, Ulloa prontamente inicia un viraje político y protesta ante la Corona por la precaria situación de las encomiendas. En 1620 fue sucedido por Cristóbal de la Cerda, quien comenzó a alejarse de la guerra defensiva, tanto por la presión de quienes lo rodeaban como por los sucesos de la frontera de 1621, cuando el cacique Lientur lideró un levantamiento cercano a las fortalezas del río Bío Bío. A esto hay que sumar el contexto internacional: se había reanudado el conflicto con los holandeses, se inicia otro con Inglaterra y comienzan los primeros choques con Francia previos a la guerra de 1635. Por otra parte, la ausencia de Valdivia provocó la desaparición completa del grupo que lo apoyaba, por lo que no había ya contrapeso para sus opositores. En Lima, en 1622, había asumido el virreinato Diego Fernández de Córdoba y Bobadilla, quien no recibió indicaciones de la Monarquía en torno a la guerra defensiva, por lo que sus primeros meses de mandato estuvieron marcados por la indecisión. Sin embargo, lo que lleva realmente a pensar en la reanudación de la guerra ofensiva fue la presencia holandesa en aguas del Pacífico ante cuya amenaza el abandonado puerto de Valdivia adquiriría una importancia geoestratégica, pues ofrecía una vía de acceso a La Araucanía, entre cuyos habitantes podían encontrar un frente para atacar a los españoles e iniciar una carrera para sacarlos del continente. Para llegar hasta este sitio, había que traspasar *la raya* y, por lo tanto, derogar los decretos que lo impedían. Felipe IV, el 13 de abril de 1625, firma la real cédula mediante la cual abolía la guerra defensiva y autorizaba la esclavitud de los indígenas capturados en guerra. De este modo, se abrió otra vez el camino de las armas (Díaz Blanco, 2010).

Capítulo 4

Tradición textual

Cuando iniciamos esta investigación sobre los aspectos lingüísticos y textuales de los sermones, uno de los primeros hechos que llamó nuestra atención fue la repetida idea sobre la escasez de estudios¹ que toman este tema como objeto². Pensamos que este malestar general tiene su origen en la siguiente frase de Mir (1906: XVII): «La historia de la elocuencia sagrada es el mayor vacío que hay en nuestra literatura»³. Al respecto, los investigadores señalan varias causas. De hecho, para este autor, es frecuente que las obras hispanas se consideren menores en comparación con las de otras naciones europeas, tal como lo señaló Ticknor (1854: 360)⁴, para el cual los «medios de mover el entendimiento y el corazón⁵» no se usaron en España debido al carácter conservador que adquirió allí el catolicismo durante la Edad Media. El mismo Mir (1906: III) lo desmiente y señala:

Nuestros escritores ascéticos descuellan entre los mejores de la Iglesia. Después de la maravillosa eflorescencia producida por el espíritu cristiano en los primeros siglos del cristianismo y de la no menos maravillosa fomentada por este mismo espíritu en la Edad Media, nada hay que pueda igualarse en las naciones modernas á lo que produjo en España en los siglos XVI y XVII de nuestra historia en el orden de la enseñanza práctica de la vida cristiana. [...] Pero si esto es verdad, y si nuestra literatura ascética es motivo de gloria perdurable para España, es fuerza que nos confesemos vencidos y rindamos las armas al tratar de la elocuencia sagrada y de la que propiamente se llama elocuencia del púlpito.

¹ Entre las investigaciones sobre la sermonística española, destacan: Alarcos (1937), Alonso (1962), Cerdán (1988 y 1993), Herrero Salgado (1996, 2001 y 2002), Aragüés Aldaz (2002) y Croizat-Viallet (2002). Un balance sobre los estudios de oratoria sagrada se ofrece en Cerdán (2002) y Zaragoza (2008).

² Según Sáez (2002), la falta de atención ha sido compartida por tres vectores culturales: los sermones, las cartillas y los catecismos del XVI. La excepción la constituye el teatro.

³ Si bien no compartimos totalmente una idea como la anterior –puesto que el pensamiento de Mir (1906) ha de ser contextualizado en la producción investigativa actual–, en nuestra búsqueda de apoyo bibliográfico no hemos encontrado con escasos trabajos que aborden el tema desde un enfoque lingüístico, mientras que predominan los que se ocupan de los textos en cuanto producciones literarias.

⁴ Ticknor (1854) habría iniciado una tradición en los estudios literarios españoles que otorga un lugar secundario a la oratoria sagrada. Según Herrero García (1942), esto se debe a que, anglosajón y protestante, estaba «incapacitado para comprender ciertas manifestaciones del genio nacional» (VII).

⁵ No hemos normalizado la cita.

A nuestro juicio, la consideración del sermón como una producción exclusivamente literaria –lo que no negamos, pues es evidente que, en especial en la producción de los Siglos de Oro, hay rasgos compartidos– lleva a delimitarlo como un objeto de estudio que se excluye del ámbito de otras disciplinas preocupadas por las manifestaciones verbales. Así ocurre con la lingüística, que se ha ocupado, más bien, de tipos discursivos que circulan y funcionan en la organización y reproducción cotidiana de la vida social.

Ahora bien, aun en los trabajos que se han realizado desde la literatura no se ha logrado un análisis de los aspectos textuales de los sermones, ni una definición de su tipología, sino que nos enfrentamos a descripciones generales de uno o varios aspectos de alguna obra –o de un conjunto– con los cuales se pretende caracterizar la producción de una época. Es decir, tampoco los estudios literarios se han ocupado por dar cuenta del objeto que se han asignado. Hay dos causas que nos lo explican: en primer lugar, el que sean considerados como un género literario menor⁶ (Carrascosa Tinoco, 2007), idea generada –según creemos– por la incompreensión de su finalidad ligada al convencimiento. Por otra parte, se ha privilegiado la condición de oralidad de estas formas discursivas (Alonso, 1962), ignorando el único medio por el que podemos acceder a ellas: el registro escrito. Sin embargo, en la actualidad este criterio no se justifica debido a las recientes aportaciones de los estudios en torno al carácter *continuo* de la relación *oralidad/escriuralidad* (Cfr. las referencias que hacemos de Oesterreicher [1996 y 2005] en 1.3.2.4 [páginas 31 y 32])⁷.

Pensamos que, además, parte de la poca atención a la oratoria sagrada española se debe a la creencia de que el cristianismo es una particularidad intrínseca de esta sociedad, lo que lleva a ignorar los procesos (y los textos) de épocas anteriores relacionados con la propagación de dicha fe en la Península.

Pese a lo anterior, ya en el inicio de la obra de Soria Ortega (1950: IX) encontramos una afirmación que indica un cambio de dirección: «La importancia que han adquirido en los últimos años los estudios españoles sobre oratoria sagrada y la necesidad de ampliarlos con aportaciones parciales, son las razones que motivan este trabajo». Por otra parte, según Núñez Beltrán (2002), en los actuales estudios

⁶ Carrascosa Tinoco (2007) enuncia esta característica para diferenciar el sermón del resto de la producción literaria religiosa desde el siglo XVII.

⁷ Para los Siglos de Oro, Cerdán (1993) señala que la Oratoria Sagrada presenta una tendencia a borrar las diferencias entre lo oral y lo escrito.

historiográficos la predicación ha adquirido relevancia, tanto por sus aspectos formales y por su importancia bibliográfica, como por constituir una fuente ideológica⁸.

Si nos trasladamos al análisis de la producción en español fuera de la Península, el panorama no es alentador. Martínez de Sánchez (2008a) indica que la mayor cantidad de estudios sobre los sermones se ha realizado sobre la producción mexicana. Del resto de América, tenemos pocas noticias⁹, lo que señala, por ejemplo, Burbano Arias (2011) para el caso de Nueva Granada. El origen de este desinterés radica, según Clisa (2008), en la dispersión de los textos y en que su lectura es dificultosa porque están compuestos por abundantes citas bíblicas y referencias a los clásicos.

Nuestra descripción lingüístico-textual viene, entonces, a llenar varios vacíos, pues se ocupa de un tipo discursivo poco definido, escasamente estudiado desde la lingüística y que se produce en una situación de contacto intercultural en la evangelización americana. Para realizar esta tarea, debemos contar con el marco que nos otorgan las tradiciones en que se inserta: (1) la oratoria sagrada, como expresión sincrética de la retórica clásica y la doctrina cristiana; (2) la evangelización en América, que toma la anterior, pero la adapta a las condiciones del Nuevo Mundo (Suñe Blanco, 1985), llegando a crear una metodología propia; y (3) la producción textual catequística de Luis de Valdivia para la situación intercultural del Reino de Chile. Son estos tres aspectos los que desarrollamos en este capítulo.

4.1.- TRADICIÓN RETÓRICA Y PREDICACIÓN CRISTIANA

La relación entre la retórica general y la oratoria sagrada ha interesado a los investigadores de ambos ámbitos, quienes han señalado que existe una subordinación de la segunda respecto de la primera, ya que sería un caso particular de la misma (Cerdán, 1993), motivo por el cual no se puede ofrecer una preceptiva específicamente sagrada¹⁰. Sin embargo, se diferenciarían en que al predicador cristiano le interesa más motivar

⁸ Marcos Martín (1989) cree que la sermonística estuvo direccionada institucionalmente como un recurso de control social, ya que colaboraba con la promoción del cristianismo a través de su enseñanza y la construcción de «un modelo de moral» (48).

⁹ *Cfr.* Baudot (1980), Traslosheros Hernández (1998), Silva (2001), Mayer (2002), Taylor (2002), Benito Moya (2008), Martínez de Sánchez (2008b), Sánchez Gaete (2008), Pérez Martínez (2008a y 2008b) y Arce Escobar (2009).

¹⁰ Refiriéndose a la producción del siglo XVII.

determinados comportamientos (Martí, 1972), hecho entendido ya por los antiguos, quienes comprendieron que para cumplir este objetivo no bastaba con la aplicación certera de las reglas gramaticales (Fernández Amador de los Ríos, 1899). Con la predicación se pretende glorificar a Dios y buscar el bien de las almas, lo que implica, en primer lugar, transmitir la doctrina de la Iglesia. Consecuentemente, tendrá un objetivo real y prioritario: terminar con costumbres y tendencias morales ajenas a la vida cristiana. Por lo anterior, tiene que ser consciente de las características del público al que dirige el sermón¹¹ y deberá formularlo adecuadamente¹² (Núñez Beltrán, 2000).

Pensamos que nos enfrentamos a una clase discursiva diferenciada del resto para el que se establece una preceptiva retórica. Por ello, es posible encontrar una regulación mediante normas especiales, que obedece a la importancia fundamental de la representación del sermón y al hecho de que los fines de la oratoria sagrada son particulares. También creemos que oratoria sagrada y retórica general son interdependientes: la primera se sirve de la segunda en cuanto esta la provee de medios para convencer, pero a la vez la enriquece en la aplicación a un tipo especial de discurso¹³. Esta clase diferenciada

[...] comprende un aspecto teórico de normas y estrategias para estructurar el discurso, identificado como *preceptiva*, y un segundo aspecto pragmático que conlleva el desarrollo del discurso sermonario en el púlpito, reconocido como *oratoria sagrada* (Villegas Paredes, 2008: xx).

Sus características se delimitan, según veremos, con el trabajo de los Santos Padres durante el periodo de institucionalización de la Iglesia, para lo cual se usa la retórica clásica adaptada a los temas y objetivos del cristianismo. De ahí en adelante seguirá un desarrollo particular que se extenderá a América, cuyos agentes de evangelización comprenden la importancia de este instrumento para el convencimiento, por lo cual generan líneas de acción particulares (III Concilio de Lima) ligadas con el mismo, que se cristalizarán en el trabajo de Luis de Valdivia y la producción del sermonario que analizamos.

¹¹ Se refiere a las particularidades de la predicación del siglo XVII. Sin embargo, creemos que pueden hacerse extensivas a la predicación en general.

¹² Lo anterior nos lleva al entendimiento de obras como *Sermón en lengua de Chile*, dirigida a un público particular y que incorpora en el discurso el conocimiento de la cultura mapuche que consigue el autor, Luis de Valdivia.

¹³ No obstante, durante los Siglos de Oro, la división de la *dispositio* retórica no sufre modificaciones considerables en los tratamientos que ofrece la oratoria sagrada (Cerdán, 1993).

4.1.1.- Retórica clásica

De acuerdo con Murphy (1986: 17), los estudios sobre el desarrollo de las teorías occidentales de comunicación deben considerar los primeros preceptos, generados en la antigua Grecia, desde la cual se trasladaron a Roma y al Medievo europeo¹⁴. El mismo autor, en 1989a, identifica dos posibles ámbitos de surgimiento, ambos vinculados con un sistema de debate ideado por Córax: los procesos judiciales relacionados con propiedades confiscadas por los tiranos o las asambleas políticas. Independiente del campo para el cual se desarrolla, en ambas propuestas es innegable la finalidad práctica de la retórica ya en sus orígenes: convencer. Según Albaladejo Mayordomo (1989), en la Antigüedad clásica la retórica se concebía como un instrumento de sistematización de la actividad comunicativa que pretendía producir un efecto persuasivo en el receptor¹⁵. Creemos que esto se debe a una idea mayor de la contextualización y de la acción del discurso, del lenguaje en uso, estrechamente vinculado con la vida social. Como señala López Eire (2001), corresponde a una actividad que se centra en discursos locales, contemporáneos, simultáneos con una acción, cercanos a la inmediatez y a lo concreto. Por otra parte, indica Murphy (1989a), con la retórica se establece la capacidad de todo discurso de ser analizado de acuerdo con sus partes componentes y el hecho de que el auditorio aceptaba la probabilidad como una prueba adicional para creer o no a un orador.

Así como desde sus inicios la retórica se identifica ya con la política, ya con el mundo jurídico, más tarde lo hará con la religión y otra serie de aspectos del desarrollo de las comunidades humanas¹⁶, extensión que surge porque se entiende como un ejercicio que favorece el orden y la jerarquía¹⁷.

¹⁴ En ese sentido, la retórica constituye un hecho totalmente occidental (Murphy, 1989a).

¹⁵ El concepto *retórica* se ha entendido de diversas maneras: «como el arte de la persuasión, de la argumentación probable, del estilo de la prosa y la composición, o de la crítica literaria; y cada una de estas diferentes –si bien relacionadas– definiciones se ha incorporado a las anteriores en un distinto período o contexto» (Kristeller, 1999: 11). Para Murphy (1999: 33) «podemos entender [la retórica] como el intento de explicar el proceso de la comunicación humana».

¹⁶ Para Fumaroli (1999), los orígenes de la relación entre la retórica y la historia política y social se remontan a Platón, Aristóteles y Tácito.

¹⁷ Esta última idea será fundamental en el Renacimiento, ya que implica una visión de orden frente al caos y de armonía frente a la discordia, propia de este pensamiento (Vickers, 1999).

Una de las aportaciones más interesantes para la retórica proviene de los sofistas del siglo V a.C., que vinculan pensamiento y expresión en el *logos*¹⁸. Particularmente, Gorgias relacionó determinadas figuras poéticas –como la aliteración, la asonancia, la antítesis y el paralelismo– con el carácter persuasivo de la prosa (Murphy, 1989a) y Pitágoras incluyó las pasiones dentro de la retórica, como un elemento irracional del discurso, y teorizó sobre la importancia de influir en la psicología del oyente y sobre la adecuación del discurso a los diversos auditorios (Rico Verdú, 1973).

Por otra parte, Isócrates promovió la enseñanza de la retórica como una asignatura fundamental en la formación de los estadistas que debían preocuparse por el bienestar de Grecia¹⁹. Se esforzó por crear un estilo prosístico y artístico, pero que evitara caer en los excesos de Gorgias (Murphy, 1989b), ya que, a su juicio, los discursos deben ser oportunos, adecuados y novedosos (Isócrates, 391-390 a.C./1979).

El aporte de Platón radica en que subordinó la retórica a la ética (Rico Verdú, 1973), desarrolló un método dialogado de discurso y construyó dos teorías sobre el valor de la retórica (Murphy, 1989a). La primera de ellas rechaza la retórica como arte, pues cree que se trata de un instrumento que el hombre puede desarrollar (Platón, 384 a.C./1922 y 393-392 a.C./1922). Posteriormente, sin embargo, define la retórica como «el arte de conducir las almas por medio de palabras» (370 a.C./1986: 376) y propone los principios que debe seguir un orador.

Aristóteles (?/1989), en tanto, considera que, mediante pruebas, la retórica demuestra que una decisión es buena, noble o justa, y la valora, junto al arte militar, como una de las facultades pertenecientes a la república. Para Rico Verdú (1973), con las ideas del filósofo, la retórica alcanzó plenitud científica, ya que sentó las bases para su estudio como un único sistema. Según Hill (1989), la obra de Aristóteles ha influido en los pensadores posteriores, por ejemplo, por la concepción de las clases y la división del discurso, la lista de tópicos, la separación entre prueba y argumento, y las virtudes y los vicios en el estilo.

¹⁸ A pesar de los excesos de algunos maestros, como Protágoras y Gorgias, que provocaron que el término *sofista* se volviera peyorativo (Murphy, 1989b).

¹⁹ Justificaba así su planteamiento: «[...] la capacidad de hacer discursos y de todas las demás empresas reside en los bien dotados y en los que se han adiestrado mediante la práctica; y a los que son así, la educación los hizo más expertos y hábiles para la investigación; pues ella les enseñó a comprender lo que encontraban en sus divagaciones a partir de una mayor preparación, y a los de inferiores cualidades, no les haría buenos litigantes ni creadores de discursos, pero sí les hará avanzar y comportarse con mayor prudencia en ambas cosas» (Isócrates, 391-390 a.C./1979: 162).

Para Albaladejo Mayordomo (1989), aunque la retórica se formó en Grecia, los romanos, motivados por una finalidad práctica, fueron quienes le otorgaron una sistematización teórica coherente y sólida. Una de las propuestas que incidirá en la conformación de la oratoria sagrada²⁰, a través de su influencia en San Agustín, es la retórica ciceroniana, cuyo canon, para Murphy (1986) y Ward (1999), no está compuesto solo por las obras de este autor, sino también por la *Rhetorica ad Herennium* y la *Institutio oratoria* de Quintiliano.

La *Rhetorica ad Herenium* (90 a.C./1977) es una obra anónima en la cual se teoriza sobre la ordenación de los discursos, los tropos y las figuras. Durante más de mil quinientos años se adjudicó a Cicerón por el parecido con su trabajo, lo que, según Murphy (1989a), se debe a que su autor, probablemente, tuvo la misma formación escolar que el rétor, ya que esta, hacia el 90 a.C., se había sistematizado y estandarizado.

La obra de Cicerón pretende encontrar una utilidad social a los oradores (85 a.C./1997). Genera un modelo del perfecto orador²¹ como una persona que conoce las reglas y los preceptos de la retórica y que también sabe de filosofía, leyes e historia. Por otra parte, sabe acomodar los discursos a las situaciones y al auditorio, de modo que su psicología le permite enojar o conmovir a un juez (Cicerón, 55 a.C./2001). Según Ochs (1989), con esta descripción, Cicerón pretende que la retórica sea concebida como un sistema de la cultura general²². Propone la existencia de dos clases de oradores: los que hablan en términos sencillos por motivos de utilidad e instrucción, y aquellos que usan la exuberancia y las cadenas rítmicas para mover a los oyentes; se inclina por los segundos (Cicerón, 46 a.C./1992).

Por otra parte, plantea que las sociedades se forman en torno al diálogo, pues este les permite mantener la paz²³, la que, a su vez, propicia el surgimiento de la elocuencia. Esta última debe desarrollarse junto con la sabiduría para no convertirse en un estorbo (Cicerón, 85 a.C./1997). También toma otros aspectos, como las partes y divisiones del discurso (en 46 a.C./2000) e intenta fusionar los conceptos de *invención*

²⁰ Naturalmente, reconocemos que en la tradición retórica que nos interesa también hubo otras influencias.

²¹ Estas ideas serán retomadas con vigor en el siglo XVIII (Fumaroli, 1999).

²² Ya planteado por otros retóricos, como Isócrates (Ochs, 1989).

²³ Con ideas similares, Luis de Valdivia expuso el sistema de *guerra defensiva* (Cfr. 3.2.3.2).

filosófica e invención retórica, sugiriendo que ambas disciplinas poseen en común la misma metodología (Cicerón, 44 a.C./2006).

Con la muerte de este rétor decae la oratoria romana. Aunque es una disciplina importante, carece de creatividad. En este momento, surge la figura de Marco Fabio Quintiliano, que coloca la retórica en el centro de todo el sistema de enseñanza, ya que pretende formar un ciudadano-orador (Meador, 1989). De su producción, hasta nuestros días solo ha perdurado *Institutio Oratoria* (95/1980). En ella, indica que la retórica tiene un parte teórica (gramática y comentario de textos) y una parte práctica (redacciones y disertaciones), y la define, de acuerdo con la tradición de los estoicos, como *bene dicendi scientia*, ‘la ciencia del buen hablar’, y asegura que ningún hombre que no sea bueno puede hablar bien²⁴.

Ya en los siglos I y IV d.C., la elocuencia marca el programa cultural de la vida cívica, pues «se creía que el hombre elocuente poseía una situación excepcional en la sociedad y podía por el simple hecho de haber adquirido la virtud de la elocuencia emprender el *cursus honorum*» (Oroz Reta, 1963: 54). Debido a su importancia, el poder estatal se ocupó del asunto, en primer lugar, con César y Augusto. Esta época, en particular el siglo II, está marcada por la *segunda sofística*, que continuaba la tradición clásica e influye en los autores eclesiásticos, especialmente, en los del siglo IV²⁵. Al igual que los primeros sofistas y a diferencia de Aristóteles, su objetivo era el arte de la efectividad de la palabra, lograda a través del ornato.

4.1.2.- Predicación cristiana

La predicación como producción cultural está presente en muchas de las religiones conocidas desde tiempos remotos como un hecho cultural de relevancia. En el caso del cristianismo, se inicia con Jesucristo, hecho obvio de acuerdo con el sintagma adjetivado que utiliza, aunque se corresponde con una definición necesaria. *Sermón en lengua de Chile* se inscribe en su tradición, por lo que estudiaremos, a continuación, los aspectos más relevantes de su desarrollo, caracterizado por una relación que, según Alberte (1991), no siempre ha sido uniforme.

²⁴ Esta idea sobre la bondad y la retórica está presente en la mayoría de las obras teóricas del Renacimiento (Vickers, 1999).

²⁵ Como San Agustín, que se formará en una escuela sofística (Oro Reta, 1963).

A juicio de Ramos-Lissón (1990), el cristianismo fue promovido y comenzó su extensión en un espacio geográfico en el que ya existían formas de expresión más o menos establecidas, y se sirvió de ellas, adecuándolas a sus propios objetivos. Este fenómeno ha sido llamado *ósmosis cultural*, por Davenson (1934).

Estas formas pertenecían a la tradición de la liturgia de la cultura judía que se practicaba desde hacía 200 años. El cristianismo toma de ella la figura del predicador y el lenguaje pletórico de símbolos e imágenes (Herrero Salgado, 1996). El culto de la sinagoga estaba formado por tres componentes básicos, todos de carácter oral: oración (Cfr. 7.2.2), exégesis de las Escrituras y lectura de la Biblia. Gracias a este aparato se facilitaba el estudio del mensaje divino y se socializaban los conocimientos, labores importantes, pues los judíos pensaban que Dios se comunicaba con la humanidad a través de ellos (Murphy, 1986). A partir de estas expresiones, aunque reducidas a la explicación del evangelio, se comienza a dar forma a la homilía cristiana, realizada ante una congregación de fieles a la que se le hace llegar dicha explicación (Mir, 1906).

La oratoria de Jesucristo, entonces, no es novedosa en su forma, pero sí lo es en sus contenidos. De este modo, introdujo la difusión de su ideario a través del lenguaje y puso en manos de sus seguidores la responsabilidad de extender la fe. Por otra parte, confirmó el uso de las Escrituras como prueba apodíctica, es decir, como un medio que podía usarse para convencer sin el uso de una demostración lógica-formal. Esto diferencia la predicación cristiana de la oratoria clásica, que admite solo la probabilidad pero no apodicticidad de las pruebas²⁶. Además, recurre a las parábolas a partir de una distinción de los niveles de capacidad de los oyentes, según pudieran conocer o no directamente su mensaje (Murphy, 1986).

De los discípulos de Jesucristo, fue San Pablo el que continuó su preocupación por lo verbal. Para este apóstol, la predicación contiene, en sí misma, una fuerza divina a la que debe su eficacia y que garantiza la salvación de los hombres. Caracteriza al predicador cristiano por buscar la gloria de Dios y el provecho espiritual de los oyentes, no la honra personal. Señala que, por lo tanto, ha de basarse en la sabiduría divina, no en la de los hombres (Pablo, 58[?]/2008), de modo que establece una distinción entre elocuencia sagrada y humana. Herrero Salgado (1996) ve aquí el origen de la preocupación en el qué decir y de la dejación en el cómo hacerlo, que desde el XII y

²⁶ Esta característica del discurso religioso interviene en los textos que analizamos posteriormente (Cfr. 6.2.3.1.1 y 6.2.3.1.3.1).

principalmente en los siglos XVI y XVII lleva a la polémica sobre la (i)licitud de servirse de elementos retóricos en la predicación.

4.1.2.1.- Santos Padres

Antes del siglo IV, la elaboración de una preceptiva sobre la predicación no constituyó una preocupación para la Iglesia debido a su situación de inestabilidad y a que debía resolver otros temas, que se consideraban más urgentes (el celibato de los sacerdotes, la jurisdicción de los obispos o la propiedad privada de los cristianos) (Murphy, 1986). Sin embargo, en este siglo se vive un momento de tensión entre las creencias «antiguas» (griegas y romanas) y las cristianas (Villemain, 1943). Es decir, estamos ante una crisis cultural que también afecta a la retórica. Esta, que había sido influyente en la vida pública romana, se había convertido en pura forma vacía de contenido (Herrero Salgado, 1996).

Además, la Iglesia Católica se instituye como poder público en el siglo IV, por lo cual surge una preocupación por teorizar sobre la elocuencia sagrada y por su establecimiento como tarea fundamental en la promoción de la fe. Como consecuencia, se inician las grandes predicaciones fomentando la proyección de la retórica eclesiástica, que crece en la misma medida en que se destituye el orden anterior (Villemain, 1943). Esta tarea es ejercida fundamentalmente por los *Santos Padres*, que pretenden evangelizar la civilización grecolatina mediante la búsqueda de sus virtudes para integrarlas en el cristianismo, al tiempo que condenan aquellos aspectos que difícilmente concilian con su espíritu (Rico Verdú, 1973).

La preocupación por la elocuencia se manifiesta en las aportaciones de varios de estos religiosos, entre los que destaca San Jerónimo, que supervisó la traducción de la Biblia al latín, conocida como la *Vulgata*, con el fin de fijar un texto establecido de este libro (Murphy, 1986). Este Padre, según Oroz Reta (1988), es de todos el que más claramente se ha formado con la literatura pagana y el que ha sido más influenciado por los antiguos rétores.

Por otro lado, San Juan Crisóstomo reflexiona sobre el orador, que debe caracterizarse por el rechazo de las alabanzas personales y por no dejarse influenciar por el ánimo de los oyentes. Además, debe tener *fecundia* en el hablar, lo que se logra con

humildad, estudio y paciencia. Destaca la necesidad de cuidar la exposición, a la que no le son ajenos los recursos de la elocuencia (Herrero Salgado, 1996).

San Gregorio Magno, en tanto, incluye la predicación dentro de los aspectos administrativos de la Iglesia, pues la considera una de las responsabilidades del clérigo. Para cumplirla, al sacerdote se le exige tener una vida ejemplar, meditar sobre los preceptos de las Escrituras y practicar el amor recíproco con sus fieles. La importancia del público se debe a que el predicador debe considerar sus cualidades para adaptar su discurso (Murphy, 1986).

Del grupo de los Santos Padres, el que más influirá en la vida eclesiástica posterior es San Agustín, debido a que establece un modelo en el modo de predicar y de entender las Escrituras que será adoptado por la institucionalidad cristiana (Murphy, 1989b). Debido a que conocía el alcance social de la oratoria, promueve la creación de una doctrina cristiana ligada a la retórica y a la elocuencia (Briscoe, 1992). Contaba con las bases para hacerlo, pues estaba formado en la retórica clásica y la sofística y, por otro lado, conocía las Sagradas Escrituras. De este modo, podía identificar y seleccionar los aspectos de la retórica general que se prestaban para ser incorporados en la oratoria cristiana (Herrero Salgado, 1996).

Aunque continúa la línea de Cicerón, funda una nueva forma de oratoria: la cristiana (Arthur, 1945), pues, a su juicio, retórica y cristianismo no son elementos contradictorios, sino que se complementan, aunque se diferencian en sus fines (Oroz Reta, 1963 y 1988). Se convirtió, así, en el primer eclesiástico que valoró las técnicas como un elemento adicional a la inspiración de la fe para la predicación (Briscoe, 1992).

San Agustín (396-397 y 426-427/1969)²⁷ relaciona cada uno de los tres fines del orador con tres géneros de estilo, respectivamente, cuando expone que ser elocuente es poder tratar las cosas pequeñas *sencillamente*; las medianas, *templadamente*; y las grandes, *en estilo sublime*. En ello, sin embargo, encuentra una dificultad: mientras Cicerón y la tradición clásica muestran y analizan lo anterior a partir de causas profanas, él no puede hacerlo sobre los asuntos religiosos, puesto que todos estos temas son de máxima importancia.

²⁷ *De Doctrina Christiana*: compuesta entre 396 y 426, aunque los tres primeros libros fueron acabados casi veinticinco años antes que el IV (Murphy, 1986). Sobre esta obra, *Cfr.* también Calabrese (2003).

Sobre el orador, señala que este debe *captar* a los enemigos, *estimular* a los apáticos y *enseñar* a los ignorantes²⁸. Indica que una vez que haya conseguido un auditorio benévolo, atento y dócil, deberá actuar de acuerdo a las circunstancias y los fines de la comunicación. Presta especial atención a este carácter adaptativo del discurso:

[...] una es la intención del que dicta algo, pensando en un lector futuro, y otra la del que habla en presencia directa de un oyente; y, en este caso, una es la intención del que aconseja en secreto, cuando no hay ningún otro que pueda juzgar de nuestras palabras, y otra la del que expone alguna cosa en público, cuando nos rodea una multitud con diversas opiniones; y, en este caso, es diferente la intención del que instruye a uno solo, y los demás asisten como para juzgar o confirmar lo que ya conocían, y otra cuando todos están igualmente atentos a los que exponemos; y, todavía en este caso, una es cuando nos reunimos como en privado para intercambiar algunas palabras, y otra cuando el pueblo, en silencio, está escuchando en suspenso a una persona que les habla desde un lugar elevado. Y también importa mucho, cuando hablamos, si son muchos o pocos los que escuchan, si doctos o ignorantes, o entremezclados; si son habitantes de la ciudad o campesinos, o si ambos están mezclados; o si se trata de una asamblea formada por todo tipo de hombres. Es inevitable, en verdad, que unos de una manera y otros de otra influyan en el que va a hablar y enseñar, y que el discurso proferido lleve como la expresión del sentimiento interior del que lo pronuncia, y que por la misma diversidad impresione de una manera u otra a los oyentes, ya que éstos se ven influidos, cada uno a su modo, por su presencia (Agustín, 400/1998: 489-490 [15, 23]).

San Agustín (389/1971) reconoce que, a veces, la predicación puede limitarse a *docere*, pero aun en esos casos lo que en realidad importa es que las enseñanzas se lleven a la práctica. De lo anterior se desprende claramente que el fin de la predicación es la persuasión. A tal punto es importante esta idea para el autor, que (en 396-397 y 426-427/1969) llega a afirmar que si no se persuade a los oyentes no se ha conseguido nada²⁹.

4.1.2.2.- Predicación medieval

Durante el siglo V, las invasiones bárbaras destruyen poco a poco el sistema escolar romano y la Iglesia levanta sus propias escuelas, de las que surgen los ministros, papas y reformadores de la Edad Media que conservarán el legado de la Antigüedad. Por otro lado, las universidades se basan en la cultura grecorromana asimilada al cristianismo por los Santos Padres (Rico Verdú, 1973), cuya homilética nunca fue

²⁸ Premisa en la que sigue la postura ciceroniana (Oroz Reta, 1963).

²⁹ Para Aristóteles y Cicerón no es posible la oratoria sin persuasión.

completamente abandonada, ya que ofrecía ventajas: «facilité pour le prédicateur peu fécond, utilité pour le peuple, à qui il permet de dire de belles et dévotes choses» (Charland, 1936: 112).

Aunque durante la Edad Media es escasa la producción de la retórica general (Kristeller, 1999), es posible encontrar algunas propuestas relevantes, como la de Anicio Manlio Severino Boecio (Italia, siglo VI), que describe el tópicos como el *lugar* desde el cual puede sacarse un argumento, un medio para descubrir ideas útiles en el discurso. También destaca San Isidoro de Sevilla (España, siglo VII), con su presentación del *trivium* (tres modos de aprendizaje) gramática, retórica y dialéctica al inicio de las artes liberales como un medio para el estudio de la teología. Rabano Mauro (Alemania, siglo IX), por otra parte, expone que la gramática es la primera de las artes liberales, ve en la retórica una fuente de aprendizaje para el orador y en la dialéctica, una herramienta útil para la lucha contra los herejes (Murphy, 1986).

Posteriormente, las artes medievales se diversifican, puesto que de diferentes necesidades surgen distintos resultados: *ars praedicandi*, *ars poetria* y *ars dictaminis*. (Murphy, 1986). Entre las primeras, encontramos los trabajos de Guibert de Nogent y Alano de Lila. Ambos teóricos de la segunda mitad del XII se sitúan en la línea de San Agustín, ya que se orientan a la invención de la materia para la predicación y consideran que esta está contenida en las Escrituras (Herrero Salgado, 1996). De Nogent se posiciona en contra de una retórica autoindulgente que había conducido al alejamiento de la verdad y de la simpleza de la palabra divina. Alano de Lila, por su parte, señala la forma y los métodos de un buen sermón, e indica cuál es el rol del orador cristiano y los objetivos fundamentales de la predicación (Briscoe, 1992).

En el siglo XIII se inició «una nueva forma de predicar», llamada *sermón temático* o *universitario*, cuyo marco conceptual (preceptos de invención y organización, objetivos lógicos y psicológicos) se produjo por la necesidad de otorgar un constructo cristiano a la oratoria, ya que se desconfiaba de la retórica y de la elocución debido a su vinculación con el paganismo (Gómez Redondo, 1999).

Probablemente, esta clase de sermones surgió en torno a las universidades – como una práctica dialéctica aplicada al ámbito litúrgico– o en otros medios intelectuales, pero siempre dirigida a un público culto (Murphy, 1986). Estuvo influenciada por las tradiciones pastoral y retórica, pero también por los nuevos métodos de investigación intelectual y de formación que surgieron a finales del siglo

XII. Constituye una forma novedosa, en cuanto no se trata de una reelaboración de las homilías tradicionales ni se basa en la predicación de un solo largo texto bíblico. Al contrario, en el nuevo estilo

[...] a single passage or theme, rarely more than twenty words in length, became the occasion for an elaborately constructed series of enthymemic proofs and demonstrations intended to move hearers to better faith and conduct and hence to their salvation (Briscoe, 1992: 29).

Dio respuesta a los diferentes objetivos de la predicación a través de una elaboración ordenada, basada en leyes que terminaran con la asistematicidad que había reinado en la homilética (Charland, 1936). Sus componentes básicos quedan, por lo tanto, claramente establecidos: *tema*, *división* y artificios de la *amplificación* (Herrero Salgado, 1996).

Antes de la existencia del sermón temático o universitario, *homilia* y *sermo* eran términos que alternaban con el mismo significado, bajo el denominador común de la marca 'informal'. Con el sermón temático, el término *homilía* quedó reservado para las exposiciones sencillas³⁰ (Herrero Salgado, 1996). En cambio, el sermón temático se ajusta a los cánones de la retórica clásica y constituye un discurso estructurado en torno a un tema central, por lo que supone conocimientos de retórica. Sin embargo, la homilía nunca fue totalmente desplazada, puesto que era una forma asequible para muchos predicadores (Murphy, 1986).

En esta época se desarrolla el Concilio de Letrán IV (1215-1216), que amplía las facultades de la predicación, que antes era función exclusiva de los obispos. A ello se suman los cambios relacionados con la lengua de los sermones y la frecuencia de la predicación. Se exigen tres requisitos al predicador: pureza de vida, conocimiento competente y autoridad otorgada por la Iglesia. El fin de la predicación es ganarse la voluntad de los oyentes con el ejercicio de la humildad y ponerlos con el ejemplo y la persuasión en el camino de la salvación (Herrero Salgado, 1996).

Durante el siglo XIV se produce una gran cantidad de tratados sobre la predicación. Entre ellos destaca el de Roberto de Basevorn, que enfatiza la finalidad de esta clase de oratoria: el convencimiento. También encontramos el de Tomas Waleys, que trata sobre los métodos de la retórica eclesial (Murphy, 1986).

³⁰ Este uso es el que corresponde a la tradición que estudiamos aunque posteriormente se haya ampliado *homilética* para referirse a toda la predicación, en especial, a la relacionada con la liturgia.

En España, Francisco de Eiximenis, sacerdote catalán influenciado por la corriente profético-apocalíptica (Carreras y Artau, 1946), pone atención a los fines de la predicación: la gloria de Dios y la salvación de los hombres. Señala que el predicador debe cuidar tanto el modo de hablar como la materia y que para lograr su tarea con efectividad los sermones se le ofrecen como una herramienta funcional (Mancinelli, 2011).

Durante la segunda mitad del siglo XIV se produce la eclosión de la producción textual cristiana específica en lengua vernácula, que había empezado en los inicios del siglo, y se basaba en las indicaciones de diferentes asambleas eclesiásticas, especialmente, el Concilio de Valladolid de 1322, cuyas directrices se recogen en el Sínodos de Toledo y de Cartagena en 1323 (Gómez Redondo, 1999).

El desarrollo de la oratoria sacra tal como se había producido en los últimos siglos se convierte en un alarde de virtuosismo, ajeno al devoto ejercicio de la predicación pastoral, lo que se debe, en parte, al aparataje excesivamente formalista que se había generado para el sermón. A esto se le suma el abuso de la dialéctica y las disputas entre escuelas, que lo conducirían a la decadencia total. La situación de la oratoria no era aislada, sino un síntoma más del estado en que se encontraba la Iglesia: falta de fervor del clero y abandono de los estudio de teología y de Sagrada Escritura (Herrero Salgado, 1996).

Ahora bien, en este momento se componen preceptivas fuera de las normas de las universidades inglesas y francesas, que manifiestan un interés distinto al de la escolástica del siglo XIV: mientras esta enfatizaba la forma del sermón y la metodología de la construcción del tema, estas obras se preocupan por la predicación al «pueblo» y por aquella dirigida a los clérigos más educados. Por lo anterior, su trabajo criticará algunos de los aspectos planteados por los manuales anteriores e introducirá técnicas de otras tradiciones retóricas. En este grupo de preceptistas están Geraldus de Piscario (francés), Henry of Hesse y Christian Borgsleben (alemanes), Martín de Córdoba (español) y Simon Alcock (inglés). A finales de la Alta Edad Media la redacción de manuales sobre la composición de sermones temáticos virtualmente concluyó (Briscoe, 1992).

4.1.2.3.- Predicación en el siglo XVI

El XVI se inicia con diversas influencias, entre las que destacan los rasgos de la escolástica medieval que aún pervivían, el pensamiento renacentista (Fernández *et al.*, 1983), el desarrollo de la ciencia experimental y el descubrimiento de América (Murphy, 1999). Todo ello generará un momento social particularmente complejo que afectará la vida cotidiana de los individuos, ya que estará en juego su seguridad y estatus (Carrera de la Red, 2007-2008).

Los nuevos modelos de vida urbana desarrollan formas adecuadas (Ward, 1999) que provocan cambios en las estructuras sociales en los ámbitos económicos, mentales y culturales. Como consecuencia de lo anterior, se niega el criterio de autoridad (*magister dixit*), de amplias repercusiones durante la Edad Media, lo que conduce a una actitud de *libertad intelectual* (Abellán, 1979a). Por otra parte, se reabre el debate sobre la enseñanza de la retórica, debido a la convicción de que así como los hombres son superiores a los animales gracias a su capacidad verbal, algunos hombres se diferencian del resto por el uso que pueden hacer de la palabra (Luján Atienza, 1999).

En este momento resurge el ideal de la *eloquentia* de la Antigüedad como una forma de reacción ante la desintegración medieval del modelo de enseñanza clásica y la parcelación de la retórica en campos discursivos especializados (Luján Atienza, 1999). Sin embargo, aunque hay acuerdo en que es necesario seguir un modelo, se produce una discusión entre quienes proponen a Cicerón como paradigma de estilo y vocabulario y quienes piensan que es mejor elaborar criterios más eclécticos (Kristeller, 1999).

La predicación se convierte en una actividad de singular importancia³¹, ya que las cuestiones de la fe se vinculaban con las relaciones internacionales, que constituían un asunto de Estado (Villegas Paredes, 2008). Además, el cristianismo era preocupación de todos los hombres, cualquiera que fuera su posición social (Caro Baroja, 1985). Por lo anterior, el orador se encuentra en una situación de poder, hecho que el público percibe³² (Carrascosa Tinoco, 2007).

³¹ La retórica, junto con la dialéctica, constituyó el fundamento metodológico del humanismo protestante del XVI. En Alemania fueron muy importantes la difusión y la recepción de la doctrina, y para facilitarlas se escogió el sermón, cuyo modelo de estructura y estilo se buscó en la retórica clásica. Este tipo de discurso dejó de ser una parte más de la misa para pasar a tener un rol central, ya que capacitaba a los individuos para comunicarse con Dios (Dyck, 1999).

³² Esta característica también se aplica al XVII (Carrascosa Tinoco, 2007).

Durante este siglo, encontramos varias posiciones ante la elocuencia sagrada, las que se generaron individualmente o en esfuerzos institucionales. Una de ellas proviene de un movimiento, iniciado por Juan Luis Vives, que pretende rehacer las formas y funciones de la retórica tradicional con el fin de provocar una renovación que afianzara el cristianismo (Abbott, 1999).

Posteriormente, desde la Universidad de Alcalá³³, se llevará a cabo la reforma eclesiástica española (Cañizares Llovera, 1973). En este centro se pensaron clases innovadoras que abordaban las Escrituras, la gramática, las lenguas clásicas y la retórica (Herrero Salgado, 1996). De esta última cátedra se hizo cargo Elio Antonio de Nebrija desde 1513. Aunque nunca sistematizó su pensamiento sobre la retórica eclesiástica, aportó a ella su preocupación por la renovación de la liturgia y su condena al sermón escolástico (Cátedra, 1994).

Los cardenales Francisco Jiménez de Cisneros y Juan Pardo de Tavera también aportan sus reflexiones para renovar la oratoria eclesiástica. Consideran que esta expresión es un tipo especial de retórica, que requiere, por lo tanto, una preparación particular (Núñez Beltrán, 2000).

Una de las influencias fundamentales la ejercerán las resoluciones del Concilio de Trento³⁴ (1545-1563). En esta reunión se insistió sobre el tema de la elocuencia sagrada, lo que se debe al temor de la expansión del protestantismo (Carrascosa Tinoco, 2007) y al concepto de predicación que se manejaba: un medio efectivo de contacto directo con las masas (Sáez, 2002). La Asamblea debate sobre la importancia y obligatoriedad de este ministerio, sobre quiénes son los oradores naturales y más aptos, y sobre la formación de los mismos en la interpretación de las Escrituras y en materias teológicas (Herrero Salgado, 1996).

Si bien este Concilio abordó la predicación desde lo canónico y no desde lo retórico, a partir de sus reflexiones surgen innumerables retóricas eclesiásticas en todos los países (Herrero Salgado, 1996). De este modo, se produjo una nueva preceptiva caracterizada por la *imitatio* bíblica de corte anticlásico, que tendrá tanta influencia como las autoridades greco-latinas (Palomo Vásquez, 1987). Los sermones de esta

³³ La labor de la Universidad de Alcalá es encomiable si se considera que en España el humanismo no llega a convertirse en el movimiento que llega a ser en otros países europeos (Bataillon, 1950).

³⁴ En general, su importancia se debe a que respondió a las demandas que desde hacía ya varias décadas exponía la cristiandad (Abellán, 1979a). Para una edición digitalizada de sus documentos, *Cfr.* Concilio de Trento (1545-1563/2012).

época muestran una predicación misionera, que tiene como fin la conversión a partir del reconocimiento del pecado y la misericordia divina, dejando de lado los preceptos éticos y moralizantes (Cañizares Llovera, 1977).

Sin embargo, a partir de 1558-1559, la predicación da un giro, pues, con el fin de vencer el protestantismo, pretende denunciar pecados y detectar posibles herejías. Los sacerdotes comienzan a objetivar la fe, convirtiendo, poco a poco, la predicación en un traspaso de conocimientos sobre la doctrina, una verdadera instrucción en la cual el orador ya no se ve como un mensajero de Dios sino como un maestro. Se acentúa el interés por los métodos oratorios y se formula una predicación carente de contenido, que se aleja del Evangelio y trata el tema de la Iglesia desde la jerarquía y las controversias (Cañizares Llovera, 1977). En esta situación influye la ruptura de la unidad estructural que la retórica había conservado desde la Antigüedad, debido a lo cual se la equiparó con un catálogo de figuras y tropos sin una función totalizadora que organizara el pensamiento y la formulación verbal (Villegas Paredes, 2008).

4.1.2.4.- Predicación en el siglo XVII

En esta época, se produce una honda crisis social que se manifiesta en el Barroco y que se caracteriza por el despertar de una conciencia de malestar y la sistematización de una inquietud generalizada respecto del actuar del hombre del siglo XVI (Maravall, 1986). Parece ser que el siglo anterior experimenta un avance que en los inicios del XVII se interrumpe (Trevor-Roper, 2009).

Aunque no se producen cambios fundamentales respecto del periodo anterior (Domínguez Ortiz [1983] y Abellán [1981]), se modificaron los métodos y los medios a partir de una orientación que impregna, como indica Hatzfeld (1964), todos los aspectos de la vida ideológica, cultural y formal. Para Chinchilla Pawling (2004), estas modificaciones vienen dadas por un traslado de lo catequístico a lo estético como un síntoma de la secularización de la modernidad.

En este proceso, la oratoria sagrada tenderá a la mantención de las tradiciones que aseguran la continuidad y el orden establecido (Weisbach, 1942). Por ello, busca modificar los comportamientos para alcanzar un modelo moral cristiano a través de una predicación dirigida a catequizar y a luchar contra el vicio y el pecado (Núñez Beltrán,

2000). Este nuevo estilo utiliza la forma y la belleza, de modo que genera la ilusión de dominar el cuerpo humano y el mundo (Lafuente Ferrari, 1942).

La necesidad de control no se limita a lo religioso, sino que se manifiesta también en otros aspectos de la dimensión social, como la economía, la política y la ciencia (Maravall, 1983). Del mismo modo, la actitud de recriminación se extendió a todos los estratos³⁵ y se manifestó en todos los niveles (Fernández Mosquera, 1998).

Los predicadores son los encargados de ejecutar el adoctrinamiento de las masas, ante la cual ocupan una posición ventajosa³⁶ (Núñez Beltrán, 1995). Son la representación concreta de la palabra divina, por lo que se les exige también que sean un modelo de conducta (Resma, 1783).

Las retóricas eclesásticas de esta época exponen la preocupación por el estilo y la forma de la predicación. No obstante, el interés que suscita el púlpito alcanza a toda la sociedad, por lo que es posible encontrar reflexiones sobre la oratoria sagrada en obras que no se relacionan directamente con lo religioso (Herrero Salgado, 1996), como, por ejemplo, en las reflexiones de poetas y copleros (Alonso, 1962).

Por otra parte, las pugnas entre los sacerdotes, motivadas por los celos y la indeterminación de sus competencias, junto con la rivalidad de las Órdenes religiosas, generan dos escuelas de predicación: una que apostaba por las innovaciones y otra más tradicional (Alonso, 1962). Esta situación convierte al orador en un objeto de crítica, debido a que su prédica solía ser encasillada como culteranista o conceptista. Además, son conscientes de la importancia de la función poética del lenguaje, por lo que incluyen rasgos literarios en su discurso (Carrascosa Tinoco, 2007). Todo esto generó un escenario en el cual el sermón se encontraba en la misma situación que las obras literarias. De este modo, la oratoria sacra pierde en profundidad temática y se llena de extravagancias (Villegas Paredes, 2008).

En las zonas alejadas de la ciudad, la predicación se realizaba a través de misiones, trabajo que realizaron fundamentalmente los capuchinos y los jesuitas, aunque también participaron otras Órdenes, como los dominicos. Era una forma de

³⁵ Aunque en general la predicación se realizaba ante auditorios con un alto nivel de analfabetismo (Núñez Beltrán, 2000).

³⁶ Esto resulta clave para la Iglesia, ya que el predicador forma parte de los mecanismos de control establecidos en la sociedad estamental, cuya labor también se ve enaltecida por el hecho de enfrentarse a un público compuesto por pecadores y viciosos (Núñez Beltrán, 1995).

predicar a grandes masas, en la cual era imprescindible mantener la atención del auditorio (Gan Giménez, 1989).

En general, la barroca es una cultura que se preocupa extremadamente por la apariencia (Elliot, 1992). Está cautivada por lo visual³⁷, por lo cual el contenido del discurso ha de llegar al receptor no solo por lo racional, sino también por los sentidos³⁸. Para conseguirlo, el mismo lenguaje se llena de tropos y figuras: metáforas, descripciones, comparaciones y alegorías (Villegas Paredes, 2008).

La importancia que se le otorga a los sentidos en la persuasión conduce a que se produzca una interconexión entre predicación y el teatro. Orozco Díaz (1980) habla de una verdadera *teatralización* del templo, que se impone en la arquitectura y que, en ocasiones, llega hasta la danza. De este modo, templo y teatro establecen un paralelo de lo divino y lo mundano que se dirige a la misma dimensión social. Por lo anterior, la *escena*³⁹ interior de la iglesia adquiere un rol fundamental, al enmarcar y realzar la figura del predicador⁴⁰, mientras que el exterior funciona como una fachada que, a modo de *propaganda*, anuncia lo que sucede dentro. El público también juega un rol relevante, ya que su disposición es análoga a la que toma cuando asiste a una obra. Según Alonso (1962), prédica y teatro se convierten en dimensiones equivalentes⁴¹, ya que son hechos ligados a lo concreto (tiempo y espacio) que pretenden *sacudir* al auditorio⁴².

Esta relación se ve promovida por los vínculos entre escritura/oralidad y texto/representación de ambas formas de discurso. Además, incide en esta vinculación la herencia que deja la larga tradición de lecturas públicas como forma de transmisión del conocimiento (Carrascosa Tinoco, 2007).

³⁷ Por ello cobran relevancia las imágenes que, además de instruir y confirmar la fe, han de provocar en los fieles sentimientos como la gratitud y el deseo de amar a Dios (Orozco Díaz, 1981). No obstante, pueden llevar a una confusión entre la imagen misma y su referente (Valenzuela Márquez, 2006).

³⁸ Para Monge (1983), el interés del poeta barroco consiste en causar asombro, en maravillarse.

³⁹ En esta época se consolida la función escenográfica del retablo (Aparicio Maydeu, 1999).

⁴⁰ Robledo Estaire (2003) explica que el orador utilizaba la voz como un recurso para suscitar emociones en el auditorio.

⁴¹ Esta similitud se manifiesta, incluso, en los títulos de los sermones y de las comedias, ya que ambos presentan formas similares: estructuras bimembres y antitéticas, y ruptura de expectativa de un refrán (Lara Garrido, 1983).

⁴² Aparicio Maydeu (1999) ejemplifica con la *comedia de santos*, que usa la capacidad de conmoción y admiración hasta que el espectador, maravillado, queda como suspendido por lo que ve.

La dimensión teatral llegó a ser tan importante en el Barroco que también se manifestó a través de otras expresiones religiosas –como las procesiones y las cabalgatas– y manifestaciones públicas –como los desfiles– (Orozco Díaz, 1983). El dramatismo supuso ciertas concesiones al paganismo que fueron criticadas por diversos moralistas (Carrascosa Tinoco, 2007). También influyó en el público, que muchas veces asistía al sermón no para oír la palabra de Dios, sino interesado por el espectáculo (Mayans i Siscar, 1733).

4.2.- DIMENSIÓN LINGÜÍSTICO-TEXTUAL DE LA EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA

La diversidad étnica y lingüística de los habitantes originarios de América y el enfrentamiento de los españoles⁴³ a ella constituye, a juicio de Zavala (1996a), *un problema de historia cultural*, que llevó a la búsqueda de métodos diversos que permitieran la promoción de la fe cristiana de acuerdo con la tradición europea en que se habían formado sus agentes. Sánchez Herrero (1992) señala que entre ellos estuvo la catequesis, que promovía el aprendizaje memorístico de la doctrina; los sermones, que ahondaban en la interpretación de las Escrituras; la procesión, que se realizaba en la calle y acompañaba el desfile con imágenes y cantos; y la tabla de doctrina cristiana, que consistía en colocar los contenidos de la doctrina de forma escrita sobre una tabla y colocarla en un sitio en que todos pudieran leerla. Además, encontramos el teatro que, transformado por las condiciones americanas (Parodi, 2008), se usaba tanto en fiestas mayores (Aracil Varón, 2001), como para la misma catequesis (Arróniz [1979] y Frost, [1992]) o para obsequiar a algunas autoridades (Guibovich Pérez, 2008)⁴⁴.

Por otra parte, la evangelización se sirvió de las imágenes para aleccionar las mentalidades colectivas y establecer vínculos de devoción (Valenzuela Márquez, 2001). El arte pictórico también se convirtió en un soporte de la propia predicación, pues inspiraba a los oradores y los incitaba a la reflexión teológica (Mayer, 2002).

⁴³ Antes de la Conquista, se tiene noticias de que los incas habían intentado un esfuerzo de unificación lingüística con la imposición del quechua, lengua del Cuzco, capital del imperio, a todos los territorios. Esto lo lograron en amplias zonas, pero de todos modos se mantuvo el aymara (Tineo, 1990). Ello, porque, a juicio de Lisi (1990), se toleraron lenguas diferentes al quechua.

⁴⁴ Cfr. también Meneses (1983), Aracil Varón (1999), Salazar Zagazeta (2003) y Schuessler (2008).

En este proceso, la escuela se concibe como un complemento que entregaba las herramientas necesarias para la comprensión de la doctrina (Sánchez Herrero, 1992). Por ello, se transformó en un verdadero laboratorio en el cual los misioneros aprendían las lenguas y se acercaban a las culturas indígenas, al tiempo que instruían en la fe cristiana. Esto también sucedió en los hospitales, que generalmente dependían de algún convento (Tellechea Idagora, 1992).

Como podemos apreciar en estas descripciones, nos hallamos con todo un aparato institucionalizado que tendía a la conversión de los fieles. Tanto en los métodos como en los dispositivos, destaca la importancia que se le otorga a la comunicación lingüística para la evangelización. Los religiosos, que comprendieron el alcance y el valor de la dimensión idiomática, dieron paso a una evangelización que consideraría la diversidad de lenguas y etnias con el fin de expandir el mensaje de Cristo. Por este motivo se inició un trabajo de descripción de las lenguas indígenas con objetivos didácticos. Por otra parte, debido a que la labor de la Iglesia, como revisamos en 3.1, también correspondía a la Corona, se elaboraron una serie de políticas al respecto.

A continuación revisaremos estos aspectos y, por los intereses de nuestra investigación, nos centraremos en las características que tuvo la sermonística en la Conquista, en especial, en relación con la Compañía de Jesús. Por último, revisamos los lineamientos del III Concilio de Lima, que constituyen el eje directivo de la producción religiosa de Luis de Valdivia, que revisamos posteriormente (*Cfr.* 4.3).

4.2.1.- Políticas lingüísticas en la Colonia americana

En este punto tenemos que preguntarnos si efectivamente hubo una política y una planificación lingüísticas durante la Colonia americana, entendidas estas ya sea como una actuación normalizadora sobre la lengua o como una toma de decisiones políticas al respecto (*Cfr.* Escoriza Morera, 2008). Pensamos que sí, aunque habrá que matizar esta respuesta, puesto que en lugar de *un* direccionamiento sobre el uso y difusión de las lenguas vernáculas, el español y, en menor medida, el latín, lo que tenemos es una pluralidad de posturas. De hecho, hubo diferencias dentro de la misma

Corona⁴⁵, a las que hay que sumar las posiciones de otras entidades de poder, como las Órdenes religiosas⁴⁶. Suárez Roca (1992: 254) explica esta tensión:

[...] a lo largo de casi trescientos años, desde la promulgación en 1512 de las Leyes de Burgos hasta el decreto del rey Carlos III de 1770, la Iglesia y la Corona españolas mantuvieron diversas y, a veces, equívocas posiciones en su intento por encontrar una solución estable y radical [...]. En cédulas y mandatos reales, en cánones y dictámenes sinodales y conciliares, se recomendará y se ordenará tanto el uso y aprendizaje de la lengua española por parte de los indios como la enseñanza de la doctrina en las lenguas indígenas por parte de los evangelizadores. [...] los gramáticos y lexicógrafos religiosos no cesarán de apoyar su causa desde la palestra catedralicia o desde los humildes pórticos con que se abrían las obras que publicaban [...] defenderán su ideal con el objetivo de convertir a los indios en su propia lengua.

Frente a la necesidad de implementar una comunicación interlingüística en América, se dan tres posibles alternativas, adoptadas en distintos lugares y momentos: conocimiento de las lenguas indígenas, reducción de las mismas a la *lengua general* de cada provincia y enseñanza del castellano (Zavala, 1996a). Pensamos que hay que sumar el uso y la difusión del latín en los inicios de la colonización, especialmente en México y Perú. En definitiva, lo que está en juego es lo que Zimmermann (1999) llama los modos fundamentales de solucionar un problema de comunicación: el bilingüismo o la imposición de una lengua sobre otra. Esta última opción implica el desplazamiento de una lengua⁴⁷ y, consecuentemente, el desplazamiento de una cultura. Al respecto, señala que las políticas y la planificación lingüísticas coloniales y poscoloniales «no tuvieron como meta principal la manipulación de la situación lingüística, sino de la identidad étnico-cultural» (Zimmermann, 1999: 135).

Suárez Roca (1992) indica que la enseñanza del latín fue general en los conventos, escuelas y seminarios de América. Incluso, se enseñó en las universidades. No obstante, su difusión se complicaba por la falta de un metalenguaje gramatical en el

⁴⁵ Wright Carr (2007) las sintetiza así: Carlos V (1616-1556) favoreció la enseñanza del castellano, mientras Felipe II (1556-1598) promovió el uso de las lenguas indígenas en la evangelización (pero prohibió su uso en las escuelas de niñas de Nueva España); Felipe III (1598-1621) continuó con la política abierta del uso de estas lenguas en el ámbito religioso; Felipe IV (1621-1665) tuvo una postura ambivalente, pues por un lado promovía el aprendizaje de las lenguas indígenas por los religiosos de los pueblos, pero por otro fomentaba la enseñanza del castellano; Carlos II (1665-1700) siguió con esta última posición.

⁴⁶ La complejidad de este asunto puede representarse en el siguiente caso: el 20 de junio de 1596 el Consejo de Indias se dirige a Felipe II para que dicte una disposición que obligara al uso del castellano a los caciques indígenas, a lo que el monarca respondió devolviendo la minuta sin firmar y añadiendo una nota: «Esto se me consulte con todo lo que hay en ello», pues se había dado cuenta de la delicadeza del asunto que tenía entre manos (Zavala, 1996b: 24).

⁴⁷ La lengua desplazada suele ser la minoritaria o minorizada.

idioma indígena, aunque algunos colegiales lograron manejarlo y, de ese modo, cooperaron con los misioneros en la sistematización de su propio idioma y en la traducción de la doctrina cristiana.

De acuerdo con Zavala (1996a), para la difusión del castellano la Corona recurre en 1550 a la Iglesia, que debía enseñar esta lengua por dos fines: la conversión y la promoción de las *buenas costumbres*. Rivarola (1995) reconoce que siempre existió una preocupación especial por esta lengua, ya que su avance era lento a raíz de la resistencia del indígena para aprenderla. La enseñanza del español se enfrentaba a varias dificultades: los religiosos encontraban más práctica la enseñanza de la fe en la lengua materna de sus feligreses (Wright Carr, 2007) y algunos sacerdotes se opusieron a que los neófitos –por su falta de preparación– leyeran los textos sagrados. En cualquier caso, siempre el número de misioneros era insuficiente como para enseñar el castellano a todos los indígenas (Pottier, 1983) y estos nunca dejaron de considerar a los españoles como unos extraños (Tineo, 1990)⁴⁸.

Por otra parte, también hubo dificultades para la evangelización en lenguas vernáculas. Zavala (1996a) reconoce que, incluso, se sugirió suprimirlas totalmente ya que con ellas se aprendían las *idolatrías* y *supersticiones* de los antepasados, constituían un obstáculo para comprender el cristianismo y dificultaban el aprendizaje del español. Según Suárez Roca (1992), en el fondo, lo que se ponía en duda era la capacidad de la *más perfecta lengua de los indios* para explicar bien y con propiedad la doctrina cristiana. Sin embargo, Castro (2009) señala que también se veía en los idiomas indígenas un mecanismo que hacía al misionero más cercano a los nuevos fieles.

A pesar de los inconvenientes, la evangelización se desarrolló, en gran medida, en las lenguas vernáculas, 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).

⁴⁸ A partir de 1685 se toman medidas para unificar el español en América, bajo la idea de la unidad de la sociedad americana. En ese sentido, puede hablarse de una *conquista lingüística* del/con el castellano en América (Cfr. Solano, 1991). La difusión de esta lengua se produjo fundamentalmente a través de las instituciones educativas (Gauger, 2010).

4.2.2.- Lingüística misionera

La *lingüística misionera*⁴⁹ se origina en la necesidad de aprender los idiomas vernáculos de América, con el fin de promover su aprendizaje entre los evangelizadores⁵⁰ (Zimmermann, 1997a). La finalidad de esta labor, entonces, era práctica y no filológica⁵¹ (Thiemer-Sachse, 1997). Estos estudios siguen la lógica de la conversión: de infiel a cristiano, de lo oral a lo escrito, de lo ajeno a lo comprensible (Cfr. Errington, 2001), con lo cual no solo se pretendía el dominio de la lengua, sino también manipular la comunicación (Malvestitti, 2012).

Estas descripciones se inician en México con los primeros sacerdotes, los *doce apóstoles* (Cfr. nota 3, página 93 [3.1]), quienes advirtieron que para evangelizar necesitaban adentrarse en el universo indígena, el que se les abriría en la medida que conocieran sus lenguas (Suárez Roca, 1992). Pronto, esta tarea se extiende a otras Órdenes y zonas.

De este modo, los misioneros componen artes y vocabularios y vierten los principios de la fe cristiana en las lenguas vernáculas, dando forma a cartillas, catecismos, doctrinas, confesionarios y sermonarios, en un ejercicio continuo durante toda la Colonia, aunque, según Zimmermann (1997a), se realizará con una idea de *lenguaje* diferente para cada región, para cada misionero. A juicio de Suárez Roca (1992), en el trabajo lingüístico, los religiosos defienden –implícitamente– la tesis de que las lenguas indígenas son idóneas, suficientes y capaces para exponer el pensamiento cristiano.

La tarea no estuvo exenta de dificultades, pues las lenguas de América no presentan ninguno de los rasgos de los idiomas que conocían los misioneros, no habían sido descritas anteriormente y diferían entre sí (Zimmermann, 1997a y 2006). No obstante, los religiosos tenían la ventaja de poseer una formación filológica que facilitaba el enfrentamiento técnico a estas lenguas (Ridruejo, 2007b). Por ello, crearon

⁴⁹ 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, como Filipinas, y se extiende hasta el siglo XX. Tampoco es exclusiva del ámbito religioso (Cfr. Carrera de la Red, 2004).

⁵⁰ Para delimitaciones metodológicas, Cfr. Zimmermann (2004).

⁵¹ Oroz (1962: 16) señala sobre el *Arte* de Valdivia (1606): «Se ha dicho que con este libro comienza la filología araucana. Sería, a nuestro juicio, un error atribuir a esta obra, así como a otras similares, una finalidad filológica. Su autor estaba muy lejos de esto. El “arte” de Valdivia sólo pretendía ser un instrumento útil para la evangelización; no escribió el ilustrado jesuita por el mero interés en el idioma autóctono, sino que su propósito era, se puede decir, exclusivamente práctico».

métodos y categorías de descripción basados, fundamentalmente, en las *Introductiones latinae* de Nebrija⁵². Esta obra había sido redactada «como un modelo para el aprendizaje de una segunda lengua que se fundamentaba en el conocimiento de otra» (Cabarcas Antequera, 2002: 17). Aunque era el mejor ejemplo con que contaban los religiosos, supuso una «camisa de fuerza» que ocultó las diferencias entre las lenguas americanas y las iberorrománicas (Zimmermann, 1997a).

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

Tampoco contaban con un alfabeto fonético para transcribir sistemáticamente lo que oían, por lo que debieron usar el castellano, aunque no fue suficiente para simbolizar los sonidos de otras lenguas. Los religiosos inventaron, entonces, algunas formas, como diacríticos, combinaciones de letras y nuevas letras (Zimmermann, 1997a). Este ejercicio crea una comunidad de sentido entre ambos códigos, pues se confía en que la transcripción de un idioma en el alfabeto de otro facilite «la “conversión” de una lengua al sentido de otra distinta» (Suárez Roca, 1992: 12).

Las reglas gramaticales se presentaban a modo de formulaciones, sin ser normativas, pues esta posición no está presente en los hablantes de las lenguas vernáculas. Esta característica diferencia la producción americana de la europea (Zimmermann, 1997b).

La lingüística misionera se inserta en un proyecto humanista mayor: «elevar las lenguas vulgares y bárbaras a la condición de lenguas de cultura» (Suárez Roca, 1992: 250). Esta faceta de la evangelización corresponde, según Zimmermann (1997a y 2006), a una expresión de la dominación política y espiritual que interpreta al *otro*, pero para conquistarlo. Thiemer-Sachse (1997: 153) señala al respecto⁵³:

⁵² En la zona de contacto con el portugués, se recurrió a la obra de Manuel Álvares, *De institutione Grammatica*, de 1572.

⁵³ Salas Astraín (2012), cuando se refiere a la traducción intercultural, señala que estamos ante un tema conflictivo puesto que entran en juego los valores de la alteridad en una relación entre sociedades en distintos estadios y porque la utilización de las obras tiene consecuencias socioculturales y políticas. Pensamos que estos postulados se hacen extensivos a la lingüística misionera.

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

Por último, hay que destacar lo señalado por Cabarcas Antequera (2002): en esta época nos encontramos ante un escenario en que proliferan los estudios lingüísticos y en el cual se considera que *fixar* las lenguas era el fundamento de su estudio y su posibilidad de perdurar. Launey (1997) indica que durante el siglo XVI, se multiplicaron los estudios sobre las lenguas modernas y maduraron ciertas ideas sobre el lenguaje de la mano con nuevas formas de organización política, lo que llevó al proceso de *gramatización*⁵⁴. Creemos que esta preocupación surge de los intereses del expansionismo europeo en ámbitos políticos, militares y comerciales, y que alienta esta clase de estudios en el entendido de que las lenguas son un medio de (inter)comunicación con las culturas a las que se enfrentan los conquistadores y a la necesidad, por tanto, de culturizar mediante la evangelización.

4.2.3.- Sermonística

Aunque el sermón en América se explica como una práctica de las instituciones españolas (granadina y sevillana, en particular) que fueron trasladadas al Nuevo Mundo (Meliá, 1977), las condiciones americanas impusieron un cambio en la retórica que se reinterpretó de acuerdo con las particularidades del público (Abbott, 2004). Esta modificación incluyó todos los ámbitos de la elocuencia relacionados con alguna preceptiva. Al nuevo escenario se le suma el impacto de las directrices del Concilio de Trento, que –según Clisa (2008)– aseguraron el control de la difusión oral y escrita de los mensajes. La *Rhetorica ecclesiastica* (1576/1849) que compuso Luis de Granada estaba imbuida del espíritu postridentino y se constituyó en el modelo para la oratoria americana (Vargas Ugarte, 1942). Esta obra se caracteriza por poner en contacto las obras clásicas de Cicerón y Virgilio con las propuestas de los Santos Padres (Praena Segura, 2005).

⁵⁴ Término acuñado por Auroux (1992) para definir el conocimiento razonado de las lenguas.

El Concilio pretendía promover un modelo único y unívoco de evangelización, por lo cual sus reglamentaciones influyen sobre la sermonística (Clisa, 2008), considerada como parte de un género mayor, el discurso concionatorio, compuesto también por pláticas y panegíricos. Se caracteriza porque sus objetivos son convencer, instruir y agradar con la palabra, con el fin de que el auditorio modifique sus hábitos (Benito Moya, 2008).

En ese sentido, la predicación en América forja un marco referencial para los asuntos cotidianos a la vez que interpreta la doctrina en relación con temas relevantes de la sociedad (Connaughton, 1992), pues la Iglesia pretendía modelar la vida y la conciencia de los fieles (Martínez de Sánchez, 2008a). En ese sentido, «los sermones religiosos fueron una pieza clave en la construcción de la mentalidad popular» (Roselló Soberón, 2006: 232).

Los sermones constituyen una de las formas por las cuales se logró establecer una determinada ideología en la vida colonial, a través de la consecución de su doble finalidad: la salvación de las almas y la inclusión en el cuerpo social:

Estos discursos comunicaban todo cuanto los cristianos debían saber, imitar y temer; por lo tanto, su papel en la sociedad no se limitaba a transmitir, su mensaje no solo narraba historias y sugería comportamientos, se convertía en la verdad plasmada con el respaldo absoluto del poder de Dios. Lenguaje que llegaba a convertirse en performativo cuando señalaba las conductas correctas (Burbano Arias, 2011: 56).

De esta manera, los sermones americanos se convierten durante la Colonia en «verdaderas disertaciones edificativas de las que se valieron los predicadores para actuar como intermediarios culturales, al poner en contacto las reflexiones de los teólogos de cualquier tiempo con una feligresía no siempre letrada» (Clisa, 2008: 102). Si hacemos extensivo este comentario tenemos que toda la producción lingüística pastoral llevada a cabo en el llamado Nuevo Continente puede caracterizarse por este carácter claramente *intercultural* o, más bien, *plurimulticultural*, en el sentido de que se produjo una interacción dinámica y consciente de la diferencia y del contacto de culturas, en la cual la predicación incide en la conformación de los vínculos asimétricos que marcaron la historia de América.

Los sermones, al pretender erigir un modelo de conducta, nos informan sobre las costumbres y la moralidad de la época, lo que es posible porque toda la vida colonial tiene un eco en el púlpito, ya que «habiendo de ser la oratoria sagrada una como

conversación con el auditorio era imposible que en ella no se tratase de lo que a todos interesaba y mantenía despierta la atención» (Vargas Ugarte, 1942: 10). De lo anterior podemos entender que el sermón funcionaba como una representación discursiva de las prácticas sociales que es expuesta a los actores de las mismas. También queda claro el carácter dialogado del género.

Las funciones de la producción sermónística se pueden sintetizar en favorecer determinados cultos, instruir acerca de los modelos bíblicos de santidad y adaptarlos a la época, impulsar a la práctica de los sacramentos –especialmente el de la confesión–, relacionar el modelo descrito con las prácticas cotidianas concretas y ejercer un control que modelara las mentalidades y alejara de los vicios y de las tentaciones. De este modo, los sermones recreaban el entorno de los creyentes, pero contextualizado en una historia mayor de la humanidad, por lo que dotaban de sentido la existencia individual. Con ello se alentaba la piedad popular y se daban a conocer las posturas oficiales de la Iglesia. Por otra parte, para esta institución, constituían instrumentos capaces de penetrar en las conciencias, para lo que se utilizaba la alternancia de imágenes asociadas con vicios y virtudes, caminos contrapuestos (Clisa, 2008).

El sermón colonial americano estuvo marcado por una función didáctica, en la cual cobraban vital importancia la exactitud y la belleza del lenguaje, por lo que se reconocían como cualidades esenciales de la oratoria. En esta clase de discurso no interesa «sólo lo que los signos representan sino lo que hacen, porque lo que busca es una reacción efectiva, casi emocional en los oyentes» (Martínez de Sánchez, 2008b: 126).

Según Clisa (2008), los sermones americanos se caracterizan por la incorporación tópica de las escrituras en los sermones. Pensamos que se debe a la referencia general en la que se convierte la Biblia en el siglo XVI para la predicación (Cfr. 4.1.2.3), texto que pasa a ser la única autoridad. Los oradores, entonces, suelen recurrir tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento, ya sea para iniciar un tema, como principio general del discurso, para ilustrar o comentar fragmentos de la exposición.

En el siglo XVII se afianzan los claustros en América, por lo que crece el número de los predicadores, aunque no se alejan mucho de la tradición. Sin embargo, desde mediados de esta centuria es posible apreciar producciones conceptistas o culteranas, tal como ocurría en España (Vargas Ugarte, 1942).

4.2.3.1.- Producción jesuítica

Particularmente, la predicación que realizan los jesuitas se enmarca en la labor ideológica de la Compañía, puesto que habían visto en esta forma de comunicación un vehículo privilegiado para el traspaso de un legado cultural y para el provecho religioso. En su producción dieron muestras de erudición y conocimiento de las fuentes. También manejaron diestramente la preceptiva retórica, dando un uso político a la doctrina, y eligiendo y adecuando los relatos ilustrativos (Pérez, 2011).

Los jesuitas dan especial importancia a la predicación⁵⁵, la que venía dada desde las mismas *Reglas* de la Compañía, según Herrero Salgado (2001), puesto que en ellas se concibe la palabra como un medio para servir a Dios y a la Iglesia, por lo que la sitúan en los distintos momentos de la preparación, la normativa y la práctica. Por este motivo, la predicación no es el único ejercicio discursivo, sino que se incluyen también la enseñanza de la doctrina, las conversaciones y la comunicación epistolar.

Uno de los aspectos que más preocupó a la Orden fue la adecuación del discurso a los oyentes y, para hacerlo más efectivo, desde sus primeros tiempos los jesuitas habían diferenciado cuatro géneros. Primero está la predicación que se realizaba en los mismos colegios de la Orden, en los que había un predicador habitual, encargado de los sermones sobre el Evangelio y de los días de fiestas eclesiásticas. En segundo lugar, se desarrollaba una predicación extraordinaria, llevada a cabo por los *misioneros*, cuya labor se centraba entre las ciudades y los pueblos, de modo que debían llamar la atención del público, aunque su práctica no estuviera regulada. En tercer término, encontramos la predicación dirigida a determinados grupos o clases sociales, destinada a entregar una instrucción sobre aspectos propios de su condición –por ejemplo, a los mercaderes, estudiantes o escribanos, entre otros–, a través de métodos escolares. La enseñanza del catecismo a los niños constituye el último género de predicación⁵⁶, en el cual se intentaba atraer a los más pequeños a la parroquia y a la fe. Esta diversidad constituye una muestra del celo apostólico con que los miembros de la Orden ejercitaban la predicación (Astraín, 1914).

⁵⁵ Su interés se manifiesta en que, por ejemplo, fueron los religiosos que con más ímpetu impulsaron la instalación de los púlpitos en las Iglesias (Valenzuela Márquez, 1995a).

⁵⁶ Nótese que el autor equipara catequesis y predicación.

La importancia que se da a la predicación es concomitante con una preceptiva sobre la misma y que hace hincapié en su *finalidad*, *tema* (vicios que se deben evitar y virtudes que han de seguirse), *modo* (homilético, no escolástico: fácil de entender), *expresión* (correcta) y apoyo en lecturas. También se consideran las cualidades naturales del orador y los medios: estudiar retórica, seguir el modelo de buenos predicadores, ejercitar la predicación con sus respectivos ensayos, corregir lo dicho por otro predicador y reflexionar sobre el trabajo propio (Herrero Salgado, 2001).

Sin embargo, de acuerdo con el informe de Herrero Salgado (2001), antes de 1621⁵⁷ se habría publicado solo un tratado sobre la predicación de un autor de la Compañía de Jesús. Se trata de *De sapiente fructuoso* (Burgos, 1589) de Juan Bonifacio, educador de humanidades de la Orden. Esta obra trata varios temas: el destinatario, los atributos del orador, la materia, los fines y el estilo de la predicación. Además, advierte sobre los peligros del barroco.

No obstante, según Valenzuela Márquez (1995b), fueron los códigos de esta corriente los que adoptó la predicación jesuita en América. Por ello, según Foerster (1996), se evangelizó sobre un concepto de comunicación plena y total entre religiosos e indígenas, que no se dio en los hechos. Al contrario, solo alcanzaron a acercarse a él, pues aunque se hicieron esfuerzos por entender lo que el *otro* quería expresar, nunca se le aceptó como un enunciador válido ni a sus dichos como formas con contenido suficiente. En esta relación el carácter económico del signo barroco jugó un rol fundamental, ya que en él predomina la forma y a partir de ella se modela el significado.

Llama la atención la preocupación de los jesuitas por la demonización de los indígenas y de su mundo cultural. Esta idea los llevaba a crear toda clase de argucias para derrotar a Satanás (Pinto Rodríguez, 1991a) y les permitió modificar su fuente de culpa desde el *ser* indígena hacia su inspiración.

Por otra parte, es necesario considerar que, a pesar del interés por la comunicación verbal, no fue este el único método que ocuparon los jesuitas, sino que también se sirvieron de otros, como la música y los medios pictóricos. Todos estos forman un conjunto que se inserta en un marco mayor tendente a generar un modelo de hegemonía cultural europeo ante los indígenas (Casanova Guarda, 1996).

⁵⁷ Fecha de producción de nuestro sermonario.

4.2.4.- Complementos pastorales del III Concilio de Lima

El Virreinato del Perú se extendía por más de 7 mil kilómetros cuadrados que ocupaban lo que ahora son Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Paraguay y Perú, diversidad geográfica y climática que impuso importantes dificultades para la evangelización (Lisi, 1990). Esta se diferencia de la que se llevó a cabo en otras zonas del continente porque es «más ortodoxa, menos dialogante, expurgadora sistemática de todo lo que progresivamente se irá incluyendo bajo el concepto de “herejía”» (Valenzuela Márquez, 2006: 492). En ese marco se realizó el III Concilio Provincial de Lima (1582-1583), uno de los hechos más significativos para la Iglesia en América Latina, pues clausura el periodo de la Conquista y sienta las bases que consolidan la hegemonía europea (Lisi, 1990).

Aunque ya se habían celebrado dos eventos similares (en 1552 y 1567, respectivamente), este es el resultado cumbre de toda la labor anterior (Tineo, 1990), ya que cuando es convocado, había un escenario adecuado para la reflexión: se habían establecido *parroquias de indios* en las zonas más pobladas y mejor comunicadas, las Órdenes religiosas contaban con mayor estabilidad, se habían sofocado los últimos brotes de rebelión indígena y se iniciaba una reforma fiscal (Cerrón-Palomino, 1997).

Su importancia radica en que perfecciona las medidas para la evangelización, define las tareas en torno a la extirpación de idolatrías (Castro, 2009) y acomoda las líneas pastorales y estéticas del Concilio de Trento (Valenzuela Márquez, 2006). Además, inaugura el proceso de aceptación de las lenguas indígenas americanas⁵⁸ (Cabarcas Antequera, 2002) para facilitar la comprensión de la doctrina cristiana:

La finalidad fundamental de la instrucción cristiana y de la catequesis es la percepción de la fe, pues creemos con el corazón para obtener justicia lo que confesamos con la boca para obtener la salvación. Por ello, cada uno ha de ser instruido de manera que entienda; el español, en español, el indio, en su lengua. De lo contrario, por más que se bendiga, su espíritu no obtendrá ningún provecho, como afirma la sentencia del apóstol. Por tanto, no se obligue a ningún indio a aprender las oraciones o el catecismo en latín, porque basta y es mucho mejor que los diga en su idioma y, si alguno quisiere, podrá agregar también el español que ya dominan muchos de ellos. Exigir de los indios alguna otra lengua que no sea ésta es superfluo (*Concilium Provinciale Limense*, 1582-1583/1990: 125, *Actio secunda*, *Caput 6m*).

⁵⁸ Una breve mirada a las actuales políticas lingüísticas y al estado de la enseñanza de las lenguas indígenas en América Latina nos muestran que tal *aceptación* no es más que una ilusión.

La Asamblea descubre varias carencias en la comunicación de la doctrina a los indígenas: debido a la desorganización en torno a la catequesis y a la ausencia de elementos unificadores, se produjo una falta de cohesión que afectó el contenido, el texto y la lengua de la evangelización. Por otra parte, muchos religiosos carecían de la preparación teológica apropiada o no conocían las lenguas vernáculas. Los textos catequísticos circulaban manuscritos, por lo que difícilmente podía haber unificación en la enseñanza (Tineo, 1990). Por lo anterior, se plantea la necesidad de elaborar un cuerpo de doctrina para catequizar (Romero Ferrer, 1990).

De este modo, surgen los *complementos pastorales* que vienen a solucionar las dificultades señaladas: unifican y cohesionan en un solo modelo lingüístico-textual la diversidad antes existente, entregan elementos de formación a quienes carecían de los mismos y evita que las distintas Órdenes establezcan sus propios modelos de catequesis y predicación, pues eran modelos obligatorios que excluían cualquier otro bajo pena de excomunión y multa (Tineo, 1990). Por ello, habrían tenido mucha demanda en la época⁵⁹ (Vargas Ugarte, 1953).

A nuestro juicio, estas obras documentan una teología colonialista que no pone en discusión la conquista ni el paradigma cultural europeo. Son usados en un proceso de evangelización realizado desde una Iglesia que se adjudica la verdad hacia una *otredad* cuyo rol es el de receptor del discurso de lo correcto, con el fin no solo de aceptar las prácticas religiosas foráneas, sino también de abandonar las propias.

Aunque no se conoce con certeza al autor de los complementos pastorales, varios investigadores coinciden en plantear que fue José de Acosta (García y García, 1986). El aporte de este sacerdote fue determinante en el Concilio, debido a su formación teológica y a su conocimiento de la realidad indígena. Además, desde sus primeros años en Perú había promovido la elaboración de una obra de este tipo, en la que parecen aplicarse los principios de *De Procuranda Indorum Salute* (Baciero, 1988), un texto suyo que evaluaba la tarea de los españoles en América y proponía soluciones a los problemas prácticos de la evangelización (Cfr. Acosta, 1575/1984-1987).

⁵⁹ Desde inicios del siglo XVI hasta el siglo XX, Vargas Ugarte (1953) registra 16 reimpresiones peruanas de la *Doctrina* y el *Catecismo*.

Los textos son trilingües: español, quechua y aymara. Las dos últimas lenguas tenían el estatus de generales⁶⁰, pero existen otras circunscritas a la Provincia, por lo que se ordenó a los obispos que encargaran las traducciones correspondientes a sus diócesis⁶¹. Según Pereña (1986), estas se realizaron en las lenguas collana, cañeri, purgay, quillasinga, puquina, mapuche, guaraní, muisca y en todas las que se enseñaban en la Universidad de Lima⁶².

Los complementos se imprimieron en tres entregas. La primera de ellas es *Doctrina christiana, y catecismo*⁶³, que apareció en 1584, y precisa los contenidos que se deben transmitir en una catequesis de iniciación. De sus componentes, los más relevantes son la *Doctrina christiana*, *La Svmma de la fe catholica*, el *Catecismo breve para los rudos y ocupados* y el *Catecismo mayor, para los qve son mas capaces*.

Debido a que el Concilio pretendió abarcar todos los aspectos de la vida cristiana (Resines, 1988), ordenó la conformación de comisiones para la redacción de otros textos. Así, se produjo el *Confessionario para los curas de indios*⁶⁴, publicado en 1585, del cual destacan el *Confessionario*, la *Instrvcion contra las cerimonias*, y *Ritos que vsan los Indios*, la *Preparacion para ayudar a bien morir* y *La forma qve se ha de tener en pvblicar los impedimentos del Matrimonio*.

⁶⁰ Según Pottier (1983), en Perú las lenguas generales eran el quechua y más tarde, el aymará; en México, el náhuatl; en Brasil, se usó el tupí al norte y el guaraní, al sur y en Paraguay. Solano (1991) menciona también el otomí para México, el cakchiquel en Guatemala y el muisca en Nueva Granada. Según Calonge Ruiz (2005), las políticas lingüísticas de la época, aunque favorecieron estas lenguas, perjudicaron a las demás.

⁶¹ Para Gauger (2010), estas disposiciones prácticas se redactan porque para el cristianismo no existe ninguna lengua privilegiada, aunque el latín lo haya sido por mucho tiempo, lo que lo distingue del islam y del judaísmo. De hecho, estas religiones se refieren siempre a un *texto original*, mientras que la Iglesia Católica declaró como oficial una traducción de la Biblia, la *Vulgata* de San Jerónimo.

⁶² De esta información, solo hemos podido corroborar la siguiente: la traducción al guaraní fue realizada por Luis de Bolaños y aprobada por los Sínodos de 1603 y 1631, aunque no llegó a imprimirse (Salas Lizaur [2000] y Rípodas Ardanaz [2000]). La traducción a la lengua muisca la realizó José Dadey en 1606 (Restrepo Zea [2010] y Gamboa Mendoza [2010]). El traductor al mapudungun fue Luis de Valdivia. Suponemos que, debido al impacto de las obras y a los lineamientos del III Concilio, no es improbable que se hayan traducido a varias lenguas indígenas, pero no contamos con argumentos para sostener esta idea, salvo la mención de Pereña (1986), en la que se omiten las fuentes.

⁶³ Concilio Provincial de Lima (1584): *Doctrina christiana, y catecismo para instrvcion de los Indios, y de las demas personas, que han de fer enseñadas en nuestra sanEta Fé. Con vn confessionario, y otras cosas necessarias para los que doētrinan, que se contieuen en la pagina figuiente. Compvesto por avtoridad 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. Imprefso con licencia de la Real Audiencia*. Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.

⁶⁴ Concilio Provincial de Lima (1585b): *Confessionario para los curas de indios. Con la Instrvcion contra vs 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. Impresso con licencia la Real Audiencia*. Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.

También por disposición conciliar se imprime, en el mismo año de 1585, el *Tercero Catecismo*⁶⁵. De esta obra nos ocuparemos con mayor detalle, ya que constituye el modelo directo en que se basará Luis de Valdivia para la redacción del sermionario objeto de esta investigación.

4.2.4.1.- *Tercero catecismo*

Debido a que los catecismos anteriores iniciaban a los indígenas en el conocimiento de los asuntos esenciales de la fe, se juzga conveniente contar con una herramienta que los desarrolle con mayor profundidad o que los fundamente y enriquezca con palabras de las Sagradas Escrituras, de los Santos Padres y del Magisterio (Durán, 1982). Por ello se produce el *Tercero catecismo*⁶⁶.

Los complementos anteriores habían sido escritos al modo de preguntas y respuestas, pero esta nueva obra ofrece como un género distinto: el sermón, ya que se juzga como necesario que la misma doctrina que se ha ofrecido mediante la catequesis para que la aprendieran

[...] fe les propufiessē a los Indios en tal modo, q no folo la percibiessē, y formassē concepto de estas verdades christianas: pero tābien se persuadiessē a creerlas, y obrarlas como se requiere para ser salvos. Y para esto es necellario differēte estilo, y ha de ser como sermō o platica del predicador, y tal que enseñe, y agrade, y mueva a los oyētes, para que asī recibā doētrina de Dios y la guardē (Concilio Provincial de Lima, 1585a: 5v).

Con ello, además, los sacerdotes podrían extenderse más en la doctrina y acercarse a aspectos del pensamiento indígena que les eran desconocidos. Por eso, según Durán (1982), este sermionario, cuyos contenidos están adaptados a su fe y traducidos a su lengua, servirá de inspiración a los religiosos para la prédica.

⁶⁵ Concilio Provincial de Lima (1585a): *Tercero Catecismo y exposicion de la Doētrina Christiana, por Sermones. Para qve los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás personas. 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. En adelante, nos referiremos a esta obra como *Tercero catecismo*.

⁶⁶ Para el análisis contamos con dos presentaciones. La primera corresponde a las microfichas del texto original que hemos hallado en el Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín. Por otra parte, tenemos la edición facsimilar de los complementos pastorales limenses realizada por Luciano Pereña en Madrid, en 1985. En un primer momento decidimos trabajar con las microfichas, pero dadas las dificultades de lectura de esta clase de materiales y los defectos de estas, en particular, optamos por el facsímil, aunque en caso de dudas cotejamos ambas presentaciones.

Sin embargo, debido a que los sermones contienen posibles sugerencias u objeciones con las que debe contar el orador, Resines (1992) plantea que estaban formulados para que fueran directamente llevados al púlpito. No obstante, en las disposiciones conciliares se explicita el uso de los complementos como modelos que deben ser adaptados a la realidad de cada parroquia, por lo que pensamos que dichas notas han de ser tomadas como apuntes para la planificación del discurso que se presentará a los indígenas.

Para Durán (1988), este texto constituye un ejemplo de la adaptación pedagógica a los receptores indígenas, ya que el conocimiento previo del auditorio contiene las motivaciones que llevan a la selección de temas, lenguaje, estilo y recursos didácticos:

La lectura atenta de los diversos sermones o pláticas nos lleva a advertir la existencia de una especie de «telón de fondo» que acompaña de continuo la preparación y desarrollo de cada encuentro catequítico. Este telón ha sido cuidadosamente elaborado y colocado en medio de la escena evangelizadora a partir, sobre todo, del engarce o conjunción de una doble realidad humano misional: por una parte, las cualidades religiosa-morales de los catecúmenos (de modo particular las de signo negativo con relación a la conversión); y, por otra, la consiguiente preocupación de los doctrineros por conjurar o desterrar de esa psicología los «objetos» y «motivaciones» que pudieran impedir o dificultar la apertura del alma india al mensaje evangélico (Durán, 1988: 86-87).

Pereña (1986) indica que la obra no solo expone los dogmas y las verdades fundamentales del cristianismo, sino que también estructura un proceso de superación de las prácticas religiosas anteriores a partir de una moralización cristiana. Para Borges (1986), la base de este documento es mostrar el peligro de que el indígena se convierta en *bestia*, idea desarrollada en el sermón XXII. Por lo anterior era necesario que adquiriera conciencia de que era diferente y superior a los animales irracionales y que dicha superioridad lo obligaba a mantener una determinada conducta.

A juicio de Resines (1992), la repercusión del *Tercero catecismo* no fue de las mejores y su utilización práctica, escasa, debido a su extensión. De hecho, el *Catecismo mayor* tampoco alcanzó la difusión esperada, por lo que se impuso el *Catecismo menor* en las tareas evangelizadoras, que estaba en la línea de las cartillas.

4.3.- OBRAS DE LUIS DE VALDIVIA

En la línea de la lingüística misionera, Luis de Valdivia produce un conjunto de obras de carácter lingüístico y religioso que obedece a su deseo de evangelizar entre los grupos étnicos que encuentra a su llegada a Chile⁶⁷. Estas se suman al esfuerzo mayor por promover la fe cristiana en América⁶⁸ y son una muestra de los intereses colonialistas de quien las produjo. Parece ser que el lema era «conocer para vencer», aunque ese conocimiento estuvo mediado por una manera de ver el mundo que no le permitió apreciar en su complejidad y originalidad el objeto al que se enfrentaba. Son las siguientes:

- *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 Jefus, en la Prouincia del Piru. Ivntamente con la Doctrina Chríftiana y Cathecifmo del Concilio de Lima en Eſpañol, y dos traducciones del en la lengua de Chile, que examinaron y aprobaron los dos Reverendifsimos ſeñores de Chile, cada qual la de ſu Obiſpado.* Lima, 1606⁶⁹.
- *Doctrina christiana y catecismo en la lengua Allentiac, que corre en la ciudad de S. Iuan de la Frontera, con vn Confessionario, Arte, y Bocabulario breues.* Lima, 1607⁷⁰.
- *Arte y gramática. Doctrina christiana y Cathezismo en la lengua Millcayac para la Ciudad de Mendoza y sus términos. Confessionario breve en la lengua millcayac, de la Prouincia de Cuyo.* [Lima], 1607⁷¹.
- *Sermon en lengua de Chile, de los mysterios de nvestra santa fe catholica, para dedicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a ſu capacidad.* Valladolid, 1621⁷².

⁶⁷ Sobre los escritos políticos de Valdivia puede consultarse la compilación y edición que ha realizado Díaz Blanco (2011), trabajo que sistematiza cronológicamente la documentación del jesuita relativa a la guerra defensiva.

⁶⁸ Luis de Valdivia elabora e imprime sus obras metalingüísticas en una época en la que los misioneros prestan mayor interés a los idiomas indígenas de América del Sur. Esto queda de manifiesto en la cantidad de trabajos y de lenguas que fueron descritas entre finales del siglo XVI e inicios del XVII (Cfr. Calvo Pérez, 2000).

⁶⁹ Valdivia (1606, 1606/1684, 1606/1887, 1606/2007).

⁷⁰ Valdivia (1607/1894, 1607/1943).

⁷¹ Título reconstruido (Valdivia, 1607/1913, 1607/1918, 1607/1943).

⁷² Valdivia (1621, 1621/1897).

Respecto del mapudungun, Medina (1897a) informa de un estudio anterior al de Valdivia y que se encuentra extraviado: *Diccionario de la Lengua chilena y Observaciones para aprenderla con mayor facilidad y elegancia* de Gabriel de Vega⁷³. Su autor era compañero de Valdivia, llegaron juntos a Chile, misionaron en el sur del Reino y se ocupaban del mismo idioma, por lo que es presumible que el sacerdote granadino haya conocido su labor. Después de todo, era habitual que en el interior de las Órdenes este tipo de trabajos tuvieran un carácter de bien común. Entonces, ¿por qué la impresión a nombre propio?⁷⁴ Medina (1894b) se inquieta por la omisión de referencias a Gabriel de Vega y derechamente se pregunta: «¿cómo es [...] que [Valdivia] no menciona en parte alguna de su *Arte y vocabulario*, impreso en Lima en 1606, los trabajos de [Vega]?⁷⁵» (1897a: XI).

La muerte de Vega se produjo en 1605. Darapsky (1888) plantea que el aprovechamiento que pudo haber hecho Valdivia de la labor de su compañero fue escaso, pero Medina (1897b) cree que sí usó sus conocimientos. De todos modos, según Mitre (1894), no se puede estimar hasta qué punto pudo haberlos utilizado, debido a que no contamos con las fuentes⁷⁶.

Valdivia también fue acusado de plagio por Antonio Parisi, quien aseguró ante el Consejo de Indias haber sido el único que había escrito artes, vocabularios y sermones en mapudungun. Sin embargo, de estas obras no se tienen noticias (Medina, 1897a y 1898). Además, de acuerdo con nuestra comparación con el *Tercero catecismo* (Cfr. 4.3.1), no creemos que, al menos, *Sermón en lengua de Chile* haya sido plagiado a otro autor, sino que la relación intertextual que se oculta es la que lo vincula con el complemento limense.

⁷³ Según Hanisch Espíndola (1974), existía en la Biblioteca del Colegio Máximo en 1767 (A.N. Jesuitas, vol. 7, Catálogo de la Biblioteca). Torres Saldamando (1882) indica que esta obra se conservaba sin editar en el Archivo Nacional de Lima.

⁷⁴ Como veremos, ni en el *Confesionario* (Cfr. páginas 173-174) ni en sus sermones señala que se basó en el *Tercero catecismo* (Cfr. 4.3.1).

⁷⁵ Medina (1878: 382) indicaba: «Valdivia, como se comprenderá, nunca tuvo en mira trabajar por la gloria de autor».

⁷⁶ Palau y Dulcet (1923/1973), en su inmenso catálogo del libro hispanoamericano, señala que «P. Luys de Valdivia» es el seudónimo de Gabriel Vega, pero no entrega datos sobre el trabajo de este último. Rogers y Lapuente (1977) proporcionan la misma información (suponemos que conocían la obra del primero, de consulta obligada entre los estudiosos del libro). Estas referencias son los únicos antecedentes que tenemos al respecto y pensamos que se trata de una confusión debida al problema del supuesto plagio, ya que la existencia de Luis de Valdivia está bastante documentada y porque estos investigadores no presentan pruebas que verifiquen aquello que sostienen.

Valdivia (1606) indica que compuso el *Arte* mientras recorría tierra mapuche durante el año anterior y que se publica para provecho de «otros ministros del Euāgelio» (s/p). Con ello hace referencia a que las condiciones de guerra en La Araucanía no le permitían ejercer la catequesis, por lo que apela a la búsqueda de la paz. Posteriormente anima al aprendizaje del mapudungun, resaltando su unidad en todo el territorio (el mapudungun se hablaría en una amplia zona geográfica, desde Coquimbo hasta Chiloé, desde la Cordillera hasta el mar), la uniformidad en la morfología del verbo, la existencia de una sola conjugación y de mayor abundancia de tiempos que en latín y, por último, la posibilidad de resolver rápidamente la única dificultad que podría presentar: la pronunciación de una vocal y una consonante. De acuerdo con Ridruejo (2007b), esta clase de *elogios de las lenguas* era un género bastante común en la época y se encuentra en las obras de la lingüística misionera. Sus orígenes se remontan al Renacimiento, en particular, a las gramáticas de los idiomas vulgares.

En la presentación metalingüística, Valdivia (1606) se refiere a la fonética y a la ortografía, al acento, a los verbos (conjugación y modos), a los nombres (relativos, numerales, de edad, de tiempo, de parentesco y afinidad), a los pronombres, a los adverbios, a las partículas, a las preposiciones e interjecciones. En la descripción, sigue la tradición de las gramáticas de los idiomas indígenas, tanto en la terminología, como en la ordenación (Zwartjes, 2000). El patrón más inmediato son los trabajos sobre las lenguas andinas que se habían realizado en la misión de Juli (Ridruejo, 2007b).

Garcés Gómez (1991: 222) señala que el autor «estructura el material lingüístico que tiene entre sus manos según los moldes de la lengua latina». En efecto, así sucede con el concepto de «declinación», no aplicable al mapudungun, o en la explicación de los pronombres. También hay referencias al castellano, de acuerdo con el cual describe los patrones fonológicos, la conjugación verbal, los adverbios, las preposiciones y las interjecciones. En las nociones numerales y temporales utiliza los criterios de la cultura europea.

El *Vocabulario*, por otra parte, había sido la forma lingüística impuesta por los misioneros para la traducción de los idiomas indígenas, complementando el trabajo gramatical, de ahí que lo acompañe (Suárez Roca, 1992). En su elaboración, Valdivia se ciñe a la tradición y ordena los vocablos alfabéticamente.

Esta publicación también contiene un *Confesionario*, cuyo análisis nos ha llevado a concluir que no es original, sino que corresponde a una adaptación del

Confessionario para los curas de indios (1585b) del III Concilio de Lima. Por otra parte, presenta las traducciones (esto sí se reconoce) de la *Doctrina cristiana* y el *Catecismo*, con lo que Valdivia da cumplimiento expreso en su Provincia a las disposiciones emanadas del evento conciliar. A la primera de ellas, le precede un alfabeto y un silabario, cuyas funciones exactas se desconocen (también se habían incluido en los complementos pastorales). Ambas traducciones tienen como lengua meta dos variedades dialectales: la de Santiago y la de La Imperial, que correspondían a las dos diócesis existentes (Cfr. 3.2.3, en especial, página 121). Esta composición no es extraña, pues

De una parte, se aporta la gramática y un vocabulario para lograr una comunicación –al menos elemental– con los feligreses y después textos que, debidamente leídos o recitados, permitieran la conversión y la administración de los sacramentos (Ridruejo, 2007b: 51).

El alcance de esta obra se demuestra en que ha tenido varias publicaciones posteriores: López del Haro la reimprimió en Sevilla en 1684 y Julio Platzmann hizo lo mismo en Leipzig, en 1887. Recientemente ha vuelto a ser editada en Madrid, en 2007, por Emilio Ridruejo. Para este último investigador, la importancia de este trabajo radica en que estableció un modelo de codificación del mapudungun que fue seguido por los gramáticos posteriores⁷⁷.

El allentiac y el millcayac⁷⁸, en tanto, eran dos lenguas emparentadas, habladas en San Juan de la Frontera y Cuyo⁷⁹, respectivamente, zonas que estaban bajo la jurisdicción civil y eclesiástica de Chile⁸⁰ (Schuller [1913] y Ridruejo [2007b]). Zapater (1992) indica que los mismos indígenas *trasladados* a Santiago (Cfr. nota 53, página 117 [3.2.2.1]) fueron los informantes de Valdivia. No obstante, de acuerdo con Márquez

⁷⁷ Durante el siglo XVIII se conocieron dos tratados sobre el mapudungun: el de Andrés Febres (1765 [1765/1846]) y el de Bernardi Havestadt (1777, 3 tomos [1777a, 1777b y 1777c]). Según Darapsky (1888), Febres organiza más metódicamente el material reunido por Luis de Valdivia y enfatiza aspectos teológicos, mientras que el trabajo de Havestadt es rico en anotaciones sobre las costumbres mapuches. Para Salas (1980), las obras de Valdivia y estos dos autores constituyen, en conjunto, los trabajos fundacionales sobre el mapudungun.

⁷⁸ De estos nombres se tiene noticia solo por los escritos de Valdivia, puesto que predomina la designación de *huarpes* (Medina, 1918).

⁷⁹ Los grupos que las hablaban se han extinguido, según Medina (1894c), aunque Viegas Barros (2009) señala su pervivencia hasta la actualidad. De todos modos, existe consenso en que las lenguas desaparecieron entre finales del siglo XVII e inicios del XVIII.

⁸⁰ Actualmente son territorio argentino.

Miranda (1943), el contacto no se produjo con la misma facilidad, abundancia y regularidad que los encuentros con los mapuches.

Los tratados son más breves que el dedicado al mapudungun, aunque poseen prácticamente la misma organización, excepto porque en los vocabularios se presentan las equivalencias a partir del castellano. Según Ridruejo (2007b), estas obras tuvieron una escasa difusión, quizás debido a la extinción de estas lenguas.

4.3.1.- Adaptación del *Tercero catecismo* para la evangelización mapuche

Uno de los aspectos de nuestra Tesis consiste en rastrear las relaciones de *Sermón en lengua de Chile* con otros textos de la tradición sermonística americana. Para ello supusimos como fuentes probables aquellos escritos que habían sido producidos en Perú en una época anterior o contemporánea a la estadía del jesuita. Por otra parte, el hecho de que nuestro autor haya traducido algunos de los complementos pastorales del III Concilio de Lima nos condujo a realizar una búsqueda entre aquellos que Valdivia no había considerado en sus trabajos previos. Por la estructura sermonaria pensamos que el *Tercero Catecismo* (1585a) podía ser el texto que buscábamos. Al cotejar las obras, encontramos una gran similitud entre ambas, aunque esta relación no se hace explícita en el sermonario que analizamos, sino que, por el contrario, en la portada del mismo se habla de este como «compuesto por el P. Lvys de Vald...»⁸¹.

Esta relación había sido mencionada anteriormente por dos autores. Seibold (1997) señala que Valdivia traduce y adapta los nueve primeros sermones de *Tercero catecismo*; García Ahumada (1995) indica que fueron copiados literalmente cinco sermones. Ante este desacuerdo, entonces, hemos comparado los dos textos. El resultado de dicho trabajo nos lleva a concluir que Valdivia (1621) copió y adaptó los primeros nueve sermones y que las obras se vinculan, en primer lugar, por la preceptiva y, como consecuencia de lo anterior, por el modelo (o, más bien, *molde*) en que se convierte el *Tercero catecismo* para la elaboración del sermonario del jesuita.

⁸¹ Desconocemos si este dato se encontraba en el resto mutilado de la portada.

4.3.1.1.- Preceptiva: el *Proemio*

El *Tercero catecismo* contiene un *Proemio* sobre el modo de predicar, compuesto por cuatro *avisos a los predicadores*. Este apartado resulta interesante porque nos brinda las directrices relativas a los propósitos de la redacción de la obra y las características del uso pastoral (Durán, 1982). Además, nos informa sobre el estado de la oratoria sagrada de la época.

El primer aviso recomienda que la prédica contenga los puntos esenciales de la doctrina, pues con los indígenas sería poco útil tratar temas de teología o puntos delicados de las Sagradas Escrituras, como se hacía con los españoles. Al contrario, los sacerdotes que les hablan de temas más elevados, como si estuvieran en la corte o en la universidad, «en lugar de hazer prouecho hacen gran daño, porq offulcan, y cōfunden los cortos y tiernos entendimientos de los Indios» (Concilio Provincial de Lima, 1585a: 3r). De este modo, sigue la idea retórica de la «acomodación» a los oyentes, tal como se había establecido desde los inicios de la oratoria sagrada (Cfr. 4.1.2).

En el segundo aviso se señala la conveniencia de volver continuamente sobre los puntos esenciales de la doctrina cristiana, para que los receptores «los affixen ē su memoria, y les feñ familiares» (Concilio Provincial de Lima, 1585a: 3v).

El tercer aviso dice que el modo en que se ha de exponer el contenido de la doctrina debe ser llano, sencillo, claro y breve, «mas a modo de quiē platica entre compañeros, que no de quien declama en theatros» (Concilio Provincial de Lima, 1585a: 4r). Para ello, el sacerdote debe evitar las cláusulas largas y los rodeos.

Por último, en el cuarto aviso, que se destaca como el más importante, se recuerda al predicador que debe presentar la doctrina cristiana de tal forma que «no fōlo fe p·ciba, fino q tãbien fe perfuada» (Concilio Provincial de Lima, 1585a: 4r). En este sentido, aunque se entiende que el Espíritu Santo permite el entendimiento, se da valor a la palabra como medio idóneo para proponer los contenidos de la fe. Se señala que es necesario dejar en claro que la doctrina proviene de las Sagradas Escrituras, de modo que queden desautorizadas las enseñanzas de los hechiceros. El hablante vuelve sobre el tema de la capacidad del auditorio y recomienda usar razones simples, ejemplos y figuras retóricas que muevan los afectos.

Finalmente, el *Proemio* especifica los aspectos que se consideran importantes, como la organización de la obra, su situación con respecto a los demás complementos pastorales y su inserción en la tradición de la elocuencia sagrada. También se indica la finalidad práctica de los sermones para el uso de los misioneros.

Debido a que estos *avisos* son la base preceptiva sobre la cual se redactan los sermones del *Tercero catecismo*, esta reglamentación pasa a *Sermón en lengua de Chile* por medio del modelo de los textos e influye en la amplificación y adecuación de los contenidos al mundo mapuche.

4.3.1.2.- Los sermones como *molde textual*

4.3.1.2.1.- Temas

El *Tercero catecismo* está formado por 31 sermones, cuyos temas se presentan en el siguiente orden, de acuerdo con el Proemio, mientras que en el folio explicativo (Cfr. 5.3, página 212) el sermón 9 forma parte del tema *Mysterios de la fe*:

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

De estos, Valdivia (1621) utiliza para su sermonario los dos primeros, que corresponden 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 posiblemente debido a la consideración de que estos temas tratan los elementos básicos para llevar a cabo el proceso evangelizador. Además, pensamos que la división temática del folio explicativo de la obra de origen también sirvió como una guía para el jesuita.

4.3.1.2.2.- Estructura

Según Durán (1982 y 1988), los sermones del *Tercero catecismo* presentan una estructura cuaternaria, que Valdivia (1621) mantiene incluso en aquellas piezas en las que incluye pasajes que no aparecen en el modelo. Sus componentes son los siguientes:

- a) El *enunciado* de la verdad propuesta («summa»), con el cual el predicador pretende mover a la consideración de las verdades que plantea mediante el entendimiento y la memoria.
- b) La *exposición* de dicha verdad en la forma de una narración exhortativa, con el fin de provocar el convencimiento sobre la falsedad de las creencias anteriores.
- c) El conocimiento de sus *exigencias* morales para suscitar la intervención de su voluntad.
- d) La *oración* como respuesta personal del oyente.

4.3.1.2.3.- Recursos lingüísticos

Revisaremos aquellos recursos lingüísticos del *Tercero catecismo* que son modificados por Valdivia (1621) para la confección de su sermonario. El autor introduce dos tipos de modificaciones. Las primeras no tienen repercusión sobre la interpretación del texto, sino que más bien son solo una muestra de la voluntad por diferenciar su obra de aquella en la que se basa. Las segundas sí modifican la significación y afectan varios aspectos del discurso.

En el primer caso, encontramos los cambios en la delimitación de los enunciados. En el *Tercero catecismo*, el contenido de los sermones aparece en un solo bloque en el cual la máxima división es el punto y seguido, pero en la versión de Valdivia (1621) la información se entrega dividida en varios párrafos separados entre sí por espacios en blanco, el punto y aparte, y el calderón (que delimita el inicio de cada uno). En el fragmento (1b), observamos la creación de un nuevo párrafo, en el que también se introduce un nuevo conector, con lo cual se modifica el sentido modal de *así* en la versión modelo, para expresar un valor claramente consecutivo:

- (1)(a) Todas las cosas (hermanos muy amados) que nos enseña Dios por la fã-^{6}grada Scriptura, y por la enseñanza de la fan^{7}ta Yglesia, las hemos de tener ^{8} firmemēte, por que son tan ciertas, y aun mas que ser agora de dia. Porque ^{9} las dize Dios que no puede mentir, ni engañar: **y afsi** qualquier hombre que quiere salvar su anima ha de creer la palabra de Dios que os he enseñado...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 50r, sermón IX)
- (b) Todas las cosas que ^{21} enseña Dios por la fã-^{22}nta escritura, q es vn libro es^{23}crito de Dios, y por la fan-^{24}ta Iglesia, estamos obliga-^{25}dos a creerlo firmemente, ^{26} y quanto es cosa cierta ser ^{27} agora de dia, tanto son cier^{28}tas estas cosas, y mucho ^{29} mas ciertas son, porq son di^{30}chas por Dios, q no puede ^{31} mentir, ni engañar a nadie.
^{32} 2 ¶ **Por esto** qualquiera ^{33} persona que quiera subir al ^{p70}^{1} cielo a gozarse para siēpre, ^{2} tiene necesidad de creer ^{3} estas cosas q os he enseñado...
(Valdivia, 1621: 69-70, sermón noveno)

En (2b), se crea un nuevo enunciado al interior del párrafo, lo que se logra por el cambio de la coma por el punto y seguido y de la minúscula por la mayúscula. La nueva segmentación no modifica la significación, sino que la mantiene y solo cambia la *forma* en que se presenta la información:

- (2)(a) Ay de aquel q le hallare la muerte ^{4} en peccado, **y** ay de nosotros si estamos en peccado...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 51v, sermón IX)
- (b) Ay del ^{4} hōbre q sera hallado en pe-^{5}cado en su muerte, **Y** ay de ^{6} nosotros, si tenemos peca-^{7}do...
(Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)

También hallamos la unión de dos enunciados en uno solo. Esta clase de ejercicios es posible gracias a la inestabilidad en el uso de los signos de puntuación en la época, cuyo sistema normativo aún no se establecía (*Cfr.* nota 57, página 383 [7.3.1.1]):

(3)(a) [...] para fiempre ha de durar, y {4} nunca jamas fe ha de acabar. Por effo los hombres tienen tanta cuenta, con dar fe-{5}pultura a los cuerpos y hazelles enterramiētos, y no echan los cuerpos de fus difuntos al muladar como los perros o caualllos.

(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 9r, sermón I)

(b) Donde para fiēpre ha {7} de durar, y nunca jamas fe {8} a de acabar, por effo teney{s} {9} tanta quenta con dar sepul{10}tura a los cuerpos, y ha{11}zelles enterramiento, y {12} no echar los cuerpos de {13} vuestros difuntos al mula-{14}dar.

(Valdivia, 1621: 2, sermón primero)

En el interior del enunciado, encontramos la modificación de los signos de puntuación. Esta alteración sigue la línea de las anteriores: se da solo en la forma. En (4b), radica en el cambio de la coma por los dos puntos, sin que estos cumplan la función catafórica que hoy le adjudicamos y solo participan en la yuxtaposición, tal como lo hacía la coma en el *Tercero catecismo*:

(4)(a) [...] effe fol tan replandeciente, effa luna tan clara, effas estrellas...

(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 28r, sermón V)

(b) Efte Sol tan ref{27}plandeciente con fus rayos {28} Effa Luna tan clara: effas ef{29}trellas...

(Valdivia, 1621: 30, sermón quinto)

Por otra parte, en el léxico tampoco apreciamos cambios que afecten a la interpretación. En (5a) y (5b), tenemos el paso de un sintagma nominal con subordinación a una estructura más sencilla, una lexía propia; mientras que en (6a) y (6b) encontramos un caso en el cual los adjetivos *alegres* y *concertadas* se expresan con sintagmas más complejos: *de alegría* y *puestas con... buen orden*. Por otra parte, el intercambio entre dos sustantivos se realiza, en (7b), con sinónimos, reduciendo las posibilidades de modificación del significado.

(5)(a) [...] **muchos hōbres de aquella tierra, {7} q fe llamaua Iudea...**

(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 44v, sermón VIII)

(b) Auia algunos **Iudios**...

(Valdivia, 1621: 59, sermón octavo)

- (6)(a) [...] effas estrellas tan **alegres**, y tan {4} **concertadas**...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 28r, sermón v)
- (b) [...] effas ef{29}trellas **de tanta alegría, pue{30}ftas con tan buen orden**.
(Valdivia, 1621: 30, sermón quinto)
- (7)(a) [...] es bueno fin {11} tener **necesidad** de nadie...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 33v, sermón vi)
- (b) Por folo fer bue-~~{23}~~no, q no huuo **menefter** a {24} nadie...
(Valdivia, 1621: 40, sermón sexto)

También, encontramos un cambio de una palabra por otra que se usa como un sinónimo, aunque, en realidad, tienen distintos significados, pero cercanos. Se trata de *gloria* (8a) y *gozo* (8b), ambos términos del ámbito religioso.

El concepto *gloria* indica el esplendor y el poder salvífico que Dios expresa en la creación, en la historia y en la revelación. Por esto, el hombre debe glorificar a Dios (Esquerda Bifet, 1998). La gloria implica la relación entre Dios y la humanidad, y se aplica a características de Dios, como la soberanía y la justicia (Browning, 1998). En el lenguaje bíblico, designa los atributos físicos, morales, intelectuales o espirituales que, debido a su importancia, merecen una fama notoria (Gerard, 1995).

En tanto, para el término *gozo*, Rossano *et al.* (1990) reconocen varias acepciones. En el Antiguo Testamento se refiere a los *gozos terrenos* como un don de Dios que deriva del uso que el hombre hace de los mismos. Son concebidos como un premio para quien tiene fe. También se relaciona con el *gozo por las maravillas*, es decir, el asombro ante la creación, y con el *gozo eterno con Dios*, o la felicidad de vivir en presencia divina y la emoción que acompaña el culto en el templo. En el Nuevo Testamento, *gozo* se vincula con estado de bienestar, alegría y exultación. De acuerdo con Esquerda Bifet (1998), el *gozo* se consigue cuando la persona obtiene un bien que satisface sus necesidades espirituales a través del uso adecuado de los dones que Dios le ha otorgado.

Tenemos, como decíamos, un cambio de significado. Sin embargo, a lo largo del texto, cuando Valdivia (1621) es consciente de que introduce esa transformación, tiende a explicarla, lo que no ocurre en este caso. Por ello, pensamos que este cambio solo obedece al deseo de separarse del original:

(8)(a) [...] a los buenos q le firuen les da bienes de **gloria**...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 12v, sermón II)

(b) [...] a{35} los buenos que le firuen les {36} da bienes de **gozo**...
(Valdivia, 1621: 6, sermón segundo)

En general, como vemos, hay una especie de parafraseo entre elementos que el enunciador considera equivalentes y que conducen a generar cierta diferenciación entre los dos sermonarios. De este modo, se produce una variación en el número (9) y en el género (10) de algunos nombres y otra en el uso de las preposiciones (11):

(9)(a) [...] y adoremos con **todas nueftras fuer{8}ças**: y despues de esta miserable vida...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 33r, sermón V)

(b) [...] y cō **toda nueftra fuerça** te {47} respētemos, y obedezca- {48}mos en esta vida, y acabado {p40} {1} este destierro...
(Valdivia, 1621: 39-40, sermón quinto)

(10)(a) [...] y mandando **al mar**, y al sol, y a todas las criaturas...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 24v, sermón IV)

(b) [...] mā{43} dauan **a la mar**, y al Sol, y a {p26} {1} todas las cosas...
(Valdivia, 1621: 25-26, sermón cuarto)

(11)(a) [...] la pone **fobre** sus hōbros
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 55r, sermón IX)

(b) [...] la pone **en** sus ombros
(Valdivia, 1621: 76, sermón noveno)

El autor también introdujo modificaciones sintácticas en el orden de los componentes de un sintagma (12), lo que obedece al mismo deseo por diferenciar su obra del modelo que utiliza:

(12)(a) Y *mirad* hijos mios q el **po{6}der q Dios nos dio a los padres, y Sacerdotes**...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 48r, sermón VIII)

(b) Y *notad* q este **po- {10}derq nos dio Dios a nofo- {11}tros**...
(Valdivia, 1621: 67, sermón octavo)

En este caso también encontramos otras modificaciones, como la que afecta al verbo de percepción, de *mirad* a *notad*, que enfatiza el proceso psíquico de la recepción del discurso. También desaparece el vocativo *hijos míos*, lo que afecta a la interpretación en el plano de la interacción y por su función en la conformación de una identidad endogrupal entre emisor y receptor. Por otra parte, cambia la forma de inscripción del enunciador de *los padres y sacerdotes* a *nosotros*, probablemente porque el hablante presupone que los oyentes conocen el grupo al que pertenece.

Son casos del segundo tipo de modificaciones: el que no solo afecta a la forma, sino también al contenido y la significación. Hay más ejemplos que lo atestiguan, como (13b), en donde se ha modificado la persona del discurso, de modo que se incluye al emisor, con lo cual se logra acentuar el carácter persuasivo del texto, puesto que el hablante se constituye en modelo a seguir y construye una imagen de sí como miembro de un grupo:

(13)(a) Y por effo los chri {9} ftianos **fe fantiguan, y fe perfignan**, haziendo la señal de la fanËta Cruz...

(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 35r, sermón VI)

(b) [...] por effo los Cri {2} ftianos **nos señalamos, y ra-{3}yamos con cruz** muchas ve-{4}zes...

(Valdivia, 1621: 46, sermón sexto)

Entre los cambios que afectan al emisor, en (14b), se usa el pronombre *nosotros*, con lo que se incluye explícitamente a los participantes de la comunicación en el discurso, y, al mismo tiempo, se les reconoce como parte del mundo de los *pecadores*. Este es un recurso que sí modifica la interpretación, ya que acentúa el carácter argumentativo del texto, pues lleva a los alocutarios a generarse una determinada idea sobre sí mismos:

(14)(a) **O** dulcifsimo feñor Iefu Chriŧto *que moriŧe por peccadores...*

(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 54r, sermón IX)

(b) **A** dulzifsimo S. {26} Iefu Chriŧto, *por **nofotros** {27} los peccadores moriŧe...*

(Valdivia, 1621: 75, sermón noveno)

En este fragmento (14b), también hay otras modificaciones, como la que se produce en la forma interjectiva, aunque no incide mayormente en el sentido de la

exclamación. También hay un cambio en la estructura sintáctica del discurso que le dirige a Jesucristo, pues en el primer caso se introduce con un índice de subordinación, modificando el sintagma nominal. Pensamos que estas transformaciones obedecen a la voluntad de alejamiento del modelo que constituye el *Tercero catecismo*.

Además de los casos anteriores, también hay cambios en el uso de las formas verbales, como el paso de la voz activa a la pasiva: en (15a), el objeto indirecto (*le* = ‘Adán’) corresponde al sujeto paciente de (15b), en la cual desaparece el sujeto anterior (*Dios*):

(15)(a) A este primer hōbre llamado Adam, despues de auerle criado, **le pufo** Dios {8} en el parayfo de deleytes...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 39r, sermón VII)

(b) Este primero hombre {2} llamado Adam, despues q {3} tuuo fer de hōbre **fue puef{4}to** en vn lugar muy bueno {5} lleno de deleytes...
(Valdivia, 1621: 50, sermón séptimo)

Es frecuente, al inicio de los sermones, el cambio del verbo *dije* (16a) por la perífrasis de gerundio *venir a decir*, que enfatiza el proceso y no la perfectividad de la acción (16b):

(16)(a) Ya os **dixe**, hermanos, en el sermon passado...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 17v, sermón III)

(b) Ya os **vine a dezir** en {7} el otro sermon...
(Valdivia, 1621: 14, sermón tercero)

También tenemos el caso de una construcción negativa con restricción en la cual predomina el énfasis informativo (17a). Cuando se transforma, pasa a ser una orden más directa, en (17b), que no relaciona con una situación cognitiva previa (*tener fe, creer en Dios*):

(17)(a) [...] lo primero q {8} aueys de hazer, es tener fé, y creer en Iefu Chifto, **no adorando otra cofa {9} alguna, mas de un folo Dios**, verdadero...
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 33v, sermón VI)

(b) [...] lo primero, te{13}neys necesidad de creer {14}en Iefu Crifto, y **adorar {15} vn folo Dios**: este es el ver{16}dadero Dios...
(Valdivia, 1621: 40, sermón sexto)

Otro caso que afecta la interpretación se da en los títulos de los sermones, ya que estos se han modificado, en general, a través de la reducción. Con este ejercicio de síntesis se hace más efectivo el aprendizaje, ya que se entrega la información más relevante, pero se pierde parte de los contenidos que se explicitan en la versión limense:

- (18)(a) SERMON III. EN QVE SE DECLARA, como el vnico Remedio de los hombres para librarfe de peccado, es Iesu Christo nuestro Señor, y se refieren en sūma los myfterios de su humanidad, y se exhorta a poner todo nuestro coraçō en nuestro Saluador
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 17v, sermón III)
- (b) SERMON TERCERO. DEL REMEDIO QVE DIOS TRAZO PARA EL pecado que fue la Encarnacion del Hijo de Dios
(Valdivia, 1621: 14, sermón tercero)

También encontramos un cambio en el paso del discurso indirecto al discurso directo, lo que otorga un mayor grado de fidelidad al enunciado citado y fortalece, por lo tanto, el valor de verdad de la narración:

- (19)(a) Y tomando figura de serpiente, hablo con nuestra madre Eua, diziendole, **que si comia la fruta de aquel arbol, que Dios le mandara, que no comiessse, feria luego como Dios, yabria de todo, y que por effo Dios se lo auia prohibido, porque no fuessen como el**
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 40r, sermón VII)
- (b) Apa-recio a Eua con cuerpo como de serpiente, y hablan-do con ella le dixo, **comed desta fruta q es buena, si comiesssedes como Dios, q por effo cierto, os dixeron q no comiesssedes, porq no fuesssedes como Dios, q fa-breys todo lo que Dios fa-be:** Efto les dixo el diablo.
(Valdivia, 1621: 51, sermón séptimo)

En el siguiente caso, hallamos una modificación en el argumento, ya que en Valdivia (1621) el emisor pasa de ser un ente que observa los hechos que describe para convertirse en un sujeto que actúa directamente sobre su auditorio, con el fin de hacer su discurso más efectivo, gracias a la inclusión de los receptores:

- (20)(a) Muchas cosas tiene el **Rey de España q no las puede entender**, {6} como son el Indio q esta aca, pero **cree a los Españoles q las cuēta porq las hā visto** (Concilio Provincial de Lima, 1585a: 32r, sermón v)
- (b) **Vofotros los Indios** foleys {33} oyr cosas del Rey de Casti{34}lla, y os cuentan cosas gran{35}des: pero **no las entendeys {36} mucho**, ni de rayz sabeys {37} de q manera son estas co-{38}sas: **pero creeyslas porque {39} los Españoles las han visto {40} con sus ojos**. (Valdivia, 1621: 37, sermón quinto)

4.3.1.2.4.- Contenidos

Se trata de modificaciones provocadas por la necesidad de adaptación de los sermones al mundo cultural mapuche, en el que se espera su recepción. Es decir, se producen por la aplicación de la estrategia retórica de la *adecuación al público*, que forma parte de la preceptiva de la oratoria sagrada.

En el sermón segundo, el *Tercero catecismo* nombra algunos hechos de la historia bíblica adjudicados a castigos divinos: la caída de los ángeles, la expulsión del paraíso y la destrucción de las cinco ciudades. Esta breve enumeración es desarrollada por Valdivia (1621) y a ella suma el diluvio universal, explicado en todo un párrafo, el número 16. Esta inclusión se debe a un intento de hacer una analogía entre el cristianismo y la cultura mapuche, en la cual existía desde tiempos precolombinos el mito de una inundación (*Cfr.* 3.2.1.2, en especial, página 113):

- (21) 16 ¶ Otra vez tambien {35} antiguamente en vn gran {36} diluuiio, se acabaron todos {37} los hombres del mūdo, que {38} llouio el cielo quarēta días {39} con las noches, lín escāpar, {40} y se anegaron, y hundierō {41} en el agua por sus pecados, {42} que eran muy deshonestos {43} los varones, y mugeres, da- {44}dos con demasia a la luxu- {45}ria, y por esto se enojō Dios {46} y se acabaron todos, folo se {47} escaparon ocho perfonas, {48} de las quales descendemos {49} todos nofotros. Veys aqui {50} otro enojo de Dios por el {51} pecado. (Valdivia, 1621: 12, sermón segundo)

Asimismo, se modifica la mención de los *huacas*⁸² de las religiones andinas para incluir, en su lugar, lo que el autor considera como «divinidades» del panteón mapuche⁸³. En (22b) vemos que este concepto es reemplazado por los términos *pillan* y *huecuvoe*, mientras que en (23b), se cambia por una extensa relación sobre las creencias mapuches, explicadas bajo la idea de la *demonización*:

(22)(a) Todo nuestro mal es el peccado. Sabeys {5} que es peccado? no querer hazere lo que Dios manda, fino lo que a nosotros nos {6} da gufio, hazer nuestra voluntad, y no hazer la volūtad de Dios, mas traspallar {7} sus mandamientos esto es peccado. Peccado es hurtar, y adulterar, y jurar falso, y {8} adorar **guacas**, y hazer mal a otro, todo esto es peccado, y todo aquel que es cōtra {9} lo que Dios quiere y manda.

(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 13r, sermón II)

(b) Todo vuestro mal es {18} el pecado, si quereys saber {19} que cosa es pecado: oyd, y {20} lo sabreys. ¶ No obedec- {21}er lo que Dios manda, y se {22}guir folo nuestro gufio, ef- {23}to es pecado. ¶ Hazer {24} vuestra voluntad, y no la {25} de Dios, ni cumplir lo que {26} manda, esto es pecado. {27} ¶ Hurtar adulterar, jurar {28} falso, adorar al **Pillan**, y al {29} **Huecuvoe**, hazer daño a {30} otro, esto es pecado. ¶ To {31}do lo que es contra Dios, y {32} contra lo que Dios quiere, {33} y manda, es pecado.

(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

(23)(a) [...] y por esto engañan a los hombres {8} y les persuaden que no adoren a Dios, ni crean en Iesu Christo, {p35r} {1} mas que adoren a **los guacas**, donde ellos estan, y quierē ser adorados de los hombres.

(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 34v, sermón VI)

(b) Y por esto acá quieren {29} engañar los hombres, y las {30} dizen, q no adoren a Dios, {31} ni creā en Iesu Christo. **No os {32} engañen hijos mios todas las {33} vezes que honrays al Pillan {34} y le nombrays, y cada, y quā {35} do que ador[*]ys al Huecu- {36}voe, y le nombrays, adorays {37} a estos diablos, y los resp- {38}tays, porque el diablo enga- {39}ñō a vuestros viejos, dizien- {40}do que se llamaua Pillan y {42} Huecuvoe, que si huuiera- {p44} {1} des fabido vofotros, que es {2} el diablo este que llamays {3} Pillan no le huuierades {4} de auer adorado, porque al {5} diablo le foleys aborrecer {6} pues quando os enajays con {7} alguno le llamays mal diablo {8} quien es este mal alhue, fino {9} el diablo.**

(Valdivia, 1621: 43-44, sermón sexto)

⁸² El concepto *huaca* designaba, en quechua, cada de una de las creencias religiosas sagradas de los incas: el Sol, la Luna, los antepasados, las tumbas, las momias, templos, ídolos, animales, fortalezas, cementerios, centros y cargos gubernamentales... La amplitud de los referentes se origina en el hecho de que los incas no diferenciaban entre lo administrativo y lo religioso (Cfr. Besom, 2000). Después del contacto con los españoles, el término se especializó en el ámbito de la religión (Cfr. Leoni, 2005).

⁸³ En 7.7.2.2, estudiamos esta problemática.

Los conceptos religiosos mapuches no se incluyen solo a través del reemplazo por los términos del original, sino que Valdivia (1621) también introduce un párrafo (ausente en el modelo) que los contiene, amplificando la explicación de *lo que no se debe hacer*: creer en lo que tradicionalmente había creído este pueblo, de modo que confirma y profundiza los mecanismos de inculturación:

- (24) No ay Marepuāte, {30} ni Huecuvoe, ni cofa algu- {31} naq fea Pillā, ô Marepuā- {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 Marepuante 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.
(Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)

Por otra parte, el emisor ha comprendido que en la cultura mapuche los conceptos *relámpagos* y *temblores* se relacionan con una «divinidad», el *pillan* (Cfr. 7.7.2.2.c). A partir de esta interpretación, adelanta este último concepto (*temblores de tierra*) para presentarlos conjuntamente. Además, ha omitido el concepto *rayos*, suponemos, para diferenciar su redacción de la del *Tercero catecismo*:

- (25)(a) El que *atruena en las nubes* y *echa relampagos* y ra {5} yos para espantar a los hombres, y hazer que le temā effe es Dios. El que os embia al {6} gunas vezes hambres, enfermedades, y muertes, y **temblores de tierra**, para cafti {7} go de vuestros peccados, por que os enmendeys dellos, effe es Dios.
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 28v, sermón v)
- (b) El q a vezes espanta a {37} los hōbres. *tronando en las* {38} *nubes*, y con *relāpagos en el* {39} *cielo*, y con **temblores en la** {40} **tieraa**, para ser temido de {41} los hōbres es Dios. El q o- {42} tras vezes embia años este- {43} riles, causando hābres, en- {44} fermedades, y muertes de {45} hōbres, por sus pecados de- {46} llos, para q se enmiendē. El {p32} {1} fe es Dios.
(Valdivia, 1621: 31-32, sermón quinto)

Entre las prácticas que se habían identificado como propias de la cultura mapuche estaban *las borracheras*, cuya erradicación pasó a ser uno de los principales objetivos de los jesuitas en Chile (Cfr. 3.2.3.1, en especial páginas 124-125). Por ello, en su obra, Valdivia (1621) menciona este concepto, como un modo de recordar a los demás sacerdotes que deben preocuparse por este tema:

(26)(a) Eftos malos Demonios fon los que hablan a los hechizeros, eftos fon los que perfuadē {2} *adulterios*, y *homicidios*, y hurtos, y todos los peccados... (Concilio Provincial de Lima, 1585a: 35r, sermón VI)

(b) [...] eftos dia-{18}blos hazen pecar a los hom-{19}bres, *adulterar*, **emborra-
{20}char**, *matar*, hurtar.
(Valdivia, 1621: 44, sermón sexto)

Como habíamos señalado, la religión mapuche no tiene expresiones idolátricas (Cfr. 3.2.1.2, en especial, página 111), aunque sí son una manifestación propia de las culturas andinas, a las que se dirigía el sermonario limense. Valdivia (1621) elimina el concepto *idólatra* de su obra (27b). Pensamos que esto se debe a lo anterior y también porque, en un proceso de convencimiento resulta contraproducente dar a conocer al receptor aquellos «errores» de los que, justamente, carece. Se trata, por lo tanto, de un mecanismo de ocultamiento de la información. Además, con la omisión de este concepto, el adjetivo *maldito* funciona como atributo del sintagma *qualquiera que no adora un solo Dios*, que contiene una característica que el emisor ha adjudicado a sus oyentes. El hablante de *Sermón en lengua de Chile* no incorpora en la categoría de «malditos» ni condena solo a los idólatras (que podrían ser *otros*, no los mapuches), sino a todo aquel que no comparta sus creencias, incluyendo a los alocutarios de su discurso:

(27)(a) [...] quiē adora mas de vn Dios, es **Ydolatra** maldito, y fera condenado al infierno.
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 31v, sermón v)

(b) Qualquiera q no {26} adora vn folo Dios, es {27} maldito, y condenado al in{28}fierno a fer quemado.
(Valdivia, 1621: 36, sermón quinto)

Respecto de los contenidos de la doctrina cuyas modificaciones no están motivadas por necesidades de adecuación, el *Tercero catecismo* contiene una narración sobre *los ángeles buenos y los ángeles caídos*, que es ampliamente desarrollada por Valdivia (1621), en dos pasajes del sermón sexto:

(28)(a) Deftos [ángeles] **algunos fueron rebeldes, y foberuios al principio y se {6} alçaron contra Dios. Otros fueron buenos, y leales, y permanecieron en el obedien{7}cia de Dios, y fueron de fu parte como S. Miguel cōtra los malos.**
(Concilio Provincial de Lima, 1585a: 34r, sermón VI)

(b) Y afsi tambien con a-{4}quel fu gran poder, dio fer {5} a los Angeles [...].
{20} 5 ¶ Pero fucedio mal en al{21}gunos Angeles, y en otros fu{22}cedio bien Lucifer, pues fe {23} enfoberuecio mucho, haziē{24}dofe mas q otros, y engran{25}decidendofe, viendofe tā her{26}mofa, tan fabio, y poderoso. {27} Por efto lo que auia recibi-{28}do de Dios, que era mucho, {29} no lo agradecio, como fino {30} lo huuiera recebido. Dixo {31} en fu coraçon, yo foy gran-{32}de, foy mucho: Quien como {33} yo? Quien me yguala? No le {34} ay, yo ā todos excedo. Efto {35} q dixo, era grā pecado, llama{36}ffe pecado de foberuia, q es {37} el pecado q Dios mas aborre{38}ce, y el que mas le enoja de {39} todos los pecados Efte pe-{40}cado de Lucifer le figuieron {41} ê imitaron otros muchos An{42}geles que cō fu foberuia fue-{43}ron contra Dios.

[...]

{13} 13 ¶ Ya os he dicho el pe-{14}cado de los malos Angeles {15} fu cayda acā abajo, fu mali-{16}cia contra nosotros. Aora fe {17} figue la bondad de los bue-{18}nos Angeles, que **algunos {19} Angeles hu*[mancha]o que tuuie-{20}ron buena voluntad, y agra-{21}decieron los beneficios de {22} Dios, y obedecieron fus {23} mandatos, y por efto todos {24} ellos fueron contra los ma-{25}los Angeles, y dixeron den-{26}tro de fi. Quien ay como {27} Dios? Quiē ygualará a Dios? {28} Criador todo poderoso? No {29} ay nadie: los Angeles no fo-{30}mos nada. De nada fuymos {31} hechos por Dios, nueftro {32} fer vida, faber, poder, y her-{33}mofura, lo recibimos todo {34} de Dios, y fi Dios lo mādaf-{35}fe, todo fe acabaria. Muy ma{36}la es la foberuia, y el enfalçar{37}fe, bueno es conocernos, q {38} no fomos nada, y bueno es {39} humillarnos delāte de Dios.**

{p47}{1} 14 ¶ Efto dezia S. Miguel {2} y los demas buenos con el, {3} (que era fu cabeça) dixeron {4} lo mismo, y por efto Dios, co{5}mo jufto les pagô a todos e-{6}llos. Dioles luz de gloria, pa{7}ra q le gozaffē viendo fu di{8}uinidad, como Dios fe goza {9} viendofe afsi, les dio gozo{10} mostrandofeles a los Ange-{11}es.

(Valdivia, 1621: 41-42 y 46-47, sermón sexto)

De este modo, las diferencias en el contenido de las obras dan cuenta del apego a la preceptiva de la retórica eclesiástica por parte del autor de *Sermón en lengua de Chile*, ya que son un intento por «adecuar» los sermones a un público objetivo: los mapuches, con el doble fin de convencerlos y alejarlos de sus creencias.

4.3.1.3.- ¿Modelo o plagio?

Entre ambas obras existe una relación de forma y sentido. Creemos que Valdivia (1621) debe haberse percatado de que los sermones del *Tercero catecismo* se ajustaban a las premisas del *Proemio*, por lo que no realizó modificaciones estructurales ni temáticas, pero sí varió la redacción. Los recursos lingüísticos de convencimiento que utiliza son, en su mayoría, originales, y en los casos en que no resultan serlo por completo, se adaptan al nuevo texto y, por tanto, a los nuevos auditores, dando como resultado estructuras lingüísticas diferentes de las anteriores.

Los dos sermonarios se inscriben en un proyecto mayor de evangelización en América, por lo que sus vínculos se establecen en el plano de la continuidad ideológica. Además, los aúna el contexto histórico que conduce tanto a la elaboración del *Tercero catecismo*, como a su adaptación en *Sermón en lengua de Chile*, ambas tareas emanadas como resolución del III Concilio de Lima.

Ahora bien, cabe preguntarse por qué, si existía una orden conciliar sobre la traducción de los complementos pastorales, en el texto de Valdivia (1621) no se indica el hecho evidente de que se basó en el *Tercero catecismo*. Para responder, hemos elaborado dos posibles respuestas.

En primer lugar, hay que valorar la situación personal de Valdivia. El jesuita había sido enviado a Valladolid tan solo unos meses antes de la impresión de la obra, cuando las relaciones con sus superiores no eran de las mejores y le habían prohibido volver a Chile, por lo que su estadía vallisoletana constituye un verdadero «destierro» de su vida política (*Cfr.* 3.2.3.2, en especial, página 131). La producción del sermonario puede explicarse como una justificación personal de su trabajo intelectual, en y para la Orden, o como un último intento por mantener los lazos con Chile.

Esto nos permite entender, también, la ausencia de los componentes prototípicos de las publicaciones de esta clase: el sermonario solo contiene la portada, la licencia y el cuerpo de los sermones (*Cfr.* 5.1). Apoya esta idea el hecho de que, según Resines (1992), el *Tercero catecismo* había tenido escasa repercusión práctica debido a su extensión, aunque esta misma situación explica los motivos de Valdivia para trasladar y adaptar solo los primeros nueve textos y no el conjunto en su integridad.

Como segunda opción, pensamos en una motivación discursiva: al ocultar que se trata de una adaptación y una traducción de una obra elaborada para la evangelización

americana en general y no para la mapuche en particular, el autor también oculta que el público al que originalmente va dirigido el sermionario no es el mismo para el cual él crea su *Sermón en lengua de Chile*. Al hacer creer que se trata de una elaboración para los mapuches, usa una estrategia discursiva de diferenciación del auditorio, por lo que la comunicación será más eficaz en ese universo cultural específico. Además, en la obra aparecen otros elementos de adaptación a la particularidad, como argumentos basados en el conocimiento que el jesuita logra alcanzar del universo mapuche (Cfr. 6.2.3.1.3.2).

En conclusión, Valdivia (1621) utiliza una serie de recursos lingüísticos que funcionan en el nivel de la enunciación y que son el resultado de su esfuerzo por adaptar el sermionario limense a otra realidad americana, en el marco de su labor política y religiosa. Desde un punto de vista lingüístico y textual, esta obra ha de considerarse como una versión nueva de otra anterior, pero diferente y original.

4.3.2.- Impacto y ediciones de *Sermón en lengua de Chile*

Ramírez Fernández (1997) informa que la traducción del catecismo limense que había realizado Valdivia (1606) cumplió su objetivo: unificar y divulgar la doctrina. De ese modo, se convirtió en el texto base para la evangelización hasta el *Synodo diocesana* de 1763, liderado por el obispo Manuel de Alday, que establece un nuevo cuerpo textual para la cristianización. García Ahumada (1995), en cambio, señala que en 1623 llegó a Concepción un nuevo obispo, Luis Jerónimo de Oré, quien había llevado su propio catecismo, *Symbolo Catholico indiano*. Aunque no consta que se haya traducido al mapudungun, este hecho habría influido en la utilización de la obra del jesuita, disminuyendo su impacto.

La edición vallisoletana de *Sermón en lengua de Chile* se envió íntegra a Concepción (Ramírez Fernández, 1997)⁸⁴, pero no estaba concebida para ser la «base» en el proceso de cristianización, sino un complemento que fortaleciera los contenidos de la catequesis (al igual que el *Tercero catecismo*). Además, la existencia de dos textos doctrinales en la circunscripción nos hace dudar del impacto y de la utilidad que pueda haber tenido el sermionario, a pesar de asimilar un texto limense y de estar adaptado al

⁸⁴ Esta clase de obras se ponía a disposición de la Orden. No hay registros de que *Sermón en lengua de Chile* se haya vendido, al menos Rojo Vega (1985) no encuentra noticias que lo indiquen cuando estudia el proceso de adquisición de libros en Valladolid en el siglo XVII.

mundo cultural mapuche. Por otra parte, al estar traducido al mapudungun, su promoción se facilitaba en una zona con una fuerte presencia indígena.

A finales del siglo XIX, José Toribio Medina encuentra un solo ejemplar, que llegó a sus manos a través del finipinólogo D. W. E. Retana y que era propiedad del bibliógrafo José Sancho Rayón. Según Lenz (1895-1897), antes de que apareciera este impreso se presuponía su existencia, pues otros autores preocupados por el mapudungun (Andrés Febres o Bernardi Havestadt) conocían este trabajo, aunque no se sabía el título exacto de la obra. Torres Saldamando (1882) ya había informado, en su trabajo sobre los jesuitas de Perú, sobre un volumen, *Misterium fidei*, escrito por Luis de Valdivia para la instrucción religiosa de los mapuches en su lengua. Lamentablemente, no se sabe si estas noticias se refieren al catecismo breve de los complementos limenses o al sermulario.

Carecemos de más datos bibliográficos de la impresión de Valladolid de 1621, debido a que la portada y la licencia están mutiladas (Cfr. imagen 3, página 203). Fue reeditada por José Toribio Medina en 1897 en la Imprenta Elseviriana de Santiago de Chile, con el título *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*⁸⁵. En sus 150 páginas contiene una advertencia, un prólogo, una bibliografía de la lengua araucana y la copia a plana y renglón. Con esta clase de edición, según Medina (1897b), se busca la fidelidad al original, por lo cual la reproducción usa caracteres tipográficos similares y mantiene los errores en español y mapudungun. De esta edición hay ejemplares dispersos en varias bibliotecas⁸⁶, en general, en buen estado de conservación.

4.3.3.- El problema de la imprenta

Debido a que la portada de la obra está mutilada, carecemos de datos fidedignos sobre el impresor. Los estudiosos de las obras de Luis de Valdivia (Medina [1897a y 1897b] y Mitre [1894]) o de su biografía (Zapater [1992], Foerster [1994 y 1996] y Díaz

⁸⁵ En nuestro análisis nos hemos basado en la versión original, aunque hemos considerado la segunda para aclarar algunos aspectos de la presentación paleográfica y para conocer la opinión del editor sobre la obra bibliográfica de Valdivia.

⁸⁶ Hemos tenido acceso a tres de ellos: Biblioteca Nacional de Chile, Biblioteca de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla e Ibero-Amerikanisches Institut.

Blanco [2010 y 2011]) no los han localizado. Incluso, en Valdivia (1621/1897), el editor, José Toribio Medina, reconstruye la portada sin este dato (*Cfr.* imagen 4, página 204). Por otra parte, los catálogos sobre bibliografía española e hispanoamericana (Cejador y Frauca [1916], Palau y Dulcet [1923/1973], Alcocer y Martínez [1926] y Marsá Vilá [2007]) tampoco registran esta información, a pesar de que en su realización se han utilizado las fuentes documentales más amplias sobre la imprenta vallisoletana de la época.

Este vacío nos motivó a buscar la imprenta en que se produjo *Sermón en lengua de Chile*. Según la compilación de Alcocer y Martínez (1926), en 1621, en Valladolid estaban los siguientes impresores: *Juan de Molina*, *Jerónimo Murillo*, *Juan de Rueda* y la familia Córdoba, que podía figurar en los textos como *Francisco de Córdoba* o por el nombre de su viuda, *Francisca de los Ríos*. De estos, Jerónimo Murillo imprime ese mismo año dos sermonarios, de Fernando de la Bastida y de Fernando de Olea. Una investigación sobre estos autores, nos informó que ambos pertenecieron a la Compañía de Jesús (Astraín, 1909). Aunque este dato no es decisivo –sabemos que en el siglo XVII era abundante la producción religiosa, en general, y de los jesuitas, en particular–, nos lleva a pensar que este impresor tuvo alguna relación especial con este tipo textual (o, al menos, con las obras eclesiásticas) y con la Orden. Por lo anterior, iniciamos una investigación biográfica sobre su persona.

Jerónimo Murillo fue uno de los impresores importantes del siglo XVII castellano, ya que –además de montar una imprenta grande, en la cual llegó a tener a varios trabajadores– estableció lazos con grupos de poder de la época (Rojo Vega, 1994). Aunque trabajó en varias ciudades españolas (Astorga [1624], Toro [1630], Segovia [1630-1632] y Arévalo [1644-1645]), su sede central funcionó en Valladolid, en la calle de la Librería, desde 1610 hasta 1652 y, en efecto, produjo principalmente obras religiosas. Prestó servicios para varias instituciones, como el Monasterio de Nuestra Señora del Prado, la Real Chancillería y la Universidad, además del Colegio de San Ambrosio (Delgado Casado, 1996), el mismo del cual era Prefecto de Estudios Luis de Valdivia al momento de publicarse *Sermón en lengua de Chile* (*Cfr.* 3.2.3.2, especialmente, página 131).

Por estos motivos, decidimos conocer otras obras de este impresor. Entre las publicaciones que pudimos conseguir se encontraba una de 1621, *Remissiones doctorvm qvi varia loca concilii tridentini incidenter tractarvnt* de Augustino Barbosa.

Comparamos la tipografía de sus letras capitulares con las de Valdivia (1621) y coinciden las dos que se encuentran en ambos textos, «C» y «S» (imágenes 1 y 2). Estos tipos de letras mayúsculas, de mayor tamaño que el resto, ubicadas siempre al inicio de un párrafo, se eligen por criterios estéticos (Martín y Mas, 2001). Las de los textos comparados son del tipo *arrancada* (ocupan varias líneas del texto y se alinean con el inicio del mismo). Esta clase de moldes pueden considerarse como «marcas diferenciales» de cada impresor y solían ser copias únicas de un tallado hecho a mano⁸⁷:

Tamaño
real:

2,1 x 2,1



Imagen 1a: Letra capitular «C» en Barbosa (1621: s/p)



Imagen 1b: Letra capitular «C» en Valdivia (1621: 30, sermón quinto)

Tamaño
real:

2,5 x 2,5



Imagen 2a: Letra capitular «S» en Barbosa (1621: 5r)



Imagen 2b: Letra capitular «S» en Valdivia (1621: 69, sermón noveno)

⁸⁷ Este análisis se ha realizado con la ayuda de Eduardo Peñalver, Jefe de la Sección de Fondo Antigo y Archivo Histórico de la Universidad de Sevilla.

Estas pruebas tipográficas, aunque no son conclusivas, indican que estas dos obras fueron impresas con los mismos tipos y, posiblemente, en la misma imprenta. Esta información junto con los datos biográficos del impresor y la posición de Luis de Valdivia en el Colegio de San Ambrosio en 1621 conducen a pensar que lo más probable es que *Sermón en lengua de Chile* haya sido impreso por Jerónimo de Murillo. Este descubrimiento constituye un hecho importante para la bibliotecología chilena, pues viene a aportar al conocimiento de la producción de Luis de Valdivia y del sermionario como objeto material.

4.4.- CONCLUSIONES PARCIALES

Gracias al trabajo que hemos realizado en este capítulo, podemos adelantar algunas conclusiones. *Sermón en lengua de Chile* es un texto que viene definido por una tradición mayor del discurso religioso y se compone como un tipo particular de este. Por ello, recibe influencias de la prescripción de la oratoria sagrada que, a su vez, recoge aspectos de la retórica clásica adaptados a temas cristianos. Esta vinculación se produjo en un particular momento: la institucionalización de la Iglesia en el siglo IV.

Esta expresión siguió un camino propio y se desarrolló durante la Edad Media en trabajos teóricos y prácticos, dando forma a una variedad de discursos, como el sermón temático. Con el contacto intercultural que se produjo en América entre españoles e indígenas, el discurso religioso cobra toda su dimensión al servicio de la institución que lo produjo: se convierte en una importante herramienta para la evangelización. Sin embargo, es uno de los mecanismos menos estudiados.

La Iglesia americana tuvo total conciencia del poder de la palabra y la utilizó en sus variadas formas, originando las manifestaciones de la lingüística misionera, en cuya línea se inserta la obra que nos ocupa, de acuerdo con la definición que manejamos. Esta preocupación derivó, incluso, en intensas discusiones sobre el uso de las lenguas indígenas, el español y el latín, como medios de promoción de la fe.

Particularmente, el sermón prestó servicios por su dimensión argumentativa, ya que ofrecía un medio ideal para inculturar a los indígenas: con este tipo textual era posible exponer, de manera razonada, los errores y los vicios de las culturas originarias en el plano de lo religioso y de lo que era considerado como moral. Además, facilitaba

la presentación de las creencias cristianas. Se constituyó, entonces, en una manifestación del contraste que se produjo entre dos maneras de ver el mundo. Para ello, fue necesario conocer el universo cultural prehispánico y construir una dinámica de poder que permitiera, siempre, resaltar lo propio.

Esta producción siguió unos patrones establecidos desde la Iglesia. Luis de Valdivia recurre a ellos para elaborar su obra: adapta el *Tercero catecismo* de los complementos pastorales, pues estos –por disposición conciliar– constituían el modelo a seguir en la Archidiócesis. Lo curioso, sin embargo, es que esta relación no se explicita en la obra, lo que también ocurre con la traducción del *Confesionario*. Este hecho sorprende más aun cuando su autor está al servicio de la Iglesia y cumple funciones políticas para la Corona. A no ser que –algún día– se encuentre información personal del jesuita que dé cuenta de su decisión (si es que existe), no podremos llenar este vacío, aunque la explicación de los factores discursivos es la que más nos satisface. Dicha omisión dificultó durante años el que se pudieran vincular ambos sermonarios, labor que hemos realizado.

Con este trabajo, por último, hemos podido resolver otra duda respecto de la obra, pues hemos delimitado la que, con toda probabilidad, fue la imprenta en que se produjo. Con la investigación respectiva colaboramos en los estudios del libro antiguo en cuanto objeto material. Vemos en este vínculo otra muestra de la interdisciplinariedad entre las ciencias que se preocupan por la producción humana y social.

Capítulo 5

El sermionario: conjunto textual unitario

En este capítulo describimos *Sermón en lengua de Chile* como una obra formada por nueve textos independientes, pero estructurados en torno a un soporte común que les otorga unidad. Este ejercicio tiene la finalidad de comprobar nuestro primer supuesto de investigación (Cfr. 2.1.1[1]) . Además de las repercusiones del presente análisis, en los estudios sobre estructuración de la obra (Cfr. 6.1 y 6.2) y sus recursos pragmalingüísticos (Cfr. 7), podremos apreciar cómo el hablante recurre a una organización más o menos estable en cada uno de los nueve textos y cómo los mecanismos son recurrentes en todo el sermulario.

Este conjunto textual, a pesar de basarse solo en nueve de los treinta y un sermones que componen el *Tercero catecismo*, logra la unidad de la que hablamos. Para ello utiliza recursos lingüísticos propios de los conjuntos textuales que contribuyen a estructurar tanto su forma como su sentido. Por otra parte, la obra se ciñe a los patrones estándares para la composición e impresión de sermonarios en el siglo XVII.

5.1.- LAS PARTES DEL SERMONARIO

Como hemos revisado en los antecedentes sobre oratoria sagrada (Cfr. 4.1), en la fecha de elaboración de *Sermón en lengua de Chile*, la preceptiva sobre la predicación ya estaba firmemente cimentada. Lo mismo sucedía con la impresión de las obras, cuyas partes también estaban estipuladas. Según Herrero Salgado (1996), en los sermonarios se pueden encontrar los siguientes componentes estructurales:

- Preliminares: suelen contener tópicos laudatorios y son utilizados por el redactor para mostrar la erudición, exponer su ideal de oratoria sagrada o arremeter contra los que considera vicios en la predicación. Se distinguen:
 - aprobación: conformidad con el contenido de una obra
 - censura: autorización para publicar un libro

- dedicatoria: aunque puede estar motivada por la gratitud personal, suele buscar el amparo de algún personaje noble o autoridad eclesiástica
- prólogo: presenta el sermonario y puede contener aspectos autobiográficos o de la doctrina.
- Texto de los sermones
- Índice: autores, materias, lugares de la Escritura o sentencias de filósofos
- Esquemas: para sermones de domingo y días de fiesta

Al analizar el texto que nos ocupa, lo primero que llama la atención es la ausencia de prácticamente todos los componentes de la estructura sermonaria conocidos en la tradición. Describiremos, a continuación, los que encontramos.

La portada es la página que se sitúa al inicio de una obra y que contiene la información más completa sobre la misma: título, mención de la responsabilidad, mención de la publicación (pie de imprenta)¹ (García Ejarque, 2000). En nuestro caso, está mutilada. Nos ofrece como todo rasgo distintivo 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, por lo que no podemos contar con ellos. Falta el nombre del impresor, que, suponemos, se encontraba en la parte mutilada (*Cfr.* 4.3.3). En la imagen (3), en la siguiente página, tenemos la portada tal como se conserva:

¹ La práctica de incorporar todos los datos se estableció 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).

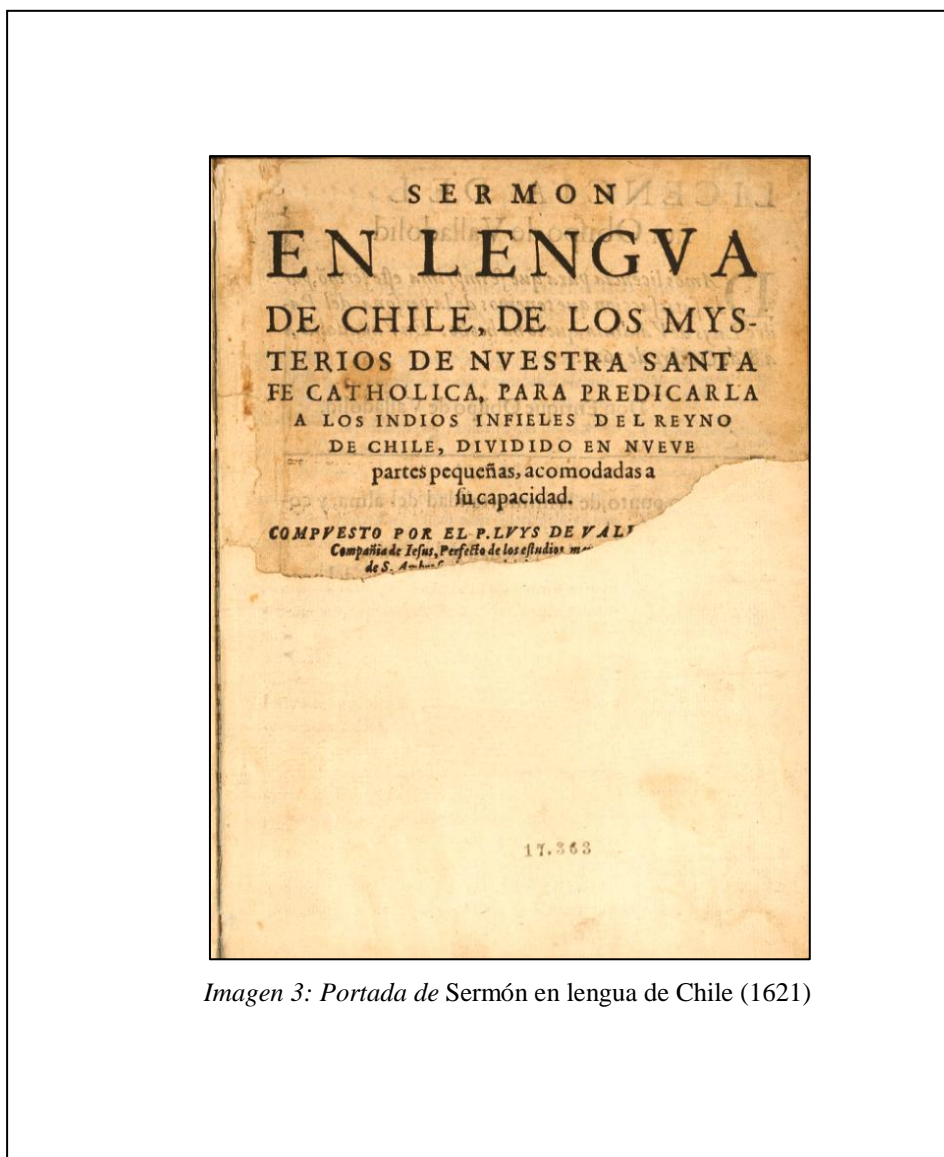


Imagen 3: Portada de Sermón en lengua de Chile (1621)

Los datos que faltan tampoco se hallan en la edición de Medina de 1897, aunque en ella se intenta reconstruir una portada completa, para lo cual se introduce el escudete de la Compañía de Jesús y los datos de edición que ofrece la licencia (*Cfr.* imagen 5, página 206): «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 (4):

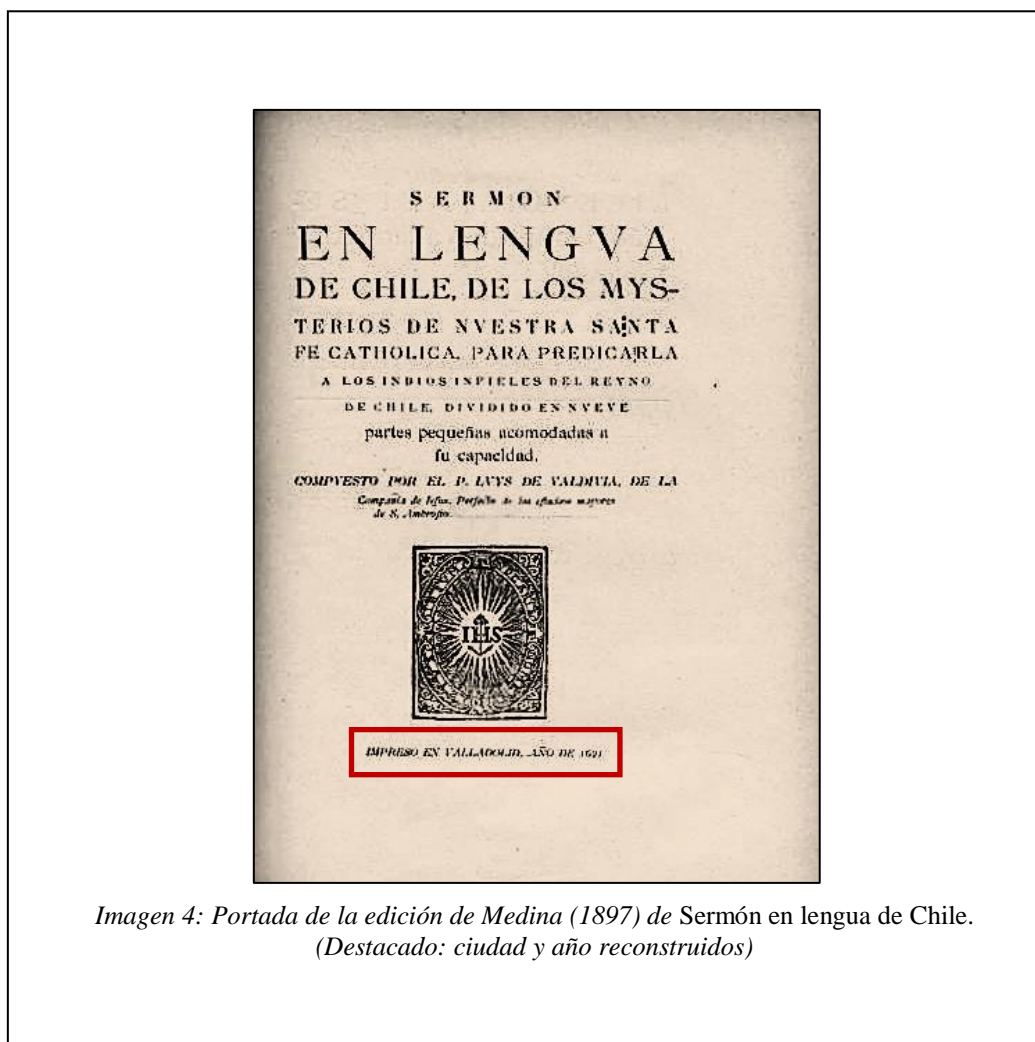


Imagen 4: Portada de la edición de Medina (1897) de Sermón en lengua de Chile. (Destacado: ciudad y año reconstruidos)

De los preliminares contamos solo con la *licencia*. Según Martínez de Sousa (1989: 476), esta es la «Declaración expresa, puesta al frente de un libro, de que se publica con permiso de la autoridad civil o eclesiástica». Es, por lo tanto, equivalente a la *censura* que menciona Herrero Salgado (1996), aunque –para Martínez de Sousa (1989)– esta última es mucho más amplia, pues consiste en la intervención sobre la comunicación o en el control sobre la difusión de determinado contenido a través de la decisión sobre su oportunidad o inoportunidad. Ahora bien, según Martín Abad (2004), la licencia es la justificación de haber cumplido con el requisito obligatorio de solicitar la autorización de impresión. Pensamos que la siguiente descripción de Santander Rodríguez (1994: 136) viene a resolver esta cuestión:

La Licencia era la autorización exigida por la legislación para poder imprimir una obra, en cada reino peninsular. Paso previo para obtener la licencia era la Censura o informe favorable, ya que si no lo era la obra no se imprimía, motivo por el cual se denominaba también Aprobación.

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.

En nuestro sermonario la licencia es 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

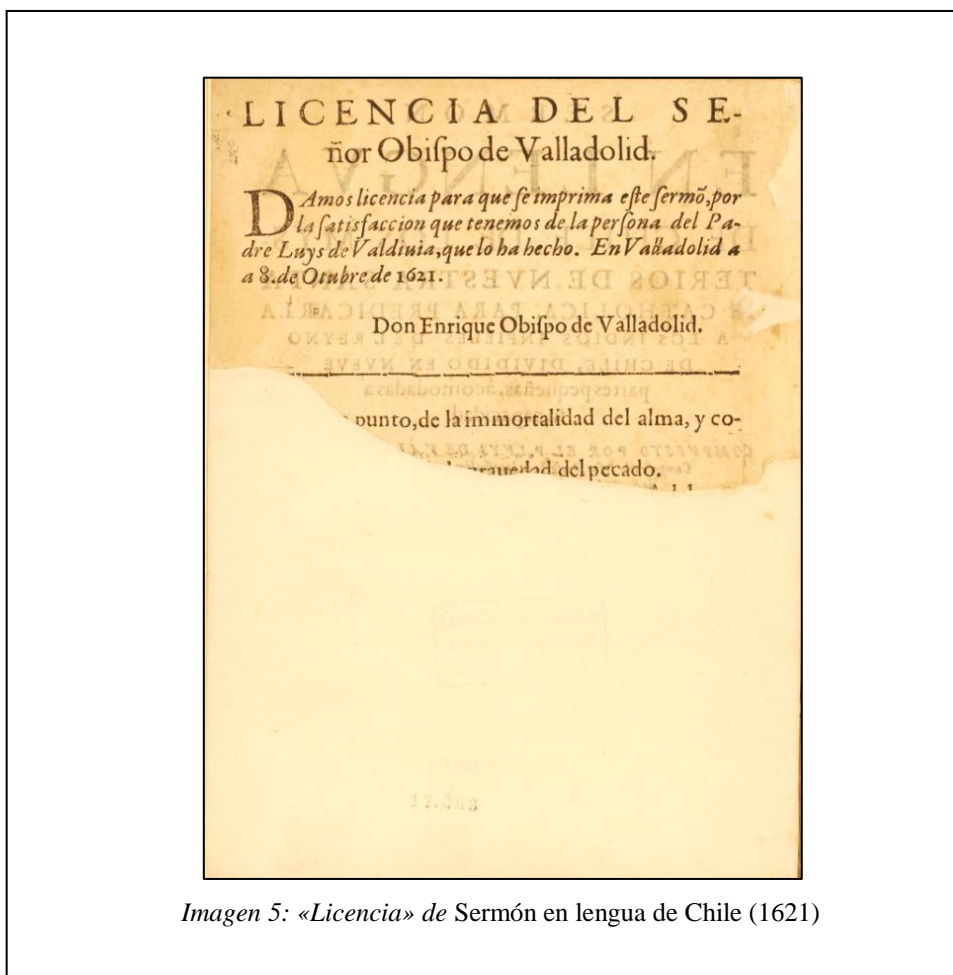


Imagen 5: «Licencia» de Sermón en lengua de Chile (1621)

No solo entonces es de destacar la ausencia de los demás elementos paratextuales, sino también la sencillez de aquel con que contamos. Desconocemos las causas de este hecho, pero podemos presuponer una premura en la impresión, ya que Valdivia había sido enviado a Valladolid tan solo unos meses antes (Cfr. 4.3.1.3).

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

Posteriormente, encontramos el *cuerpo de los sermones*, compuesto por nueve textos que en total ocupan 76 páginas, al final de las cuales encontramos el siguiente enunciado (Cfr. destacado 1 de imagen 6, página siguiente) antes de la *clausio* (Cfr. 5.2):

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

Esta oración no está presente en el mismo sermón del *Tercero catecismo*, ni al final de la obra, por lo que su incorporación viene a funcionar como una especie de cierre semántico general del sermonario de Valdivia (1621). Con este componente se cumplen dos funciones: su carácter apelativo refuerza y confirma aquel que se ha desarrollado a lo largo de los sermones y, por otra parte, otorga mayor cohesión al sermonario en cuanto conjunto textual.

El sermonario termina con la fórmula *LAVS DEO* (Cfr. destacado 2 de imagen 6), 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.

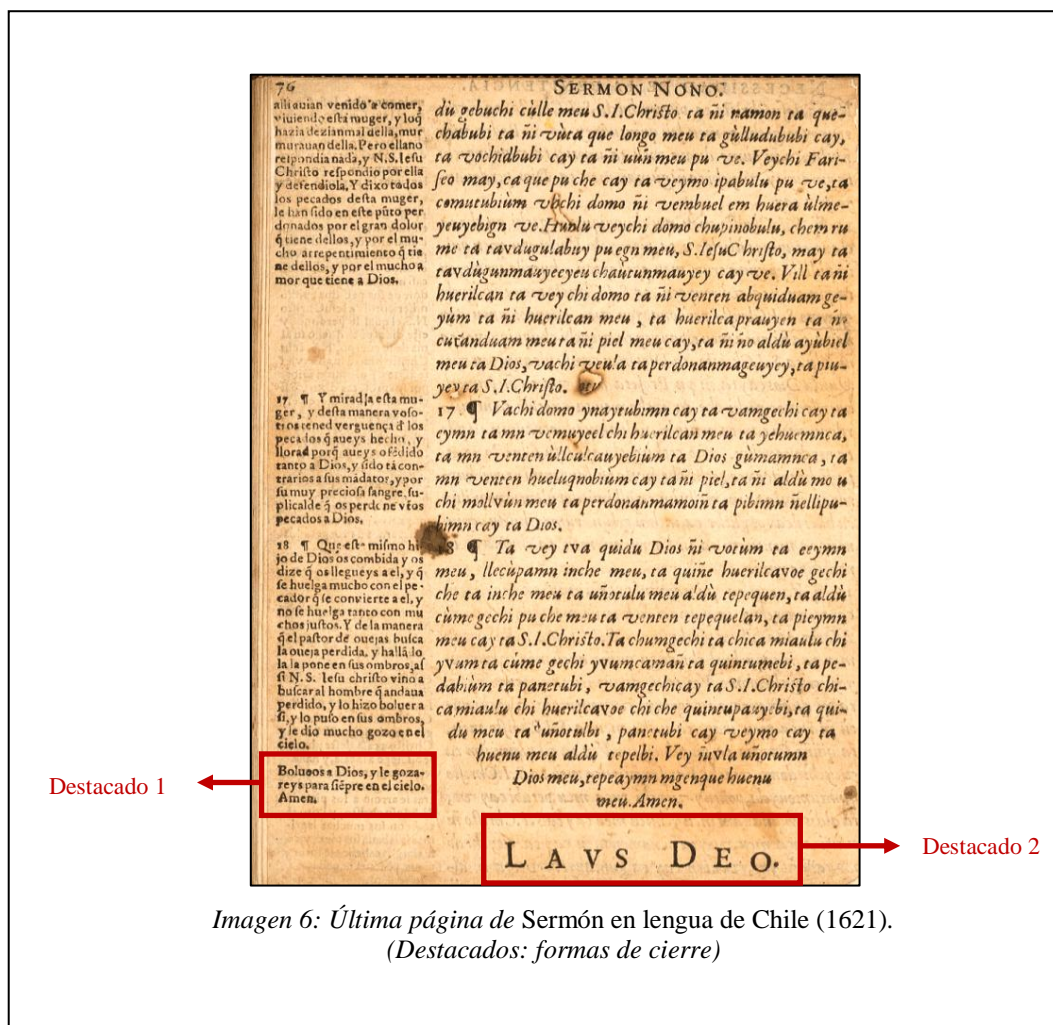


Imagen 6: Última página de Sermón en lengua de Chile (1621).
(Destacados: formas de cierre)

En lo anterior vemos que este sermonario consta de cuatro partes (portada, licencia, frase directiva final y frase latina) claramente diferenciadas entre sí y con coherencia interna cada una de ellas. Contribuyen a la conformación de un conjunto textual unitario, formado por partes independientes, pero relacionadas.

5.2.- CLAUSIO

La *clausio* es un componente de los sermones de acuerdo con la tradición retórica (Cfr. 6.1). Se trata de una fórmula que termina las obras de carácter religioso. Según Charland (1936), la más breve y frecuente es *Cui sit honor et gloria. Amén*, 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. En los escritos que estudiamos, este componente destaca 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. La forma usada por Valdivia (1621) es *Amen*, como se aprecia en la siguiente imagen del sermón cuatro:

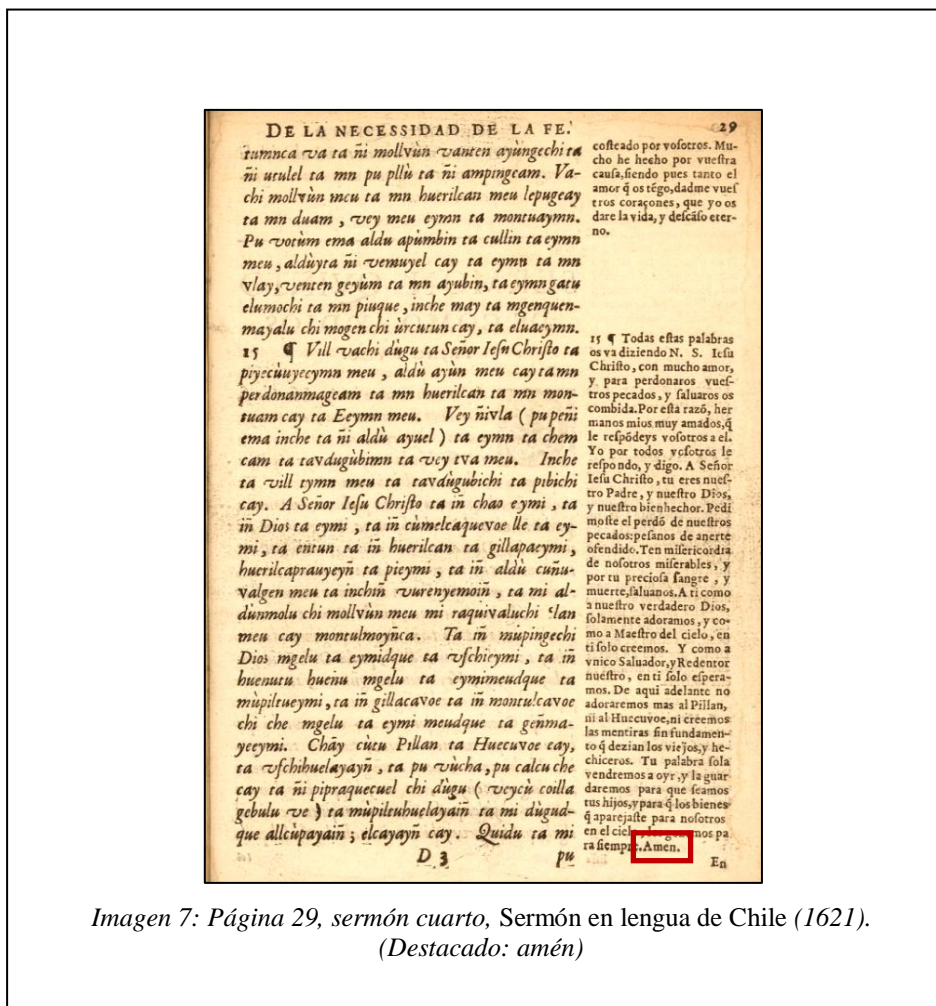


Imagen 7: Página 29, sermón cuarto, Sermón en lengua de Chile (1621).
(Destacado: amén)

A juicio de Moliner (2007a), 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 (Cfr. 7.3.1.4.i, página 397, y 7.3.3 [i y ii], páginas 402-403).

Tanto Moliner (2007a) como el DRAE (2001) lo documentan 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. Los autores señalados

reconocen que, en general, se usa para expresar el deseo de que se cumpla lo que se acaba de decir. Sin embargo, no consensuan la manera de marcar la forma: para el DRAE (2001), se trata de una interjección y, para Moliner (2007a), 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 la fórmula de Valdivia (1621) encontramos estos sentidos, que ya estaban establecidos en la fecha de la publicación 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 señalado en los sermones. De este modo, en el nivel macroestructural, actúa como un elemento de cierre de los textos.

5.3.- TIPOGRAFÍA Y DISPOSICIÓN

Para Fabié (1895), el mapudungun (que llama *araucano*) era lengua general² de Chile, con presencia de varios dialectos. Así lo reconoce el mismo Valdivia (1606) cuando redacta su *Arte* e identifica su presencia desde Coquimbo hacia el sur (*Cfr.* 4.3):

[...] en todo el Reino de Chile no ay mas de esta lengua que corre desde la Ciudad de Coquimbo y sus terminos, hasta las ysas 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 desta Indios ay algunos vocablos diferētes, pero no son todos los nombres verbos y aduerbios diuerfos, y así los preceptos y reglas desta Arte son generales para todas las Prouincias (Valdivia, 1606: s/p).

Para Ridruejo (2007b: 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 (*Cfr.* 4.2.1). Además, al considerar el mapudungun una lengua general, Valdivia (1606) pone también de relieve su carácter uniforme: aunque algunos términos varían de una

² Para Tovar (1961), el mapudungun influyó sobre otras lenguas, como el tehuelche.

zona a otra, la lengua se puede describir a partir de reglas comunes. De este modo, la utilización y el aprendizaje del mapudungun quedarían promovidos automáticamente por la designación de *lengua general*. De hecho, para Márquez Miranda (1943), el éxito del *Arte* de Valdivia sobre el mapudungun frente a las obras sobre el millcayac y el allentiac se debió a esta característica. Esto explica, según el autor, las dos ediciones posteriores (Cfr. 4.3, en especial, página 174).

Por esta consideración del mapudungun como una lengua general y por la promoción de la evangelización en los idiomas indígenas, planificada desde el Arzobispado de Lima, *Sermón en lengua de Chile* se presenta como una obra bilingüe mapudungun-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, aspectos que analizamos en este apartado. En la imagen 8 representamos cómo se vería el sermonario abierto y en ella podemos apreciar la variación tipográfica y la estabilidad en la disposición:



Imagen 8: 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 9 [c], página siguiente). A continuación, los sermones aparecen en dos columnas: una mayor, con el texto en mapudungun (e), otra más delgada, 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 con 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 autor 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 religiosos de su Orden 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 misioneros 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.

El resto de los componentes de la disposición se ubica en el impreso a partir del carácter bilingüe general de la obra. 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, encontramos 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 antiguos. 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 sermionario tenemos dos: uno en español (f) y otro en mapudungun (g), lo que nos lleva a pensar que también se usó como una guía para identificar la continuación del discurso.

Encontramos un *folio explicativo* (b), también llamado *titulillo* o *encabezamiento*. Martínez de Sousa (2001: 328) señala que se trata de la «Leyenda o título que acompaña al número de la página». 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. De acuerdo con Gaskell (1998), el folio explicativo más el número de la paginación conforman la *cabecera* del libro, que suele ir encima del texto de cada página. En nuestro sermionario aparece el número ordinal del sermón en las páginas pares y el nombre del sermón en las impares.

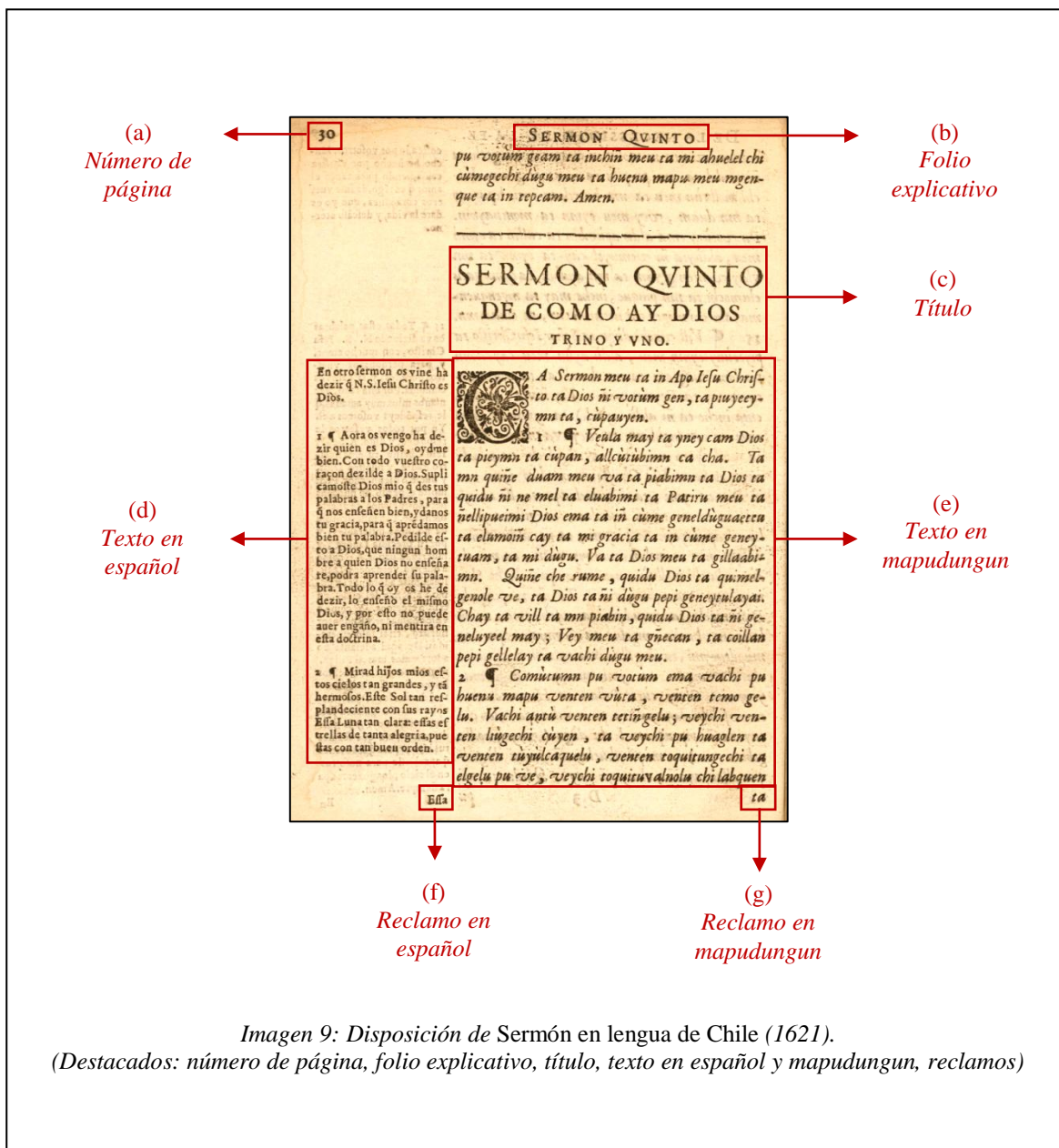


Imagen 9: Disposición de Sermón en lengua de Chile (1621).
 (Destacados: número de página, folio explicativo, título, texto en español y mapudungun, reclamos)

Creemos que la elección de la disposición y la tipografía se relaciona con la voluntad por 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 (para esta descripción, ver imagen 10, página siguiente), y las letras son del mismo tamaño en las tres versiones. Los folios explicativos del texto modelo indican la sección temática en la que se insertan los sermones, mientras en Valdivia (1621) contienen el título de cada uno. La presentación en español se ubica en horizontal sobre dos columnas,

correspondientes a las dos traducciones, lo que se explica por el número de lenguas que se traducen.

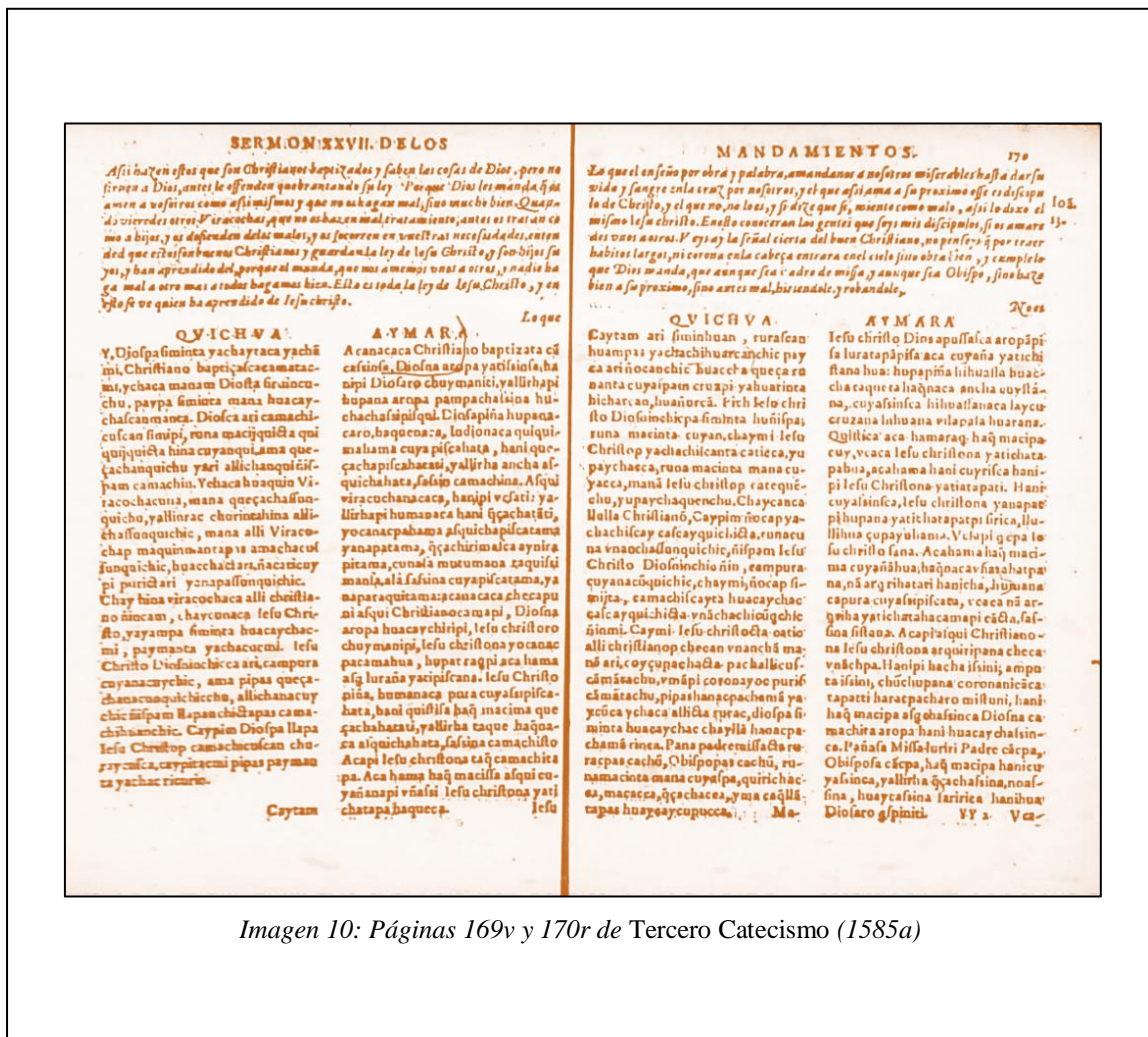


Imagen 10: Páginas 169v y 170r de Tercero Catecismo (1585a)

La disposición y la tipografía textuales de *Sermón en lengua de Chile* están determinadas por el deseo de alejarse de su original y –fundamentalmente– por la presencia de dos idiomas, ya que en torno a estos se ordenan los componentes del impreso y encuentran su funcionalidad y significado la forma y el tamaño de las letras. Gracias a que estos recursos son estables a lo largo del sermulario, la obra presenta un alto grado de unidad y coherencia.

5.4.- COHERENCIA TEMÁTICA DEL SERMONARIO

En este apartado abordaremos la distribución temática de los nueve sermones que componen el conjunto, con el fin de clarificar si esta facilita la coherencia entre los textos individuales o si más bien está al servicio de la independencia de estos. Debido a que los títulos contienen información sobre el tema del texto y actúan como guías para la interpretación del mismo³ (van Dijk, 1980/1990 y 1992), los usaremos como índices de la ordenación semántica del sermonario.

Pensamos que Valdivia (1621) opta por los primeros nueve sermones del *Tercero catecismo* porque en esta serie es posible identificar dos bloques temáticos, formado cada uno por cuatro sermones consecutivos: un primer bloque entre los sermones primero y cuarto, y otro, desde el sexto en adelante.

En el primer bloque se encuentran aquellos temas de la evangelización más relacionados con la situación personal de los oyentes ante sus creencias:

- (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*

Por ejemplo, el tema del *pecado* se relaciona con la posibilidad de perdición o salvación de las personas, es decir, de los auditores. Al emisor le parece «urgente» que sus receptores comprendan que la *salvación* del alma depende de su conversión. Ello, claro, en oposición a la *perdición* que significan las creencias religiosas construidas por su cultura. Esto nos lleva a que las prácticas indígenas puedan ser *castigadas por Dios*, lo que supone la superioridad del cristianismo, con lo que la religión mapuche resulta minusvalorada en el ejercicio comparativo.

³ Aunque hay casos en los que no existe correspondencia entre el título y el contenido del texto. Al menos, en la noticia periodística, clase a la que se refiere van Dijk (1980/1990).

En el segundo bloque encontramos temas más generales. Los puntos que se tratan ya no están relacionados con cuestiones que podrían ser preocupación de 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 FVNDACION DE LA IGLESIA DE CRISTO*
- (9°) *SERMON NONO DE LA NECESSIDAD DE LA, PENITENCIA, Y SACRAMENTOS*

Los sermones de ambos grupos se encuentran temáticamente vinculados, puesto que los del segundo explican o ratifican los de temas del primero. Así queda de manifiesto en los sermones segundo y séptimo, tercero y octavo, cuarto y noveno.

El primer sermón, por otra parte, cumple un rol introductorio al bloque y al conjunto sermonario, inaugurando el sentido argumentativo propio de esta clase textual. Mientras, el sexto introduce el bloque segundo, caracterizado por el tema *creación*, que viene a constituir el sustento de toda la doctrina.

En este orden temático, el *SERMON QVINTO DE COMO AY DIOS TRINO Y VNO* funciona en el nivel intertextual como articulador de la idea cristiana de *Dios*, y, al mismo tiempo, como eje estructurador de los dos bloques semánticos 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. Requiere de un alto nivel de conocimiento de la doctrina y de su total asimilación, puesto que exige la voluntad del evangelizado de no cuestionar la idea. Creemos que esta ubicación obedece a que se privilegió su función articuladora, debido a que da paso a los temas más abstractos.

De este modo, en el sermonario la información se distribuye desde lo más simple o cercano a los interlocutores, hasta aquellos temas más complejos o 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*⁴.

5.5.- RECURSOS DE COHESIÓN ENTRE LOS SERMONES

Los sermones entre sí se relacionan 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, en parte, con los exordios (*Cfr.* 6.1.1). El sermón primero, que inaugura la serie, no presenta estas formas, ni tampoco el cuarto.

Estos 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 y como queda de manifiesto en los sermones (*Otro Domin{23}go venid con grande deffeo {24} de oyr estas cosas* [Valdivia, 1621: 22, sermón tercero]; *Esto os {19} vine a dezir el Domingo {20} passado* [Valdivia, 1621: 40, sermón sexto]). Esta forma de recuerdo sirve para reactivar la memoria y refuerza la enseñanza, por lo que se presta para los fines didáctico-explicativos que se persiguen con la evangelización, pues se facilita la comprensión.

Debido a que se espera que los sermones sean oralizados, el hablante necesita relacionar la actualidad de su discurso con lo dicho previamente, puesto que ello permite comprender lo que viene a continuación en la linealidad discursiva. No obstante, aunque estructura la información, su finalidad no se limita a lo informativo del texto, sino que se relaciona con la persuasión, ya que se pretende que el oyente no solo conozca estos datos, sino que los asuma, por lo que se adecua a aquello que debe saber: las informaciones deben primero «grabarse» en su mente (*Cfr.* Fuentes y Alcaide, 2002).

⁴ Además, el sermonario contiene los elementos esenciales de la catequización que señala Luis de Granada (1588/1997): existe solo un Dios, hay que vivir de acuerdo a la razón que ha sido dada por gracia divina y Dios premia o castiga de acuerdo a las acciones que los hombres realizan. Recordemos que la preceptiva retórica del religioso ejerce una gran influencia en la evangelización americana.

(i) La cohesión entre los sermones se produce con un movimiento metafórico que relaciona lo temporal con lo textual: con el deíctico de tiempo (*ahora* en sus variantes «agora», «aora») se marca la diferencia, el cambio de tema, el cambio de enunciaciones independientes pero cohesionadas. Además, se utilizan los tiempos verbales (en pasado para el sermón anterior y en presente para el actual) y la indicación temporal que marca la relación pasado-presente (29). En lugar de esta última, encontramos una deixis locativo-textual, en torno al concepto *sermón*, como espacio discursivo (30):

(29) Para fubir al cielo her{12}manos mios, lo primero, te{13}neys necesidad de creer {14}en Iefu Cristo, y adorar {15} vn folo Dios: este 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)

(30) **En otro fermon os vine ha {5} dezir** q N. S. Iefu Christo es {6} Diòs. {7} 1 ¶ **Aora os vengo ha de-{8}zir** quien es Dios, oydme {9} bien.

(Valdivia, 1621: 30, sermón quinto)

(ii) En el sermón noveno, el exordio presenta la misma relación intertextual. Este es bastante más extenso que los anteriores, 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. Lo refuerza, entonces, mediante el recuerdo, mediante 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 formalmente con una fórmula (*bien os acordáis...*) y los verbos que introducen el sermón actual se corresponden con una enfatización del oyente. De este modo, el enunciador no se refiere a lo anteriormente dicho, sino que conecta con la información que posee el hablante, mentalmente:

(31) Todas las cofas que {21} enfeña Dios por la fa-{22}nta efcritura, q es vn libro ef{23}crito de Dios, y por la fan-{24}ta Iglefia, estamos obliga-{25}dos a creerlo firmemente [...], {26} y quanto es cofa cierta fer {27} agora de dia, 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 fiēpre, {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

perfonas Padre, y {7} Hijo, y Espirito Santo, y q {8} fiēdo tres perfonas fon vn {9} folo Dios, tiene necefsidad {10} de creer tambien. Y q nuef{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 nueftros pecados. Y {16} tãbien eftã necesitado de {17} creer q en folo Iefu Chrif- {18}to eftã nuefta 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 dixe mas estē{28}didamente en otros *fermo{29}nes*.**

{30} 3 ¶ **Aora** hijos mios **fa- {31}breys** q no bafta creer to- {32}das las cofas q os he dicho {33} para fubir al cielo, **teneys** {34} tambien **necefsidad** de abo{35}rrecer el pecado, y **teneys** {36} **necefsidad** de bolueros a {37} Dios de todo coraçon.

(Valdivia, 1621: 70, sermón noveno)

(iii) La cohesión también se manifiesta en segmentos del texto distintos al exordio. Esto ocurre en el sermón séptimo, en el cual se establece una relación con un sermón anterior a propósito de la información conocida. Se usan para ello una forma verbal en pasado y el índice locativo-textual:

(32) Ef{11}te mifmo murio, en la cruz {12} derramô toda fu fangre, y {13} al tercero dia despues de fu {14} muerte, q era domingo, re{15}fucitô, y fubio a los cielos, {16} **fegū os lo dixe en otro *fer{17}mon*.**

(Valdivia, 1621: 58, sermón séptimo)

(iv) Antes de concluir este apartado, debemos hacer referencia a la mención del sermón noveno sobre otros textos: se sirve del locativo-textual y de una forma verbal de futuro:

(33) No ay Marepuãte, {30} ni Huecuvoe, ni cofa algu- {31}naq fea Pillã, ô Marepuã- {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 lí 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 fu hi{43}jo, y fi el Marepuante no {44} tiene vida, como os auia de {45} dar la vida a vosotros. 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 eftas mentiras, {51} *en otros sermones vereys* {52} *que lo fon*.

(Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)

Ya hemos dicho que este es el último del sermonario y por ello, obviamente, después de él no hay más sermones. Además, esta forma de anuncio no está contenida en el *Tercero catecismo*, que hemos revisado para comprobarlo. Entonces, ¿por qué Valdivia (1621) habla de sermones en los cuales *se verán, se comprobarán* los contenidos de este? ¿Pensaba acaso el jesuita elaborar una obra más extensa o traducir y adaptar los restantes sermones? No lo creemos, pues este conjunto cumple con los rasgos de coherencia y cohesión debidos y obedece, además, a la segmentación temática del *Tercero catecismo*. ¿Pensaba el autor escribir un nuevo sermonario? No contamos con documentación que nos lo indique, pero tampoco con que ninguna que lo refute. Si es así, ¿por qué no lo escribió?

5.6.- CONCLUSIONES PARCIALES

Sermón en lengua de Chile está formado por nueve textos. Aunque cada uno presenta rasgos diferenciadores propios como unidad textual y enunciativa, se relacionan entre sí por una serie de recursos que el hablante usa para cohesionar el conjunto en un todo que resulta ser el sermonario, formato que soporta la obra y le otorga unidad.

Este cumple con las características establecidas en la época de impresión. No obstante, llama la atención que sus elementos paratextuales sean escasos, a diferencia de otras obras, como el *Arte y gramática* del mismo Luis de Valdivia. Para explicarnos este hecho debemos conocer la situación del autor: en su «exilio» vallisoletano se esfuerza por mantener los lazos con Chile, aunque sea con una impresión realizada con premura y cuyo futuro es incierto. Tanto, que no se puede medir el impacto efectivo que puede haber tenido en la evangelización mapuche, más aun cuando la influencia eclesial y política de Valdivia estaba en declive (*Cfr.* 3.2.3.2, en especial, páginas 130 y 131).

El que podamos ofrecer esta explicación se debe a que hemos contextualizado adecuadamente la obra en su historia externa. Queremos reafirmar, con esto, la validez de un modelo de análisis que considera lo no-textual para explicar el discurso como un producto/producción determinado por su época e imposible en otras.

A pesar de que el aparato formal del sermonario destaca por su sencillez, los recursos de cohesión intertextual dan cuenta de una preocupación especial del hablante

por presentar los textos de forma unitaria. Esto, porque la recurrencia de los mecanismos es estable y con ello se genera un conjunto homogéneo formado por la primera unidad temática del *Tercero catecismo*.

Hay un hecho que destacar y que acabamos de revisar en el punto 5.5[iv]: el hablante se refiere a una obra, futuros sermones, de los cuales no tenemos conocimiento. Posiblemente, esta referencia se deba a un deseo del autor que nunca se concretó. No obstante, este elemento no desestabiliza la unidad temática ni formal del sermonario.

Capítulo 6

Tipología textual del sermón

Para la realización de esta Tesis doctoral, hemos establecido tres supuestos de investigación. El primero ha sido comprobado en el capítulo anterior. De acuerdo con el segundo, los sermones que nos ocupan son textos que se producen e insertan en una tradición establecida para la oratoria sagrada, particularmente, para la sermónística (Cfr. 2.1.1[2]). Para comprobarlo, en este capítulo realizaremos un primer análisis en relación con los planteamientos prescriptivos de la retórica eclesiástica, respecto de aquellos aspectos que se han venido a llamar la *dispositio* de los textos. Además, proyectaremos la rentabilidad de esta clase de estudio en el análisis discursivo.

El tercer supuesto sostiene que estos escritos globalmente tienen una finalidad argumentativa sobre una divulgativa o informativa, por lo que presentarán la estructura correspondiente (Cfr. 2.1.1[3]). Intentaremos comprobarlo con los componentes del esquema argumentativo que contienen los sermones.

Ambos ejercicios se insertan en este capítulo debido a que nos sirven para describir la tipología textual del sermón. Esto se debe a que facilitan su caracterización como una clase discursiva diferenciada de otras creaciones verbales que persiguen la persuasión y que se desarrollan en el ámbito religioso (catecismos, confesionarios, entre otros).

Esta clase se inserta en la tradición de la oratoria sagrada y se corresponde estructuralmente con las características de la *dispositio* retórica. Sin embargo, las funciones discursivas efectivas que se realizan en cada una de las *partes* no se agotan en ellas, sino que las sobrepasan como manifestación de un objetivo global que no alcanza a ser descubierto en un análisis centrado, básicamente, en la estructura de los escritos. Este no logra dar una respuesta satisfactoria a las interrogantes sobre las diversas maneras de la presentación formal y semántica de los sermones: estas mismas funciones, algunas previstas en la preceptiva, se enriquecen con el uso.

El análisis de la dimensión argumentativa y de los componentes del esquema correspondiente da cuenta más cabalmente del objetivo global de los textos y contribuye, igualmente, a su delimitación tipológica. Los sermones pueden estudiarse

desde diversas perspectivas (estilo, estructura, dimensión religiosa...), pero es el análisis de sus aspectos persuasivos el que envuelve todos los demás, «pues en un sermón, como en cualquier pieza oratoria, resulta central la causa que se defiende, de la cual depende en gran medida la estructura, el estilo y, en suma, la disposición retórica del discurso en su conjunto» (Pérez, 2011: 17).

6.1.- PARTES DEL SERMÓN

Como acabamos de decir, en este apartado describiremos las partes de los sermones de acuerdo con la preceptiva retórica. Un análisis de este tipo se enfrenta a un problema práctico: desde la Antigüedad se aprecia una divergencia entre la teoría que ofrece la retórica y la composición de los discursos (Oltramare, 1926). En otras palabras, no siempre coincide la preceptiva con el uso lingüístico real, pues el esquema establecido muchas veces resultaba imposible de seguir. Para Briscoe (1992), el esfuerzo por enumerar las partes del sermón en los manuales es una forma sencilla de presentar una práctica compleja. Núñez Beltrán (2000) reconoce que el contenido de las partes del sermón puede variar de acuerdo con la clase de este. Pensamos que, pese a esta dificultad, es necesario reconocer las partes de los textos de Valdivia (1621), aunque con la precaución de no pretender encontrar en ellos esquemas rígidos y metódicos, puesto que una idea predeterminada en ese sentido podría condicionar nuestro análisis.

Sobre la *dispositio* y las *partes* que componen un discurso, la retórica clásica tiene una rica tradición y, en general, los planteamientos de los diversos autores no difieren mucho entre sí. En la *Rhetorica ad Herennium* aparecen seis constituyentes: *exordium*, *narratio*, *divisio* o *partitio*, *confirmatio*, *confutatio* y *conclusio*. En *De Oratore*, Cicerón señala que algunos rétores admitían cinco o siete partes del discurso. Quintiliano, por su parte, solo reconoce cinco, puesto que para él la *partitio* es un componente de la *probatio* (Oroz Reta, 1988).

Nuestros textos presentan las siguientes: *exordio*, *partitio*, *narratio*, *probatio* (*confirmatio* y *confutatio*) y *peroratio*, además de la *clausio*, que ha sido revisada cuando estudiamos el sermonario como un conjunto unitario (Cfr. 5.2), por su función en la unidad del sermonario como conjunto. El uso de estas partes nos informa sobre la

relación de los textos con la retórica clásica y sobre la utilización que el emisor hace de la misma para obtener sermones que funcionen en contextos ceremoniales determinados por la Iglesia. Esto se produce porque en los discursos rituales la forma de los mismos debe ser aprendida por quienes componen el grupo que llevará a cabo el rito. Por ello, el apego a la estructura establecida busca introducir a los receptores en la tradición en la que esta se inserta.

6.1.1.- Exordio

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). Pensamos que este componente constituye un elemento diferenciador de los sermones como clase de texto dentro de un conjunto de otros destinados al convencimiento, ya que busca una «preparación especial» en el oyente para la recepción del mensaje.

En nuestro corpus, los exordios facilitan la relación interactiva entre los participantes del discurso –ya que contienen una alta carga apelativa–, informan sobre la finalidad global del texto, presentan elementos que sirven en la cohesión intra e intertextual y permiten situar los discursos en la producción de la oratoria sagrada.

El sermón octavo es el único que carece de exordio y se inicia directamente con la narración de la historia de la Iglesia Católica. Es posible que esto se deba a que es enunciado una vez que los receptores ya se han relacionado con la estructura de la clase textual, cuyo aprendizaje busca el acercamiento a la tradición retórica eclesiástica (Cfr. 6.1). En el sermón noveno, el exordio es más extenso que los demás y en él se incluyen contenidos tratados anteriormente, como un modo de iniciar el cierre del sermonario. Con este fin, se usa el modelo que ofrece el *Tercero catecismo*, que en esta parte cierra la primera unidad temática (de acuerdo con el folio explicativo, Cfr. 4.3.1.2.1), aunque allí es más reducido que el de *Sermón en lengua de Chile*.

(i) El carácter apelativo del discurso se manifiesta a través de la inclusión de los receptores mediante formas sustantivas en función vocativa. Estas son *hermanos* (34) e *hijos* (35) e inciden en la conformación de la identidad etnogrupal cristiana y de los roles que cumplen los participantes (Cfr. 7.4.1). Además, funcionan al servicio de la interacción del discurso, porque se usan para conectar con el receptor, rasgo propio de la oralidad, y, al incluirlo, orientan el discurso hacia la argumentación¹:

(34) Lo que aueys de ha-{12}zer para quitar vueftros pe{13}cados, y fubir a la cafa de {14} Dios, por las palabras de {15} nuestro Señor Iefe Chrifto {16} Saluador de nuoftras almas {17} (**hermanos, y hermanas {18} mias**) os vengo oy ha dezir
(Valdivia, 1621: 23, sermón cuarto)

(35) Aora **hijos mios** fa-{31}breys q no bafta creer to-{32}das las cofas q os he dicho {33} para fubir al cielo [...].
(Valdivia, 1621: 70, sermón noveno)

(ii) Es frecuente que se presente la finalidad del discurso, que, en concordancia con los objetivos establecidos por la evangelización, es de carácter soteriológico. No se les dice a los oyentes que se les va a convencer, sino que de la enunciación –y de su fe– depende la salvación de sus almas. Esta declaración se establece a partir de la promoción de las verdades del cristianismo –como queda establecido en el sermón primero, de modo inaugural para todo el sermonario (36)– y de la apropiación de pautas de conducta que le permitirán al oyente salvar su alma (37 y 38):

(36) [...] cō deffeo vēgo de {8} enseñaros la verdadera ley {9} de Dios, para que **conociē-{10}do, y amando el bien, fal-{11}ueys vuestras almas.**
{12} 2 ¶ Oydme con atēcion, {13} porque **os va la vida en fa-{14}ber el camino del cielo**
(Valdivia, 1621: 1, sermón primero)

(37) Agora dire porque {8} caufa pierden los hombres {9} tantos bienes, y caen en tan{10}tos males (que no fe puedē {11} contar) quiero enseñaros {12} todo el mal, y perdicion de {13} los hombres en que confil-{14}te **para que lo fepays, y huy{15}gays dello, y bufqueys re-{16}medio.**
(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

¹ No obstante, como veremos en el desarrollo de este trabajo, la apelación no se limita a los exordios, sino que es frecuente a lo largo del sermonario debido al carácter dialógico del mismo. Estos casos serán presentados y analizados oportunamente.

- (38) **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 [...]
(Valdivia, 1621: 40, sermón sexto)

Las ideas que se presentan en torno a la salvación se estructuran en dos ejes temáticos pertenecientes a la doctrina cristiana. El primero de ellos es la liberación y el remedio de los pecados, lo que implica una actuación acorde con los postulados de esta tradición. El segundo corresponde al hecho de *subir al cielo*, que funciona como una metáfora doble: de movimiento (*subir* = ‘ascender’ > ‘mejorar’) y de locación (cielo = ‘casa de Dios’).

(iii) Uno de los aspectos estables del discurso es la reiteración del tema de los sermones en los exordios. Esta constante actualización de la información le otorga a este componente un papel clave en la comprensión del discurso. La relación temática también puede remitir a otros textos, de tal modo que se presenta como un recurso de cohesión intertextual (Cfr. 5.5):

- (39) Si acafo os acordays {28} (hermanos) **en el fermon {29} pallado os vine a dezir** co-{30}mo ay otra vida despues de {31} esta donde nuestra anima {32} viue para fiempre. ¶ Y q {33} aquel gran Señor Dios, ha-{34}zedor de todas las cofas, a {35} los buenos que le firuen les {36} da bienes de gozo, y defcã-{37}fo eterno, porque quiere {38} mucho al hombre, y lo crio {39} a fu femejança, y tiene co-{40}mo a hijo. Y afsi tiene guar{41}dados para los que fon {p7} {1} buenos hijos, y guardã {2} fus mandamientos bienes eter{3}nos tan grandes que no ay {4} lengua que pueda contar-{5}los, ni coraçon que pueda {6} penfallos. {7} 2 ¶ **Agora dire** porque {8} caufa pierden los hombres {9} tantos bienes, y caen en tan{10}tos males (que no fe puedē {11} contar) quiero enseñaros {12} todo el mal, y perdicion de {13} los hombres en que confif-{14}te para que lo sepays, y huy{15}gays dello, y bufqueys re-{16}medio.
(Valdivia, 1621: 6-7, sermón segundo)

(iv) Gracias al exordio, los sermones se sitúan dentro de la preceptiva de la oratoria sagrada, en la cual se presenta la obligatoriedad de predicar, como se informa en el primer sermón, reforzando su sentido inaugural:

- (40) [...] yo os ven-{21}go a declarar, **como [*]efu {22} Chrifto N. S. nos mada q lo {23} hagamos los que fomos fus {24} miniftros, y predicadores.**
(Valdivia, 1621: 1, sermón primero)

En este exordio se construye un enunciador que dominará en todo el sermulario: elabora un discurso por orden divina, lo que le otorga un rol superior al de sus oyentes, desconocedores de *la* verdad e incapacitados para predicar por mandato superior². De ese modo, la relación entre los participantes adquiere un sentido marcadamente asimétrico, característica que no es exclusiva de nuestros textos, sino que es propia de los discursos donde únicamente encontramos un orador, en especial en aquellos en que aparece una figura de representación institucional. De todos modos, la irrefutabilidad de la doctrina y la obligatoriedad divina de la predicación constituyen rasgos diferenciales del discurso religioso.

6.1.2.- *Partitio*

En la retórica clásica, la *partitio* es aquella parte del discurso en la que el orador deja los aspectos que no es conveniente tratar y amplifica aquellos que sí le interesan (Herrero Salgado, 1996). Presenta la información que se desarrollará en el texto, lo que implica, por lo tanto, una jerarquización de los contenidos.

Debido a que en la oratoria cristiana todos los temas tienen la misma importancia, pues a los ojos de Dios no hay ninguno más relevante que otro (Cfr. 4.1.2.1, en especial, página 145), la *partitio* no es frecuente en el sermulario. Así, se evita que el predicador que utilizará los sermones, o los adaptará, deje de considerar cualquier asunto que pueda surgir por no estar presente en el sermulario. Esto refuerza a *Sermón en lengua de Chile* como un *modelo* para la predicación.

La *partitio* se presenta solo en el sermón cuarto y se encuentra, con una redacción similar, en el *Tercero catecismo*. En este componente, el emisor menciona los temas, pero solo desarrolla uno y trata el resto en otros sermones. Lo que hace, entonces, es amplificar un aspecto de lo que refiere y no rechaza ninguno, en concordancia con la tradición:

² Esto implica aceptar el poder de Dios, aunque no necesariamente este *topos* es compartido con los oyentes (Cfr. 6.2.4).

- (41) También N. S. Iesu {2} Christo enseñô quatro co- {3}fas a los Apóstoles, para li- {4}brarse de los pecados, y fu- {5}bir al cielo. *La primera co- {6}fa es, creer en Iesu Christo, {7} segunda, dolerse, y arre {8}pentirse de los pecados, cō {9} proposito de no pecar mas {10} de aqui adelante. La terce- {11}ra, recibir los Sacramentos {12} q son instituydos por Chris {13}to para quitar pecados. La {14} quarta, obedecer los mādā {15}mientos de Dios. Estas qua {16}tro cosas hemos de penfar, {17} y tener en el coraçō, herma {18}nos mios, y **estas quatro {19} cosas trataremos en estos {20} sermones.** (Valdivia, 1621: 24, sermón cuarto)*

Esta parte del sermón aparece en Valdivia (1621) solo por encontrarse en el modelo del *Tercero catecismo* y no como una invención del autor, a pesar de su deseo de alejarse del sermonario limense (Cfr. 4.3.1). La ausencia en el resto de la obra profundiza la voluntad por seguir la retórica eclesiástica.

6.1.3.- *Narratio*

La doctrina de San Agustín plantea que la predicación cristiana debe articularse en torno a una problemática soteriológica, por lo que establece una historia en la que se exponen los acontecimientos ligados a la salvación de los hombres. De ahí deriva la importancia de la *narratio* en los textos religiosos (Oroz Reta, 1963).

La función principal de esta parte del discurso es la de aportar pruebas para el convencimiento, como suele suceder con este tipo de secuencias (Cfr. 6.2.3.1.3.1). Se convierte, entonces, en un aspecto importante, tanto que incluso ocupa dos sermones: el séptimo y el octavo. Debido a que los títulos suelen presentar los contenidos del texto (Cfr. 5.4 y van Dijk [1980/1990 y 1992]), contienen una síntesis de la *narratio* correspondiente después del ordinal que los identifica correlativamente:

- (42) SERMON SETIMO {2} DE LA CREACION, Y {3} PECADO DEL HOM- {4}BRE
(Valdivia, 1621: 49, sermón séptimo)
- (43) SERMON OCTAVO {2} DE LA FVNDACION {3} DE LA IGLESIA DE {4} CHRISTO
(Valdivia, 1621: 59, sermón octavo)

Al ser utilizada como un medio de prueba, la *narratio* coincide con la *probatio* (en su forma de *confirmatio*). Así ocurre en el sermón séptimo, en el cual se presenta

una relación sobre hechos bíblicos (la historia de Adán y Eva), cuyo valor en la confirmación deriva de la irrefutabilidad de esta en la tradición cristiana.

En el sermón octavo, de las partes descritas en la retórica clásica y en la eclesiástica, solo es posible distinguir con claridad la *peroratio*. Toda la narración del sermón corresponde al relato de la historia de la fundación y algunas fases del desarrollo de la Iglesia Católica, por lo que actúa por sí misma como prueba para argumentar a favor de la pertenencia a la institución.

Estas dificultades nos conducen a preguntarnos sobre la eficacia de la aplicación de la *dispositio* retórica a la elaboración de los textos, tal como hemos comentado con anterioridad y como se han percatado otros autores (Oltamare [1926] y Oroz Reta [1963]). La solución más ecuánime nos indica que *probatio* y *narratio* no pueden separarse, ya que esta última puede ser usada como prueba si los fines persuasivos del discurso lo requieren, pues prima el objetivo global y los distintos segmentos se adecuan a él.

6.1.4.- *Probatio*

Según San Agustín, las tesis pueden defenderse de dos modos: con la *confirmatio* o con la *confutatio*, es decir, mostrando la verdad o la falsedad de un hecho (Oroz Reta, 1988). En los sermones encontramos ambos mecanismos, tendentes –de acuerdo con la tradición– a corroborar la opinión del emisor, a través de la confluencia del cristianismo y de las creencias indígenas, como una muestra de la promoción del pensamiento propio y, al mismo tiempo, de la erradicación del ajeno.

En ello vemos que en *Sermón en lengua de Chile* las funciones de la *probatio* continúan la línea de la retórica clásica. Además, aparece como un componente retórico que muestra la incidencia de un auditorio particular sobre la obra, debido a que es una manifestación de la adaptación del sermonario al mundo cultural en que ha de ser predicado.

a) *Confirmatio*

Se usa para apoyar los planteamientos que proponen la adhesión al ideario cristiano. Para ello, el hablante se basa en pruebas provenientes de la doctrina, por

ejemplo, comprobando la tesis de la misericordia divina y del valor del arrepentimiento para obtener el perdón, a través de casos extraídos de narraciones bíblicas, que, en el mundo católico, no pueden ser refutadas por su carácter apodíctico:

- (44) Antiguamente vn {45} gran Rey David de nōbre, {46} adultero, y matō vn hōbre, {47} pero llorando **fe arrepintio {48} y por efo le perdonō Dios.** {49} 14 ¶ Y S. Pedro Apōstol, {50} quando Iefu Chrifto esta-{51}ua padeciendo, pero mu-{52}cho, q tres vezes dixo que {p75}{1} no lo conocia a Iefu Chrif{2}to le mirō c{3}on sus ojos de misericor-{4}dia, y por esto **boluio S. Pe{5}dro â fu buē coraçō, y llorō {6} amargamente, y por estas {7} lagrimas le perdonō Dios.** {8} 15 ¶ Con N. S. Iefu Chrif{9}to, fueron sentenciados a en{10}clauar en cruz dos ladrones {11} grādes, de los quales el vno {12} estando colgado en la cruz {13} cafi muriendo, **arrepintien{14}dofe de sus pecados, pidiō {15} misericordia a IefuChrifto {16} N. S. el qual le perdonō [...]** en la {35} ciudad de Gerufalem auia {36} vna muger, llamada Maria {37} Madalena, y oyo vn dia las {38} cofas q dezia en un fermō {39} N. S. Iefu Chrifto. Y venci-{40}da de sus palabras se troco {41} en fu coraçon, [...] se arrojō a los pies de {51} N S. Iefu chrifto, y llorō tā{52}to q con sus muchas lagri-{53}mas le labaua sus pies, y cō {54} sus largos cabellos se los lim{55}piaua, y befaua con fu boca [...] y N. S. Iefu {6} Chrifto [...] **dixo todos {8} los pecados desta muger, {9} le han fido en este pūto per{10}donados por el gran dolor {11} q tiene dellos, y por el mu-{12}cho arrepentimiento q tie{13}ne dellos, y por el mucho a{14}mor que tiene a Dios.** (Valdivia, 1621: 74-76, sermón noveno)

La misericordia es, para los cristianos, una característica de Dios relacionada con la salvación (Poupard, 1987). Este hecho representa una tensión con la justicia que se expresa en el imaginario de su religión en la figura de Jesucristo como salvador misericordioso y como severo juez (Brandon, 1975).

Al valor de las Sagradas Escrituras, se suma el conocimiento que tiene el emisor de las prácticas culturales mapuches. Por ejemplo, cuando quiere sostener la idea de la inmortalidad del alma se sirve de una de las prácticas de este pueblo e indica su coincidencia con los planteamientos que está dando a conocer, aunque desconoce que entre ambas culturas no funciona el mismo marco cognitivo (Cfr. 6.2.4) respecto de las motivaciones, pues los mapuches enterraban los cuerpos de los difuntos cerca de las viviendas como una forma de culto (Cfr. 3.2.1.2, especialmente, páginas 111-112 y 114):

- (45) Esta alma [...] quando fale de este cuerpo {45} no se acaba, ni muere, como {46} se acabā las bestias, y anima {47} les, q en muriēdo el cauallō {48} ô el perro, le echays en el {49} muladar, y no ay mas quēta {p2} {1} con el, porq se acabō del {2} todo, mas los hōbres no fo-{3}mos afsi, antes quando el al{4}ma fale deste cuerpo, va lue{5}go a otra vida.
 {6} 5 ¶ Donde para fiēpre ha {7} de durar, y nunca jamas se {8} a de acabar, por effo teney's {9} tanta quenta con dar sepul{10}tura a los cuerpos, y ha{11}zelles enterramiento, y {12} no echar los cuerpos de {13} vuestros difuntos al mula-{14}dar. Porque si pensays? Por{15}que el alma viue todavia, y {16} huelga que se tenga quenta {17} con su cuerpo.
 {18} 6 ¶ **Y esto afsi lo entēdie-{19}ron vuestros antepassados** {20} *aunque en muchas cosas an{21}duuierō muy errrdos, y en{22}gañados, pero bien atinarō* {23} **a que auia otra vida, y que {24} las almas salidas de los cuer{25}pos no se acauan luego {26} mas viuian en la otra vida.** {27} **Esto mismo dize la palabra {28} de Dios q tienen los Chri{29}tianos, la qual no puede {30} errar ni mentir.**
 (Valdivia, 1621: 1-2, sermón primero)

b) *Confutatio*

Se logra con conceptos obtenidos del contacto con la cultura mapuche, de tal modo que esta se nombra e incluye para refutar sus mismas manifestaciones. En el fragmento (45), se señala el *error* y *engaño* en que estaban los antepasados de los oyentes, excepto en aquellos casos en que sus prácticas pueden ser interpretadas a la luz del cristianismo. También vemos, en (46), cómo la *voz* mapuche se inserta en el texto con el fin de llamar la atención sobre la falsedad del contenido de lo dicho (en el plano religioso) y deslegitimar a los locutores, situando a los ancianos en el plano de aquello que se debe evitar para alcanzar el bien:

- (46) [...] **viejos, y hechizeros {25} q figuē al diablo, y le ayudā.** {26} **Eftos os quieren apartar de {27} la palabra de Dios, y de fu {28} Fè,** y *os dizen q cō reueren{29}cia nōbreys al Pillā, y Hue-{30}cuvoe: y que no adoreys a {31} Dios. Y q en vuestras enfer{32}medades, y necefsidades, {33} nōbres al Pillan, y al Hue-{34}cuvoe.*
 {35} 10 ¶ **Todo esto q dizē fin {36} fundamento, es gran menti{37}ra, y maldad, y cosa de bur-{38}la: defuenturados de effos {p27}{1} viejos, y hechizeros, que {2} pobres, son locos, y tontos, {3} q os engañā, y por solo q les {4} deys de comer, os lleuā al in{5}fierno, y todos ellos mi[*]mos {6} tābien arderan alla, y se ha-{7}ran brallas para siempre en {8} el fuego con los diablos.**
 (Valdivia, 1621: 26-27, sermón cuarto)

La opinión de los receptores mapuches se inserta en el texto a través de su enunciación y sus deducciones, o, más bien, de aquellas que espera el hablante como reacción ante su prédica. Con ello, se adelantan dudas o comentarios que pudieran surgir debido a la experiencia empírica cotidiana de los mapuches. Estas posibles aseveraciones son refutadas también a partir de supuestos: los indígenas creen en el alma y sienten arrepentimiento por sus pecados:

- (47) Direy fme, la muerte {43} del cuerpo puede se ver, y {44} la fealdad, y inmūdicia del {45} cuerpo, despues de muer-{46}to. Pero la muerte del alma {47} por el pecado, le fealdad ê {48} inmūdicia del alma, no se {49} vee, antes cada dia peca-{50}mos muchas vezes, y con-{p10} {1} todo effo, comemos, beue-{2}mos, hablamos de la mane-{3}ra que comiamos, y beuia-{4}mos antes de pecar. Pues {5} porque nos dizen, que el {6} pecado nos haze mucho {7} mal? que no vemos tal. **A hi{8}jos mios, dezidme tambien {9} a mi; tampoco veys vuef-{10}tras almas, y fin verlas, cre{11}eys que teneys almas, y af-{12}fi como cō los ojos no veys {13} vueftras almas: afsi no veys {14} cō vuefros ojos el pecado, {15} que es enfermedad del al-{16}ma Y fabeys que pecays, {17} quando adulterays la mu-{18}ger agena, ô hazeys daño a {19} vuefros proximos, ô hur-{20}tays. Como fabeys effo por{21}que alla dentro del coraçō {22} os reprehenden, y os dizen {23} que hiziftes pecado, y os re{24}muerden, y teneys verguē{25}ça, y miedo, y cubris el pe-{26}cado, defleando que no se {27} fepa.**
(Valdivia, 1621: 9-10, sermón segundo)

6.1.5.- *Peroratio*

La *peroratio*, según Lausberg (1966), es equivalente a la *conclusio* de Cicerón y al *epilogus* de Quintiliano, es decir, funciona en el cierre del discurso. Reconoce que en la tradición retórica del segundo rétor es caracterizada por presentar el fallo de aquello que se trata, por lo que se acerca al género deliberativo. En nuestro sermonario, no hallamos esta función en este componente, sino otras tres: la apelación al receptor, la organización macroestructural de los textos y la expresión de la finalidad de los mismos. Estas, no obstante, dependen de otra mayor: asegurar que el texto quede, totalmente, envuelto en la tesis.

- (i) En primer lugar, con la *peroratio* el orador tiene una última oportunidad para influir sobre los oyentes de manera que los persuada a favor de su causa (Lausberg, 1966). Por este motivo, acudirá a estrategias que le permitan conectar con ellos y con

las que construye un receptor pasivo, que se limita a recibir información y que actúa solo por voluntad de otro, el hablante. Para ello se sirve de dos recursos: los vocativos y los imperativos.

Cuando la interacción se realiza con los primeros, estos actúan del mismo modo que revisamos en el exordio (Cfr. 6.1.1). En efecto, en esta parte final de los discursos se repiten *hermanos* e *hijos*, con idénticas consecuencias en la construcción de la identidad endogrupal:

- (48) **Hermanos, y herma{28}nas mios**, aduertid mucho, {29} quanto fe enoja Dios con {30} los pecadores, y quanto los {21} pecadores le embrauecē a {32} Dios cō fus pecados
(Valdivia, 1621: 13, sermón segundo)
- (49) Creeys {29} en efse Señor Iefu Chrifto {30} (**hijos mios**) efte es todo {31} vuestro buen fer, y vuestro {32} mas verdadero padre y Se{33}ñor [...]
(Valdivia, 1621: 58, sermón séptimo)

El uso de los imperativos se justifica por el tipo de discurso y por la relación asimétrica entre los participantes. Estas formas funcionan como un recurso de apelación para la comprensión y el recuerdo de lo dicho, lo que manifiesta el carácter didáctico de los sermones (50). También actúan indicando la realización de acciones concretas, extratextuales, propias del ámbito de la ritualidad cristiana (51):

- (50) Hermanos, y herma{28}nas mios, **aduertid** mucho, {29} quanto fe enoja Dios con {30} los pecadores, y quanto los {21} pecadores le embrauecē a {32} Dios cō fus pecados
(Valdivia, 1621: 13, sermón segundo)
- (51) Efto mifmo en vief-{15}tros coraçones, rogad vofo{16}tros a Dios, que en eftas dos {17} cofas efte el efcaparos de to{18}do mal, y alcançar todos los {19} bienes: la vna es, que ven-{20}gays a oyr bien, y la otra es {21} que yo declare bien las pala{22}bras de Dios. **Otro Domin{23}go venid con grande defleo {24} de oyr eftas cofas, y aora pē{25}fad, y rumiad eftas de Iefu {26} Chrifto que os he dicho, tā {27} gozofas, y que tanto gufto {28} os han dado. Y por efte mi{29}rad la imagen de Iefu Chri{30}fto de rodillas, adoralda, y {31} reuerencialda, y hablad cō {32} el porque de la manera que {33} veys a Chrifto en aquella {34} imagen, afsi eftuuo enclaua{35}do en la cruz cō tres clauos {36} Herid cō la mano vuestros {37} pechos, con mucho dolor, {38} y lagrimas, y dezilde efto.**
(Valdivia, 1621: 22, sermón tercero)

(ii) Por otra parte, la *peroratio* tiene una función macroestructural, al aparecer en el cierre de los sermones. Esta se manifiesta con el anuncio del fin del discurso, por ejemplo, con el recurso de la *acumulatio* elíptica en (52) y con la recapitulación del contenido expresado en (53): lo último que se dice será retenido en la memoria, por lo que hace necesario una remisión anafórica intratextual³:

(52) *No aca{22}baria yo fi quifiera cōtaros {23} todos los enojos antiguos {24} de Dios, por los pecados {25} de los hombres: **paremos a-{26}qui que bafta oy efto.***

(Valdivia, 1621: 13, sermón segundo)

(53) He aqui os he dicho, {2} **de q manera el Criador de {3} todo, dio fer a los cielos, y {4} en ellos pufo los Angeles, q {5} fon fus criados, y nueftros {6} cōpañeros**

(Valdivia, 1621: 48, sermón sexto)

(iii) Por último, encontramos una tercera función. Esta consiste, al igual que en el exordio, en la expresión del carácter soteriológico del discurso: la *salvación* de las almas, de acuerdo con el ideario del cristianismo:

(54) Todas estas palabras {9} os va diziendo N. S. Iefu {10} Chrifto, con mucho amor, {11} y **para perdonaros vuef-{12}tros pecados, y faluaros os {13} combida**

(Valdivia, 1621: 29, sermón cuarto)

Tenemos, entonces, que tanto el exordio como la *peroratio* cumplen funciones similares en los planos de la interacción y en la expresión del objetivo último al que, a juicio del emisor, se orientan los sermones. La diferencia entre ambas partes radica en el aspecto macroestructural: mientras la primera inaugura los sermones y los relaciona entre sí, la segunda los cierra y consolida lo dicho para asegurar el aprendizaje de la doctrina.

³ A diferencia del exordio, donde también encontramos mecanismos de relación interdiscursiva.

6.2.- ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA

En este estudio pretendemos corroborar un supuesto previo sobre las características de los sermones que surge de la observación de los mismos: se trata de textos argumentativos, ya que su finalidad global se orienta hacia la persuasión de los receptores en el ámbito de sus creencias religiosas, con lo cual se busca también una modificación de sus prácticas.

Los postulados sobre argumentación y, en especial, los trabajos preceptivos se remontan a la Antigüedad clásica. Las ideas fundamentales sobre el particular son retomadas a mediados del siglo XX por Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958/1989) en el marco de los estudios de la *nueva retórica*. Los autores proponen una teoría de la argumentación que se ocupa del «estudio de las técnicas discursivas que permiten *provocar o aumentar la adhesión de las personas a las tesis presentadas para su asentimiento*⁴» (34). De esta definición nos interesan cuatro conceptos fundamentales: el que la argumentación se realice en una dimensión discursiva, el que tenga como finalidad la persuasión, el que exista una idea defendida y el que se dirija a un auditorio. Hay que sumar, empero, la participación del sujeto que argumenta.

Definiremos, a continuación, los alcances y límites de la primera idea, referida al carácter lingüístico de la argumentación, aunque de manera casi obligatoria nos detendremos a examinar el resto de los aspectos, puesto que nos interesa la argumentación en su dimensión comunicativa y no solo en cuanto estructura. Adoptar posturas como la de Weston (1998)⁵, que enfatiza las relaciones lógico-conceptuales, limitaría los alcances de nuestro trabajo.

La idea de la argumentación lingüística de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958/1989: 40) llega a plantear que no hay argumentación fuera del discurso: «Toda acción [...] que pretenda obtener la adhesión queda fuera del campo de la argumentación en la medida en que ningún uso del lenguaje la fundamenta o interpreta». Esta propuesta encuentra un desarrollo más pormenorizado en el trabajo de Anscombe y Ducrot (1994), para quienes toda actividad lingüística constituye una argumentación, puesto que esta se inscribe en la lengua: «es un rasgo constitutivo de muchos enunciados, el

⁴ Con cursiva en el original.

⁵ «“Dar un argumento” significa ofrecer un conjunto de razones o de pruebas en apoyo de una conclusión» (Weston 1998: 13).

que no se los pueda emplear sin pretender orientar al interlocutor hacia un tipo de conclusión (por el hecho de que se excluye otro tipo de conclusión)» (Anscombe y Ducrot, 1994: 48). Además, su noción de argumentación está concebida en relación con la persuasión. En este mismo sentido, Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958/1989) ya habían planteado que el hecho de argumentar siempre pretende cambiar un orden preexistente.

Ante esta noción de *argumentación en la lengua*, Fuentes y Alcaide (2002: 21) se preguntan: «¿El mismo hecho de hablar tiene la intención de convencer en cierto modo al receptor, es decir, de hacer que esté “de acuerdo” con el que habla, o, al menos, “colabore” con él?». En otras palabras, cuestionan la idea de que todo acto lingüístico conlleve argumentación, puesto que, en la práctica, todos los textos, al pretender la comunicación, buscan también el consenso con el oyente, necesario para que el acto comunicativo se produzca. De ahí que entiendan el planteamiento de Anscombe y Ducrot (1994) como una *argumentación en el lenguaje*, puesto que este se emplea con el fin de obtener algo del interlocutor. No obstante, las autoras señalan que

[...] hay una diferencia entre buscar la colaboración del oyente, que no tenga una actitud de rechazo ante lo que se dice y que acepte hablar con el interlocutor y colabore, a marcar el discurso de forma externa y conscientemente para que el oyente llegue a pensar determinadas cosas (Fuentes y Alcaide, 2002: 22).

Para las investigadoras, la argumentación corresponde a una *dimensión* presente en todos (o la mayoría) de los enunciados, en la medida en que orientan al receptor hacia determinada conclusión (coincidiendo con Anscombe y Ducrot [1994]). Señalan que «el propio acto de hablar lleva consigo la intención de convencer y persuadir al receptor, y de conseguir su acuerdo y su colaboración» (Fuentes y Alcaide, 2007: 11). Desde este presupuesto, definen como argumentativo «aquél texto o secuencia que marca explícitamente el razonamiento al que quiere llevar al interlocutor» (Fuentes y Alcaide, 2002: 22).

Lo Cascio (1998), por su parte, acepta este carácter lingüístico de la argumentación y lo amplía con la idea de que también es de naturaleza textual. Para el autor, «cada uno de nuestros mensajes asume una fisonomía lingüística, es decir, está dotado de un modelo» (Lo Cascio, 1998: 15) elegido del repertorio de formas disponibles de acuerdo con las circunstancias comunicativas específicas. Planteada esta noción de argumentación, recurre a una tipología de modelos textuales formada por tres

categorías: modelos para mensajes de tipo narrativo, modelos para mensajes de tipo argumentativo y modelos para mensajes en un tipo de lenguaje específico.

El *texto* argumentativo se define a propósito de la *finalidad* que persigue el hablante: el convencimiento del oyente. La argumentación no se limita a los aspectos formales, por lo que es necesario, al enfrentarnos a ella, saber distinguir entre forma y contenido del mensaje, pese a que están íntimamente ligados (Lo Cascio, 1998).

En nuestro trabajo diferenciamos entre dos actos pretendidos en la argumentación: *convencer* y *persuadir*. Mientras el primero es de carácter mental y está orientado a la modificación de las creencias de los oyentes, el segundo pretende un cambio de comportamiento, por lo que se sitúa en el plano de las conductas. De todos modos, pensamos que la diferencia es de gradación, puesto que –evidentemente– una argumentación que respete los principios de cooperación considera el convencimiento previo como un requisito indispensable para la persuasión. En otras palabras, si un hablante pretende que su interlocutor cambie de proceder, debe primero hacer que cambie sus criterios ideológicos sobre las acciones que realiza. No obstante, entendemos también que en la realidad de los textos la búsqueda de la persuasión sin el convencimiento previo es una práctica común. Es decir, es posible que se produzcan la *manipulación* y la *imposición*.

La finalidad que persigue el hecho de argumentar en *Sermón en lengua de Chile* es doble. A saber: el abandono de la práctica cultural vernácula y, en una relación concomitante, la adopción del ideario cristiana en el ámbito de las creencias religiosas. Ello implica asumir una nueva cultura –foránea– en detrimento de la propia.

En este apartado presentamos la descripción de la estructura de los nueve sermones de acuerdo con los componentes del esquema argumentativo que la conforman. Para ello nos basamos en la propuesta de Fuentes y Alcaide (2002 y 2007), quienes señalan que estos son: marco, conclusión, argumentos, topoi y base argumentativa. De estos, el último corresponde a la explicitación lingüística del garante que valida la relación argumento-conclusión. No aparece en los sermones, ausencia que explicamos porque su mención implica mostrar justamente aquel aspecto de la argumentación que es falible: el reconocimiento de que se trata de dos culturas que no comparten la misma visión del mundo ni interpretan el universo de la misma manera, lo que dificultaría la predicación en un proceso de evangelización que se caracterizó por buscar puntos de confluencia para garantizar su efectividad. Al contrario, en Valdivia

(1621) se ha interpretado y explicado la *otredad* que representan las prácticas y creencias de la cultura mapuche bajo el prisma del cristianismo, resaltando las diferencias para descalificarlas y dar inicio, de esa forma, al proceso de inculturación/aculturación que marcó la Conquista. Esto nos muestra un hecho reconocido por Lo Cascio (1998): la aparición potencial de los componentes que podamos identificar para la argumentación y el orden en que se presentan dependen de la situación de comunicación particular.

6.2.1.- Marco argumentativo

El marco argumentativo corresponde a la función argumentativa que cumple el contexto y que en ocasiones se explicita verbalmente aunque también puede estar implícito en el texto (Fuentes y Alcaide, 2002 y 2007). En nuestros sermones, diferenciamos, por una parte, los elementos circunstanciales que orientan a los misioneros que deberán adaptar el sermonario y, por otra parte, la construcción de un marco ideológico propio del cristianismo que justifica la enunciación.

(i) En los sermones, la dimensión espacio-temporal de la emisión no varía –o al menos en los textos no queda marca de ello– puesto que corresponden a un discurso que deberá ser emitido oralmente en espacios y momentos precisos que el enunciador desconoce: la obra se crea, entonces, como un «modelo» sin un marco referencial definido estructuralmente. Por este motivo, el emisor genera una circunstancia «tipo» que deberá ser adecuada por cada locutor particular a la propia situación comunicativa en que vaya a ser emitido el discurso⁶. En general, esta estabilidad circunstancial se logra ignorando las mismas circunstancias (que, por lo demás, se desconocen).

Por lo anterior, el hablante recurre a la construcción de una circunstancialidad general y aplicable a cualquier caso, con lo cual realiza una función pedagógica dirigida hacia los miembros de la orden que utilizarán los textos para su propia predicación. Esto se logra, en el fragmento (55), con la mención de una serie de elementos de la naturaleza que se pueden encontrar en cualquier sitio (cielo, sol, luna, estrellas, mar, ríos, valles, cerros, fuentes, aves, ovejas, ganado y peces), que no corresponden a

⁶ Recordemos que el sermonario es compuesto para ser expuesto (y adecuado) por miembros de la Orden del autor.

ningún marco espacial particular, de modo que con esta mención establece una indicación para los jesuitas predicadores: deben servirse de los elementos que les ofrezca el contexto inmediato para predisponer a los oyentes. También hallamos que, en (56), se habla del sermón del domingo, como una manera de informar a los sacerdotes que la regularidad de la prédica debe ser socializada con los mapuches:

- (55) *Mirad hijos mios ef-^{25}tos cielos tan grandes, y tā ^{26}hermosos. Efte Sol tan ^{ref{27}}plandeciente con sus rayos ^{28}Effa Luna tan clara: effas ^{ef{29}}trellas de tanta alegría, pue^{30}ftas con tan buen orden. ^{{p31}{1}} Effa mar tan inmenfa, tā an-^{2}cha, y tan larga. Tantos rios ^{3} q tan aprieffa corren àzia la ^{4} mar.*

^{5} 3 ¶ *Mirad* en la tierra ^{fus {6}} valles, ^{fus grandes cerros,} y ^{7} lomas, ^{fus grandes montes,} ^{8} y arboledas. ^{Tantas fuen-^{9}tes,} ^{las muchas aues en el} ^{10} ayre, ^{las ouejas,} y ^{ganados} ^{11} q pacen en las cāpañas, ^{los} ^{12} muchos peces q en el agua ^{13} andan nadando. El dueño, y ^{14} Señor de todo esto, es Dios, ^{15} q a todas estas cosas dio el ^{16} ser con sola su palabra, y ^{cō} ^{17} ella aora también les está ^{18} dando el ser siempre, y las rige, y ^{19} manda. Efte es Dios. El q ^{di} ^{20} ze q aya Verano, y se le ^{fi-^{21}ga} el Inuierno, el q haze q se ^{22} limpie el cielo, y luego q se ^{23} escurezca con nubes, el q ^{di} ^{24} ze q llueua, y yele. Efte es ^{25} Dios. El q multiplica ^{vuel^{26}tros} ganados, y haze crecer ^{27} vuestras ^{femēteras}. El q os ^{28} dà el mayz, trigo, cebada, ^{pa^{29}pas,} y porotos, y toda la ^{se-^{30}milla} q nace de la tierra, ^{pa^{31}ra} q comamos, y visitamos y ^{32} tengamos cōtento. Effe es ^{33} Dios. El q os dà la vida, y los ^{34} hijos, el cōtento, y el buen ^{35} coraçon. Effe es Dios. (Valdivia, 1621: 30-31, sermón quinto)

- (56) Para subir al cielo ^{her^{12}manos} mios, lo primero, ^{te^{13}neys} necesidad de creer ^{14} en Iesu Cristo, y adorar ^{15} vn solo Dios: este es el ^{ver^{16}dadero} Dios, Padre, Hijo ^{17} y Espiritu santo, tres ^{perfo^{18}nas,} y vn solo Dios: Esto os ^{19} vine a dezir el **Domingo** ^{20} pasado: Aora os vengo a ^{21} dezir la bondad de Dios en ^{22} otra cosa. (Valdivia, 1621: 40, sermón sexto)

(ii) Respecto de la construcción del marco ideológico, encontramos los componentes del mundo cognitivo del cual se extraen los temas que se desarrollan. El sermón primero es paradigmático en ese sentido, ya que en él aparecen varios elementos que, de modo inaugural, como señalamos anteriormente (*Cfr.* 5.5. y 6.1.1 [en especial, ii]), enmarcan todo el conjunto. En primer lugar, se identifica la finalidad para la cual se realiza el discurso: la salvación de las almas, objetivo último que persigue el enunciador, con lo cual se construye como un sujeto que busca el bien del oyente. En segundo lugar, está la presentación de la fuente general en la que se sitúa la mayoría de los contenidos (exceptos aquellos que derivan de la interpretación de las prácticas indígenas, aunque

estas también se explican desde el cristianismo): las Sagradas Escrituras, quedando justificado el marco conceptual dentro del ideario que pregona el locutor⁷. En tercer lugar, se recurre a un *topos* (Cfr. 6.2.4): la noción del «hombre» compuesto por el «cuerpo» y el «alma»:

- (57) Hermanos míos muy amados, {7} cō deſſeo vēgo de {8} enſeñaros la verdadera ley {9} de Dios, **para que conociē-{10}do, y amando el bien, fal-{11}ueys vueſtras almas.**
 {12} 2 ¶ Oydme con atēcion, {13} porque **os va la vida en fa-{14}ber el camino del cielo,** y ſi {15} me eſcuchays, entēdereys {16} qual es lo bueno que aueys {17} de ſeguir, y qual lo malo q {18} aueys de dexar.
 {19} 3 ¶ **Eſto enſeña la palabra {20} de Dios, la qual yo os ven-{21}go a declarar, como [*]eſu {22} Chriſto N. S. nos mada q lo {23} hagamos los que ſomos ſus {24} miniſtros, y predicadores.**
 {25} 4 ¶ Primeramente, her-{26}manos, **bien fabeyſ q ſois {27} hombres como yo, y como {28} los demas, y q todos los hō-{29}bres aca dētro de eſte cuer-{30}po q veys, tenemos vna al-{31}ma, q aunq no la vemos, por{32}q no es de carne, ni de hueſ{33}fo, como el cuerpo, pero cō {34} ella viuimos, y hablamos {35} queremos, fabemos, y pēfa{36}mos, y hazemos muchas co{37}ſas: y en ſaliendo eſta alma {38} del cuerpo, q es quādo mue{39}re vn hōbre, luego el cuer-{40}po queda ſin ſentido, y ſin {41} menearſe, como vna pie-{42}dra, ô vn pedaço de tierra.**
 (Valdivia, 1621: 1, sermón primero)

Los sermones siguientes se sitúan dentro de este mismo marco cognitivo y en varios de ellos se expresa el avance de este a través del recuerdo de la progresión temática, tal como describimos en el análisis de los recursos de cohesión en el sermionario (Cfr. 5.5):

- (58) Ya os **vine a dezir en {7} el otro fermon,** la fealdad {8} del pecado, los daños q nos {9} trae, y lo que Dios ſe enoja {10} por el pecado. **Agora os vē{11}go a dezir,** de que manera {12} los hōbres nos libraremos {13} del pecado.
 (Valdivia, 1621: 14, sermón tercero)

Con estas fórmulas, el hablante genera un marco mayor para el conjunto de los sermones que serán predicados, pero que se expresa en cada emisión particular. De este modo, los discursos se realizan bajo un constructo ideológico compartido que los sustenta.

⁷ La polifonía enunciativa constituye un mecanismo de argumentación. Lo revisamos extendidamente en 7.2.1 (especialmente, en 7.2.1.2).

6.2.2.- Conclusión

Es definida por Fuentes y Alcaide (2007: 35) como «la tesis que se defiende en el texto». Puede presentarse en el mismo de manera implícita, sugerida o inferida. En el caso del conjunto que estudiamos varía en cada sermón y se manifiesta en el título de cada uno de los nueve que componen la serie, a excepción del séptimo y del octavo (Cfr. 6.1.3).

En el número siete, sin embargo, en el título (*De la creación y pecado del hombre*) no queda claro si se trata de una conclusión o de un resumen del contenido bíblico del sermón. Por otra parte, el carácter narrativo del sermón octavo (*De la fundación de la Iglesia de Cristo*) no permite inferir cuál es la conclusión que se sostiene. No obstante, las secuencias narrativas por sí mismas constituyen una especie de argumento que –al ser bíblicas– no necesitan comprobación, por lo que no se llega a la conclusión mediante un ejercicio lógico. Este hecho no les hace perder su carácter argumentativo puesto que nos explicamos la convivencia de diversas secuencias relacionadas entre sí en un mismo texto a partir de la idea de la *heterogeneidad discursiva*⁸.

Las conclusiones de cada uno de los sermones pueden sintetizarse de la siguiente forma⁹:

<i>Sermón</i>	<i>Conclusión</i>
1°	El alma es inmortal: después de esta vida se premiará a los justos y se castigará a los pecadores
2°	El pecado es grave y dañino para Dios y los hombres
3°	Dios envió a su hijo a la Tierra para remediar el pecado
4°	Para salvarse, el hombre debe creer en Jesucristo y honrarlo
5°	Dios es una persona y tres a la vez
6°	Dios creó el cielo y los ángeles
7°	Dios creó al hombre, pero este pecó
8°	Cristo fundó la Iglesia
9°	El hombre necesita hacer penitencia y cumplir con los sacramentos

⁸ Para un desarrollo más pormenorizado de este tema, se pueden consultar: Adam (1991 y 1992), Roulet (1991) y Fuentes Rodríguez (2000a).

⁹ Para las relaciones entre los temas, véase 5.4.

En general, en el sermonario la conclusión se repite con frecuencia. De hecho, no tenemos ningún caso en que esta se presente solo una vez, aunque el número de repeticiones varía: en el sermón primero aparece en once ocasiones, mientras en los sermones segundo, cuarto, sexto, séptimo y noveno aparece en dos oportunidades. En el tercero lo hace seis veces; en el quinto, nueve. En el sermón octavo no tenemos noticias de una conclusión explícita, como hemos explicado.

Se trata de casos de una reiteración de contenidos (la tesis que defiende el emisor) que cumple una función cohesiva, ya que actúa como una guía del desarrollo de la argumentación y de la evolución del tema que trata cada sermón. Es un mecanismo de refuerzo de lo dicho, de fuerza argumentativa. Se presenta como una reformulación cuando se vuelve sobre el mismo contenido pero con variaciones (59). Además, la reaparición de la tesis se utiliza para la actualización de los contenidos, ya sea mediante la *amplificación* (60) o la *reducción* de los mismos (61):

- (59) **Esta dize q ay otra vi-^{32}da despues de esta de acá, y ^{33} q aquella vida, nunca fe aca^{34}ba, y que los que en ef-^{35}ta vida viuen bien, y a-^{36}gradan a Dios, tienen bie-^{37}nes, y descansa para fiēpre ^{38} en la otra vida, y los q en ef^{39}ta vida fon malos, y enojan ^{40} a Dios con pecados, en la o-^{41}tra vida fon castigados, con ^{42} penas, y tormentos para ^{43} siempre**
(Valdivia, 1621: 2, sermón primero)
- (60) **Por este Señor Iesu ^{9} Chrifto folamente, fe librā ^{10} de pecado nuestras almas.**
[...]
^{51} 6 ¶ Es tambiē este Señor ^{52} IesuChrifto, [...] *efco-^{4}gio el hazerfe hombre, pa-^{5}ra librar de pecados a los hō^{6}bres.*
(Valdivia, 1621: 15-16, sermón tercero)
- (61) **He aqui os he dicho, ^{2} de q manera el Criador de ^{3} todo, dio fer a los cielos, y ^{4} en ellos pufo los Angeles, q ^{5} fon fus criados, y nueftros ^{6} cōpañeros. Efte Dios crio el ^{7} Sol, Luna, y estrellas, q alū-^{8}brassen, y sustentaffen a los ^{9} hombres. El Sol no es Dios, ^{10} fino hechura fuya, el hōbre ^{11} excede al Sol, en q habla, en^{12}tiende, y es femejāte a Dios ^{13} en fu fer, Dios fe vee así mil^{14}mo, y viēdose, fe goza, y del ^{15} hōbre puede fer visto Dios ^{16} tambien: pero el Sol, no ha-^{17}bla, ni conoce, ni fe parece a ^{18} Dios, y el Sol, Luna, y estre^{19}llas fueron hechos para el ^{20} bien del hombre**
(Valdivia, 1621: 48, sermón sexto)

En el último caso (61), la reiteración se produce casi al final del sermón, cuando el enunciador ya ha comenzado el cierre. Este recuerdo de la tesis se emplea también como un modo de preparar al auditorio para el fin del discurso, lo que refuerza su función como incentivo de la memoria y reafirma el contenido de la conclusión, que se valida más al aparecer varias veces en un mismo discurso: no se repiten los errores, sino las certezas. Como indica Camacho Adarve (2005), este tipo de reiteraciones resalta el contenido que, a juicio del emisor, es más importante: la reducción orienta al oyente en selección de la/s idea/s clave del texto. En nuestro caso, el enlace con lo anterior se logra mediante la remisión anafórica de la fórmula *he aquí os he dicho*.

6.2.3.- Argumentos

Son las justificaciones o razones que sustentan la conclusión (Fuentes y Alcaide, 2002 y 2007). A partir de su relación con la finalidad del texto, en el corpus los argumentos se orientan hacia el abandono de las prácticas indígenas y, al mismo tiempo, hacia la adopción de la cosmovisión cristiana. Al mismo tiempo, estas modificaciones actúan en el plano de lo racional ('pensar X > pensar Y') y de las acciones, ya que estas deben estar dirigidas por esa nueva forma de entender el mundo ('actuar de acuerdo con X > actuar de acuerdo con Y'). Son por lo tanto, muestras de la voluntad por *convencer y persuadir* (Cfr. 6.2, en especial, página 240).

Hemos hallado en los sermones dos grupos de argumentos: por una parte, están los que se pueden explicar de acuerdo con la tipología de los mismos y, por otra parte, se ubican aquellos que destacan por constituir mecanismos de construcción de argumentos a partir de la presentación de dos o más nociones relacionales.

6.2.3.1.- Tipos de argumento

En el sermonario aparecen argumentos de tres tipos insertos en la tradición de la retórica: por autoridad, por contraargumentación y por campo de referencia temática. Se relacionan con la clase textual en cuanto se ponen al servicio de la finalidad persuasiva del sermón y, gracias a su formulación lingüística, lo caracterizan.

Se explican por el ámbito intercultural de la elocución. El hablante recurre a ellos porque los sermones funcionan como el correlato verbal del contacto entre dos grupos de distinto tipo de desarrollo en una misma zona y en una relación asimétrica, en la cual el hablante –detentador del poder– se construye como portavoz de un grupo que intenta convencer a otro, caracterizado por desposeer la verdad y por su particular «capacidad», como queda de manifiesto en el mismo título de la obra.

6.2.3.1.1.- Argumento por autoridad

Este tipo de argumentos se remonta a la tradición clásica. Según Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958/1989), pone en juego el prestigio, que lo condiciona, ya que con él se utilizan los «actos o juicios de una persona como medio de prueba a favor de una tesis» (470). Para los autores, el riesgo de usarlo radica en que puede ser cuestionado en los casos particulares, pues depende de la autoridad que se use. Weston (1998) enmarca el uso del argumento de autoridad, justamente, en el modo en que funciona este concepto en el mundo social, a partir del cual lo explica:

Nadie puede erigirse en un experto, mediante la experiencia directa, en todas las cosas que es posible conocer. [...] En su lugar, tenemos que confiar en otros –personas, organizaciones u obras de referencia más documentadas– para que nos expliquen gran parte de lo que necesitamos saber sobre el mundo. Necesitamos lo que se denominan *argumentos de autoridad*.

X (alguna fuente que debe saberlo) dice que Y.

Por lo tanto, Y es verdad.

(Weston, 1998: 55)

En nuestro corpus, este tipo de argumento es usado a propósito de la relación que se establece entre los participantes: el hablante se dirige al auditorio desde una posición que, a su juicio, es privilegiada, pues está convencido de que es poseedor de *la verdad* y representa un colectivo que sitúa en el ámbito de *lo correcto*, ante *lo errado* que representan sus oyentes. La cultura mapuche, para el enunciador, tiene validez solo en cuanto coincide con el ideario cristiano.

Los conocimientos y las informaciones que expone el hablante provienen de una autoridad divina, incuestionable. Sin embargo, esa «autoridad» no es compartida dentro

de la cultura mapuche, que tiene unas creencias religiosas distintas (Cfr. 6.2.4), en las cuales no se aprecia el carácter irrefutable de las fuentes del cristianismo, aunque los principios fundamentales de esta ideología pueden haberse incorporado con la catequesis anterior. En la práctica, encontramos un enunciador que impone una autoridad que no es, necesariamente, compartida por todos los participantes, lo que la hace cuestionable desde la perspectiva de los receptores. Esto se produce por la diferenciación teórica entre el concepto de *autoridad* y el de *fuentes*, ya que este último corresponde a la mención de donde se obtiene una información «bien para descargar sobre otros la responsabilidad de las premisas o de la verdad de los enunciados, o porque otros pueden garantizar aún mejor –por prestigio– la verdad, aceptabilidad y validez de los argumentos o reglas generales» (Fuentes y Alcaide, 2002: 51). En nuestro corpus, pueden o no coincidir.

En el fragmento (62), la fuente por sí misma constituye el argumento de autoridad, la máxima en el discurso cristiano, por lo que, a juicio de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958/1989), su propósito parece indiscutible:

- (62) No ay mnchos diofes, {42} ni muchos señores, vn folo {43} Dios ay, y vn folo señor, q {44} todo lo manda. No veys {p33}{1} entre los hombres, quando {2} ay muchos señores, ay mu- {3} chas guerras, y difcordias, {4} todas las cofas fucedē mal, {5} todo fe pierde, cada señor {6} quiere mandar al orro fe- {7} ñor, y fe haze mas que el, y {8} quiere vencer al otto. Afsi {9} tãbien, fi huuiera muchos {10} diofes, vno en el cielo, otro {11} en la tierra, claramente fe {12} vee q no abria quietud en {13} cielo, ni en tierra. El dios q {14} estuuiera en el cielo, pelea {15} ra con el q estuuiera en la {16} tierra, y afsi todo fe hundie {17} ra, y prefto fe acabara todo. {18} Vn Dios ay no mas, y no ay {19} otro, **el mismo Dios lo di- {20} xo a fu gente de Ifrael con {21} estas palabras.** Oyeme If- {22} rael, q tu Señor Dios, vno {23} folo es (Valdivia, 1621: 32-33, sermón quinto)

Esta máxima autoridad se ha constituido como tal en el marco ideológico de esta religión debido a su carácter apodíctico. Es decir, porque la palabra divina constituye, por sí misma, una demostración y no admite contradicciones (Carrasco *et al.*, 2011), algo que el hablante se encarga de dejar en claro para que lo aprendan los interlocutores, ya que de ello depende la efectividad de su argumentación:

- (63) **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 dia, tanto

fon cier{28}tas estas cofas, y mucho {29} mas ciertas fon, porq **fon di{30}chas por Dios, q no puede {31} mentir, ni engañar a nadie.**
(Valdivia, 1621: 69, sermón noveno)

En el fragmento anterior, esta *macrofuente* funciona de modo anafórico para todo el sermonario. El emisor da a conocer que la fuente de sus dichos son las Escrituras, pero sus intenciones no son meramente informativas, sino que indica el carácter incuestionable e irrefutable de estas, garantizando, a su juicio, la efectividad del discurso. Para Abellán (1979b), las Escrituras constituyen un argumento de autoridad que se ubica entre los más repetidos a lo largo de la historia de la Iglesia y ha sido sumamente promocionado en el mundo católico.

También es posible que la autoridad cumpla la función de enriquecer una argumentación mayor y en este caso diferenciamos tres clases de fuentes: las que pertenecen a la tradición cristiana propiamente tales, la que construye el hablante a través de su pertenencia endogrupal y la que representan los receptores como sujetos a quienes se les supone una formación religiosa o cuyas tradiciones son interpretadas a partir de su coincidencia formal con el cristianismo.

En el primer caso encontramos tres autoridades institucionalizadas eclesiásticamente como tales: Dios (64), Jesucristo (65) y los Profetas como intermediarios (66). El mensaje de las tres está recogido en la tradición o las Sagradas Escrituras (Ott, 1969):

(64) Si quereys faber to-{35}dos los males que ay en el {36} pecado, y los daños que os {37} trae, enteramēte lo fabreys {38} aora, y fabiendolo, aborre-{39}cereys, y huyreys del peca{40}do. ¶ **Efto dize Dios**, el {41} pecado es, como la ferp{42}te grande, que dizen empō {43}çoña al hombre, y le mata {44} afsi el pecado emponçoña {45} al alma. ¶ Es como la pel{46}tilencia el pecado, al que to{47}ca la peste, fe va mnriendo {48} afsi al que toca el pecado, {49} fu alma muere.

(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

(65) Lo que aueys de ha-{12}zer para quitar vuestros pe{13}cados, y fubir a la cafa de {14} Dios, por las palabras de {15} nueftro Señor Iefe Chrifto {16} Salvador de nuoftras almas {17} (hermanos, y hermanas {18} mias) os vengo oy ha dezir {19} Lo primero, quando nuef-{20}tro Señor Iefu Chrifto pa-{21}ra enfenar los hombres, em{22}bio fus Apoftoles, les dixo {23} efto: Quando enfeñaredes {24} los hombres, dezildes que {25} fe arrepientan de fus peca-{26}dos, y predicaldes el perdō {27} de pecados. **Efto dixo Iefu {28} Chrifto a fus Apoftoles.**

(Valdivia, 1621: 23, sermón cuarto)

- (66) Con N. S. Iefu Chriſto, fueron ſentenciados a enclauar en cruz dos ladrones grãdes, de los quales el vno eſtando colgado en la cruz caſi muriendo, arrepiñtiefede de ſus pecados, pidiô miſericordia a IefuChriſto N. S. el qual le perdonô, y eſte día el pũto q falio fu al ma de ſu cuerpo, N. S. Iefu Chriſto hizo q ſu alma vieſe a Dios. **Y el miſmo Dios, {21} por ſus profetas dixo**, q ſi el pecador ſe boluiere a el, y gimiere por ſus pecados, al pũto q ſe arrepiñtiere le perdonara: A dulziſſimo S. Iefu Chriſto, por noſotros los pecadores moriſte, y por nros pecados diſte tu ſãgre, no nos deſeches, q aun q ſomos pecadores venimos a ti por el remedio para librarnos de nros pecados
(Valdivia, 1621: 75, ſermón noveno)

Para validar la autoridad y enseñar su importancia, el hablante la reitera, como en el fragmento (67), en el cual se reafirma el contenido de la doctrina cristiana, que también es un tipo de autoridad, puesto que para el emisor corresponde a una fuente comunitaria. En este fragmento tenemos tanto la fuente explícita como el contenido de la doctrina que está presente a lo largo de todo el sermulario:

- (67) Y deſpues que refuſcitô, aparecio muchas vezes en quarenta dias a ſus Apoſtoles, y todos los que el ſolia enseñar, que le [*]e-^{p20} guian antes que el murielſe para que creyefſen todos ellos ſu reſurreccion. Y otras coſas les enſeñaua, que era neceſſario ſaber para yr al cielo, y acertar el camino de ſaluacion. Tambiẽ **dixo {8} Iefu Chriſto** a ſus Apoſtoles. Yd por todo el mundo, y a todos los hombres del mundo enseñaldes lo que yo os he enseñado. Qualquiera que creyere eſto que os he dicho, y de auer pecado tu uiere arrepiñtimiento, y propoſito de no pecar mas, y guardare mis mandamiẽtos y ſe bautizare, y hiziere Chriſtiano, ſe librarã de ſus pecados, y yrã al cielo a gozarſe eternamẽte. **Todo eſto dixo Iefu Chriſto nueſtro Señor**, y otras coſas q ſon neceſſarias, que aora os enseñan los padres que ſon enseñados de la doctrina de los Apoſtoles, que **ſabemos por tradición que con ſu boca las dixo Iefu Chriſto**.
(Valdivia, 1621: 19-20, ſermón tercero)

Por otra parte, el hablante recurre a su pertenencia endogrupal para argumentar. Este sentido colectivo, aunque no claramente inclusivo, se manifiesta en el siguiente fragmento, en el cual la comunidad de cristianos constituye la autoridad:

- (68) **Los Chriſtianos cõfeſſamos vn Dios**, pero en *el tres perſon[*]s, vn Dios, vn Señor, vn poder, vn ſer, no tres dios, ni tres ſeñores, ni tres poderes, ni tres ſeres*. Las perſonas de Dios, ſon Padre, Hijo, y Eſpiritu ſanto. El padre no es el Hijo, ni el Eſpiritu ſanto. El hijo, no es el Padre, ni el Eſpiritu ſanto. El Eſpiritu ſanto, no es el Padre, ni el

Hi-^{7}jo, y por esto ay tres perfo-^{8}nas en Dios, q la vna perfo^{9}na, no es la otra: pero todas ^{10} estas tres personas, Padre, ^{11} Hijo, y Espíritu santo, son ^{12} vn folo Dios no mas, vna vo^{14}luntad, y vn fer, y por esto ^{15} no son mas de vn folo Dios.

(Valdivia, 1621: 36, sermón quinto)

El tercer caso de autoridad es el que constituyen los oyentes, a quienes se les supone haber pasado previamente por un proceso de catequesis que se complementa con los sermones. En ese marco, se les ve como neófitos del cristianismo, pero cristianos –al fin y al cabo–, por lo cual se presupone que comparten algunos principios ideológicos con el locutor. Por ello, se los incluye bajo el mismo concepto: *hombres*. Es un movimiento retórico que, al enlazar, rechaza las diferencias, de modo que niega el *ser mapuche* para incorporar a los sujetos en la nueva cosmovisión:

(69) Primeramente, her-^{26}manos, **bien fabeys q fois ^{27} hombres como yo, y como ^{28} los demas, y q todos los hō-^{29}bres aca dētro de este cuer-^{30}po q veys, tenemos vna al-^{31}ma, q aunq no la vemos, por^{32}q no es de carne, ni de hues^{33}fo, como el cuerpo, pero cō ^{34} ella viuimos, y hablamos ^{35} queremos, fabemos, y pēfa^{36}mos, y hazemos muchas co^{37}fas: y en faliendo esta alma ^{38} del cuerpo, q es quãdo mue^{39}re vn hōbre, luego el cuer-^{40}po queda fin sentido, y fin ^{41} menearse, como vna pie-^{42}dra, ô vn pedaço de tierra.**

(Valdivia, 1621: 1, sermón primero)

No siempre las autoridades del sermonario aparecen de forma independiente, sino que también encontramos casos de concurrencia en una misma secuencia. La reiteración de las mismas certifica la verdad de lo expuesto, de tal modo que se refuerza el argumento, como en el fragmento (70), donde este recurso enfatiza la validez de lo dicho a través de la acumulación de instrumentos de revelación que se suman a la Palabra divina y a la autoridad de los cristianos:

(70) Estas cosas de Dios tã ^{8} grandes, fino las entendie-^{9}redes bien, creeldas firme-^{10}mente, que **las enseña la pa^{11}labra diuina, q no puede e-^{12}rrar, y esto creyeron fiēpre ^{13} antiguamente los Christia-^{14}nos antiguos, y agora tam-^{15}bien lo creen todos, y el mI^{16}mo Dios lo enseñò por fu ^{17} boca, y todos los fantos va-^{18}rones, Profetas, y Apóstoles ^{19} lo enseñaron.**

(Valdivia, 1621: 25, sermón cuarto)

6.2.3.1.2.- Contraargumentos

La contraargumentación se relaciona con el concepto de *fuerza* que tratábamos en (6.2.3.1.1, en especial, página 248) debido a que se sirve de la misma. Ahora bien, mientras que para el argumento de autoridad la fuerza se coorienta hacia la conclusión deseada, en los contraargumentos esta se antiorienta, de modo que pasa a ser la fuerza de la contraargumentación.

Esta clase de argumentos genera una dinámica textual atractiva para los oyentes –desde el dialectismo ideológico, desde el encuentro de los pensamientos opuestos–, debido a que pone en el discurso un punto de vista diferente al del emisor sobre un mismo asunto, el que refuta. De ahí proviene la función para la argumentación, puesto que «se trata de hacer más creíbles las verdades que se proponen y de subrayar el valor de las pruebas o razones invocadas contra el adversario» (Fernández Lagunilla, 1999: 45). El uso de la contraargumentación indica que el emisor está seguro de su persuasión y de que convencerá al oyente, ya que utiliza valores de otro para mostrar la falsedad de los mismos (Lausberg, 1967). Se explica por el carácter polémico del tipo discursivo, que comparte con otros. Por ejemplo, en el debate político actual, según Cortés y Bañón (1997b: 15), se enfrentan «opiniones, valoraciones y argumentos de, al menos, dos personas». En los sermones, las posiciones divergentes, los contraargumentos, provienen de dos fuentes distintas: el Demonio y la tradición mapuche.

Sobre el primero, el «Diablo» se incluye en el discurso, pero su valor como fuerza se invierte para contraargumentar mediante la valoración negativa de aquello que dice (*sin fundamento, mentiras*) (71). Las creencias y tradiciones mapuches, por su parte, se convierten en un contraargumento, mediante el discurso de los *viejos* –grupo de particular prestigio intracultural por su rol regulador (Cfr. 3.2.1.1, en especial, página 110)– que se desacredita con acusaciones de mentira e ignorancia (72):

- (71) *Dize el diablo, q no a-{24}doreys a Dios, y porque no {25} fea adorado Dios de vofo-{26}tros dize q adoreys al Pillā {27} fin fundamento. Preguntal-{28}de al diablo, q cofā es el Pi-{29}llan? el dize muchas menti{30}ras, porq no ay cofā alguna q {31} fea realmēte Pillā, q lí el dia{32}blo no es Pillan, es cierto q {33} no ay cofā alguna q fea Pillā. {34} Dize el diablo q el Pillā true{35}na en el cielo, y ayuda a pe-{36}lear a los conas: pero miente {37} q folo Dios es el q*

truena, y {38} tambien el q ayuda a los que {39} pelean, ô con fu voluntad v̄e{40}ceys, y foys vencidos.¹⁰

(Valdivia, 1621: 44, sermón sexto)

- (72) Todas las cofas q eſtā {8} en el cielo, y tierra, encima {9} y debaxo del cielo, y enci- {10}ma y debaxo de la tierra, {11} tienen vn folo Dios, y vn fo{12}lo feñor, q es dueño de to- {13}das las cofas. No penſeys, ni {14} digays q ay vn Dios en el {15} cielo, y otro en la tierra (hi{16}jos mios.) *Los viejos os de- {17}zian, q el Pillā eſtā en el cie{18}lo, y el Huecuvoe en la tie- {19}rra, y mar. Engañaunos e- {20}llos, no ay tal, no, q es men- {21}tira, no digays tal, q es fin {22} fundamento.*

(Valdivia, 1621: 32, sermón quinto)

Ambas fuentes no solo coinciden en que funcionan al servicio de la antiorientación de los argumentos, sino que se les presenta como formas ideológicas similares. Incluso, aparecen en una relación de dependencia, ya que *el Diablo habla a través de la tradición mapuche*, lo que para Valdivia (1621) justifica el desprestigio y el rechazo de la misma, ya sea aplicados a toda la comunidad, representada en el auditorio (73) o en un grupo determinado, los ancianos (74):

- (73) Dios folo haze q ſāl- {20}gan los fembrados, y **el dia- {21}blo dixo lo q dezis vofotros {22} que por mandado del Pilian {23} nacen, ô no nacē los ſembra{24}dos, y que teniendo entrada {25} el Pillan, tendreys vida y v̄e{26}tura, dicho es del diablo lo {27} q dezis, tomādo tabaco quā{28}do le ofreceys el humo to- {29}das eſtas ſon mentiras, y en- {30}gaños del diablo, los quales {31} por lo mucho q aborrecen a {32} Dios, y a los hombres: por {33} eſto engañan, hazē pecar**

(Valdivia, 1621: 45, sermón sexto)

- (74) Y mucho mas ſeran atormē {19}tados otros q deſpues de a- {20}uer recibido eſta Fè, y he- {21}choſe Chriſtianos, ſe torna- {22}ron a las **mentiras q les de {23}zian ſus antepañados, q eſ{24}tos ſon viejos, y hechizeros {25} q figuē al diablo, y le ayudā. {26} Eſtos os quieren apartar de {27} la palabra de Dios, y de fu {28} Fè, y os dizen q cō reueren{29}cia nōbreys al Pillā, y Hue- {30}cuvoe: y que no adoreys a {31} Dios. Y q en vueſtras enfer{32}medades, y neceſſidades, {33} nōbres al Pillan, y al Hue- {34}cuvoe.**

(Valdivia, 1621: 26, sermón cuarto)

Con este ejercicio retórico, el hablante aplica el valor de la antiorientación de lo demoniaco a lo indígena, con lo cual las creencias mapuches pasan a funcionar en el

¹⁰ De la voz del Demonio no interesa la inmediatez ni la intención de mimesis, sino solo el contenido, por lo que en Valdivia (1621) se ha preferido el discurso indirecto para insertarla.

plano de lo *negado*, atribuyéndole las mismas características que antes han servido para describir la (*anti*)*autoridad* del Demonio: el saber, el conocer y el decir del mapuche se convierten para el mismo oyente en lo *falso*, en la *mentira*, en aquello que no debe creerse ni aceptarse por ubicarse junto al *mal*. De este modo, los contraargumentos del texto cumplen con lo planteado por Gille (2000): constituyen mecanismos retóricos con los cuales el predicador indica las causas por las cuales no acepta una opinión.

Los medios del descrédito son recursos léxicos con una carga negativa (*mentiras* y *engaños*), complementos del verbo locutivo o la adjudicación de la intervención de Satanás. Estos conducen a que, en el nivel de la persuasión, el mapuche, sus creencias y costumbres pasen a constituir aquello de lo que debe huir el propio mapuche.

6.2.3.1.3.- Argumento por campo de referencia temática

Estos argumentos enfatizan los contenidos como medios de prueba. Se estructuran en dos ejes temáticos: la doctrina cristiana (que se amplía desde el *Tercero catecismo*) y el conocimiento que tiene el emisor de la cultura mapuche o –al menos– la interpretación que hace de la misma desde su manera de concebir el mundo.

Ambos contenidos manifiestan la dinámica de la evangelización en una situación de contacto de culturas. El hablante necesita el conocimiento del *otro*, pero, al mismo tiempo, el tipo textual lo lleva a incluir la doctrina, porque es el conocimiento que él posee, por lo tanto, el que está capacitado para exponer. Estas formas ideológicas no son abordadas en su conjunto, sino parcialmente, para aprovechar de ellas aquellos planteamientos que sirven para los fines del texto, lo que hace suponer un proceso previo de selección y adecuación.

Con estos contenidos se genera una red que abarca dos ámbitos diferentes, ya que el cristianismo y sus postulados corresponden a un plano cognitivo para el oyente – con cuyos rituales se ha relacionado superficialmente–, mientras que sus creencias y tradiciones se ubican en el plano de lo empírico, puesto que han sido practicadas con un alto nivel de conciencia ceremonial y tienen un valor de concreción del que carece el ideario que se les da a conocer. Por ello, el texto se mueve entre estas dos dimensiones que representan lo conocido y lo desconocido por los oyentes.

6.2.3.1.3.1.- Doctrina cristiana

Esta subclase de argumento es la más abundante a lo largo de todo el texto, lo que se explica porque con ella el hablante expone, principalmente, un ideario que comparte y al cual pretende atraer a los receptores. Al poseer un valor apodíctico, no necesita comprobación (Cfr. 4.1.2), de modo que se convierte, a juicio del emisor, en un poderoso instrumento para el convencimiento. En este punto, la obra adquiere también un carácter didáctico ante un público mapuche, ya que el locutor utiliza la doctrina no solo para convencer, sino también para promover su aprendizaje.

La incorporación de estos temas se rige por los contenidos de las Sagradas Escrituras y de la tradición eclesiástica. No se introducen modificaciones sustanciales en los *puntos esenciales de la fe* recogidos en el primer núcleo temático del *Tercero catecismo* (Cfr. 4.3.1.2.1) y que habían quedado establecidos en el III Concilio de Lima:

[...] que hay vn solo Dios verdadero, hazedor de todas las cosas, que dá premio de vida eterna á los, que le sirven, y castiga á los malos, que le ofenden en esta.
 Que este Dios es Padre, Hijo, y Espiritu Santo, tres Personas, y un solo Dios verdadero, y que fuera de este, no hay otro Dios, que lo sea, y que los que adoran las otras gentes, fuera de los Christianos, no son Dioses, sino Demonios, ó engaños de los hombres.
 Que el Hijo de Dios, para restaurar la Salvacion de los Hombres, se hizo Hombre de la Virgen Santa Maria Nuestra Señora, y padeció por nosotros, y murió, y despues resucitó, y agora reyna para siempre, y este es Jesu-Christo Nuestro Señor, y Salvador.
 Que ninguno se puede Salvar, sino es, creyendo en Jesu-Christo, y teniendo arrepentimiento de los pecados, que ha cometido, y recibiendo sus Sacramentos, es á saber, el de Baptismo, si es Infiel, y el de la Confession, si ha caydo en pecado mortal despues del Baptismo, y que juntamente hande determinar guardar, lo que Dios, y la Santa Iglesia nos manda. Y todo se resume en amar á Dios sobre todas las cosas, y al proximo como á si mismo.
 (Arzobispado de Lima, 1754/1864: 165-166)¹¹

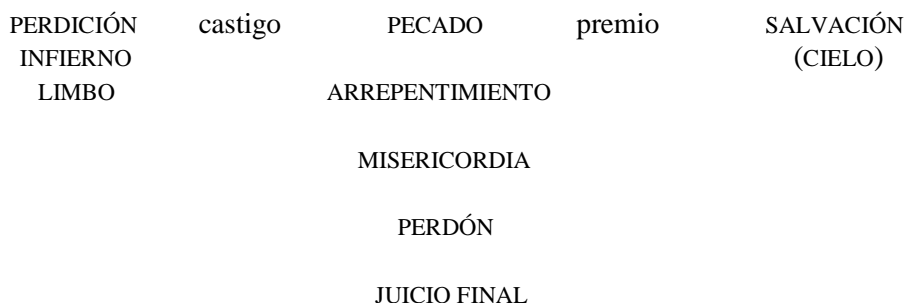
En este sentido, *Sermón en lengua de Chile* es fiel al *dogma* de la doctrina cristiana, es decir, se basa en la existencia de verdades «directamente (formalmente) revelada[s] por Dios y propuesta[s] como tal[es] por la Iglesia para ser creída[s] por los fieles» (Ott, 1969: 30). El dogma, por lo tanto, se caracteriza por dos aspectos: haber sido revelado por Dios –por lo que debe estar en las fuentes de la revelación (las Sagradas Escrituras o la tradición)– y haber sido propuesto por la Iglesia, que instituye la obligación de creer en esa verdad.

¹¹ Copia de *Constituciones Sinodales* de 1613 que contiene un fragmento del III Concilio de Lima.

Cabe destacar el importante papel de las secuencias narrativas en este punto, pues con ellas se incorporan historias contenidas en la Biblia, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Según Kossel (1997: 235), con este recurso el receptor tiene «acceso directo a las estampas del Cristianismo», por lo que ve en el mismo una función pedagógica.

Hemos estructurado los contenidos propios de la tradición cristiana en cuatro subgrupos temáticos: *el pecado*, *los seres*, *contenidos bíblicos* e *Iglesia*. Esta presentación es –obviamente– metodológica, puesto que los temas se relacionan entre sí y de ese modo se presentan en el sermulario.

a) En torno a la noción de *pecado* se estructuran otros conceptos, cuyas relaciones mostramos en el siguiente esquema:



Esquema 1: Argumentos por doctrina cristiana (1): el pecado

Se trata de relaciones conceptuales que manifiestan la función moralizante del sermón y su uso como una herramienta comunicativa de control de los vicios que se atribuyen a la sociedad a la que se enfrenta el emisor. Podemos decir, incluso, que en el texto hay un *macroacto* persuasivo: evitar el pecado. Para desarrollar este aspecto, el pecado se define y ejemplifica con una serie de acciones concretas de las cuales el hablante intenta «librar» a los oyentes, por lo que las ubica en el ámbito de lo prohibido. Debido a que su intención es generar un marco conductual que se aleje de lo vernáculo, incluye también prácticas y creencias mapuches del plano religioso:

- (75) Preguntareysme aca{47}fo q cofa es pecado, y co-{48}mo fabreys q eftays en pe-
{p71}{1}cado. En pocas palabras os {2} lo enfeñare, **qualquier cofa {3} q es
contraria a lo q Dios {4} manda, es fin duda pecado.** {5} *Nombrar al Pillan al
Ma-{6}reupante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los
hechizeron dizē, y obe-{9}decellos,* es tábien pecado. {10} *Herir a otro hombre,*

ô ma{11}tarle, andar cō la muger a-{12}gena, hurtar la hazienda de {13} otro, ô de otra manera ha-{14}zer daño a alguno, es peca-{15}do tambien. Reñir mal a o-{16}tro de palabra, y murmu-{17}rar del proximo, es tãbien {18} pecado, y en vna palabra {19} encierro todo lo q os he di{20}cho, **qualquiera q haze da-
{21}ño a otro, de la manera que {22} no quiere q a el le dañe na-{23}die, peca en ello.**

(Valdivia, 1621: 70-71, sermón noveno)

De acuerdo con Roselló Soberón (2006), el pecado, en la cosmovisión cristiana, implica la violación de la alianza¹² establecida entre la divinidad y los hombres a través de la entrega del *Decálogo* a Moisés que dispuso una serie de normas éticas motivadas por el amor de Dios hacia los hombres, al cual debían responder con agradecimiento y obediencia. Esta idea de *seguir los mandamientos* se explicita en el sermonario y se señala el hecho que los instauró:

(76) Auia en este pueblo {31} muchos fantos amigos de {32} Dios que viuian segun fu {33} mandato y eran fantos q a{34}juftauan fu voluntad con {35} la ley de Dios. **Vno fe de-{36}zia Moyfes, al qual Dios cō {37} vn Angel le embio a dar fu {38} ley:** Otro le dezia Daud, {39} q era señor, y Rey de Ísrael {40} y Profeta, q fabia las cosas {41} por venir mucho antes que {42} fueran, porq Dios le alum-
{43}brô, de cuya persona decē-{44}dio nuestro Señor Iesu {45} Christo en quanto hom-{46}bre.

(Valdivia, 1621: 56, sermón séptimo)

El pecado se asocia con la *culpa*, que juega un rol importante en la función preceptiva que cumplen los sermones, puesto que, según Pérez (2011), su interiorización se convierte en un mecanismo de control social. En los textos, encontramos un pasaje en donde se define una *sensación de culpa* como manifestación de una emoción atribuida a los oyentes a través de la conexión con las pasiones. Sin embargo, el mundo mapuche basaba sus relaciones sociales en la reciprocidad entre personas, agrupaciones, hombres y antepasados, comunidad y divinidad... La idea de la culpa viola esa forma de vida, puesto que en su ejercicio no hay correspondencia (Foerster, 1996). Lo que el hablante hace es otorgar una determinada característica a los oyentes: la posibilidad de sentir culpa, ajena al mundo religioso mapuche y con ello

¹² La idea de las *alianzas* es uno de los fundamentos teológicos de la religión judeocristiana y se presenta en el Antiguo Testamento en tres momentos: cuando Dios establece con Noé un acuerdo para continuar la vida terrenal, cuando promete a Abraham una numerosa descendencia y la Tierra de Canaán y, por último, cuando entrega los *mandamientos* a Moisés (Roselló Soberón, 2006).

pretende atraerlos a su campo ideológico, aunque entre los participantes de la comunicación no haya un *topos* compartido (Cfr. 6.2.4):

- (77) A hi{8}jos mios, dezidme tambien {9} a mi; tampoco veys vuf-{10}tras almas, y fin verlas, cre{11}eys que teney almas, y af-{12}fi como cō los ojos no veys {13} vuestras almas: afsi no veys {14} cō vuestros ojos el pecado, {15} que es enfermedad del al-{16}ma Y fabeys que pecays, {17} quando adulterays la mu-{18}ger agena, ô hazeys daño a {19} vuestros proximos, ô hur-{20}tays. Como fabeys effo por{21}que **alla dentro del coraçō {22} os reprehenden, y os dizen {23} que hiziftes pecado, y os re{24}muerden, y teney verguē{25}ça, y miedo, y cubris el pe-{26}cado, deffeando que no fe {27} fepa.**
(Valdivia, 1621: 9-10, sermón segundo)

Como se ve en el esquema 1 (página 256), el pecado se estructura en torno a dos ejes que lo configuran: el *premio* y el *castigo*. Este mecanismo, según Roselló Soberón (2006), pone en relación una justicia divina con las costumbres cotidianas, señalando las consecuencias de las acciones individuales para el destino espiritual e introduciendo la importancia de la autoconciencia. De acuerdo con esta lógica, pecado y castigo forman un par indisoluble que funciona a modo de causa-consecuencia y así se presenta en la argumentación. A este dualismo se le opone la relación *no pecado-premio*, que también se estructura en una lógica causal en la que toda acción humana produce un efecto sobre el ejecutor de dicha acción. Esta doble dicotomía funciona bajo el precepto de que el *pecado* corresponde al *mal*, mientras el *no-pecado* se vincula con el *bien*:

- (78) [...] adorad a fo-{12}lo el verdadero **Dios**. Efte {13} hizo cielos, y tierra, y como {14} quiere, y le dá gufto, repar-{15}te los {17} bienes del cielo, q no fe hã {18} de acabar, [Dios] los dà, y reparte a {19} folos los que le adoran, y o{20}bedecen: y a los malos bau-{21}tizados, è infieles q obede-{22}cen lo q el diablo les man-{23}da, los atormenta en el fue-{24}go q para siempre durara.
(Valdivia, 1621: 27, sermón cuarto)

La relación pecado-castigo se explica mediante narraciones bíblicas que concretan la proposición abstracta de Dios como castigador (79). También se argumenta estableciendo una serie de amenazas y advertencias en relación con la idea de *castigo*, de acuerdo con la tradición pastoral, ya que la imposición del *miedo* fue frecuente en la cristianización de América (80) (Roselló Soberón, 2006). Junto con lo anterior, se incorpora la noción del *infierno* que, para Foerster (1996), también contribuye a romper

la relación de reciprocidad entre los hombres, ya que en ese espacio nadie puede ser rescatado:

- (79) **[Dios] castiga el pecado, y al q {2} es pecador.** *Antiguamente {3} los malos Angeles, por su {4} gran pecado dellos (que erā {5} muy soberuios) juntamen- {6}te con Satanas (que era su {7} principe) fueron arrojados {8} del cielo ázia el infierno, y {9} todos ellos (que eran muy hermosos) se hizieron feos {10} diablos. Veys aqui el prime{12}ro enojo, y embrauecimien{13}to de Dios por el pecado. {14} 25 ¶ Tambien antiguamē{15}te los primeros hombres, {16} nuestros primeros padres, {17} que se llamauan, el primer {18} varon, Adam, y la primera {19} muger Eua, fueron deste-{20}rrados de vn muy buen fi-{21}tio (llamado, Parayso, que {22} estaua lleno de arboles de {23} fruta, y de olorosas yeruas {24} y flores) por su pecado de {25} los dos, que no obedecierō {26} lo que Dios mandó. Y por {27} este pecado, todos nofo-{28}tros los hombres, que decē{29}demos dellos, somos traba-{30}jados, y padecemos mife-{31}rias, y somos mortales, {32} veys aqui otro enojo de {33} Dios por el pecado. {34} 16 ¶ Otra vez tambien {35} antiguamente en vn gran {36} diluuiio, se acabaron todos {37} los hombres del mūdo, que {38} llouio el cielo quarēta dias {39} con las noches, sin escāpar, {40} y se anegaron, y hundierō {41} en el agua por sus pecados, {42} que eran muy deshonestos {43} los varones, y mugeres, da-{44}dos con demasia a la luxu-{45}ria, y por esto se enojō Dios {46} y se acabaron todos, solo se {47} escaparon ocho personas, {48} de las quales descendemos {49} todos nosotros. Veys aqui {50} otro enojo de Dios por el {51} pecado. {52} 17 ¶ Otra vez tambien {53} por el pecado que no se pue{54}de nombrar por ser tan ver{55}gonçoso, q es el de sodomia {p13}{1} andauan hombres con hō-{2}bres, como si fueran muge{3}res, y mugeres con muge-{4}res, como si fueran hōbres, {5} y dexauan los varones las {6} mugeres, y ellas a ellos, que {7} no se conocian) cinco gran-{8}des ciudades se acabaron, {9} las principales eran, Sodo-{10}ma, y Gomorra, y por este {11} pecado tan grande, con el {12} enojo grande de Dios todo {13} poderoso, baxō fuego del {14} cielo, y en el se hizierō bra{15}fas todos los hombres, y va{16}rones, mugeres, y niños, ar{17}dieron en la llama del fue-{18}go, y se hizieron ceniza, sin {19} que vno solo se escapasse.*
(Valdivia, 1621: 11-13, sermón segundo)
- (80) **[...] a ninguno {30} q no creyere las cosas q los {31} Chriftianos deuē creer, le {32} feran perdonados sus peca-{33}dos, ni feran hijos Dios. Y {34} por esto todos los infieles {35} se pierden, y fon quemados {36} en el infierno, y todos los q {37} con reuerēcia nōbrā al Pillā {38} se perderan en el infierno, y {39} feran castigados fin fin.**
(Valdivia, 1621: 24, sermón cuarto)

La noción de infierno que se trasladó a América era una continuidad medieval en la cual predominaban los elementos apocalípticos (Roselló Soberón, 2006). Llama la atención el hecho de que Valdivia (1621) no recurra a estos tópicos, considerando que la

iconicidad le hubiese permitido construir una representación de los mismos con los hechos bélicos que se desarrollaban en el territorio de la frontera hispano-mapuche. Esto nos lo explicamos si recordamos que el autor es el promotor de la *guerra defensiva* y adapta el sermonario para ese momento histórico: cualquier elemento que recuerde la guerra es contraproducente para evangelizar, ya que podría motivar el malestar de su auditorio, algo indeseado debido a la férrea defensa que habían hecho los mapuches de su territorio y a las muestras de belicosidad que habían mostrado, provocando la búsqueda de una salida pacífica al conflicto (Cfr. 3.2.3.2).

La idea del pecado y de sus consecuencias introduce otros conceptos bíblicos relacionados con la administración de la justicia de acuerdo con el comportamiento de los hombres. Se trata de las ideas del *Día del Juicio Final* (81) y del espacio en que se espera, el *limbo* (82):

(81) **Dia ay vltimo para {23} examinar los hombres, {24} y premias a los buenos, y fu-{25}biran a gozarfe para fiēpre, {26} y al trocado los malos chri{27}ftianos feran mas atormen{28}tados, porq aunq conocian {29} a Dios, pero no le obede-{30}cieron, antes le enojaron. {31} Ay de los afsi malos hōbres {32} q aparecerā este dia postre{33}ro delante de todos los An{34}geles, y hombres, y le fabrā {35} todos los pecados, por muy {36} secretos q fean, ni vno solo {37} no fe ocultarā, y para fiem-{38}pre, no aura remedio.**

(Valdivia, 1621: 68, sermón octavo)

(82) *Fueron fus {23} almas detenidas en prifion {24} en otra parte debaxo de la {25} tierra, llamada **Limbo**, y {26} hasta q llegaffe el Señor Ie-{27}fu Christo a este fitio a li-{28}brarlos a ellos de alli, auian {29} de estar alli, y hasta que el {30} Señor subieffe a los cielos, {31} y fueffe a abrir los que esta{32}uan cerrados por el pecado {33} de Adam, y subieffen to-{34}dos con el al cielo, auian de {35} estar alli.*

(Valdivia, 1621: 57, sermón séptimo)

En la doctrina cristiana también se establece la redención de los pecados, establecida por Jesucristo. Para Roselló Soberón (2006), este es uno de los ejes fundamentales de la misma y plantea un nuevo orden en las relaciones entre Dios y los hombres. La idea del perdón proporciona a los creyentes una sensación de alivio, consuelo y liberación que les permite sobrellevar el miedo al castigo. El arrepentimiento, condición para el perdón, se manifiesta en el sermonario (83) y se establece también la dimensión locativa en que se salvarán los pecadores, el *cielo* (84):

- (83) He aquí (hermanos {7} míos) **de q manera el hom-{8}bre fe buelue a Dios, y de q {9} manera fe arrepiente el hō{10}bre de auer pecado, para q {11} le fean perdonados sus pe-{12}cados.** Y fin esto q os he di-{13}cho ninguno faldra de pe-{14}cado [...].
 {31} 12 ¶ Aunque fean los pe-{32}cados del hombre muchos {33} y muy grandes, **Dios los {34} perdonara al hombre q fe {35} buelue a Dios,** aunq fean {36} mas sus pecados q las are-{37}nas del mar, y mas grandes {38} q los cerros grandes, **todos {39} fe los quitara Dios, fi cō to-{40}do coraçon fe arrepiente, {41} y propone d no pecar mas, {42} y de confellar a buen tiem{43}po con el padre.**
 (Valdivia, 1621: 71-74, sermón noveno)
- (84) *Qualquiera que {13} creyere esto que os he di-{14}cho, y de auer pecado tu-{15}uiere arrepentimiento, y {16} propofito de no pecar mas, {17} y guardare mis mandamiē{18}tos y fe bautizare, y hizie-{19}re Chriftiano, fe librarà de {20} sus pecados, y yrà al cielo a {21} gozarfe eternamēte.*
 (Valdivia, 1621: 20, sermón tercero)

Tanto el arrepentimiento como el sentimiento de culpa inciden en el impacto social del perdón, ya que implican la racionalización de las conductas (Roselló Soberón, 2006). Aquí encontramos un punto clave de la idea de arrepentimiento: la evaluación personal previa sobre las actuaciones y pensamientos, la reflexión constante del individuo acerca de sí mismo, la autoconciencia del ser que se logra a partir de la racionalidad en que la tradición eclesiástica ha sustentado su discurso. No obstante, el perdón de los pecados, al establecerse recíprocamente, requiere también de la misericordia divina. Siguiendo la tradición, la figura de Dios (85) se presenta como un ente de poder:

- (85) [...] **Dios es {23} muy misericordioso cō los {24} hōbres, y no quiere la mu-{25}erte del pecador, fino q fe {26} buelua a el, y q viua [...].**
 (Valdivia, 1621: 74, sermón noveno)

El desarrollo de este ámbito temático, entonces, se orienta a la persuasión y también al aprendizaje de la doctrina por parte de los neófitos, como un objetivo concomitante establecido para la prédica por la tradición retórica eclesial.

- b) El segundo grupo temático del sermonario se estructura en torno a los *seres* del ideario cristiano, que se incorporan en el corpus con secuencias narrativas y descriptivas. Pensamos que, en general, estas menciones tienen una función pedagógica, pues enseña a los oyentes aquello que está establecido en el cristianismo y que ellos

deben conocer. De los relatos también se infiere una serie de informaciones relativas al modo de los acontecimientos y a las características de los personajes que llevan a que el receptor no solo los conozca, sino que también *crea* en su existencia y los establezca como modelos a seguir o, en el caso de los ángeles caídos, de aquello que no se debe hacer. Tienen, por lo tanto, un valor preceptivo en el plano de las conductas. Con un afán metodológico, ordenamos sus relaciones de la siguiente forma:

JESUCRISTO	(hijo de)	DIOS	ÁNGELES
	VIRGEN MARÍA		(inversión)
			DIABLO

Esquema 2: Argumentos por doctrina cristiana (2): los «seres» del mundo católico

De ellos, Dios se establece como el ser supremo, la superioridad absoluta. Entre sus poderes está el decidir sobre el destino de los hombres con el envío de Jesucristo a la Tierra, lo que fue anunciado por sus emisarios:

- (86) Y por esto {35} **embíare a la tierra a mi vni{36}co Hijo, q fe haga hombre,** {37} *q es todo poderoso, y tan {38} fabio y eterno como yo, fe{39}rá hombre de la manera q {40} Adam, mi Hijo, fiēdo Dios {41} verdadero, fin dexar de fer {42} Dios ferá hombre, y me o-{43}bedera en todo quanto fue{44}re mi voluntad, fera traba-{45}jado con muchos traba-{46}jos, y finalmente morirâ {47} por los hombres, y refuci{48}tarâ, y con esto quedara el {49} hombre bien compuesto, y {50} el diablo auergoçado, y {51} vencido, yo ferê honrado, {p54} {1} y fucedera biē el negocio: {2} porq cantare viētoría del {3} demonio: todo esto tratô {4} Dios dentro de fi mismo. {5} 9 ¶ Y todo esto q tratô en {6} fu coraçon Dios, fe lo em-{7}biô ha dezir con los Ange-{8}les a los hombres, q andauâ {9} muy triftes, para q esperafē {10} y fe gozaffen en el Hijo de {11} Dios q auia de hazerfe hō-{12}bre, y auia de faluar a los {13} hombres.*
(Valdivia, 1621: 53-54, sermón séptimo)

De él se exponen una serie de cualidades que lo convierten en un modelo deseado para los oyentes, ya que cuenta con poder y con cualidades superiores a las humanas (87) o con otros atributos, como la belleza, convencionalmente positiva en el mundo occidental (88):

- (87) **El q di{20}ze q aya Verano, y fe le fi-{21}ga el Inuierno, el q haze q fe {22} impie el cielo, y luego q fe {23} escurezca con nubes, el q di{24}ze q llueua, y ye.** *Efte es {25} Dios. El q multiplica vuf{26}tros ganados, y haze crecer*

{27} vuestras femēteras. El q os {28} dà el mayz, trigo, cebada, pa{29}pas, y porotos, y toda la fe-{30}milla q nace de la tierra, pa{31}ra q comamos, y víftamos y {32} tengamos cōtento. *Effe es {33} Dios. El q os dà la vida, y los {34} hijos, el cōtento, y el buen {35} coraçon. Effe es Dios.*

{36} 4 ¶ El q a veces espanta a {37} los hōbres.tronando en las {38} nubes, y con relāpagos en el {39} cielo, y con temblores en la {40} tieraa, para fer temido de {41} los hōbres *es Dios. El q o-{42}tras vezes embia años este-{43}riles, caufando hābres, en-{44}fermedades, y muertes de {45} hōbres, por sus pecados de-{46}llos, para q fe enmiendē. Effe es Dios. El q manda en {2} cielos, y tierra, y mar, y en {3} todas partes, que no ay {4} quien pueda refiftir, ni ata{5}jar lo q el māda, ni fu poder. {6} *Effe es Dios.**

(Valdivia, 1621: 31-32, sermón quinto)

- (88) **es muy hermo{20}fo.** Todos los Angeles, y hō{21}bres q le ven en el cielo, no {22} fe hartan de verle, ni harta{23}ran jamas, fiēpre aura cofas {24} nuevas q ellos veā en Dios.

(Valdivia, 1621: 35, sermón quinto)

Jesucristo también se caracteriza por aspectos positivos, como la posesión del poder para salvar a los hombres (89) y elementos diferenciadores en su vida terrenal, entre los que destacan la bondad con que actuaba con los demás, su rechazo del pecado y su misericordia (90):

- (89) Es tambiē **efte Señor {52} IefuChrifto**, verdadero hō{p16}{1}bre, como vofotros, y co-{2}mo yo, que fiendo Hijo de {3} Dios **por su bondad, efco-{4}gio el hazerfe hombre, pa-{5}ra librar de pecados a los hō{6}bres.** Y fiendo todo podero{7}fo [...].

(Valdivia, 1621: 15-16, sermón tercero)

- (90) **Todas las demas co-{36}fas que hazia, eran muy {37} buenas, en toda su vida, fin {38} hazer, ni vn minimo peca-{39}do, era muy amable su con{40}uerfacion cō los hombres, {41} a todos ellos hazia bien, y {42} a los pobres, y flacos ampa{43}raua, y fultentaua. A los pe{44}cadores llamaua para fi, les {45} tenia laftima, y combidaua {46} con el perdon. Y a los q de-{47}llos fe boluian a Dios, y de{48}xaban de pecar los amaua {49} como a hijos, y los queria {50} meter en sus entrañas, y ro{51}gaua cada dia a su padre por {52} ellos, y lloraua mucho por {p18} {1} ellos.** Y por esta razon mu-{2}chos pecadores, y pobres {3} seguian a Iefu Chrifto, y el {4} tambien los recibia con mu{5}cho amor.

(Valdivia, 1621: 17-18, sermón tercero)

La vida de Jesucristo se presenta en la Biblia como un hecho extraordinario, en especial en lo referido a su concepción (91) y resurrección (92). Estos hechos deben

desatacarse en la predicación, ya que con ello se facilita el aprendizaje de estos pasajes y se refuerza la idea de lo milagroso y la consiguiente excepcionalidad:

- (91) [Jesucristo] vino del cielo, a las entrañas de nuestra Señora la Virgen Maria, y alli encarnô, y **{10} fu Encarnacion fue hecha {11} por obra del Espiritu fanto.** {12} Primeramente, vino delante fan Gabriel Angel, del {14} cielo, que era mësagero del {15} mismo Dios, a contar a la {16} Purissima Virgen Maria, {17} como el Hijo de Dios que-{18}ria encarnar. Esta Limpissima Donzella, oyendo lo q {20} fan Gabriel le referia. Ref-
{21}pondio, Heme aqui a mi, el{22}claua foy yo del Señor Dios {23} esto que me embia a dezir, {24} hagafe en mi. **Y en aquel pū{25}to, milagrosamente, la fan-{26}gre que eftaua dëtro de fus {27} entrañas, fe conuirtio en vn {28} cuerpezito de niño, y den-{29}tro del crio Dios vna muy {30} perfeEta alma, y luego fe v-{31}nio Dios a aquel alma, y {32} cuerpo nuevos.** *Defte modo se obrô el encarnar Dios {34} y este Hijo de Dios encarnado, effe es Iesu Chriſto.*
(Valdivia, 1621: 16, sermón tercero)
- (92) [...] y {13} despues de fu muerte, fue {14} sepultado fu cuerpo, y **al ter{15}cero dia refucito, tornando {16} a entrar fu alma en fu cuer-{17}po, el qual fe pufo claro, y lu{18}zido, que daua luz mucho {19} mas que el Sol.**
(Valdivia, 1621: 19, sermón tercero)

Según la tradición cristiana, la intermediación entre el ser divino y el ser humano de Jesucristo se produce gracias a la Virgen María, cuya descripción aparece en los sermones para enseñar a los oyentes sobre su rol y marcar los rasgos que el locutor, con apego a la tradición, le atribuye:

- (93) [...] todos fus descendien-
{20}tes [de Adán y Eva] en el punto q comienzã {21} a viuir en el vientre de fus {22} madres, queden mancha-
{23}das fus almas con este peca-
{24}do primero, y q ninguno fe {25} escape defte pecado prim-
{26}ro, todos, fean hijos, ô hijas {27} del demonio, al punto que {28} comiençan a viuir:
folá la {29} Virgen Maria, quifo {30} Dios librar defte pecado {31} de Adam, y la librô, que nū {32} le tuuo.
(Valdivia, 1621: 52, sermón séptimo)

En esta construcción del ideario cristiano se ubican los ángeles. Su importancia se manifiesta en el hecho de que la narración respectiva (94) es incorporada por Valdivia (1621), pues no se halla en el *Tercero catecismo* (Cfr. 4.3.1.2.4, en especial páginas 189-190). En el mundo de los ángeles, se plantea una dicotomía entre los buenos y los malos (95), del mismo modo como se ha hecho con los *hombres*. De este modo, se construye un *más allá* con características similares a las terrenales, lo que

manifiesta un cierto conocimiento de la cultura mapuche, que interpreta la muerte como una duplicación de la vida en la tierra (Cfr. 3.2.1.2, en especial, páginas 114-115):

- (94) Y afsi tambien con a-^{4}quel fu gran poder, dio fer ^{5} a los Angeles, cuyos exer-^{6}itos no fe pueden contar ^{7} por fer tantos, no fon como ^{8} nuestro cuerpo ellos, q no ^{9} tienen carne ni hueffos, ni ^{10} fon visibles cō nuestros o-^{11}jos corporales: fon espiritu ^{12} como lo es nuestra alma: pe^{13}ro de diuerfa manera fon el^{14}piritu ella, y ellos, q nuev-^{15}tra alma pide cuerpo, por ^{16} fer como fomos hōbres no-^{17}fotros, que la mitad de nue^{18}stro fer humano, es el cuer-^{19}po, y la otra mitad es el al-^{20}ma inuifible: pero de diuer^{21}fa manera fon espiritu los ^{22} Angeles, q no piden cuer-^{23}po, fu fer espiritual no fe di^{24}uide, no ay mitad en ellos, ^{25}todo fu fer entero, es espiri^{26}tu, en esto fe parecē a Dios, ^{27} en quien no ay partiçō de ^{28} mitades, afsi no la ay en ^{29} los Angeles, pero el hōbre ^{30} es partible en mitades. La ^{31} mitad es el cuerpo, y la mi^{32}tad es el alma, y por effo ex^{33}cede el fer Angelico mu-^{34}cho, al fer humano y es mas ^{35} hermofo el fer Angelico, ^{36} fon mas ligeros los Ange-^{37}les, mas fabios, mucho mas ^{38} fuertes, y poderofos, y fon ^{39} inmortales.

[...]

Sabiā todos ellos muy ^{7} bien lo que era bueno, y lo ^{8} que era pecado, lo que Dios ^{9} queria, y no queria. Y si fi-^{10}guieran todos ellos la volun^{11}tad de Dios, todos auian de ^{12} tener gloria para fiempre, y ^{13} al contrario, si lo que Dios ^{14} manda, no lo cumplieran, y ^{15} obedecieran auian de fer a-^{16}tormentados para fiēpre de^{17}baxo de tierra, donde esta-^{18}ua señalado lugar para car-^{19}cel deste gran Señor.

(Valdivia, 1621: 41-42, sermón sexto)

- (95) Y como los malos An^{13}geles perfiguen a los hom-^{14}bres, y les hazen pecar, afsi ^{15} los buenos nos quieren mu-^{16}cho, amparannos, y con los ^{17} fantos ruegan a Dios por no^{18}fotros, y nos traen buenos ^{19} pensamientos, y para bien ^{20} de cuerpo, y alma nos libran ^{21} de todo mal, fe huelgan de ^{22} q seamos buenos, deffean q ^{23} lo seamos, para q ygualmen^{24}te con ellos vamos a gozar-^{25}nos.

(Valdivia, 1621: 46-47, sermón sexto)

En la explicación sobre los malos ángeles, el hablante introduce otra de las figuras que nos interesa: el Demonio, que se presenta como *ángel caído*. Es decir, como aquel que invierte su rol angelical para pasar a personificar el mal:

- (96) El mayor dellos [de los ángeles], que ^{41} era su cabeça, fe dezia Lu-^{42}cifer, era el mas hermofo, ^{43} mas fabio, mas fuerte, mas ^{44} poderofa, y en todas las ^{45} cosas mas excelente q todos ^{42} ^{1} los demas Parecianse a Dios ^{2} en su entendimiento, y vo-^{3}luntad tenían libre libre al^{4}uedrio para escoger lo bue-^{5}no, dexando lo malo si qui-^{6}fieran.

[...]

{20} 5 ¶ Pero fucedio mal en al{21}gunos Angeles, y en otros fu{22}cedio bien Lucifer, pues fe {23} ensoberuecio mucho, haziē{24}dofe mas q otros, y engran{25}deciendofe, viendofe tā her{26}mofe, tan fabio, y poderofe. {27} Por efto lo que auia recibi-{28}do de Dios, que era mucho, {29} no lo agradecio, como fino {30} lo huiera recebido. Dixo {31} en fu coraçon, yo foy gran-{32}de, foy mucho: Quien como {33} yo? Quien me yguala? No le {34} ay, yo ā todos excedo. *Efto {35} q dixo, era grā pecado, llama{36}ffe pecado de soberuia, q es {37} el pecado q Dios mas aborre{38}ce, y el que mas le enoja de {39} todos los pecados Este pe-{40}cado de Lucifer le figuieron {41} ê imitaron otros muchos An{42}geles que cō fu soberuia fue-{43}ron contra Dios.*

(Valdivia, 1621: 41-42, sermón sexto)

Estas narraciones y descripciones están al servicio de una doble finalidad en el sermonario: por una parte, enseñar cuáles son los componentes de los relatos que sustentan el cristianismo y, por otra, caracterizarlos de tal modo que se convenza al oyente sobre la existencia de los mismos y las consecuencias (positivas o negativas) que puede tener para ellos el hecho de seguirlos o no.

c) Los *contenidos bíblicos* se caracterizan por ser narraciones extraídas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En el sermonario se estructuran en tres ejes que presentamos de acuerdo con el orden cronológico de las Sagradas Escrituras:

HECHOS

creación diluvio milagros

Esquema 3: Argumentos por doctrina cristiana (3): hechos bíblicos

La incorporación de estos temas se orienta a la persuasión. En primer lugar, se intenta construir una imagen del poder creador y extraordinario de los seres divinos cristianos a través del aprendizaje de la historia de la creación y de la admiración que despiertan los milagros y los personajes que los realizan. En segundo término, el diluvio obedece a una voluntad por adecuar los contenidos que se ofrecen al mundo cultural mapuche (*Cfr.* 4.3.1.2.4, en especial página 186), con lo cual se facilitaría la adscripción al ideario que expone el enunciador.

El universo, en el cual habitan los mapuches, se presenta como una obra *creada* por Dios. Por lo tanto, la vida de los receptores se debe a una decisión de la divinidad cristiana que ostenta el poder suficiente como para hacerlo. Destacan la idea del *paraíso*

y la de la creación de *Adán* y *Eva* (97), además de la intervención del Demonio como enemigo de Dios desde los primeros tiempos (98). Con ello, en el texto se presenta la idea de la *cruzada* en contra del Diabolo, que contribuye a explicar el cristianismo y la Iglesia Católica en oposición a lo diabólico, bajo la premisa de que una institución poderosa requiere de un enemigo poderoso:

- (97) [...] **al principio, despues q Dios {22} crio todas estas cosas, al cabo {23} crio vn hōbre**, formado del {24} barro de la tierra, fu cuerpo {25} y el alma q le auia de dar vi-{26}da crio con su foplo.

[...]

{p50} {1} 3 ¶ Este primero hombre {2} llamado **Adam**, despues q {3} tuuo fer de hōbre fue puef{4}to en vn lugar muy bueno {5} lleno de deleytes, por el {6} mifmo Dios, era lugar abū-{7}dante, y dōde auia muchas {8} cosas para labor, gozo y re{9}galo del hombre no auia a-{10}lli enfermedad, ni hābre, ni {11} pobreza, ni cāfancio, ni ve-{12}jez, ni muerte. Dióle Dios {13} a este hombre todas las co-{14}sas q ay en todo el mundo, {15} y el fer señor del mundo. {16} Dióle tambien por compa-{17}ñera vna muger llamada {18} **Eua**, que le sacô de su cof{19}tilla. Estos dos Adam, y {20} Eua, fon los primeros pa-{21}dres de todos los hombres {22} del mundo, y de los dos fo-{23}mos todos casta, y descen-{24}demos.

{25} 4 ¶ En aquel lugar bueno {26} llamado **Parayfo**, estos dos {27} cañados Adam, y Eua, esta-{28}uan con contento, y Dios {29} determinado de q fi acafo {30} le obedecian, les auia de pa{31}gar en el cielo el gozo q me{32}reciesen. Y deseando esto {33} mucho Dios, les mandô a {34} los dos vna cosa muy haze{35}dera, y justa, q fue esta, q de {36} todos los arboles frutales {37} del Parayfo comiesen, que {38} les fabrian bien, y que de lo{39}lo vn arbol no comiesen, {40} porq fi comierā, dixoles q {41} moririan, y señaloles Dios {42} al q no auian de tocar. Si el{p51} {1}tos dos guardaran este mā{2}damiento de Dios, no fu-{3}pieran de mal, ni de traba-{4}jo, ni de tristeza, ni pobre-{5}za, ni murieran.

(Valdivia, 1621: 49-51, sermón séptimo)

- (98) [...] **el diablo** sabien{7}do esto, como es tan enemi{8}go de Dios, y tiene mucha {9} embidia al hombre, para en{10}gañarle, y perderle, buscô {11} traza, y salio con ella. **Apa-{12}recio a Eua con cuerpo co{13}mo de serpiente, y hablan-{14}do con ella le dixo, comed {15} desta fruta q es buena, fi co{16}meys fereys como Dios, q {17} por esto cierto, os dixeron {18} q no comiesedes, porq no {19} fueffedes como Dios, q fa-{20}breys todo lo que Dios fa-{21}be: Esto les dixo el diablo.** {22} Veys aqui la mentira, y ma{23}licia del diablo, padre de to{24}das las mentiras, que busca {25} siempre la perdiçō del hō-{26}bre. Nuestra madre **Eua** no {27} le auia de crear, pero cre-{28}yo lo q dixo esta serpiente {29} q era el diablo, y **tomô de la {30} fruta del arbol, y comio, y {31} dio della a su marido Adā, {32} el qual por no enojar a su {33} muger, comio tambien, fiē{34}do contrario a lo que Dios {35} mandô.**

[...]

Y al pun-^{16}to q pecaron **les quitô [Dios] ^{17} fu gracia**, y finalmente por fu ^{18} gran enojo con ellos, quifo ^{19} que todos fus descendien-^{20}tes en el punto q comienzã ^{21} a viuir en el vientre de fus ^{22} madres, queden mancha-^{23}das fus almas con este peca^{24}do primero [...] Y por esto todos ^{33} nosotros los hombres, def-^{34}de el principio de nueftra ^{35} vida, fomos pecadores con ^{36} el pecado de Adam, y fo-^{37}mos mortales, y todos nos ^{38} auiamos de perder, q no a-^{39}uiamos de poder yr al cie-^{40}lo.
(Valdivia, 1621: 51-52, sermón séptimo)

El locutor ha interpretado el mito indígena de una inundación en la explicación de la segunda creación de la cultura (*Cfr.* nota 43, página 113 [3.2.1.2]) como la presencia del mito del diluvio cristiano que se narra en las Escrituras. Para los mapuches, la explicación mítica del pasado es fundamental en su relación con el *ser*, ya que les permite entender su existencia en el *mapu* a partir del reconocimiento de su linaje, lo que define sus roles sociales y sus funciones comunitarias (García Barrera, 2010). Valdivia (1621) cree ver en este relato intracultural la oportunidad de generar un paralelo entre ambas creencias, de tal modo que facilitará el convencimiento: esta narración es tan cierta que incluso los mapuches, infieles, la conocen. Con esta estrategia se adecua el ideario cristiano a las creencias religiosas indígenas y es, por lo tanto, una muestra de que el sermonario está «adaptado»:

(99) Primero fue Noe muy bue^{2}no, quando el viuio, **fe aca-^{3}baron todos hombres en ^{4} vn diluuiio de quarêta dias ^{5} con fus noches, q llouio por ^{6} los pecados de los hõbres, ^{7} todos fe ahogaron en el a-^{8}gua, folo Noe y fus tres hi^{9}jos, y fus mugeres fe efcapa^{10}ron.**
(Valdivia, 1621: 55, sermón séptimo)

Por último, la exposición de los milagros dota de poder a los personajes que lo realizan y de un carácter excepcional a los actos que se exponen. Los milagros son acontecimientos cuya realización se asume como cierta, por lo que pueden ser considerados como hechos efectivamente acaecidos, acercándose formalmente a los sucesos históricos. Núñez Beltrán (2002) indica que su inclusión en los sermones tenía la ventaja de generar en los creyentes una actitud de sumisión. Esto nos explica su uso en Valdivia (1621): profundizan la brecha simbólica que se crea entre emisor y oyentes, puesto que el primero *trae un mensaje divino* y esta acción lo coloca en el polo de la *capacidad*, mientras en el lado opuesto están los oyentes, carentes de Dios e *incapaces* de actuar sobre el mundo. De este modo, el milagro se convierte en una eficaz

herramienta argumentativa, ya que es un llamamiento al auditorio a formar parte de un mundo sobrenatural y excepcional, en el cual se ubican seres humanos y divinos con capacidad de intervenir sobre la historia y la naturaleza.

Estos pueden exponerse con una valoración, como sucede con los milagros de Jesucristo (100) y a través de la inclusión de la fuente divina del poder (101), con lo cual se justifica la verdad de lo dicho, como venía ocurriendo, según Pérez Martínez (2008b), desde la Edad Media con el contraste con los medios de prueba (testigos, documentos, experiencias personales)¹³:

(100) **Muy admirables fue-^{14}ron fus muchos milagros, ^{15} fanaua enfermos nuestro ^{16} Señor Iefu Chrifto, hazia ^{17} andar a los coxos, y esten-^{18}dia los braços a los mancos, ^{19} a los mudos daua habla, y ^{20} oydo a los fordos, y vifta a ^{21} los ciegos, a los ya muertos ^{22} los boluia la vida, y de la ^{23} manera que andaua sobre ^{24} la tierra, afsi andaua sobre ^{25} la mar. Todos los secretos ^{26} y las cosas por venir, que ^{27} aun no auian fucedido, y ^{28} faltaua mucho tiempo pa-^{29}ra que fucedieran, las decla^{30}raua. Y otras cosas grandes ^{31} y admirables, hazia mila-^{32}grofamente con fola fu pa-^{33}labra, nueftro Señor Iefu ^{34} Chrifto.**
(Valdivia, 1621: 17, sermón tercero)

(101) **Con esta Fè los fantos ^{38} admirablemente hizieron ^{39} marauillas, muchos dieron ^{40} vifta a ciegos, salud a enfer^{41}mos, vida a muertos, y co-^{42}mo quien puede mādar mā^{43}dauan a la mar, y al Sol, y a ^{p26}^{1} todas las cosas, porq todas ^{2} estauan fugetas a la palabra ^{3} diuina.**
(Valdivia, 1621: 25-26, sermón cuarto)

d) Por último, ubicamos los contenidos relacionados con el *mundo eclesial*, es decir, con la Iglesia Católica a la cual se adscribe el hablante y a la que busca acercar al auditorio. Estos se caracterizan por presentar la constitución de la misma desde su desarrollo jerárquico e histórico:

JERARQUÍA		HISTORIA		
Misioneros	Obispos	Papas	<i>Bíblica</i>	<i>No bíblica</i>
			Profetas	Mártires
			Apóstoles	Santos
				Herejes

Esquema 4: Argumentos por doctrina cristiana (4): el mundo eclesial

¹³ De acuerdo con el autor, desde el siglo XVI existía una polémica sobre la veracidad de los milagros que lleva a que, a partir de Trento, exista una mayor conciencia sobre las ventajas y los peligros que encierra el uso de lo sobrenatural en los ámbitos políticos e ideológicos.

Sirviéndose de narraciones y descripciones, el mundo eclesial se incorpora bajo el concepto de «poder» que ejerce el hablante como representante del mismo, en oposición al rol del oyente, que carece de ese poder y no forma parte de esa institución, en una clara representación enunciativa de la relación que se ha establecido entre las culturas por la dinámica de la Conquista:

- (102) *Y nofotros todos los {25} Padres [...] tenemos el poder q {30} ellos [los santos] tuuieron, y este poder {31} auia fiēpre en la fanta Igle-{32}fia, q no faltara hafta el dia {33} pnfrero.*
(Valdivia, 1621: 65, sermón octavo)

Además de la reafirmación de los roles de los participantes en la relación asimétrica, estas descripciones conducen a dos planos: la descripción de la jerarquía tiene la finalidad didáctica de enseñar sobre la misma y de llamar a una práctica en la cual los receptores conocen el rol que les toca cumplir como cristianos: recibir las enseñanzas de los misioneros y respetar su autoridad. Por su parte, la historia de la constitución de esa jerarquía presenta hechos concretos, asumidos como reales. Un antecedente directo de la eclesiología de Valdivia (1621) lo encontramos en los mismos complementos pastorales del III Concilio de Lima. De hecho, el *Tercero Catecismo* dedica el sermón VIII a la fundación, principio y desarrollo de la Iglesia, además de señalar la potestad del Papa, lo que se completa en el sermón XIV, al referirse al sacramento del Orden, lo que, a juicio de Romero Ferrer (1990), constituye el esbozo de un tratado eclesiológico.

Con respecto a la descripción de la jerarquía, esta se presenta como si estuviera compartida por los oyentes, a quienes se les considera como parte del alcance eclesial a través del amor del Papa (103). No se les trata, por lo tanto, como infieles, sino como conversos, como parte de la institución cuya organización se describe para que la conozcan y para que, por medio de este conocimiento, se justifique el rol del locutor en la prédica. Para ello, por ejemplo, se explican los cargos establecidos en el interior de la institución, como los que ocupan los obispos (104) y el rol de los misioneros, los *padres* (105), como enviados de la jerarquía institucional para actuar en el proceso de evangelización:

- (103) *En lugar de S. Pedro {2} cabeça de los Apóstoles, y {3} de todos los Christianos, {4} fucedieron los santos Pa-^{5}pas q estan en Roma, q ca-^{6}da vno dellos está en lugar {7} de Christo, y por effo siem^{8}pre no ay mas q vn Papa: y {9} es digno de ser obedecido, {10} y lo deue ser de todos los {11} christianos, como lo fue S. {12} Pedro, y tiene como el lla-^{13}ues para abrir, y cerrar el {14} cielo.*
[...]
{33} 19 ¶ Este Santo Papa es {34} mucho lo q os quiere, os tie^{35}ne por hijos
(Valdivia, 1621: 66, sermón octavo)
- (104) [...] aū^{37}q murierō los Apóstoles, {38} fucedieron **los Obispos, q {39} son nuestras cabeças, y está {40} en el lugar de los Apóstoles {41} y ordenan otros Padres de {42} Miffa, y hazen otras cosas {43} muy subidas, y grandes,**
(Valdivia, 1621: 65, sermón octavo)
- (105) **[el Papa] nos man-^{36}dō venir acá a esta tierra a {37} los padres a enseñaros. Def^{38}te Santo Padre Papa q está {39} en lugar de Dios fomos em^{40}biados vofotros para que {41} conozcays a Dios, y creays {42} su doctrina, y os libreys de {43} vuestros pecados para que {44} subays a gozaros al cielo. Y {45} aunq nofotros los Padres {46} no ygualamos en nuestra {p67}{1} vida buena a los padres an-^{2}tiguos, cuya vida era mu-^{3}cho mejor que eran santos.**
{4} Pero si nos oys, y creys {5} vofotros, con verdad os li-^{6}breys de vuestros peca-^{7}dos y subireys al cielo â go^{8}zaros:
{9} 20 ¶ Y notad q **este po-^{10}der q nos dio Dios a nofo-^{11}tros, para quitar pecados a {12} los hombres, y dezir Miffa {13} y rogar por los hōbres por {14} amor de vofotros, lo die^{15}ron a nofotros,** q nofotros {16} no fomos dignos de q nos {17} den tal poder, y por muy {18} buenos q sean los padres, y {19} por muchas buenas obras {20} q hagan, no merecen q les {21} dē este poder, mucho mas {22} vale esta dadiua.
{23} 21 ¶ Y por esto si viere-^{24}des algunos padres q no sō {25} buenos, y viuē mal desho-^{26}nestos, cudiciosos de plata, {27} no digays que no vale nada {28} su miffa, ni sus baptifmos, {29} y confesiones. Mucho {30} valen, quanto vale la miffa, {31} y confesion del buen pa-^{32}dre, tãto vale la miffa, y cō-^{33}fesion del malo, segun lo q {34} Iesu Christo dixo.
(Valdivia, 1621: 66-67, sermón octavo)

La historia de la Iglesia es el sustento narrativo de esta institución, ya que sus rasgos de conformación identitaria endogrupal se hallan en una serie de relatos contenidos en la Biblia y en la tradición. El enunciador parte, por lo tanto, de una noción de historia como la fuente que (re)afirma a la comunidad a la que pertenece.

Hemos de diferenciar entre historia bíblica e historia no bíblica. La primera de ellas se refiere a los profetas (106) y a los apóstoles (107), cuya incorporación busca causar asombro y admiración a través de ejemplos concretos, de hechos reconocidos y reconocibles como verídicos en la tradición católica. En estos casos, podemos ver el

movimiento narrativo que conduce a la definición de los términos más abstractos que al emisor le interesa resaltar, pues primero presenta las secuencias en las que relata los hechos históricos y, posteriormente, llega a la conceptualización de esa historia:

- (106) A este fante Abraham le {2} prometio Dios vna buena {3} promessa, dixole, q de fu li-{4}nage fe haria hombre el hi{5}jo de Dios, y afsi fe lo cumplio {6} porq Santa Maria la Ma-{7}dre de Dios, descendio de {8} Abraham.
 {9} 11 ¶ *Abraham, y Isaac fu{10}cedio Iacob, y de doze hi-{11}jos deste, tuuo principio el {12} pueblo de Ifrael, que eran {13} amados de Dios, y se llama{14}uan su pueblo Eftos adora-{15}uã a solo Dios; y en el creiã {16} todos [...] Sabed tambien esto, q {26} antiguamẽte escogio Dios {27} este pueblo para fer conoci{28}do del, y a el descubiõ sus {29} secretos.*
 {30} 12 ¶ *Auia en este pueblo {31} muchos santos amigos de {32} Dios que viuan segun fu {33} mandato y eran santos q a{34}justauan su voluntad con {35} la ley de Dios. Vno se de-{36}zia Moyfes, al qual Dios cõ {37} vn Angel le embio a dar su {38} ley: Otro le dezia Dauid, {39} q era seõor, y Rey de Ifrael {40} y **Profeta, q fabia las cosas {41} por venir mucho antes que {42} fueran, porq Dios le alum-{43}brõ, de cuya persona decẽ-{44}dio nuestro Seõor Iesu {45} Christo en quanto hom-{46}bre.**
{p57}{1}Otros santos auia, y Profe{2}tas en este pueblo de Ifrael {3} los quales años antes que el {4} Hijo de Dios encarnara pa{5}ra saluar los hõbres del pe-{6}cado, dixeron q auia de en{7}carnar Dios.
 (Valdivia, 1621: 56-57, sermõn sãptimo)*

- (107) Quando N. S. Iesu {6} Christo, verdadero Hijo {7} de Dios aca abajo en la tie-
 {8}rra de Iudea andaua ense-{9}ñãdo la palabrabra de Dios {10} a los hombres, para q subief{11}sen al cielo, y alla se gozaf-{12}sen. *Auia algunos Iudios d {13} buena inclinacion, q veian {14} los milagros que cõ sola fu {15} palabra hazia nuestro S Ie-{16}fu Christo, de q se admira-{17}uã mucho [...]. algu-{28}nos destes buenos Iudios, {29} viendo la bondad de nuev-{30}tro Seõor Iesu Christo, y {31} las buenas obras que hazia {32} notauan que viuia segun la {33} voluntad, y ley de Dios.*
 {p60} {1} 2 ¶ *Por esto con todo {2} fu coraçõ seguian fiẽpre a {3} Iesu Christo, para oyr y a-{4}prender su doctrina, y le a-{5}compañauan, y cõ grã con-{6}tento dexauan sus padres, {7} y madres, y hermanos, y {8} hermanas, y sus mugeres, y {9} solo andauan cõ cuydado {10} de las cosas del cielo q oiã. {11} Y todas las demas cosas, fus {12} casas, y haciendas, q antes {13} querian, y estimauan, ya no {14} las estimauan, solo echauan {15} menos la palabra de Dios.*
 {16} 3 ¶ **De todos eftos bue-{17}nos varones, escogio el Se-{18}ñor doze, a los quales esti-{19}mõ mas, y enseõõ mejor, pa{20}ra q fueffen los principales {21} maestros de todos los hom{22}bres, y los primeros Obif-{23}pos, y q fueffen a enseñar {24} los hõbres a todo el mũdo, {25} a q auian de fer embiados. {26} Eftos se llamaron Apõstof-{27}les q en todo el mũdo auia {28} de fer honrados.**
 (Valdivia, 1621: 59-60, sermõn octavo)

La historia no bíblica que se relata presenta hechos y personajes que, de acuerdo con la tradición cristiana, son posteriores al Nuevo Testamento. En ella, estos aparecen como modelos concretos (Cfr. 6.2.3.2.1, especialmente página 282). Se trata de los mártires (108), que aparecen en el ideario cristiano casi al mismo tiempo que la institucionalización de la Iglesia, en el siglo IV (Pérez, 2011). También están los santos (109), cuya mención es parte de una tradición que se remonta al Medioevo y, según la cual, estos son seres sagrados que realizan milagros, protegen y benefician al hombre e interceden ante Dios para el perdón de los pecados (Roselló Soberón, 2006):

- (108) Con todo no {4} se acabaron los buenos que {5} cō feruor amauan a Chrif-{6}to. **Sucedieron otros chrif-{7}tianos** (hermanos míos) **en {8} la Iglefia, muchos Marty-{9}res**, q no puede su mucho-{10}dūbre cōtarfe. **Todos mo-{11}rian tãbiē por seguir la do-{12}ctrina de Chrifto, llamauā-{13}se Martyres, y aora se lla-{14}man así los q son muertos {15} de essa manera.** Tales fuerō {16} S: Esteuan, S. Lorenço, y S. {17} Vicente, q el primero fue {18} apedreado, el segundo, allã{19}do en el fuego, el tercero, {20} despues de muchos tormē{21}tos fue despedaçado todo {22} su cuerpo. Desta manera {23} millares de millares de San{24}tos, cō fortaleza, y eruforo-{25}fo amor de Chrifto acaba-{26}ron. Vnos ahorcados, otros {27} degollados, otros despeña-{28}dos de altas peñas, otros a-{29}rrojados en la mar se ahoga{30}rō, otros arrojados en el fue{31}go fuerō quemados. **Asi to{32}dos ellos reuerenciando a {33} Dios amorosa y viçtoriosa{34}mente glorificaron a Dios, {35} a Chrifto, y a su ley, y a {36} los demonios, y a los hom-{37}bres malos q les eran ene-{38}migos, y los matarō a ellos {39} y vencieron, y se rieron de{40}llos, y cantaron viçtoria.**
(Valdivia, 1621: 63, sermón octavo)
- (109) **Todos estos santos {38} q os he contado, estan ago-{39}ra en el cielo con grã gozo {40} viendo a Dios, y alla le rue{41}gan por nosotros.** Y *por ef-{42}to a todos ellos los honra-{43}mos, y llamamos, para q rue{44}guen por nosotros, y quan-{45}do nos bautizan nos ponen {46} sus nōbres, y somos ellos, y {47} nosotros de vn nombre, y {48} a sus imagenes (q suelen ser {49} pintados al modo q fueron {p65}{1} sus figuras) las tenemos, y {2} ellas nos hazen acordar de {3} los santos, y por esso a las {4} mismas imagines las vene-{5}ramos, porque en ellas ado{6}ramos los santos. Y aunque {7} estan pintados en madera, {8} ô en papel, ô plata, ô oro: po{9}ro no adoramos la madera, {10} ni la plata, ni oro, ni papel, q {11} nada de esso es para respe-{12}tar. Solo a los santos q aī ef-{13}tan pintados, y a las image-{14}nes tãbien, por q se parecen {15} a los santos, por esso no mas {16} las adoramos con reueren-{17}cia.*
{18} ¶ Y aora tambien aca-{19}baxo con nosotros estan a-{20}ctualmente viuos algunos {21} santos en Castilla, y aca tã-{22}bien, q aman mucho a Dios {23} y viuen segun su ley.
(Valdivia, 1621: 64-65, sermón octavo)

En este último fragmento, se produce un movimiento argumentativo en el cual se informa sobre las razones de la importancia de los santos en el ideario católico: nos ponen sus nombres, los recordamos y veneramos a través de sus figuras. A esta última idea se le pone, sin embargo, una reserva: no adoramos la madera o el oro, sino lo que representan. Después, el hablante retoma la subconclusión: esa es la razón por la cual los adoramos con reverencia. Se hace hincapié, de este modo, en un temor de los evangelizadores que ya se había patentado en otras zonas de evangelización. Ricard (1947/1994) informa sobre el caso de Nueva España, donde los franciscanos insisten en que el culto a las imágenes no se dirige al objeto material sino a lo que estas representan, pues les preocupaba que los indígenas los confundieran. Según Stoll (2010), los catequistas también temían la identificación de los santos con deidades paganas, aunque existe la posibilidad de que hayan visto en ello una forma de facilitar el proceso de evangelización¹⁴. En nuestro corpus, sin embargo, no se manifiesta ninguna de estas dos visiones, sino que más bien predomina el valor de los acontecimientos que el enunciador considera como hechos sucedidos y que se incluyen como parte de la tradición que sostiene a la Iglesia Católica. En estas representaciones confluyen, por lo tanto, dos aspectos que las convierte en paradigmas: poseen el valor verídico de la historia y la atracción de lo misterioso.

Con respecto a la mención de los *herejes*, se trata de una inclusión que representa la dicotomía *bien/mal*, en la que los sacerdotes representan el primer elemento y los herejes, el segundo, calificados, por lo tanto, con atributos negativos: *falsos cristianos*, *gente engañadora*, en los cuales encontramos un tópico similar a aquel con que se describía a los ancianos: *los mentirosos*. Con ello se mantiene la idea de una Iglesia asediada, rodeada de enemigos, en un lucha constante de la cual forman parte los receptores, ya que se les introduce en ella mediante los actos directivos que indican cuál ha de ser su participación:

(110) **El q no cree lo q este {15} Santo Padre Papa dize, y {16} es contra fus mandatos, es {17} Herege, y falso chriftiano.** {18} Huyd de estos Hereges, q {19} huuo muchos antiguamen{20}te, q **fon gente engañadora** {21} y oy ay muchos. *Y fi acu{22}dieren a esta tierra, y dixen-{23}ren q os vienē a enfeñar las*

¹⁴ La Iglesia del siglo XVI ya se enfrentaba en España a un catolicismo popular y práctico que no siempre estaba en consonancia con la ortodoxia. Por ejemplo, a determinados retablos o estatuas les fueron atribuidos poderes sobrenaturales propios de la competencia de los santos, lo que la misma Iglesia intenta adecuar a sus principios (Stoll, 2010).

{24} cosas de Dios, y ð Iefuchri{25}sto. Desta manera los pro-{26}bareys vofotros. Pregunta{27}reysles si obedecen al Sāto {28} Padre Papa q esta en Ro-
{29}ma, si responden q no le o-{30}bedecen, en solo esto cono-{31}cereys q son falsos christia-{32}nos q os vienen a engañar.

(Valdivia, 1621: 66, sermón octavo)

Diferentes autores (Baschet [2009], Cañizares-Esguerra [2008] y Risco [2003]) informan sobre el concepto de *herejía* de la época, el cual da origen a una serie de relatos que se estructuraban bajo la idea de la satanización. Este marco cognitivo y la profunda adhesión de Valdivia (1621) a la tesis de la demonización de América (Cfr. 3.1.2) podrían hacernos esperar un mayor desarrollo de este tema o, al menos, la descripción de los herejes bajo influencia demoniaca. Sin embargo, lo que prima en este pasaje es la dimensión argumentativa, la finalidad del discurso global, ya que desarrollar estas ideas implicaría admitir que la doctrina es falible, un aspecto que no interesa socializar en un proceso de convencimiento. Si bien los mecanismos de control de la herejía –como la Inquisición– se trasladan a América, el hablante se dirige a un público que desconoce este hecho y se limita a entregar indicaciones ante la posibilidad de un encuentro entre indígenas y protestantes, tal como se establecía en su modelo textual, el *Tercero catecismo*.

6.2.3.1.3.2.- Creencias y tradiciones mapuches

Son aquellos argumentos que manifiestan la dinámica intercultural entre las creencias de los conquistadores y evangelizadores y los habitantes del mundo indígena al que se dirige el emisor, pues su pensamiento religioso y sus costumbres se incorporan en el discurso. De este modo, se ponen en relación dos espacios cognitivos diferentes, que se han «encontrado» en medio de un proceso de dominación de uno sobre otro y que pretende la aculturación de los últimos, ya que busca, en definitiva, que dejen de ser lo que son. Esta dinámica se instala en los sermones como parte de una preceptiva general del discurso polémico.

Para el emisor, la diferencia entre las creencias de las culturas en contacto se centra en la dicotomía *acierto/error*, en la que los polos se excluyen mutuamente y no hay escalaridad en la relación: el *acierto* está representado por el cristianismo, mientras el mundo mapuche es el opuesto negativo. Esta incorporación le otorga un grado de

autoridad y reconocimiento a la cultura indígena, pero se utiliza para que un emisor situado en un grado superior de la escala de valores le reste consideración, catalogando las prácticas culturales indígenas como *erradas*, a las cuales opone la tesis defendida por él. Con ello, se disminuye y anula lo mapuche y se jerarquizan las creencias de ambas culturas, donde, necesariamente, el cristianismo es *mejor y correcto*.

Al nombrar la cultura mapuche sus creencias y costumbres, el enunciador, aunque sea para negarla, la (re)crea, la conforma y con este acto configura un universo referencial nuevo para los oyentes, que se instituye a partir de la inversión de los valores establecidos intraculturalmente: este nuevo mundo es un mundo negado que, para el alocutario –a través de las prácticas discursivas de la evangelización– pasa a ser su propia cultura.

La consideración del mundo de los receptores obedece a una larga tradición en la retórica, en particular de la preceptiva de la predicación cristiana, en la cual la idea de la *acomodación* del discurso a la realidad del mundo referencial de los receptores ha estado presente desde la predicación hebrea y fue tomada y desarrollada en el discurso de Jesucristo en la forma de parábolas. Posteriormente, formó parte fundamental de los planteamientos retóricos de San Agustín, ampliamente difundidos en el mundo occidental-cristiano (Cfr. 4.1.2.1). Por otra parte, una muestra de la preceptiva de esta *adecuación* es el hecho de que los textos están traducidos al mapudungun. Aedo Fuentes (2005) señala que la inclusión de lo mapuche en el discurso catequístico de Valdivia es una marca de hibridez de la que el autor no alcanza a percatarse. Por el contrario, en esta investigación planteamos que sí existe esta voluntad de inclusión, expresa en la preceptiva y desarrollada, en la práctica, a lo largo de la historia de la predicación¹⁵.

En nuestros textos, si bien las referencias al mundo cultural de los receptores pueden incluir toda clase de comportamientos mapuches, fundamentalmente se tratan temas religiosos, en concordancia con el carácter del sermón. Estas menciones están marcadas por la concepción de la *demonización de América* (Cfr. 3.1.1 y 3.1.2) y por la idea de *pecado*.

¹⁵ Aunque creemos que el hablante tiene plena conciencia de esta necesidad de *acomodar* el discurso, asume que comparte con el receptor algunos puntos del mundo cognitivo que son diferentes, por lo que no funcionan como garantes (Cfr. 6.2.4).

Así, el hablante califica las creencias y las prácticas de su auditorio como formas de adoración al Demonio. Esto se puede ver en el fragmento (111), en el cual se equiparan los significados de *alhue* (‘ánima que se incorpora en el cuerpo humano cuando este agoniza’, Cfr. 3.2.1.2, en especial, página 114) y de ‘diablo’ y ‘demonio’, por efecto de la contigüidad en la enumeración. De este modo, se presenta parte del ideario cristiano a través de un elemento que le es «familiar» al oyente:

- (111) Y por esto todos ellos {10} acá abaxo, por fer tã malos, {11} y altiuos, eſtã llenos de eno-^{12}jo, y andan rabioſos, aborre-^{13}ciendo a Dios, llenos de em^{14}bidia, haziẽdo enemistades {15} con Dios: y a los buenos hõ^{16}bres que obedecen la volun^{17}tad de Dios, les fon contra-^{18}rios *eſtos Angeles malos. Eſ^{19}tos fon los q ſe llaman demo^{20}nios, diablos, y **alhues**, y abo^{21}rrecen, y tienen embidia de ^{22} todos los hõbres q fon ima-^{23}gen de Dios, y fe parecen {24} y le han de yr a ver al cielo, {25} diziendo ellos, que *los hom^{26}bres han de ver el cielo que {27} perdieron ellos.*
(Valdivia, 1621: 43, sermón sexto)*

Bajo el concepto de pecado se incorporan las acciones reverenciales de los mapuches y otras prácticas. Lo que aquí el hablante reconoce como *hechiceros* son los «chamanes» de esta cultura, los *machis*, que cumplían un importante rol religioso y social, ya que también estaban encargados de la sanación corporal (Cfr. 7.7.1.2). Con este tipo de ejercicios, no solo se consigue denostar una práctica indígena, sino que el rechazo se extiende a todas las formas de la cultura:

- (112) **Nombrar al Pillan al Ma-^{6}reupante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los hechizeron dizẽ, y obe-^{9}decellos, es tãbien pecado.** {10} Herir a otro hombre, ô ma^{11}tarle, andar cõ la muger a-^{12}gena, hurtar la hazienda de {13} otro, ô de otra manera ha-^{14}zer daño a alguno, es peca-^{15}do tambien. Reñir mal a o-^{16}tro de palabra, y murmu-^{17}rar del proximo, es tãbien {18} pecado
(Valdivia, 1621: 71, sermón noveno)

Los dos aspectos que tratamos están íntimamente relacionados, pues este tipo de acusaciones se explican en el contexto de la demonización de las prácticas indígenas. De hecho, Salinas Campos (1991) indica que esta clase de actitudes eran usuales entre los jesuitas, pues no aceptaban las creencias ni los ritos indígenas y propugnaban su desaparición. Por ello, nuestro emisor indica las características del mundo indígena de tal modo que con ellas apoya la idea de su abandono y rechazo:

- (113) **No ay Marepuāte, {30} ni Huecuvoe, ni cofa algu-{31}na q lea Pillā, ô Marepuā-{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 Marepuante 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 eftas mentiras, {51} en
otros fermones vereys {52} que lo fon.*

(Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)

Por otra parte, se acusa a las «divinidades» (Cfr. 7.7.2.2) y a los intermediarios espirituales mapuches (Cfr. 7.7.1.2) de ser incapaces de *quitar los pecados*. Como se ve, el autor no abandona la lógica del cristianismo, no sale de su espacio cognitivo y solo interpreta al *otro* a través de su posición ideológica y del endogrupo al que pertenece:

- (114) **Direy fme q q hareys {12} para falir d pecado? Direos {13} lo con alegre voluntad A-{14}rrepentiros eys de vros ps{15}cados, y recibireys los Sa-{16}cramentos q ordenô N. S. {17} Iefu Chrifto para librar de {18} pecados, mirad no os enga-
{19}ñen vros viejos, ni vtos he{20}chizeron. El Pillā, ni el Ma-{21}repuāte, ni el Huecuvoe, {22} no pueden quitar los peca-{23}dos, ni pueden falir con la {24} fangre q fe hazen vros ne-{25}ges, los pecados de los hom{26}bres.** *Todas eftas cofas q os {27} dezian vanamente, sō gran{28}des mentiras, y engaños.*

(Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)

Finalmente, por contraste con su ideario, indica que el *pillan*, que a su juicio es el equivalente del Dios católico (Cfr. 7.7.2.2.c), no merece ser adorado. Con esto interviene en la oposición *nosotros/vosotros*, ‘*nosotros*, los que estamos en razón y en la verdad/*vosotros*, los equivocados’. Con ello marca su posición superior como representante del poder ante un grupo que ha de subyugarse a él:

- (115) **El {40} Pillā no merece adoración, {41} fola Dios es digno de fer a-
{42}dorado, el es nueftra verda{43}dero, y fanto Padre, fiendo {44} criador de todo, el nos dio {45} el fer de hōbres, el es Señor {46} de todas las cofas, y N. S, Ie{47}fu Chrifto es digno de fer a{48}dorado, el qual cō Dios Pa-{49}dre, y cō Dios Espiritu fan{50}to es vn fola Dios, fiendo {p25} {1} como fon tres perfonas, no {2} tienē mas de vn fola fer de {3} Dios.**

(Valdivia, 1621: 24-25, sermón cuarto)

En este desarrollo también se elabora el concepto de las consecuencias del pecado: el enojo de Dios con los pecadores, identificados como aquellos que mantienen las prácticas originarias (116), y la perdición como castigo reservado en el infierno para los mapuches que «adoran» al *pillan* (117):

- (116) *Quanto os párece q {29} enojarâ a Dios, el Indio q {30} honra al Pillan, nombran-^{31}dole, y que le fuele reueren^{32}ciar, y llamar, y dexa de a-^{33}dorar a Dios, y el que fue-^{34}le nombrar por honrarle al ^{35}Huecuvoe, y le respeta. Y ^{36}tambien el Indio que no ^{37}quiere seguir lo que Dios ^{38}manda, ni obedecer lo que ^{39}los padres mandan, y en fu ^{40}enfermedad, y en lo que tie^{41}ne necesidad, va a tomar ^{42}consejo con los Machis (q ^{43}son hechizeros) y con los ^{44}viejos? **No fe puede cierto ^{45}dezir, quanto es lo que con ^{46}estos malos Indios se fuele ^{47}enojar, no se puede con ^{48}labras manifestar este eno-^{49}jo**
(Valdivia, 1621: 11, sermón segundo)*
- (117) Y ^{34}por esto todos los infieles ^{35}se pierden, y son quemados ^{36}en el infierno, y **todos los q ^{37}con reuerencia nôbrâ al Pillâ ^{38}se perderan en el infierno, y ^{39}feran castigados fin fin**
(Valdivia, 1621: 24, sermón cuarto)

En estos fragmentos vemos cómo, a partir de la finalidad del texto, el mundo indígena se incorpora para ser comparado con el cristianismo y se explica siempre a partir de sus bases, en un ejercicio retórico en el que resulta negado, invertido y convertido en el *no deber ser*, mientras que el cristianismo es el *deber ser*, el bien, lo correcto, el modelo a seguir. Esta incorporación de lo indígena es, por lo tanto, la más clara muestra de la voluntad por inculturar a los receptores.

6.2.3.2.- Estructuras argumentativas

En 6.2.3, señalamos que en este trabajo hemos diferenciado dos clases de argumentos: aquellos que destacan por su relación tipológica y los que constituyen mecanismos retóricos de estructuración. Estos últimos son modos de argumentar, o de construir argumentos, en los cuales juega un rol importante la forma y la disposición informativa.

En el sermonario, se desarrollan tres formas de conducir a la conclusión. Estas se relacionan con los contenidos que hemos mencionado, pero enfatizan aspectos formales

para lograr los efectos deseados: *concreción* y *ejemplificación*, *deducción* y *comparación* y *analogía*.

6.2.3.2.1.- Concreción y ejemplificación

Son procedimientos con los cuales se muestra a los oyentes un aspecto abstracto a partir de lo concreto. Ahora bien, concreción y ejemplificación no son sinónimos, sino que se diferencian en que la primera implica un movimiento de especificación de lo general a lo particular, mientras que la segunda ilustra lo dicho con un caso elegido aleatoriamente de los muchos disponibles, en un relación de inclusión-explicación (Fuentes y Alcaide, 2002). En el corpus, además de estas dos formas, encontramos también el *modelo*, como un caso particular de ejemplo.

Todos estos casos nos hablan de un enunciador que *acomoda* su discurso a un público que, a su juicio, no está capacitado para captar ideas abstractas (tal como señala en el *Proemio* del *Tercero catecismo*, Cfr. 4.3.1.1). Así lo han entendido Fuentes y Alcaide (2002), cuando indican que con estos mecanismos se da cuenta de una idea según la cual lo real y perceptible es más cercano para los oyentes que lo abstracto. En la oratoria, indica Pérez (2011), este movimiento argumentativo fue importante en la predicación popular, debido a la baja calidad que se le asignaba al auditorio, puesto que posee un carácter didáctico ideal para el uso en los discursos persuasivos.

La concreción en el sermonario se presenta mediante la focalización de los segmentos introducidos por formas conectivas que mantienen un valor modal y mostratorio, como en el ejemplo (*así vemos que...*, *así...*), donde aparecen casos particulares de la justicia universal:

- (118) [...] deidme, no {47} es razon que los buenos tē {48} gā premio del bien q hazē? {49} no es razon q los malos ten {50} gan castigo por el mal que {51} cometen? {p3}{1} 8 ¶ *Afsi vemos que lo {2} haze vn Indio con fus hi-{3}jos en fu cafa, que al buē hi-{4}jo le honra, y haze bien, y {5} al malo, y defobediente, {6} fe enoja con el, y le castiga.* {7} 9 ¶ *Afsi tambien los feño{8}res que mandan, y rigen los {9} pueblos, honran, y hazen {10} bien a los que firuen, y {11} obedecen, y a los foberuios {12} y malos, los prenden, y cal{13}tigan. 10 ¶ Porque es {14} efto afsi? porque la virtud {15} merece premio, y el peca-{16}do merece castigo.* (Valdivia, 1621: 2-3, sermón primero)

En (119), se manifiesta una doble concreción de lo enunciado en la conclusión: quiénes se perderán y quiénes se salvarán. El fragmento que contiene el sentido de «lo concreto» está introducida por el conector *pues* y el verbo general de percepción *notad*:

- (119) Afsi que Dios fien-^{2}do bueno, y jufto, como lo ^{3} es, y padre de todos los hō^{4}bres, justo es que a los bue-^{5}nos hijos que obedecen a ^{6} Dios, y guardan fu ley, les ^{7} de bienes, y a los malos, y ^{8} defobedientes les de males ^{9} y penas. ¶ No es bueno ^{10} esto? Todos direys: Afsi es ^{11} padre, no ay que dudar.
^{12} 15 ¶ *Pues notad aora biē* ^{13} que **aca ay en todas partes** ^{14} **muchos malos hombres q** ^{15} **roban a otros, y les toman** ^{16} **fus mugeres, y fon fober-**^{17}**bios, y hazen otros gene-**^{18}**ros de pecados, y eftā muy** ^{19} **ricos, y cōtentos.** ¶ Pues ^{20} esto hafe de passar afsi fin ^{21} castigo de tantos pecados? ^{22} ¶ Siendo Dios tan jufto, ^{23} ha de dexar fin castigo a el^{24}tos malos, y que se passē el^{25}to afsi, siendo tan gran go-^{26}uernador. ¶ No por cier^{27}to, que por esso hermanos ^{28} es gran verdad que ay otra ^{29} vida, donde se castigarā los ^{30} que en esta vida primera ^{31} no fuerō castigados, alla cō ^{32} castigo eterno pagaran sus ^{33} pecados
^{34} 16 ¶ Pero al contrario los ^{35} **buenos que aca viuian bien** ^{36} **y eran pobres, y enfermos,** ^{37} **y lleuauan cō paciencia los** ^{38} **agrauios que otros les ha-**^{39}**zian, y ellos hazian bien a** ^{40} **todos, y cumplian lo que** ^{41} **Dios manda en la otra vida** ^{42} que fera de estos? no auia ^{43} de auer quien les agrade-^{44}ciessē estos bienes que hi-^{45}zieron, afsi se auia de paf-^{46}far esto? ¶ No por cierto ^{47} que por ello es gran verdad ^{p5}^{1} que ay otra vida a donde ^{2} Dios pagara a los buenos, y ^{3} se dexara ver dellos para q ^{4} tengan gozo eterno
(Valdivia, 1621: 4-5, sermón primero)

Por otra parte, están los enunciados que ejemplifican una generalidad. Para Lausberg (1966: 349), el *exemplum* «tiene una fuente fuera de la causa», por lo que, para relacionarlo con esta debe aplicarse un método inductivo que establece una relación basada en la semejanza. En el corpus, esta se sirve de elementos de conexión que recuperan lo dicho en el plano de lo concreto para presentarlo, como *así también*, en el fragmento (120). En este caso, además, el ejercicio de inducción se inicia con el valor hipotético del condicional:

- (120) *Si tuuieras vna man-^{5}ta ó camifeta nueua, hilada* ^{6} *de muy buena lana, pinta-^{7}da de colores, açul, morado* ^{8} *y amarillo, y otro Indio te* ^{9} *la manchaffe y enfuziaffe,* ^{10} *no te enojaras mucho con* ^{11} *este Indio que te manchô* ^{12} *tu vestido? Afsi tambien* el ^{13} *pecado mancha el alma, q* ^{14} *estaua muy hermosa antes* ^{15} *de pecar, blāca, y colorada,* ^{16} *texida, y pintada de la ma-*^{17}*no de Dios. Y el pecado la* ^{18} *ennegreciô, manchô, y en-*

{19}fuzio, pues porque no te {20} enojas con el pecado que {21} te manchô tu alma, que es {22} mas auentajada que todos {23} los veltidos finos?
(Valdivia, 1621: 9, sermón segundo)

Un tipo específico de ejemplificación en el sermulario es 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). En nuestros sermones, presenta una dimensión histórica en el relato de los acontecimientos que conduce a la institucionalidad de la Iglesia, en la cual la actuación de los personajes tiene un valor testimonial y funciona como el *deber ser*. Con ello también vemos cómo el hablante mantiene el paradigma del *nosotros* como aquello que se sitúa en el plano de lo correcto. En el siguiente fragmento, se presentan los *mártires* como modelos, en una correlación donde cada elemento se introduce por *tal(es)*, forma de señalamiento deíctico (Narbona Jiménez, 1978):

- (121) Auia otros varones {2} buenos en la Iglefia q bufca{3}uan los defiertos despobla- {4}dos para viuir folos, y no te {5}ner conuerfacion cō nadie {6} y alli por Iefu Chrifto fe a- {7}tormentauan, y açotauan, y {8} dia, y noche ocupauan con {9} Dios. **Tal fue S. Antonio**, y {10} otros como el.
{11} 11 ¶ Otros a imitaciũ de {12} los Apoftoles, dexauan fus {13} haciendas, y parientes por {14} IefuChrifto, y muchos jun {15}tos en vna cafa viuian con {16} mucho orden, y concierto, {17} imitauan en fu vida la vida {18} de Iefu chrifto. **Tal fue Sã {19} Benito, S. Domingo, S. Frã{20}cifco, y S. Ignacio.**
{21} 12 ¶ Otros padres auia q {22} fiendo maeltros de todos {23} los hombres a todos enfeña{24}uan, y los fecretos de las co{25}fas diuinas los declarauan, {26} y en libros que efcriuieron {27} nos dexaron efcritas fus de{28}claraciones-Eftos fe llama- {29}uan Doctores. **Tal fueron {30} S. Agufin, S. Ambrofio, S. {31} Geronymo.**
{32} 13 ¶ Mugeret tambien q {33} no conocierō varones ente{34}ras en fus cuerpos huuo fiē {35}pre q murierō por chrifto. {36} **Tal fue S. catalina, y S. Ynes**
(Valdivia, 1621: 64, sermón octavo)

En el siguiente pasaje, el modelo no solo tiene una función argumentativa, sino también pedagógica. En él los cristianos, como el endogrupo (en el que –con *nosotros*– se incluye a los receptores), constituyen ese *debe ser* o, más bien, instituyen un *deber hacer*. Esto se produce con la descripción de una acción ritual: la señal de la cruz, para cuya realización se necesita una enunciación y una acción extralingüística. Ambas son descritas de tal modo que se indica a los oyentes cómo debe realizarse. Así, se les enseña a los oyentes a *ser* cristianos, a través de una práctica relevante para esta

comunidad. Según Valenzuela Márquez (2012), la *señal de la cruz* es uno de los elementos clave en la simbología cristiana y juega un rol importante en la evangelización americana, ya que funciona como un elemento de protección sobrenatural y fuente de identidad cultural. Además, esta señal representa, de acuerdo con Millones y Tomoeda (2011), el sacrificio de Jesucristo, a quien los cristianos consideran su mesías:

- (122) Este gran myfterio {13} creyeron, y enfeñaron los {14} Apoftoles, y por {15} creelle, murieron los Martyres. El{16}to enfeñaron los Doctores {17} todos maestros de la fanta {18} Iglefia, y nofotros creymos {19} y cōfellamos este myfterio, {20} quādo nos bautizarō, y pu-{21}fierō nōbre, y nos hizimos {22} Christianos. **La verdad def{23}te myfterio confellamos, {24} quando nos signamos cō la {25} cruz, y con la mano, y fanti{26}guamos, diciendo, en el nō {27} del Padre, y del Hijo, y del {28} Espiritu santo.**
(Valdivia, 1621: 39, sermón quinto)

Con estos casos de *modelos*, vemos que los cristianos constituyen el grupo de prestigio, mientras que los mapuches, ubicados en un nivel inferior de la escala relacional, deben abandonar su cultura para seguirlos. En ningún caso se destacan personajes o historias intraculturales mapuches, sino solo aquellas que pertenecen a la tradición occidentalizada, hecho que obedece a la finalidad comunicativa del sermonario.

6.2.3.2.2.- Deducción

La deducción implica un movimiento argumentativo de lo particular a lo general, con lo cual se apoya la conclusión. Se basa, según Weston (1998), en la certeza de las premisas, por lo que la tesis defendida ha de ser verdadera. Calvo Guinda (2011) indica que, en el ámbito católico, la ventaja de esta forma se manifiesta en la interpretación de las Escrituras, ya que actualiza los contenidos a un público particular.

Este mecanismo es una muestra del esfuerzo del hablante para que los receptores realicen un proceso de razonamiento lógico, por lo que presenta una fuerte carga apelativa de la conciencia del *deber ser*. Con ello, además, se informa sobre la manera en que se ha de razonar ante la particularidad, por lo que podemos decir que se les enseña a los mapuches «*a pensar de nuevo*», lo que implica modificar no solo sus

creencias y prácticas, sino también el modo en que interpretan el mundo y sus propias acciones.

En el corpus, se incluyen referencias sobre aspectos relacionados con conceptos abstractos, propios del pensamiento cristiano, como la idea del pecado, que se presenta con un caso –la división cuerpo/alma– que se supone como conocida por los receptores (Cfr. 6.2.4):

- (123) Direyfme, la muerte {43} del cuerpo puede se ver, y {44} la fealdad, y inmūdicia del {45} cuerpo, despues de muer-{46}to. Pero la muerte del alma {47} por el pecado, le fealdad ê {48} inmundicia del alma, no se {49} vee, antes cada dia peca-{50}mos muchas vezes, y con-{p10} {1} todo effo, comemos, beue-{2}mos, hablamos de la mane-{3}ra que comiamos, y beuia-{4}mos antes de pecar. Pues {5} porque nos dizen, que el {6} pecado nos haze mucho {7} mal? que no vemos tal. A hi{8}jos mios, dezidme tambien {9} a mi; **tampoco veys vuef-{10}tras almas, y fin verlas, cre{11}eys que teneys almas, y af-{12}fi como cō los ojos no veys {13} vueftras almas: afsi no veys {14} cō vuefros ojos el pecado, {15} que es enfermedad del al-{16}ma** Y fabeys que pecays, {17} quando adulterays la mu-{18}ger agena, ô hazeys daño a {19} vuefros proximos, ô hur-{20}tays. Como fabeys effo por{21}que alla dentro del coraçō {22} os reprehenden, y os dizen {23} que hiziftes pecado, y os re{24}muerden, y teneys verguē{25}ça, y miedo, y cubris el pe-{26}cado, defleando que no se {27} fepa.
(Valdivia, 1621: 9-10, sermón segundo)

Estos casos también informan sobre una dimensión pedagógica de los textos, pues enseñan sobre el mecanismo que subyace en este tipo de pensamiento: se ofrecen hechos concretos, que se perciben como reales, para llegar, a través de ellos, a la conclusión. Por lo anterior, se presentan acciones esperables ante una situación:

- (124) **No huys del fuego {41} grande, porque no os que-{42}me, y del arcabuz, y espada {43} porque no os mate, y de la {44} culebra grande, y de la fer-{45}piente, porque nos empon{46}çone? Porque no huys, y ef{47}capays del pecado?** que aun{48}que os huuiera de maltra-{49}tar el arcabuz, espada, fue-{p9} {1}go, y serpiente, mucho mas {2} os auia de dañar el pecado {3} ciertamente.
(Valdivia, 1621: 8-9, sermón segundo)

En estos casos, el hablante «conduce» al receptor a la conclusión a través de una forma de razonar que él conoce y que intenta transmitir, por lo que se enseña a ser cristiano y a *pensar como cristiano* (por tanto, como un hombre occidentalizado). Con esta forma de construir el argumento se refuerza el carácter didáctico de la obra.

6.2.3.2.3.- Comparación y analogía

Con la comparación y la analogía se presentan objetos que se relacionan entre sí a partir de una base común. De acuerdo con Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958/1989), se diferencian porque la comparación confronta varios objetos que se evalúan de acuerdo a la relación que se establece entre ellos, mientras que en la analogía estos se miden respecto de algún valor, esté o no explícito. En el corpus, estos mecanismos cumplen varias funciones, todas relacionadas con la construcción de una vinculación entre elementos concretos y el mundo empírico que (supuestamente) conocen los oyentes. Esto se facilita porque el locutor, fiel a la visión del mundo del cristianismo, tiende a la interpretación mediante paralelismos (Cfr. 6.2.4) y los expone.

La comparación, tal como ocurre con su manifestación general en la tradición oratoria, implica una gradación (Lausberg, 1966) que, en nuestro caso, se establece entre elementos de distintos sistemas que se ponen en interacción (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958/1989). En el fragmento (125), los términos de comparación son *hombre y pillan*, lo concreto y lo abstracto, aunque conocido por los oyentes. De hecho, el hablante se sirve de ese mismo conocimiento para establecer una relación gradativa en la cual las «divinidades» mapuches carecen de valor, idea que es reforzada por otros pasajes del fragmento, que las oponen al Dios de los católicos. Para realizarse, requiere de índices específicos que la indiquen, que en este caso es el comparativo *más que*:

- (125) Dichofo, y bienauē-^{37}turado el q conoce a Dios, ^{38} y le obedece, y adora, y def^{39}dichados, y defuenturados ^{40} de aquellos hombres locos ^{41} y ciegos, q honran a otras ^{42} cofas, y no conocen a Dios, ^{43} ni le obedecen, ni reueren^{44}cian. *No aueys verguença* ^{45} de q adorauades al Pillan, ^{46} y Huecuvoe, como a Dios, ^{47} no fiendo dignos de tal ado^{48}racion, y reuerencia. **Volo-^{p36}{1}tros en el fer de hombres, ^{2} foy mas q el Pillan (q es el ^{3} Volcā) y mas, q lo q llamays ^{4} Huecuvoe, Dios solo es dig^{5}no de ser adorado, y res^{6}pe-^{6}étado verdaderamēte, y vo^{7}fotros le quita^{7}stes la honra ^{8} deu^{8}ida a Dios, es lamenta-^{9}ble cofa. A Señor mio, per-^{10}donanos nuestra ignoran-^{11}cia, q aora te conocemos y ^{12} te res^{12}petaremos, y adora-^{13}remos mas, y no adoraremos ^{14} mas al Pillā, ni aun le nom^{15}braremos, q es mē^{15}tira.**
(Valdivia, 1621: 35-36, sermón quinto)

En el corpus, son más frecuentes los casos de analogía, cuya estructura general es, según Perelman y Olbrechts Tyteca (1958/1989: 570), «A es a B lo que C es a D¹⁶». Los investigadores proponen llamar *tema* a los términos A y B que contienen la conclusión, y *foro* a los términos C y D, que la sostienen. Para que se dé una analogía entre tema y foro, estos deben pertenecer a planos distintos, pero sus relaciones corresponden al mismo campo, como en (126), donde se presentan dos casos de la misma regla. En este fragmento, se contraponen *muerte* y *cuerpo* frente a *pecado* y *alma*, donde los primeros dos términos constituyen el foro. La analogía se marca a través de una fórmula que recoge lo dicho en el pronombre *eso* y se explicita en el adjetivo *mismo*, que indica lo ‘idéntico’:

- (126) **Lo que háze la muer{2}te en vuestro cuerpo, effo {3} mismo haze el pecado en {4} el alma vuestra**, la muerte {5} afea enfuzia el cuerpo, y {6} le haze oler mal. No veys {7} vua doncella hermosa, que {8} no auia otra como ella en {9} hermafura, antes que mu-{10}rieffe; pero despues que mu{11}rio, se torna fea, huele mal. {12} Quiē la hizo afsi? La muer{13}te. Y no veys vn mancebo {14} valiente, y fuerte antes de {15} morir, despues de muerto, {16} ni fiente, ni anda, y fi le pi-{17}fays, no responde cofa algu{18}na, ni se quexa, ni se defien-{19}de. Como se trocó este hō-{20}bre? Con la muerte perdio {21} la vida, el sentido, la fuerça. {22} Todos los hombres huyē {23} del cuerpo muerto, y le tie{24}nen miedo. Efto haze la {25} muerte.
(Valdivia, 1621: 8, sermón segundo)

La relación comparativa expresa un grado de similitud que ha creado el hablante entre los elementos. De este modo, construye metáforas que acercan la teoría a lo evidente, a lo conocido, como una muestra del didactismo de la obra:

- (127) Si quereys faber to-{35}dos los males que ay en el {36} pecado, y los daños que os {37} trae, enteramēte lo fabreys {38} aora, y sabiendolo, aborre-{39}cereys, y huyreys del peca{40}do. ¶ Efto dize Dios, **el {41} pecado es, como la ferprien{42}te grande, que dizen empō{43}çoña al hombre, y le mata {44} afsi el pecado emponçoña {45} al alma. ¶ Es como la pel{46}tilencia el pecado, al que to{47}ca la peste, se va mnriendo {48} afsi al que toca el pecado, {49} fu alma muere**
(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

¹⁶ Este esquema no es rígido, puesto que alguno de sus componentes puede aparecer dos veces, como en el siguiente ejemplo, atribuido a Heráclito y que reproducen los autores: *El hombre, respecto de la divinidad, es tan pueril como lo es el niño respecto al hombre.*

Este deseo de hacer comprender conceptos abstractos a través de la analogía se representa en el fragmento (128), donde los términos en comparación están constituidos por el conocimiento de los mapuches sobre la tradición cristiana y sobre la cultura que han llevado a su territorio los conquistadores y los misioneros. Se trata, por lo tanto, de una reafirmación de las creencias católicas, pero también de la forma en que se organizan los españoles y en el cómo se relacionan con los habitantes de los territorios indígenas. En el fragmento, encontramos una vez más la disyuntiva que representa para el evangelizador el carácter apodíctico del discurso y la dimensión argumentativa del mismo, pues justifica un misterio que, por su propia definición, es inexplicable. Sin embargo, ante el alocutario se siente obligado a intentar describir aquello que en su cultura está totalmente asumido como cierto y que funciona como tal para cualquier relación cultural vinculada al cristianismo. En ese sentido, apreciamos la adecuación al auditorio:

- (128) Direyſme q como es {17} eſto, q no cabe en el entēdi{18}miento q ſeã tres perſonas {19} fiēdo vn ſolo Dios. Verdad {20} dezis, q eſte myſterio, no {21} cabe en nueſtro entēdimiē{22}to, haſta q vamos al cielo a {23} ver eſtas verdades, no pue- {24}de entender eſte myſterio {25} nueſtro entendimiento, ni {26} entrar eſto en nueſtro ſa- {27}ber, q ſi cupieran eſtas co- {28}ſas de Dios en nueſtro entē{29}dimiento, Dios no fuera {30} Dios: el ſer de Dios excede {31} nueſtro entender, y ſaber. {32} **Vofotros los Indios ſoleys {33} oyr coſas del Rey de Caſti{34}lla, y os quantan coſas gran{35}des: pero no las entendeys {36} mucho, ni de rayz ſabeys {37} de q manera ſon eſtas co- {38}ſas: pero creeyſlas porque {39} los Eſpañoles las han viſto {40} con ſus ojos. Deſta manera {41} hermanos mios noſotros {42} los hōbres, no hemos viſto {43} los myſterios de Dios, ni ſa{44}bemos eſtas coſas diuinas, {45} ſolo las creemos todas las q {46} nos dize N. S. Ieſu Chriſto, {47} q el como es Hijo de Dios, {p38}{1} las ha viſto cō ſus ojos, y lo {2} q ſabe, y ha viſto, eſſo nos {3} enſeñò a noſotros, y eſſo q {4} el dize creemos q ay tres {5} perſonas en Dios, cuyos nō {6}bres ſon Padre, Hijo, y Ef- {7}piritu ſanto.**
(Valdivia, 1621: 37-38, sermón cuarto)

La Biblia ofrece al emisor una fuente para la creación de paralelismos como procedimiento didáctico, de modo que acerca los conceptos abstractos a la realidad terrena. En el siguiente fragmento, hallamos una parábola, cuya relación intertextual con las Sagradas Escrituras no se explicita, pero se supone conocida, aunque, probablemente, haya constituido información nueva para los alocutarios. Este tipo de discurso alegórico (Aragüés Aldaz, 2002) se usa para transmitir una lección moral o religiosa (Murphy, 1986), tiene como protagonistas a los seres humanos y se presenta

con pretensiones de verosimilitud, aunque no precisa fechas ni espacios específicos (Pérez, 2011). Para lograr esta analogía se usan elementos que señalan la igualdad modal en el plano de las acciones (*de la manera que y así*):

- (129) **Y de la manera {32} q el pafitor de ouejas bufca {33} la oueja perdida, y hallādo{34}la la pone en fus ombros, af{35}fi N. S. Iefu chrifto vino a {36} bufcar al hombre q andaua {37} perdido, y lo hizo boluer a {38} fi, y lo pufo en fus ombros, {39} y le dio mucho gozo en el {40} cielo.**
(Valdivia, 1621: 76, sermón noveno)

Además de la parábola, el hablante toma otro pasaje bíblico (la separación de la paja y el trigo) para explicar las relaciones entre la realidad del mundo terrenal y las ideas del cristianismo en relación con el Juicio final. Por ello, presenta una estructura compleja que contiene dos relaciones: por una parte ubica ‘buenos indios = trigo’, ‘malos indios = paja’ y, por otra, ‘juicio final = separar el trigo de la paja’:

- (130) Pero eftos malos pa-**{36}**dres, y todos los malos chri**{37}**ftianos tābien (que fon mu-**{38}**chos) q pecan, y cō fu peca-**{39}**do hazen pecar a otros hō-**{40}**bres, todos eftos feran cal-**{41}**tigados con fuego eterno **{42}** por la grā yra de Dios. Ao-**{43}**ra mientras viuimos **efta {44} primera vida, eftan mezcla{45}dos los buenos Indios con {46} los malos, al modo q en la {47} hera eftan rebueltos la pa-**{p68}{1}**ja, y el trigo antes de auen-**{2}**tallo, afsi tambien los malos {3} que fon como la paja, eftan {4} mezclados con los buenos, {5} q fon como el trigo en efta {6} vida primera, q es como la {7} hera en el interim, q viene {8} el dia postrero en q se diui-**{9}**diran buenos de malos q se**{10}**ra el auentar. Y Dios a nin-**{11}**guno haze fuerça para fer **{12}** bueno, lo dexa a la volun-**{13}**tad de cada vno a fu alue-**{14}**drio, y querer. Y al fin quā-**{15}**do se diuidā malos de bue-**{16}**nos, entōces los infieles se-**{17}**ran atormentados en el in**{18}**fierno, pero mas los chrif-**{19}**tianos, y mucho mas los ma**{20}**los padres que no figuierō **{21}** o que sabian bien**
(Valdivia, 1621: 67-68, sermón octavo)

La relación entre los elementos ya está desarrollada en el texto de origen y el hablante la introduce en su discurso con el fin de fortalecer la argumentación. Del mismo modo ha tomado de la doctrina aquellos elementos básicos que le interesa promover (Cfr. 6.2.3.2.1).

6.2.4.- Topos

Si bien la noción de *topos* es usada ya en la retórica clásica, Anscombe y Ducrot (1994) la reelaboran para describir los encadenamientos entre argumento y conclusión, cuya factibilidad se debe a este *garante*. Este *topos* se caracteriza, en primer lugar, por presentarse como una creencia común en la colectividad de la que forman parte locutor y alocutor; es, por tanto, de carácter prelingüístico. En segundo lugar, existe la suposición de que puede utilizarse para una infinidad de situaciones distintas a aquella en que se emplea, por lo que tiene un carácter general¹⁷. Por último, relaciona dos predicados escalares, lo que le otorga un carácter gradual. De esta última idea se desprende la noción de *forma tópica*:

Si el *topos* asocia a cada uno de los dos sentidos de recorrido de la escala antecedente un sentido de recorrido determinado de la escala consecuente, está claro –en el sentido de que es lógicamente necesario– que cada *topos* puede aparecer bajo dos formas (que llamo «formas tópicas» [...]). Así, un *topos* que fije para esas dos escalas P y Q el mismo sentido de recorrido, puede aparecer bajo la forma «+P, +Q» o «-P, -Q» – formas que significan, respectivamente, que un recorrido ascendente de P está asociado a un recorrido ascendente de Q, y que un recorrido descendente de P está asociado a un recorrido descendente de Q-. Del mismo modo, un *topos* que atribuya a P y a Q direcciones de recorrido opuestas puede presentarse bajo las dos formas: «+P, -Q» y «-P, +Q» (Anscombe y Ducrot, 1994: 219).

Por lo tanto, el encadenamiento de argumento-conclusión exige la elección de un *topos* que lo garantice, una forma tópica –cuya aplicación es denominada *aprehensión argumentativa* de la situación– y la decisión de aplicar la forma tópica para cierta conclusión (Anscombe y Ducrot, 1994).

Fuentes y Alcaide (2002: 41) definen el *topos*, ‘relación argumentativa’ o ‘ley de paso’, como «la conexión entre dos hechos o conceptos que la comunidad ha socializado y que permite la relación entre los argumentos para llegar a una conclusión». De esta propuesta se infiere que implica un mundo cognitivo compartido entre hablante y oyente que se desarrolla en un mismo universo cultural. Es la diferencia en las nociones que poseen los participantes en la comunicación lo que no logra captar el emisor de *Sermón en lengua de Chile*, pues supone que sus receptores tienen la misma visión de mundo que él, por lo que la efectividad de su argumentación no está

¹⁷ Aristóteles (338 a.C./1990) diferencia entre *lugares comunes*, de carácter general, con aplicabilidad a cualquier área del saber, de las *conclusiones propias* o *especies*, referidas a cuestiones específicas.

garantizada. Esto se manifiesta en varios aspectos, que hemos organizado en tres ámbitos: nociones de la cultura europea (occidentalizada y moderna), nociones de la doctrina cristiana (ligada a la anterior) e interpretación de la cultura mapuche.

Esta desregulación en el *topos* entre hablante-oyente no es una característica exclusiva de esta obra, sino que se manifiesta en todo el proceso de evangelización americana. El análisis de este garante permite explicar el hecho de que el cristianismo no se haya *trasladado* al «Nuevo Continente» sin más, sino que haya dado origen a una serie de expresiones religiosas que se caracterizan por el sincretismo entre las creencias autóctonas y la europea. En definitiva, los misioneros no supieron interpretar las culturas nativas por sí mismas, sino a través de una óptica *moderna* –con los consabidos resabios medievales–, que deformó el objeto que interpretaba. No se puede exterminar aquello que se desconoce, pero sí es posible que a partir de la confusión surjan nuevas formas y nuevos modelos de pensamiento para explicar la vida y el universo.

a) Entre los casos relacionados con la *concepción europea del mundo* del momento, destaca la noción de la temporalidad. Esta se caracteriza por ser una representación de las culturas que opera subliminalmente y que define el devenir de las personas. En el mundo occidental, el paso del tiempo se ha interpretado por su homogeneidad y regularidad, se han utilizado operaciones cuantitativas para medirlo (Grebe, 1987) y se explica metafóricamente por sucesión lineal. En la tradición cristiana, en concordancia con esta idea, se explica el *principio* del mundo conocido a través el relato del Génesis, recogido en la Biblia. Cuando el hablante lo expone para enseñarlo y fundamentar su argumentación sobre el poder de Dios, supone que los oyentes poseen ese mismo *topos*: hay un inicio del mundo, hay un principio y un final que se ordenan sucesivamente. Sin embargo, en la cultura mapuche la noción sobre el tiempo se representa metafóricamente en la dinámica propia de la circularidad, con la cual el *ser* mapuche se relaciona íntimamente, ya que su misma vinculación con el *mapu* implica un recorrido temporal, ligado con fuerza al pasado tradicional y a los antepasados (García Barrera, 2010). Los mapuches, entonces, no manifiestan un «mito de origen» (Cfr. nota 43, página 113 [3.2.1.2]) porque la idea de inicio y término temporales no forma parte de su manera de interpretar el mundo:

(131) Efto tambien fábéd q {21} **al principio**, despues q Dios {22} crio todas eftas cofas, al cabo {23} crio vn hōbre, formado del {24} barro de la tierra, fu cuerpo {25} y el alma q le auia de dar vi- {26} da crio con fu foplo. Esta al- {27} ma en fu fer parece a Dios en {28} el fuyo, q la hizo Dios a fu {29} imagen, y femejança, q no {30} puede morir, ni acabarfe no {31} es de la manera q las almas {32} de los animales, tiene razon y {33} viue con ella, tiene libre al{34}uedrio, y por todo efto es fe{35}mejante a Dios.

{p50}{1} 3 ¶ Efte primero hombre {2} llamado Adam, despues q {3} tuuo fer de hōbre fue puef{4}to en vn lugar muy bueno {5} lleno de deleytes, por el {6} mismo Dios, era lugar abū- {7} dante, y dōde auia muchas {8} cofas para fabor, gozo y re{9}galo del hombre no auia a- {10} lli enfermedad, ni hābre, ni {11} pobreza, ni cāfancio, ni ve- {12} jez, ni muerte. Dióle Dios {13} a efto hombre todas las co- {14} fas q ay en todo el mundo, {15} y el fer feñor del mundo. {16} Dióle tambien por compa- {17} ñera vna muger llamada {18} Eua, que le facô de fu cof{19}tilla. **Eftos dos Adam, y {20} Eua, fon los primeros pa- {21} dres de todos los hombres {22} del mundo, y de los dos fo- {23} mos todos cafta, y defcen- {24} demos.**

(Valdivia, 1621: 49-50, sermón séptimo)

Dentro de la lógica europea, las relaciones comerciales tienden a la tasación de los bienes de consumo. La cualificación sobre los objetos se atribuye también a los indígenas, aunque carecen de dicha forma de valorar las mercaderías (aunque en el siglo XVII ya habían iniciado intercambios con los conquistadores y evangelizadores en la frontera del Bío Bío):

(132) Si tuuieras vna man- {5} ta ó camifeta nueva, hilada {6} de muy buena lana, pinta- {7} da de colores, açul, morado {8} y amarillo, y otro Indio te {9} la manchaffe y enfuzialfe, {10} no te enojaras mucho con {11} efto Indio que te manchô {12} tu veltido?

(Valdivia, 1621: 9, sermón segundo)

También se supone la existencia de un mundo ético compartido, de los mismos mecanismos de regulación de las relaciones entre los hombres y de los hombres con las fuerzas superiores. En el sermonario, se manifiesta en la idea de la *justicia universal*, que sostiene la relación *pecado/no-pecado* > *premio/castigo*:

(133) Efta dize q ay otra vi- {32} da despues de esta de acâ, y {33} q aquella vida, nunca fe aca{34}ba, y que los que en ef- {35} ta vida viuen bien, y a- {36} gradan a Dios, tienen bie- {37} nes, y defcanso para fiēpre {38} en la otra vida, y los q en ef{39}ta vida fon malos, y enojan {40} a Dios con pecados, en la o- {41} tra vida fon caftigados, con {42} penas, y tormentos para {43} fiempre.

{44} ¶ Y efto hermanos es muy {45} jufto, y muy conforme a ra{46}zon, porque dezidme, no {47} es razon que los buenos tē{48}gã premio del bien q

hazē? {49} no es razon q los malos ten{50}gan castigo por el mal que {51} cometen?

(Valdivia, 1621: 2, sermón primero)

b) Por otra parte, el hablante supone que comparte con los oyentes determinadas ideas sobre la *doctrina cristiana*. Destaca la omnipotencia que le adjudica a Dios. Esta creencia «compartida» garantiza una serie de relaciones argumentativas que buscan convencer sobre las «bondades» del cristianismo y que tratan de enseñar a los neófitos las bases de esta creencia (134). Asimismo, se extiende ese poder a Jesucristo, particularmente en lo referido a la salvación (135), y se le otorga a los misioneros, en relación con el sacramento de confesión (136):

(134) Y por esto antiguamē{28}te antes q huuieffe cofa al{29}guna quando fe le dio prin{30}cipio a esta redondez, **Dios {31} con su inmenfo poder, con {32} fola fu palabra, de nada crio {33} todas las cofas, dio fer a los {34} cielos, con todas las cofas {p41}{1} celestiales, y a la tierra, y a {2} todas las cofas terrenas.**

{3} 3 ¶ Y afsi tambien con a-{4}quel fu gran poder, dio fer {5} a los Angeles, cuyos exer-{6}citos no fe pueden contar {7} por fer tantos

(Valdivia, 1621: 40-41, sermón sexto)

(135) Y con mas voluntad {9} en las necesidades de vuestros{10}almas, **auveys de yr a N. {11} S. Iesu Chrifto, para que os {12} perdone vuestros pecados, {13} q fola el os puede salvar, y {14}no ay otro salvador para li-{15}braros de pecado. Este es el {16} q cō fu sangre de tanto pre-{17}cio, y estima, puede quitar {18} todos los pecados de todo {19} el mundo, aunque sean mas {20} q las arenas del mar, y que {21} los montes. N. S. Iesu Chrifto es el q perdona a todos {23}los pecadores, q por ellos vi{24}no acà abaxo**

(Valdivia, 1621: 28, sermón cuarto)

(136) Demas desto el q {29} no estâ bautizado de vofo-{30}tros, ni ha recibido el fanto {31} Sacramento de baptifmo, {32} proponga de tornarfe {33} chrifto, y bautizarfe, y {34} fer labado con agua del Ef-{35}piritu Santo q le quite fus {36} pecados, y hazerfe hijo de {37} Dios. **El q es chrifto bap{38}tizado de vosotros, y a tor{39}nado a pecar despues del {40} baptifmo cō firme coraçon, {41} confessara todos sus peca-{42}dos al padre q estâ en lugar {43} de Dios,** y dira esto a N. S. {44} IesuChrifto Yo Señor por {45} fer tan grã pecador, soy dig{46}no de fer condenado de ti a {47} quemar, pero al padre le cō{48}tare todos mis pecados pa{49}ra q me quite mis pecados {50} con tu poderofa palabra fo{p74}{1}lamente, y lo q el padre me {2} mandare hazer por mis pe{3}cados (q fe llama esto peni{4}tēcia) lo obedecere plena-{5}mente.

(Valdivia, 1621: 73-74, sermón noveno)

Los conocimientos que el hablante supone compartidos también se sustentan en la binariedad del pensamiento cristiano. Esta forma de comprender el universo y su funcionamiento implica la interpretación de los hechos, fenómenos y la misma existencia humana a partir de dicotomías complementarias, como el dualismo tierra/cielo. Los mapuches tenían una idea diferente de la *tierra*, del *mapu*, pues los definía como miembros de una cultura (Cfr. 3.2.1.2, en especial, página 111), mientras que el concepto de *cielo* estaba ausente en sus creencias (Oyaneder Shultz, 1999). El hablante los incorpora en el discurso, los enseña, pero no comprende los desajustes entre la doctrina cristiana y las creencias indígenas:

- (137) Todas las cosas q está {8} **en el cielo, y tierra, encima {9} y debaxo del cielo, y enci-**{10}**ma y debaxo de la tierra, {11}** tienen vn falo Dios, y vn fo{12}lo señor, q es dueño de to-**{13}**das las cosas. No penleys, ni {14} digays q ay vn Dios **en el {15} cielo, y otro en la tierra** (hi{16}jos míos.)
(Valdivia, 1621: 32, sermón quinto)

Otra de las manifestaciones de esta dicotomía se manifiesta en el par cuerpo/alma, dualismo antropológico (Núñez Beltrán, 1995) que explica la existencia de los hombres para los cristianos. Los mapuches no conocían esta relación y lo que más se acerca a la noción cristiana de *alma* son las transformaciones que sufre el espíritu de los difuntos (Cfr. 3.2.1.2, páginas 114-115), pero no la incorporan para otros hechos vitales, aunque el hablante la presenta en la concepción de Jesucristo:

- (138) Es también este Señor {52} IesuChristo, verdadero hō{p16}{1}bre, como vosotros, y co-**{2}**mo yo, que siendo Hijo de {3} Dios por su bondad, escogió el hazerfe hombre, pa-**{5}**ra librar de pecados a los hō{6}bres. Y siendo todo poderoso{7}fo, vino del cielo, a las entra{8}ñas de nuestra Señora la Vir{9}gen Maria, y allí encarnô, y {10} su Encarnacion fue hecha {11} por obra del Espiritu Santo. {12} Primeramente, vino delante{13}te san Gabriel Angel, del {14} cielo, que era mensagero del {15} mismo Dios, a contar a la {16} Purissima Virgen Maria, {17} como el Hijo de Dios que-**{18}**ria encarnar. Esta Limpisima{19}ma Donzella, oyendo lo q {20} san Gabriel le referia. Respondio, Heme aqui a mi, es{22}ta clava foy yo del Señor Dios {23} esto que me embia a dezir, {24} hagafe en mi. **Y en aquel pū{25}to, milagrosamente, la san-**{26}**gre que estava dentro de sus {27} entrañas, se conuirtio en vn {28} cuerpezito de niño, y den-**{29}**tro del crio Dios vna muy {30} perfecta alma, y luego se v-**{31}**nio Dios a aquel alma, y {32} cuerpo nuevos.** Desde modo{33}do se obrô el encarnar Dios {34} y este Hijo de Dios encar-**{35}**nado, esse es Iesu Christo.
(Valdivia, 1621: 15-16, sermón tercero)

c) Por último, están los *topoi* basados en la *interpretación de la cultura mapuche* que realiza el hablante. El conocimiento compartido que supone para asegurar el éxito de la argumentación parte de su explicación de las creencias religiosas mapuches desde la óptica del cristianismo, produciendo la desfocalización de las mismas. Con este hecho, se enfrenta a un auditorio indígena y le presenta una práctica reverencial como *propia* que no corresponde con aquella que realmente se realizaba intraculturalmente. Como hemos dicho (Cfr. 3.2.1.2), los mapuches no tienen «dioses» como los hay en el ideario cristiano, pero el locutor los ha identificado en las formas del culto a los antepasados y en el totemismo (Cfr. 7.7.2.2):

- (139) Dichofo, y bienauē-^{37}turado el q conoce a Dios, ^{38} y le obedece, y adora, y def^{39}dichados, y defuenturados ^{40} de aquellos hombres locos ^{41} y ciegos, q honran a otras ^{42} cofas, y no conocen a Dios, ^{43} ni le obedecen, ni reueren^{44}cian. **No aueys verguença ^{45} de q adoraudes al Pillan, ^{46} y Huecuvoe, como a Dios, ^{47} no fiendo dignos de tal ado^{48}racion, y reuerencia.**
(Valdivia, 1621: 35, sermón quinto)

La relación entre argumento y conclusión no está garantizada, ya que no hay un mundo cognitivo compartido, sino que cada una de las culturas en contacto ha generado el propio. Pero el locutor no se percató de que las diferencias se explican por sí mismas, en el seno de cada comunidad, e interpretó la forma mapuche de percibir el mundo a través de la suya, dando paso a un proceso de argumentación falible.

6.3.- CONCLUSIONES PARCIALES

El sermón constituye un tipo de texto que ya en el siglo XVII presentaba rasgos diferenciadores dentro de la producción de la oratoria sagrada, debido a sus particulares rasgos formales. A esta conclusión nos conduce el presente análisis sobre la tipología textual de *Sermón en lengua de Chile*.

Su singularidad proviene de sus contenidos, formulados, fundamentalmente, a partir de la doctrina cristiana, la que funciona como una *macrofuente* que alimenta todo el discurso evangélico. A ello se debe el que esté presente a lo largo de los nueve sermones. Su inclusión se caracteriza porque el hablante la concibe como una creencia válida en su mundo cultural y en su universo de discurso. Es decir, no se cuestiona la

veracidad de los contenidos de la doctrina, sino que los acepta y le pide al alocutario que haga lo mismo, pese a que este no comparte necesariamente estas creencias.

La obra también incorpora determinados temas y tópicos de la cultura mapuche, que se ofrecen a partir de la mediación de un agente cultural (el misionero) que los ha interpretado, pero sin llegar a comprenderlos en su complejidad. Esto se produce porque su visión sobre lo visto y lo oído en La Araucanía estuvo limitada por su posición de religioso europeo, en un claro ejercicio del etnocentrismo propio de esta época americana (y de las situaciones de contacto).

Con el estudio sobre las partes del discurso comprobamos el segundo supuesto (*Cfr.* 2.1.1[2]) sobre la inserción del texto en la tradición de la retórica eclesiástica (y en la cual confluyen elementos clásicos y católicos, *Cfr.* 4.1). No obstante, debido a que las funciones que se cumplen en el discurso no se limitan solo a esta explicación, hemos realizado un segundo análisis sobre los componentes del esquema argumentativo, gracias al cual afirmamos que estamos ante textos argumentativos y corroboramos el tercer supuesto (*Cfr.* 2.1.1[3]). Lo anterior nos lleva a suponer que los recursos pragmalingüísticos, que se analizan en el próximo capítulo, también responden a esta dimensión.

En esta relación vemos cómo los estudios de la retórica clásica y de la pragmalingüística de la argumentación confluyen en la descripción de un tipo textual particular, pues ambos se orientan a explicar el discurso en su contexto social de producción. Y es que, en efecto, tanto las partes del texto, como los componentes de la estructura argumentativa adquieren su rol en el cumplimiento de una finalidad global: la persuasión de los oyentes para que adhieran al cristianismo y renuncien a las creencias ancestrales de su comunidad.

Capítulo 7

Recursos argumentativos

En el capítulo anterior concluíamos que los sermones corresponden a textos argumentativos, pues presentan los componentes del esquema que corresponde a esta categoría. Del mismo modo, los recursos pragmlingüísticos que se utilizan en estos discursos muestran esta dimensión argumentativa. En el presente análisis los tomamos como objeto y con ello pretendemos contribuir a la comprobación del tercer supuesto de investigación (*Cfr.* 2.1.1[3]). Esta argumentación se guía por las mismas orientaciones que se han descrito en el capítulo pasado: pretende convencer (en el nivel del razonamiento) y persuadir (en el nivel de las acciones) de acuerdo con los dos objetivos planteados por la evangelización: la adscripción al cristianismo y el abandono de las prácticas religiosas originarias (es decir, que se produzca o acelere el proceso de inculturación del grupo que recibe el mensaje, el pueblo mapuche).

El estudio que llevamos a cabo en este apartado es posible gracias al actual desarrollo de la ciencia lingüística, que ha optado por considerar las vinculaciones entre las realizaciones del lenguaje y las circunstancias en que se produce, reconociendo los mecanismos de construcción idiomática que se emplean para ello. En otro momento no hubiera sido posible, debido a que, como indica Voloshinov (1930/1976), el pensamiento lingüístico se limitaba a la fonética y a la morfología.

En este marco mayor de los estudios del lenguaje y a partir de los principios de la pragmlingüística aplicados a un texto del pasado (*Cfr.* 1), describimos el corpus analizando tanto los recursos –propriadamente tales– de la argumentación, como también los mecanismos que en este discurso son usados en función de esta. Por lo anterior, revisamos: la gradación de la fuerza y la orientación argumentativas, la enunciación, la modalidad, los mecanismos de la interacción, la focalización y la organización de la información, así como la utilización de términos propios del léxico mapuche. Estos se inscriben tanto en los niveles microestructurales como macroestructurales de la lengua y dan cuenta de la dinámica del proceso de convencimiento que inicia el locutor. Por otra parte, explican y representan las relaciones interculturales asimétricas entre los participantes y el grado de comprensión del mundo cognitivo de los oyentes que llega a

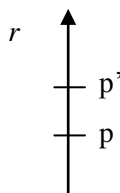
desarrollar el hablante. Dan cuenta, asimismo, de la voluntad por presentar un constructo verbal cuidado y coherente, en cuya elaboración se siguió la preceptiva de la retórica persuasiva de la oratoria sagrada: la dosificación de la información y el tratamiento de la misma en relación con la realidad mental y material del grupo al que se le presenta la doctrina.

7.1.- MARCADORES DE ARGUMENTACIÓN

En el sermonario se presentan algunos recursos propios del funcionamiento argumentativo que se han especializado en la gradación de los argumentos o en la orientación de los mismos respecto de la conclusión. Los incluimos en este apartado pues consideramos que, de entre los que hemos identificado, son los que más se acercan al sentido puramente argumentativo del lenguaje.

7.1.1.- Gradación de la fuerza argumentativa

La gradación de la fuerza argumentativa fue descrita por Ducrot (1980¹), quien señala que cualquier enunciado puede ser un argumento si resulta adecuado para conducir a una conclusión. Esta relación se realiza, según lo que indica el mismo autor en 1998, gradualmente, ya que puede aplicarse o excluirse en grados diferentes, lo que constituye una *escala argumentativa* en la cual se ordena el grado de menor a mayor fuerza. Esto se representa en el siguiente esquema, donde p y p' determinan r (Ducrot, 1980: 18):



Esquema 5: Las escalas argumentativas de Ducrot (1980)

¹ Corresponde a la publicación independiente del capítulo 13, «Les échelles argumentatives», del libro *Le preuve et le dire* de Oswald Ducrot (1973, París: Mame), según se informa en Anscombe y Ducrot (1994).

La relación entre las formas p y p' no debe suponerse solo a partir de su condición de orientación hacia r , sino que debe desprenderse también del mismo sistema lingüístico (Ducrot, 1980), ya que las escalas se ordenan de acuerdo con la propiedad sobre la cual establecen la gradación. Así, por ejemplo, no existe en la lengua una escala de lo frío a lo caliente, como sí ocurre en los hechos extralingüísticos, sino que estas cualidades más bien se presentan en un par antonímico, donde cada miembro representa a uno de estos valores aplicados a un objeto (escala de lo menos a lo más frío, escala de lo menos a lo más caliente) (Ducrot, 1998).

La gradación puede lograrse con operadores especializados en mostrar orientación o fuerza argumentativa y adverbios y adjetivos que pueden reforzar o disminuir el «potencial argumentativo intrínseco» (Ducrot, 1998: 187) de una palabra. Aquellos que intensifican su fuerza argumentativa son llamados *modificadores realizantes* (los argumentos se acercan a r), mientras que aquellos que la contrarían son *modificadores desrealizantes* (los argumentos se alejan de r) (Ducrot, 1995 y 1998).

En los sermones, la gradación se ejecuta, fundamentalmente, hacia el aumento de la fuerza argumentativa, lo que se logra con mecanismos propios de la intensificación y con el uso de adjetivos y adverbios realizantes. La disminución de la fuerza argumentativa se lleva a cabo con los operadores *casi* y *solo/solamente*, que indican la posición en la escala del enunciado en que se insertan. En la siguiente tabla se pueden apreciar las formas usadas para cada caso:

MECANISMOS DE AUMENTO DE LA FUERZA ARGUMENTATIVA	Recursos		Cantidad de apariciones en el corpus		
Intensificación	Adjetivos	Grande (18) / Gran (5)	23		
		Lleno	1		
		Mayor	1		
		Mucho	8		
		Tanto (7) / Tan (18)	25		
		Todo	4		
	Adverbios	Bien	4		
		Más	1		
		Mucho	10		
		Muy	22		
	Sustantivo cuantificador	Millares	1		
	Morfema -ísimo		5		
	Pero enfático		1		
	Intensificación sintagmática	Causal-consecutivas		4	
		Hiperbólicas		7	
		Con negación	<i>ni</i>	3	8
			<i>no más</i>	1	
<i>no... más que/de</i>			3		
<i>«lo que es mucho más»</i>			1		
Dimensión temporal		8			
		Total:	133		
Modalizadores realizantes	Adjetivos		5		
	Adverbios		10		
			Total:	15	
TOTAL INCREMENTO DE LA FUERZA ARGUMENTATIVA			148		
MECANISMOS DE DISMINUCIÓN DE LA FUERZA ARGUMENTATIVA	Casi		3		
	Solo		13		
TOTAL DISMINUCIÓN DE LA FUERZA ARGUMENTATIVA			16		

Tabla 1: Gradación de la fuerza argumentativa

El hecho de que sea mayor la variedad y la frecuencia de las formas de aumento de la fuerza argumentativa se explica por el tipo de texto con que trabajamos: al emisor le interesa conducir al oyente hacia la conclusión. Por ello, utiliza la gradación y la intensificación como mecanismos para llegar a este fin. La presencia de las formas que bajan la posición en la escala tiene funciones argumentativas precisas relacionadas con la magnitud del elemento que se cualifica (*casi*) y con la marcación de la suficiencia argumentativa (*solo/solamente*).

7.1.1.1.- Mayor fuerza argumentativa

La mayor fuerza de la argumentación se expresa en el texto con dos procedimientos: aquellos catalogados como operadores de intensificación y los que corresponden a los modalizadores realizantes de Ducrot (1995 y 1998). Ambos implican una evaluación del enunciador respecto del objeto que se cualifica, se usan con el fin de acercar al oyente a la conclusión deseada en relación con conceptos propios de la doctrina: las características de los modelos presentados, los castigos que recibirán los pecadores, los hechos de la narración bíblica... Estas nociones están descritas con estrategias que llevan hacia la magnificencia y mueven al oyente al asombro ante lo que se califica como positivo y al temor ante lo negativo.

7.1.1.1.1.- Operadores de intensificación

La intensificación es una categoría pragmática, derivada de la actividad argumentativa y depende de la dimensión interactiva del discurso. La vinculación empírica con las *escalas argumentativas* se deriva del carácter escalar de la intensificación² (Briz Gómez, 2001/2011). Este constituye uno de sus rasgos básicos, pues se codifica con elementos que producen un efecto comunicativo gradual, donde cada componente se explica en relación con otros que hacen de la intensificación una

² Este carácter escalar ha supuesto una vinculación entre la gramática oracional y los estudios del discurso, debido a que cualquier argumento escalar puede situar al enunciado en una escala evaluativa (Sánchez López, 1999a).

categoría comparativa y relativa³. Gracias a este recurso, el hablante hace una contribución informativa mayor, otorga más fuerza expresiva a lo dicho y muestra su compromiso con el discurso. Por ello, está vinculado con la enunciación: corresponde a una evaluación en la que imprime su punto de vista⁴ (Albelda Marco, 2007).

En nuestro corpus, la intensificación cumple funciones ligadas a la recepción del mensaje por parte del oyente, especialmente vinculadas al convencimiento del mismo, ya que este mecanismo lo conduce al extremo de la escala, como un intento de llamar su atención y de causarle asombro a través de la evaluación de las propiedades que se presentan. Esto se logra con varios recursos: determinados adjetivos y adverbios cuyo contenido léxico implica la gradualidad de las magnitudes, el morfema *-ísimo*, *pero* en función enfática y diversas construcciones sintagmáticas.

a) Adjetivos intensificadores

a.i) *Grande/gran*⁵. Posee un significado relacionado con el ‘tamaño’, aunque se aplica también en la medición de otras magnitudes de acuerdo con la evaluación del hablante. En el corpus aumenta la gradación de una cualidad, de tal modo que la intensifica. La variante *grande* aparece 18 veces (140) y la forma apocopada, 5 (141):

³ Esta concepción de escalaridad es la que plantea Lyons (1977/1980) respecto de los miembros de un conjunto. Estos pueden clasificarse en dos tipos: las *series*, en que aparecen dos miembros extremos entre los cuales se ordenan los demás. Pueden ser *escalares* (lexemas graduables: *óptimo/bueno/regular/deficiente/malo/pésimo*, etc...) o *rangos* (ordenación seriada de manera estricta propia del uso técnico de la lengua: *mariscal/general... cabo/soldado [raso]*...). Por otra parte están los *ciclos*, en los cuales todos los lexemas se ordenan entre otros dos y no presentan miembros extremos (periodos de tiempo donde el orden es de sucesión: *primavera/verano/otoño/invierno... enero.../diciembre, lunes.../domingo*).

⁴ Según Albelda Marco (2007), la intensificación se ha concebido en el ámbito del *dictum* como un valor semántico de contenido proposicional que adquiere manifestaciones gramaticales en relación con la cuantificación de la cualidad y de la cantidad (Cfr. Meyer-Hermann, 1988). En el ámbito modal, se ve como un refuerzo de lo dicho respecto de la aserción o de la evidencialidad (Cfr. Barrenechea, 1979). En los estudios retóricos, atendiendo a su finalidad, se ha considerado como un procedimiento expresivo (Cfr. Beinhauer, 1929), como una forma de énfasis (Cfr. Álvarez Muro, 2000) o como un mecanismo de relieve que llama la atención del oyente (Cfr. Lázaro Carreter, 1962).

⁵ La diferencia entre estas dos formas se debe al proceso de apócope de *-e* tras consonante dental o alveolar (Pensado, 1999).

(140) Y tãbien a los doze A{17}poftoles les dio poder, el q {18}auian menefter para enfe-{19}ñar a todos, y para mandar {20} a todos los q fe auiã de ha-{21}zer Christianos, y quitar {22} los pecados a todos los hõ-{23}bres, y vencer, y destruyr {24} los demonios, y para fer {25} Principes en todo el mun-{26}do. Subio al cielo, y despues {27} baxô el Espiritu fanto fo-{28}bre los Apoftoles, y los de-{29}mas fantos varones, q eran {30} ciento y veynte, y eftauan {31} en Ierufalem. Todos ellos {32} con cõtento **grãde**, y cõ ad-{33}miracion, recibieron al Ef-{34}piritu fanto, el qual en for-{35}ma de viento cõ grã ruydo {36} y de lenguas de fuego apa-{37}recio, y moſtrô fu poder, y {38} amor a los hombres.

(Valdivia, 1621: 61, sermón octavo)

(141) Todos eftos fantos {38} q os he contado, eftan ago-{39}ra en el cielo con **grã** gozo {40} viendo a Dios, y alla le rue{41}gan por noſotros.

(Valdivia, 1621: 64, sermón octavo)

a.ii) *Lleno*. Este adjetivo aparece en una construcción <adjetivo + *de* + sustantivo>, que realza la cualidad del sustantivo gracias a que «el adjetivo –que habitualmente funciona como el término adyacente– pasa a ser el núcleo del sintagma y el sustantivo, generalmente núcleo, pasa en estas construcciones a ser adyacente» (Herrero Moreno, 1991):

(142) Y por eſto todos ellos {10} acã abaxo, por fer tã malos, {11} y altiuos, **eftã llenos de eno-{12}jo**, y andan rabioſos, aborre-{13}ciendo a Dios, **llenos de em{14}bidia**, haziẽdo enemiltades {15} con Dios.

(Valdivia, 1621: 43, sermón sexto)

a.iii) *Mayor*. Funciona en el ámbito de los superlativos gracias a su contenido (Sáez del Álamo, 1999) que indica un término de comparación escalar. Por lo anterior, en su única aparición en el texto, actúa como recurso de fuerza en la escala argumentativa en relación con una opción implícita (*menor*):

(143) Vna cofa falta por {27} deziros de que manera os {28} aprouecharẽys deſtas co-{29}ſas que os he dicho de Ieſu {30} Chriſto, de que manera go{31}zareys de tã gozoſas cofas {32} como ſon las que tratan de {33} Ieſu Chriſto, porque ſino {34} cumplis lo que IeſuChriſto {35} os manda, todas eſtas cofas {36} de Chriſto, aunque ſon {37} de gozo, ſeran para **mayor** {38} tormento vueſtro en el in-{39}fierno.

(Valdivia, 1621: 21, sermón tercero)

a.iv) *Mucho*. Selecciona el carácter discontinuo del sustantivo que modifica (Rigau, 1999). Funciona como un cuantificador indeterminado, ya que denota una cantidad de modo impreciso. En el corpus modifica la posición en la escala del argumento a través de la gradación (Sánchez López, 1999a) de sustantivos no contables y lo encontramos en 8 ocasiones:

(144) Todas estas palabras {9} os va diziendo N. S. Iesu {10} Chrifto, con **mucho** amor, {11} y para perdonaros vues- {12} tros pecados, y faltaros os {13} combida. Por esta razón, her{14} manos mios muy amados, q le {15} respõdeys vofotros a el. {16} Yo por todos vofotros le {17} respondo, y digo.
(Valdivia, 1621: 29, sermón cuarto)

a.v) *Tan* y *tanto*. Según Fuentes Rodríguez (2009: 331), estas dos formas comparten valores en la indicación de una «cantidad alta o igual a la del punto de referencia». Gracias a su valor indefinido, en los sermones se aplica a conjuntos no contables, intensificando las propiedades que manifiestan. *Tan* tiene 18 apariciones (145), mientras que encontramos *tanto* en 7 oportunidades (146). La alta frecuencia nos indica que se trata de formas con un sentido estable y con pocas restricciones de uso:

(145) [...] aunq {16} Dios se enoje mucho con {17} los hombres por el pecado, {18} pero como es **tan** compaf- {19} fiuo, tiene la tima de los hõ {20} bres tã maltratados del pe- {21} do, y dignos de ser quema- {22} dos en el infierno, y quiere {23} librarlos de los tormentos {24} y de la maldad del pecado.
(Valdivia, 1621: 14, sermón tercero)

(146) Cõ razon se enoje Dios {3} por esta traycion q al demo {4} nio enemigo de Dios obe- {5} decierõ, y Dios no fue obe {6} decido dellos a quien Dios {7} hizo **tanto** bien.
(Valdivia, 1621: 52, sermón séptimo)

a.vi) *Todo*. Es un cuantificador colectivo universal (Rigau, 1999) que denota la «totalidad de los valores que puede tomar la expresión cuantificada» (Sánchez López, 1999a: 1037). Este valor se manifiesta en el corpus en 4 ocasiones e intensifica la fuerza del argumento:

(147) Defte pri- {39} mero pecado tuuo origen, {40} y principio **todo** nuestro {41} mal, y defgracia, y trabajo, {42} y todo quanto padecemos {p52} {1} los hombres fus descendiẽ {2} tes.
(Valdivia, 1621: 51-52, sermón séptimo)

b) Adverbios intensificadores

b.i) *Bien*. Participa de la gradación (Kovacci, 1999), por lo que se vincula con la intensificación del modo de las acciones indicadas en los verbos. Con ello, ubica su posición en la escala de argumentación. Aparece, en el corpus, en 4 ocasiones:

- (148) [...] en estas dos {17} cosas esta el escapamos de todo {18} mal, y alcanzar todos los {19} bienes: la una es, que ven- {20} gays a oyr **bien**, y la otra es {21} que yo declare **bien** las palabras {22} de Dios.
(Valdivia, 1621: 22, sermón tercero)

b.ii) *Más*. Es un adverbio cuantificador gradativo, ya que expresa «una cantidad relativa respecto de algún parámetro que funciona a modo de escala» (Sánchez López, 1999a: 1031), situando el argumento en una posición alta con una finalidad argumentativa: orienta el argumento a la conclusión (Fuentes Rodríguez, 2009). Corresponde a la clase de los comparativos y, por ello, evalúa variables ordenadas jerárquicamente e indica la posición del elemento que modifica con referencia al término de la comparación (Sánchez López, 1999a). En el corpus aparece 1 vez en una oración coordinada con otra cuyo verbo (*enseñó*) también está modificado por el evaluador *mejor*:

- (149) De todos estos buenos varones, escogió el Señor doze, a los cuales estimo **mas**, y enseñó mejor, para que fueren los principales {21} maestros de todos los hombres, y los primeros Obispos, y que fueren a enseñar {24} los hombres a todo el mundo, {25} a que avian de ser enviados. {26} Estos se llamaron Apóstoles {27} que en todo el mundo avian {28} de ser honrados.
(Valdivia, 1621: 60, sermón octavo)

b.iii) *Mucho*. Este adverbio lleva la acción cerca de los puntos más altos de la escala, de lo que proviene su funcionamiento en la intensificación de la fuerza argumentativa y su alta frecuencia (10 apariciones). Actúa, entonces, según Fuentes Rodríguez (2009), como un operador de orientación ascendente. En el corpus, predomina el valor gradual:

- (150) Pero sucedió mal en algunos Angeles, y en otros sucedió bien Lucifer, pues se {23} enloberueció **mucho**, hazíendose {24} más que otros, y engran {25} haciéndose, viéndose tan hermoso, tan sabio, y poderoso.
(Valdivia, 1621: 42, sermón sexto)

b.iv) *Muy*. Es una variante de *mucho* «como intensificador de adjetivos y adverbios, en posición antepuesta» (Fuentes Rodríguez, 2009: 220) y manifiesta –por lo tanto– sus mismos valores. Indica que el elemento descrito se ubica en el punto máximo de la escala (Albelda Marco, 2007). Es una de las formas más usadas para la intensificación (22 ocasiones):

- (151) *Muy admirables fue-^{14}ron fus muchos milagros, ^{15} fanaua enfermos nuestro ^{16} Señor Iesu Christo, hazia ^{17} andar a los coxos, y eften-^{18}dia los braços a los mancos, ^{19} a los mudos daua habla, y ^{20} oydo a los fardos, y vista a ^{21} los ciegos, a los ya muertos ^{22} los boluia la vida, y de la ^{23} manera que andaua sobre ^{24} la tierra, afsi andaua sobre ^{25} la mar.*
(Valdivia, 1621: 17, sermón tercero)

c) Sustantivo cuantificador

El sustantivo cuantificador *millares* aparece en una construcción con la preposición *de* y modifica al sustantivo *santos*, cuya cualidad resulta intensificada. Esta función se refuerza gracias a la repetición del sintagma prepositivo (Cfr. Arce Castillo, 1999):

- (152) *Defta manera ^{23} millares de millares de San^{24}tos, cō fortaleza, y eruforo-^{25}fo amor de Christo acaba-^{26}ron.*
(Valdivia, 1621: 63, sermón octavo)

d) Morfema *-ísimo*

Este morfema modifica adjetivos (Ramos Márquez, 1993), sobre cuyo valor se ejerce la intensificación, por lo que conduce a un punto alto de la gradación la cualidad que refiere. Se usa en 5 ocasiones:

- (153) *Finalmente despues ^{37} de auer pallado cinco mil ^{38} años, desde q le dio princi-^{39}pio a este vniuerso, el Hijo ^{40} de Dios vino a encarnar en ^{41} las entrañas de la Virgen S. ^{42} Maria, q no conocio varon ^{43} estaua entero fu cuerpo sin ^{44} diuision, y purifsima, y lim^{45}pifsima en su alma, y cuer^{46}po.*
(Valdivia, 1621: 57, sermón séptimo)

e) *Pero* enfático

La conjunción *pero* ha sido abordada como un medio de la adversatividad y de la antiorientación argumentativa (Fuentes Rodríguez, 1998a). En los sermones, además de expresar este valor (Cfr. 7.1.2.2.1), cumple una función que no puede ser descrita con aquellos parámetros, ya que carece del sentido de ‘oposición’. Se trata de un caso en el que ambos argumentos tienen la misma orientación argumentativa, pero el hablante considera que el primero no es suficiente para conducir a la conclusión y sí el segundo (Flamenco García, 1999), por lo que *pero* relaciona segmentos con distinta fuerza argumentativa.

De lo anterior se desprende una relación con las escalas de la argumentación que, para Portolés Lázaro (1998a), encuentra una explicación en el concepto de *suficiencia argumentativa*: *pero* introduce el segmento que hay que considerar para proseguir el discurso⁶. Según Acín Villa (1993-1994), en este uso *enfático*, *pero* no actúa en el nivel oracional, sino que su funcionamiento discursivo se comprueba al observar que puede eliminarse de la construcción sin afectar al contenido de la misma.

A juicio de Fuentes Rodríguez (1998a), este tipo de estructuras tiene su origen en una construcción en la que *pero* es una conjunción coordinativa de dos elementos repetidos (*mucho pero mucho*), de lo que se desprende una ponderación. Con el primer miembro elidido, el segundo es un evaluador-intensificador, es decir, *pero* une un segmento sin intensificador con otro intensificado. De este modo, actúa en la jerarquización de la información, otorgando relevancia a lo que sigue⁷.

- (154) Y S. Pedro Apostol, {50} quando Iefu Chriſto eſta-{51}ua padeciendo, ***pero*** *mu-*
{52}cho, q tres vezes dixo que {p75}{1} no lo conocia a Iefu Chriſ{2}to le mirô
c{3}on ſus ojos de miſericor-{4}dia, y por eſto boluio S. Pe{5}dro â ſu buê
coraçõ, y llorô {6} amargamente, y por eſtas {7} lagrimas le perdonô Dios.
(Valdivia, 1621: 74-75, sermón noveno)

⁶ Según Fuentes Rodríguez (1998a: 133), esta es la función que se mantiene en todos los usos de *pero*: la «orientación argumentativa e informativa hacia lo dicho en segundo lugar».

⁷ Cfr. Anscombe y Ducrot (1977) y Fuentes Rodríguez (1997a, 1998a y 1998b).

f) Intensificación sintagmática

La intensificación se presenta en el corpus mediante recursos sintagmáticos. Es decir, con construcciones cuyos componentes lingüísticos no contienen un valor de intensificación específico, sino que este se deriva del particular orden con que se presentan los elementos del enunciado (Cfr. Albelda Marco, 2007).

f.i) *Construcciones causal-consecutivas*. Existen construcciones consecutivas de carácter hiperbólico que sirven para intensificar un enunciado en el nivel de la proposición (Herrero Moreno, 1991). En el corpus aparecen en 4 ocasiones con la correlación *tanto...que* (155) o con *tanto* introduciendo el segundo miembro, de tal modo que se presenta una estructura focalizada que remite al primero (156):

- (155) Y afsi tiene guar{41}dados para los que fon {p7} {1} buenos hijos, y guardã {2} fus mandamientos bienes eter{3}nos **tan grandes que no ay {4} lengua que pueda contar-{5}los, ni coraçon que pueda {6} penfallos.**
(Valdivia, 1621: 6-7, sermón segundo)
- (156) Todos los cielos con {2} toda la tierra delante de {3} Dios, fon como vna gota de {4} agua, ò vn granito de mayz {5} **tãta es la grãdeza de Dios.**
(Valdivia, 1621: 35, sermón quinto)

El carácter hiperbólico de esta relación se presenta también, 2 veces, en la estructura <negación + perífrasis con infinitivo + *por* ('causa')>, que implica la expresión de una exageración y se vincula con las construcciones del punto (f.ii, fragmento 158) de este apartado, pero se diferencia de ellas en que manifiesta la relación causal:

- (157) Otra vez tambien {53} por el pecado que **no se pue{54}de nombrar por ser tan ver{55}gonçofo**, q es el de fodomia {p13} {1} andauan hombres con hõ-{2}bres, como ñ fueran muge{3}res, y mugeres con muge-{4}res, como ñ fueran hõbres, {5} y dexauan los varones las {6} mugeres, y ellas a ellos, que {7} no se conocian)
(Valdivia, 1621: 12-13, sermón segundo)

f.ii) *Construcciones hiperbólicas*. La exageración es una intensificación en el ámbito del significado (Albelda Marco, 2007). En el sermonario se realiza, en 7 oportunidades, con formas de creación del hablante que ponen de manifiesto su posición ante lo que dice, realzando los enunciados y otorgándoles, por ello, una mayor fuerza argumentativa. En (158), este efecto retórico se logra con una construcción similar a la que veíamos en (f.i, fragmento 157), pero que en este caso no ofrece una causa, sino una evaluación. En (159), el carácter hiperbólico se desprende de la estructura comparativa:

(158) Pero {38} en el cielo en llegando a fu {39} padre, fue affentado a la ma{40}no derecha fuya, quanto le {41} respetaron, y honraron, y {42} alabaron todos los Angeles {43} **no fe puede contar, ni me-{44}nos dezirfe**, lo que fe goza {45} Iefu Christo en el cielo, en {46} alma y cuerpo.
(Valdivia, 1621: 20, sermón tercero)

(159) Y alli murio, y {13} despues de fu muerte, fue {14} sepultado fu cuerpo, y al ter{15}cero dia refucito, tornando {16} a entrar fu alma en fu cuer-{17}po, el qual fe pufo claro, y lu{18}zido, *que daua luz mucho {19} mas que el Sol*.
(Valdivia, 1621: 19, sermón tercero)

f.iii) *Construcciones con negación*. A través de la negación se logra la intensificación del elemento modificado, ya que se restringen las posibilidades del mismo y se señala el punto exacto en el grado máximo de la escala. Encontramos tres casos: *ni...*, *no más...* y *no... más que/de*.

En la primera de ellas, *ni* aporta su significado negativo intrínseco, que –como toda negación– indica la ‘no realización’ (Sánchez López, 1999b). Es una variante negativa de un modificador escalar.

En (160) modifica un sustantivo que aparece, a su vez, con un adjetivo superlativo (*mínimo*). En este uso, como una variante por elipsis de *ni siquiera*, «Niega el elemento más bajo de la escala, que se presupone esperado» (Fuentes Rodríguez, 2009: 226), por lo que funciona como un indicador de la insuficiencia argumentativa. Se ubica en un contexto de marcación de cantidades bajas, orientando la interpretación hacia el carácter de ‘excepcionalidad’ que contiene la fórmula para referirse a las cualidades de Jesucristo. Al insertarse en una oración que presenta otra forma de negación (*sin*) –que ya contiene el sentido de la proposición–, su uso es fundamentalmente enfático y conlleva un proceso de focalización del elemento sobre el cual recae la negación:

- (160) Todas las demas co-^{36}fas que hazia, eran muy ^{37}buenas, en toda fu vida, *fin* ^{38}*hazer*, *ni vn minimo* *peca-^{39}do*, era muy amable fu con^{40}uerfacion cō los hombres, ^{41}a todos ellos hazia bien, y ^{42}a los pobres, y flacos ampa^{43}raua, y fultentaua.
(Valdivia, 1621: 17, sermón tercero)

Las fórmulas que se construyen con el adverbio de negación *no* presentan un sentido restrictivo, de ‘exclusividad’, con el cual se intensifica la característica que se desea realzar. Con ello, se acerca el argumento a la conclusión y también se presenta un valor focalizador. La primera de estas estructuras es *no más*⁸, que restringe cualquier posibilidad en la interpretación que se aleje de aquella presupuesta por el hablante: no deja lugar a posibles objeciones a través de una aseveración enfática:

- (161) Vn Dios ay **no mas**, y no ay ^{19}otro.
(Valdivia, 1621: 33, sermón quinto)

La fórmula *no... más que/de* se ha construido con el cuantificador de grado *más* y sitúa el argumento, exactamente, en el punto más alto de la escala. Presenta la variación formal de las fórmulas comparativas entre la preposición *de* (162) y la conjunción *que* (163), sin que ello se vincule con diferencias en el significado:

- (162) [...] no ay ^{30}vn dios de Españoles, y otro ^{31}de Indios, todos los hōbres, ^{32}y todas las cofas *no tienen* ^{33}**mas de vn Dios**.
(Valdivia, 1621: 32, sermón quinto)
- (163) [...] en los cielos ^{20}y en la tierra y en Castilla, ^{21}y en el Peru, y en todas par^{22}tes **no ay mas q vn Dios**
(Valdivia, 1621: 36, sermón quinto)

f.iv) *Construcción «lo que es mucho más»*. Aunque en la lengua actual la forma *lo que es más* tiene total independencia (Martín Zorraquino y Portolés, 1999), en su aparición en el corpus presenta un valor oracional como subordinada y contiene un intensificador (*mucho*) intercalado. Pensamos que se encuentra en un momento del proceso de gramaticalización en el cual predomina la función de presentar un argumento

⁸ En Hispanoamérica, actualmente se usa la forma *nomás*, con la misma función que Fuentes Rodríguez (2009) le atribuye a *nada más (que)*, con el sentido de ‘sólo’: «Introduce un valor de unicidad: reduce lo afirmado a ese dato, y, al mismo tiempo, lo presenta como insuficiente: el hablante esperaba más, o podrían existir más elementos» (222).

con mayor fuerza argumentativa que el anterior. Como consecuencia, focaliza el segmento que introduce:

- (164) Auia algunos Iudios đ {13} buena inclinacion, q veían {14} los milagros que cō fola fu {15} palabra hazia nuestro S Ie- {16} fu Chrifto, de q fe admira- {17} uā mucho, porque a todos {18} los enfermos fanaua, daua {19} vifta a los ciegos, a los mu- {20} dos habla, a los mancos qui {21} taua la manquera, y a los co {22} xos hazia andar, y **lo que es {23} mucho mas**, que a los ya {24} muertos, y que olian mal, {25} les reftituía la vida.
(Valdivia, 1621: 59, sermón octavo)

f.v) *Dimensión temporal.* La intensificación que otorga la dimensión temporal en el sermonario deriva del sentido de ‘eternidad’ que imprime el sintagma *para siempre* en los 8 enunciados en que se inserta. Se explica en la dinámica «futurista» propia de la doctrina cristiana y en la lógica temporal occidental, que se manifiestan en todo el texto orientadas hacia el convencimiento y la persuasión. Es más habitual que el sintagma aparezca en construcciones con voz pasiva (165), aunque también hay un caso de voz activa (166):

- (165) [...] defuenturados de effos {p27} {1} viejos, y hechizeros, que {2} pobres, fon locos, y tontos, {3} q os engañā, y por folo q les {4} deys de comer, os lleuā al in {5} fierno, y todos ellos mi[*]mos {6} tābien arderan alla, y fe ha- {7} ran braffas **para fiempre** en {8} el fuego con los diablos.
(Valdivia, 1621: 26-27, sermón cuarto)
- (166) Y fi fi- {10} guieran todos ellos la volun {11} tad de Dios, todos auian de {12} tener gloria **para fiempre**
(Valdivia, 1621: 42, sermón sexto)

7.1.1.1.2.- Modificadores realizantes

Aunque con menos frecuencia y variedad que los casos de intensificación, en el corpus funcionan modificadores realizantes que –como indica su definición (Cfr. Ducrot, 1995 y 1998)– intensifican la fuerza argumentativa. Con este valor funcionan algunos adjetivos y adverbios.

- i) Los primeros, por su contenido léxico, marcan ascendentemente la propiedad que refieren y, por lo tanto, la cualidad del elemento al que modifican, de modo que acercan el argumento a la conclusión. Hay 5 casos en el corpus.

(167) Y despues q los doze {41} Apostoles fueron muertos {42} por Iesu Chrifto, y q todos {43} los discipulos de Chrifto {p63}{1} con *feruoroso amor* a Chri {2} fto perdieron sus vidas con {3} gran volūtad.
(Valdivia, 1621: 62-63, sermón octavo)

ii) Por su parte, los adverbios que tienen un valor realizante en el sermonario aparecen 10 veces. Todos terminan en *-mente* e indican el modo en que se realiza la acción cuyo contenido realzan:

(168) Finalmen-{47}te le cargarō en los ombros {48} la cruz muy pefada de ma-
{49}dera, y en medio de dos la-{p19}{1}drones fue lleuado, y en [*] {2} monte Caluario *fue* crucifi{3}cado, y *atormentado cruel{4}mente* de sus enemigos, y a{5}frentado.
(Valdivia, 1621: 18, sermón tercero)

7.1.1.2- Menor fuerza argumentativa

La disminución de la fuerza argumentativa corresponde a la ubicación del argumento en los puntos bajos de la escala gradual. A pesar de que en los sermones hemos hallado una serie diversa y numerosa de formas que orientan el argumento en dirección contraria, en este caso encontramos solo dos formas: *casi* y *solo/solamente*. Esta diferencia se explica en el texto por la tipología del mismo: el hablante pretende que, a través de los argumentos, el oyente se adhiera a su conclusión. Por ello, despliega estrategias relacionadas con aquellos que, preferentemente, aumentan la posición de lo dicho en la escala gradativa.

En el caso de la aminoración de la fuerza argumentativa, en cambio, el argumento se aleja de la conclusión, pero con ello también se marca la suficiencia del mismo para cumplir con lo que se desea, como una propiedad que se desprende de otra predominante. Esta función lleva al hablante a introducir el mecanismo en su discurso, pero no con la misma frecuencia de las formas que aumentan la fuerza argumentativa.

i) Adverbio *casi*. Este indicador de grado (Miguel, 1999) funciona como un operador aproximativo. En particular, en el corpus aparece en 3 ocasiones y actúa como un regulador de la fuerza argumentativa, disminuyéndola, con respecto del sentido de ‘totalidad’:

(169) *Y ya **cafi** en todo el {35} mundo, los q viuen cō razō {36} figuen lo q Dios dize, y añ{37}q murierō los Apostoles, {38}fucedieron los Obifpos, q {39} fon nuestras cabeças, y estā {40} en el lugar de los Apostoles {41} y ordenan otros Padres de {42} Miſſa, y hazen otras cofas {43} muy fubidas, y grandes*
(Valdivia, 1621: 65, sermón octavo)

ii) Adverbio *solamente*. Disminuye la fuerza argumentativa y sitúa a su modificado en la parte baja de la escala, lo que lo convierte en un argumento insuficiente para conducir a la conclusión (Cfr. Ducrot [1980], Portolés Lázaro [1998b], Sánchez López [1999a] y Fuentes Rodríguez [2009]). En el sermonario, en sus 13 apariciones, también destaca informativamente el segmento, mediante la exclusión de los demás elementos del paradigma (Cfr. Kovacci, 1999).

Tiene un sentido restrictivo respecto de la acción indicada por el verbo, otorgando la exclusividad de la misma a personajes relevantes de las Escrituras o de la historia del cristianismo (170). Este significado también se atribuye a las cualidades de los mismos personajes (171), lo que contribuye a caracterizarlos como seres únicos y diferentes. Según Kovacci (1999), este tipo de fórmulas (*solo Dios hace que...*, *solo Dios merece ser adorado*, *solo Dios es...*) es propio del ámbito religioso y se remonta a la lógica medieval:

(170) Por este Señor Iefu {9} Christo **folamente**, se librā {10} de pecado nuestras almas.
(Valdivia, 1621:15, sermón tercero)

(171) Vofo-^{p36}{1}tros en el fer de hombres, {2} foys mas q el Pillan (q es el {3} Volcā) y mas, q lo q llamays {4} Huecuvoe, Dios **folo** es dig{5}no de fer adorado, y respe-⁶{6}tado verdaderamēte, y vo⁷{7}trotros le quitafes la honra {8} deuida a Dios, es lamenta-⁹{9}ble cofa.
(Valdivia, 1621: 35-26, sermón quinto)

El valor adverbial se presenta en algunas formas adjetivas que coinciden en género y número con el sustantivo que modifican (172) y que aún no están gramaticalizadas. Entre estos casos, está la fórmula *con sola su palabra* (173), cuya reiteración nos hace suponer la importancia de la idea de restricción de la cualidad:

- (172) Efte {13} hizo cielos, y tierra, y como {14} quiere, y le dá gufto, repar-{15}te los bienes de acà abaxo a {16} todos los hombres: pero los {17} bienes del cielo, q no fe hã {18} de acabar, los dà, y reparte a {19} **folos** los que le adoran, y o{20}bedecen: y a los malos bau-{21}tizados, è infieles q obede-{22}cen lo q el diablo les man-{23}da, los atormenta en el fue-{24}go q para fiempre durara.
(Valdivia, 1621: 25, sermón cuarto)
- (173) Todo lo {36} q el quifiere hazer, lo harà {37} *con fola fu palabra*, y qual-{38}quiera cofa q el aya hecho, {39} y quifiere deshazerla, *con {40} fola fu palabra* la desharà {41} en vn momento.
(Valdivia, 1621: 34, sermón quinto)

7.1.2.- La orientación argumentativa

Los enunciados pueden vincularse entre sí en una relación de coorientación, en donde no hay exclusión semántica y ambos son válidos y necesarios para la continuación del discurso. Se da también la posibilidad de relacionarse por antiorientación, lo que se produce cuando uno excluye o refuta (total o parcialmente) el contenido del otro, que no se considera válido o relevante (o menos válido o relevante) para el resto del texto, pues se opone al contenido del segmento anterior. Para expresar estos vínculos, en el sermonario se usan formas que tradicionalmente se han utilizado en la expresión de la adición y de la relación causal, en el primer caso, mientras que, en el segundo, aparecen formas propias de la relación contraargumentativa, ya sea adversativa o concesiva. Su cuantificación se aprecia en la siguiente tabla:

MARCACIÓN DE LA ORIENTACIÓN ARGUMENTATIVA						
Coorientación	Adición	Conjunción <i>y</i>		45		
		Adverbio <i>también</i>		14		
		Locución adverbial <i>demás de</i>		1		
	Causalidad	Causa	Conjunción <i>porque</i>		5	
			Conjunción <i>pues</i>		1	
		Conse- cuencia	Conjunción <i>pues</i>		9	
			Conjunción <i>así que</i>		1	
			Conjunción <i>de manera que</i>		1	
			Secuencia < <i>por</i> + pronombre>		15	
			Secuencia < <i>por</i> + pronombre + demostrativo + sustantivo 'causa'>		2	
			Secuencia < <i>por</i> + demostrativo + sustantivo de 'manera'>	<i>modo</i>	1	4
				<i>manera</i>	3	
			Secuencia < <i>por</i> + sintagma de remisión anafórica>		3	
	TOTAL COORIENTACIÓN				101	
	Antiorientación	Adversatividad	Conjunción <i>pero</i>		9	
Concesividad		Contraste entre dos miembros coordinados		3		
		Locución conjuntiva <i>con todo</i>		2		
TOTAL ANTIOrientación				11		
TOTAL FORMAS DE ORIENTACIÓN ARGUMENTATIVA				112		

Tabla 2: Orientación argumentativa

Aunque aparecen varias categorías y secuencias sintagmáticas en estas funciones, destaca el uso de los conectores del discurso⁹. Mientras estos implican la vinculación de –al menos– dos segmentos, los operadores adquieren su significado en aquel en que se insertan (*Cfr.* 7.2.4 y Fuentes Rodríguez [2001, 2003 y 2009]).

Los conectores han ido adquiriendo funciones especializadas en la argumentación (como la adición, la oposición, la condicionalidad o la finalidad), la ordenación de la información y la reformulación (*Cfr.* Garcés Gómez [2006, 2008a y 2008b], Fuentes Rodríguez [2007] y Garcés y García [2009]), aunque no todos poseen el mismo grado de gramaticalización (Fuentes Rodríguez [1996b] y Portolés Lázaro [2001/2011]).

Tienen un valor cohesivo porque «ensamblan» secuencias textuales (Montolío Durán, 2000), al tiempo que actúan como guías de inferencia en el desarrollo de la información¹⁰ (Blakemore [1987 y 1992b] y Montolío Durán [2000]) y consiguen determinados efectos argumentativos, debido a que imponen restricciones interpretativas entre los enunciados que enlazan¹¹ (Anscombe y Ducrot, 1994). Lo anterior se logra porque los conectores participan tanto en la composición de los enunciados como en su interpretación¹² (Cano Aguilar [2000], Martín Zorraquino [2010], Llamas Saíz [2010] y Briz Gómez [2011]).

⁹ El estudio de los conectores se ha realizado a propósito de las investigaciones empíricas y teóricas sobre los *marcadores del discurso*, objeto de auge en la actualidad, como lo muestra la cantidad cada vez más ingente de publicaciones al respecto (*Cfr.* Fischer, 2006a). Añádanse a las citadas: Portolés Lázaro (1995), Casado Velarde (1996), Acín Villa (2007), Cortés Rodríguez (2000), Martín Zorraquino (2006), Cortés y Camacho (2005), Aguilar *et al.* (2006), Pons Bordería (2006), Landone (2009) y López Serena (2011). Además, pueden consultarse los volúmenes colectivos coordinados por Martín Zorraquino y Montolío (1998), Fischer (2006b), Loureda y Acín (2010) y Aschenberg y Loureda (2001).

¹⁰ Esta explicación se ha desarrollado desde la Teoría de la relevancia, que plantea que los seres humanos pretendemos «conseguir el máximo efecto cognitivo con el mínimo esfuerzo de procesamiento» (Sperber y Wilson, 1986/1994: 9). Esto se logra seleccionando la información más relevante, por lo que la interpretación se concibe como un proceso de dos fases: «a modular decoding phase is seen as providing input to a central inferential phase in which a linguistically encoded logical form is contextually enriched and used to construct a hypothesis about the speaker's informative intention» (Wilson y Sperber, 1993: 1). Para un desarrollo más pormenorizado, *Cfr.* Blakemore (1987, 1992b, 1995 y 2002) y Pons Bordería (2004), además de los citados. Sobre los conectores en español: Montolío Durán (1996 y 1998), Bonilla (1997) y Portolés Lázaro (2000).

¹¹ La Teoría de la argumentación en la lengua ofrece esta explicación: los conectores consiguen determinados efectos argumentativos debido a que imponen restricciones interpretativas entre los enunciados que enlazan, puesto que «cualquier expresión no puede utilizarse a favor de cualquier conclusión» (Anscombe y Ducrot, 1994: 34). Recordamos que, para esta Teoría, la argumentación está presente en el discurso en la medida en que cada unidad *orienta* al receptor hacia determinada conclusión. *Cfr.* 6.2, especialmente, páginas 238-239.

¹² Esta posición concilia las dos propuestas anteriores. *Cfr.* Briz e Hidalgo (1998), Portolés Lázaro (1993 y 1998c), Briz Gómez (2001/2011), Bazzanella (2001), Borreguero y López (2011) y Schröpf (2011).

7.1.2.1.- Coorientación argumentativa

7.1.2.1.1.- Adición de la información

Se trata de informaciones que suponen la misma orientación argumentativa (Domínguez García, 2010), marcando una relación lógica de suma o adición sin añadir ningún contenido adicional (Cfr. Fuentes Rodríguez, 1996c y 1987b). Las formas que actúan en este sentido lo hacen entre enunciados estrechamente vinculados que, de esa forma, se presentan en un único bloque informativo (Cfr. Martínez, 1997).

a) Conjunción y

Si bien las conjunciones cumplen un rol en el nivel oracional, pueden trasladar su funcionamiento al discurso. Por ello, Fuentes Rodríguez (1996c) ha planteado que los relacionantes aditivos cumplen en el nivel textual la misma función que las conjunciones en la oración¹³. Portolés Lázaro (1993) señala que las conjunciones coordinantes son los conectores más evidentes en el español, hecho que se da desde los orígenes del idioma (Bustos Tovar, 2002): *e(t)*, *mas* y *pero* eran las más usadas ya en el castellano medieval (Cano Aguilar, 2000).

En nuestro sermulario, la conjunción *y* cumple varias funciones, como la focalización de un segmento y la introducción de un nuevo tópico discursivo. Es la forma más numerosa para la conexión aditiva (45 apariciones). Y nuestro texto no es excepcional en ese sentido, pues la conjunción *e* domina desde el siglo XII (Bustos Tovar, 2002). Su alta frecuencia se debe a que se usa en todos los tipos de discurso, debido a que presenta pocas restricciones contextuales¹⁴ (Cano Aguilar, 2000).

a.i) La conjunción *y*, entonces, participa en la adición de informaciones (174), siendo posible que entre ellas se den algunas relaciones, como las que se establecen en la secuencialidad temporal (175). Ello facilita su aparición en la narración (176):

¹³ Nos encontramos, por lo tanto, ante unidades que cambian de función desde lo oracional a lo extraoracional (Portolés Lázaro, 2011). Aquí vemos los dos valores que Mederos Martín (1988) atribuye a esta conjunción: coordinante y conectivo.

¹⁴ Se explica por las necesidades de las tradiciones retóricas de cada época (Cfr. Pons Rodríguez, 2008).

- (174) [...] allí murio, y {13} despues de su muerte, fue {14} sepultado su cuerpo, y al ter{15}cero dia refucito, tornando {16} a entrar su alma en su cuer-{17}po, el qual se pufo claro, y lu{18}zido, que daua luz mucho {19} mas que el Sol. {20} 11 ¶ antes que muriessè {21} nuestro Señor Iesu Christo {22} auia dicho muchas vezes q {23} auia de morir en la cruz, y {24} refucitar al tercero dia. Y ef{25}to mismo antiguamente, an{26}tes que el Hijo de Dios en-{27}carnara, dixeron los Profe-{28}tas que eran alumbrados de {29} Dios, q moriria Iesu Chri{30}f{30}to, y refucitaria al tercero {31} dia, y que este era el Hijo {32} de Dios, que andando el tiē{33}po encarnaria, y todo esto {34} que dixeron, se cumplio en{35}teramente. {36} 12 ¶ Y despues que refu-{37}citô, aparecio muchas ve-{38}zes en quarenta dias a sus {39} Apóstoles, y todos los que {40} el solia enseñar, que le [*]e-{p20}{1}guian antes que el muriessè {2} para que creyessen todos {3} ellos su resurreccion. (Valdivia, 1621: 19-20, sermón tercero)
- (175) Es también este Señor {52} Iesu Christo, verdadero hō{p16}{1}bre, como vosotros, y co-{2}mo yo, que siendo Hijo de {3} Dios por su bondad, efco-{4}gio el hazerse hombre, pa-{5}ra librar de pecados a los hō{6}bres. Y siendo todo podero{7}fo, vino del cielo, a las entra{8}ñas de nuestra Señora la Vir{9}gen Maria, y allí encarnô, y {10} su Encarnacion fue hecha {11} por obra del Espiritu santo. (Valdivia, 1621: 15-16, sermón tercero)
- (176) Tres años ocupô en {2} andar enseñando las cosas {3} diuinas a los Iudios, Def-{4}pues, de otros Iudios ma-{5}los fue vécido, preso, muy {6} atormentado, y cruelmen-{7}te enclauado en cruz, fue {8} muerto para q todos los hō{9}bres fuessen librados de sus {10} pecados. Y despues de su {11} muerte, al tercero dia refu-{12}citô, y antes de subir al cie-{13}lo aparecio por quarenta {14} dias muchas vezes a los {15} buenos que le seguian. (Valdivia, 1612: 61, sermón octavo)

a.ii) También participa en la focalización de un segmento sobre el resto del enunciado. Se trata de un efecto contextual producido por la serie de eventos descritos, ya que introduce la situación final:

- (177) Despues que entera{31}mente enseñô a sus queri-{32}dos amigos, se subio al cie-{33}lo, y le yuan mirando de hi{34}to en hito los suyos, y en ef{35}tando en lo muy alto, defa-{36}parecio, que no le vieron {37} mas los de aca abaxo. Pero {38} en el cielo en llegando a su {39} padre, fue alentado a la ma{40}no derecha suya, quanto le {41} respetaron, y honraron, y {42} alabaron todos los Angeles {43} no se puede contar, ni me-{44}nos dezirse, lo que se goza {45} Iesu Christo en el cielo, en {46} alma y cuerpo. Y desde ha-{47}lla estâ mirandonos, y rogā{48}do a su Padre por nosotros {49} esta mirando a los que viuē {50} bien, y a los que andan mal, {51} y el dia postrero, tornarâ a {52} baxar acá a juzgar a todos, {p21}{1} y los que guardan sus man-{2}damientos,

feran pagados {3} con gozo fin fin: pero los {4} malos que no guardan fus {5} mandamientos, feran para {6} siempre atormentados de-{7}baxo de la tierra.
(Valdivia, 1621: 20-21, sermón tercero)

Esto también se presenta cuando el último segmento corresponde a la conclusión de lo señalado anteriormente (los argumentos); en el fragmento (178), aparece con el adverbio modal *así*, que retoma anafóricamente lo dicho. Debido a la importancia de la parábola con la que se cierra el sermonario, se focaliza con esta conjunción (179):

- (178) El dueño, y {14} Señor de todo esto, es Dios, {15} q a todas estas cosas dio el {16} fer con fola su palabra [...]
 {7} 5 ¶ Todas las cosas q está {8} en el cielo, y tierra, encima {9} y debaxo del cielo, y enci- {10} ma y debaxo de la tierra, {11} tienen vn fola Dios [...]
 {24} 7 ¶ A este Dios hijos míos {25} ninguno de vosotros lo ha {26} visto de sus ojos, porque no {27} es de carne, ni de hueso. ni {28} tiene cuerpo, antes es espíritu: y así como el alma q {30} está en vuestro cuerpo es {31} espíritu, y ella manda a to- {32} do el cuerpo, y está en to- {33} do el, en la cabeza manos, y {34} pies, y en cualquiera parte {35} del cuerpo q te piquen, fue {36} les sentir el dolor, porq ef- {37} tã allí el alma [...]
 {p34} {1} 8 ¶ Dios es grande, no a- {2} ueys de pensar q es Dios co {3} mo pensays, las cosas q veys {4} de ordinario. [...]
 {24} 9 ¶ Es sabidor de todas las {25} cosas [...]. Todo lo {36} q el quisiere hazer, lo hará {37} con fola su palabra [...]
 {p35} {1} 10 ¶ Todos los cielos con {2} toda la tierra delante de {3} Dios, son como vna gota de {4} agua, ò vn granito de mayz {5} tãta es la grãdeza de Dios. [...]
 {36} 11 ¶ Dichoso, y bienauẽ- {37} turado el q conoce a Dios, {38} y le obedece, y adora, y de {39} dichados, y de fuenturados {40} de aquellos hombres locos {41} y ciegos, q honran a otras {42} cosas, y no conocen a Dios, {43} ni le obedecen, ni reueren {44} cian. [...] Dios fola es dig {5} no de fer adorado, y respe- {6} tado verdaderamẽte, y vo {7} sotros le quitastes la honra {8} deuida a Dios, es lamenta- {9} ble cosa. A Señor mio, per- {10} donanos nuestra ignoran- {11} cia, q aora te conocemos y {12} te respetaremos, y adora- {13} remos mas, y no adoraremos {14} mas al Pillã, ni aun le nom {15} braremos, q es mêtira.
 {16} 12 ¶ Y *así* hermanos míos {17} nuestro Dios es todo el biẽ {18} es todo el fer, es toda ver- {19} dad,
(Valdivia, 1621: 31-36, sermón quinto)

- (179) Que este mismo hi {26} jo de Dios os combida y os {27} dize q os llegueys a el, y q {28} se huelga mucho con el pe- {29} cador q se convierte a el, y {30} no se huelga tanto con mu {31} chos justos. Y de la manera {32} q el pastor de ouejas busca {33} la oueja perdida, y hallãdo {34} la la pone en sus ombros, af {35} ñ N. S. Iesu christo vino a {36} buscar al hombre q andaua {37} perdido, y lo hizo boluer a {38} ñ, y lo puso en sus ombros, {39} y le dio mucho gozo en el {40} cielo.
(Valdivia, 1621: 76, sermón noveno)

a.iii) Se aplica cuando hay cambios enunciativos, de modo que se destaca la participación del *yo* (180) y la inclusión del receptor (181). Lo anterior se explica porque con la argumentación se persigue un cambio de conducta.

(180) Muchos millares de {21} hōbres que creían esta pala{22}bra de Dios, quisieron mas {23} fer muertos, que dexarla de {24} creer. Eftos se llaman Mar-{25}tyres, q quisierō perder sus {26} vidas, antes q perder la Fè {27} en Dios.
 {28} 6 ¶ **Y** yo q os la enseño {29} cō la gracia de Dios estoy apa{30}rejado a fer primero quema{31}do en el fuego, q no dexar {32} de creer esta palabra, y to-
 {33}dos los padres, y Christia-{34}nos, todos estan aparejados {35} a hazer lo mismo, cō el ayu{36}da q Dios nos darà para ello.
 (Valdivia, 1621: 25, sermón cuarto)

(181) [...] fin esto q os he di-{13}cho ninguno saldra de pe-{14}cado, por tãto desde oy en {15} adelante y desde agora bol{16}ueos a Dios, y no esteys mas {17} en pecado. **Y** cada noche an{18}tes de dormir acordaos d̄ {19} todo lo q aueys pecado a-{20}quel dia, y como os he ense{21}ñado, dezid a Dios q os qui{22}te vtos pecados, q Dios es {23} muy misericordioso cō los {24} hōbres, y no quiere la mu-{25}erte del pecador, fino q se {26} buelua a el, y q viua, y dize {27} Iesu Christo N. S. q para q {28} los hōbres falgan de peca-{29}do y se arrepientã, los vino {30} a llamar.
 (Valdivia, 1621: 74, sermón noveno)

a.iv) Esta conjunción puede funcionar en la introducción de un nuevo tópico respecto de lo que se habla, a modo de *subtema* de un tema mayor que engloba ambos enunciados, como la presentación de casos concretos de hombres que han vivido de acuerdo a los requerimientos de Dios (182). También introduce un nuevo tema en el segundo segmento, pero vinculado con lo anterior (183).

(182) O como los trocō el {40} Espiritu fanto a todos! {p62}{1} Que esfuerço tomaron pa-{2}ra enseñar las cosas de Dios {3} a todos, y desde este dia per{4}dieron todo el miedo. Y aũ{5}q eran de poca estima, y po{6}bres, escarnecidos, y despre{7}ciados con la palabra de {8} Dios, y fu fanta vida con-{9}forme a la ley de Dios, y cō {10} sus muchos milagros. Que {11} de hombres hizieron q se {12} boluiessē a Dios, y se tro-{13}casē! Muchos hōbres muy {14} sabios y señores poderosos {15} se trocaron, y començaron {16} a viuir segun la volūtad de {17} Dios.
 {18} 8 ¶ **Y** los Apóstoles por {19} la doētrina q enseñauan fue{20}ron perseguidos, por Iesu {21} Christo perdieron sus vi-{22}das. He aqui hermanos {23} mios el principio de todos {24} los christianos, q se llaman {25} la fanta Igleſia. Primero se {26} querian mucho todos los {27} christianos, estauã en vniō, {28} no desſeauã honra, ni deley{29}tes del cuerpo, ni riquezas, {30} vna sola era su pretenſion, {31} publicar, y hazer ſaber las {32} cosas diuinas, para q de to-{33}dos fueſſe Dios conocido, {34} reuerenciado, y amado, y {35} para q

todos se librasen de {36} sus pecados, y q subiesse {37} al cielo a gozarse eternamē {38} te. Este era solo su cuidado {39} y el mayor deseo q tenía.

(Valdivia, 1621: 61-62, sermón séptimo)

- (183) [...] a todos ellos los honra- {43} mos, y llamamos, para q rue {44} guen por nosotros, y quan- {45} do nos bautizan nos ponen {46} sus nombres, y somos ellos, y {47} nosotros de un nombre, y {48} a sus imágenes (q fueren ser {49} pintados al modo q fueron {p65} {1} sus figuras) las tenemos, y {2} ellas nos hacen acordar de {3} los santos, y por eso a las {4} mismas imágenes las veneramos, porque en ellas adora {6} mos los santos. Y aunque {7} están pintados en madera, {8} o en papel, o plata, o oro: por {9} ro no adoramos la madera, {10} ni la plata, ni oro, ni papel, q {11} nada de eso es para respetar- {12} tar. Solo a los santos q así ef- {13} tan pintados, y a las imágenes- {14} nes también, por q se parecen {15} a los santos, por eso no más {16} las adoramos con reveren- {17} cia.

(Valdivia, 1621: 64-65, sermón octavo)

a.v) Se producen casos de *polisíndeton*, es decir, la reunión de varias conjunciones y. Este recurso, además de otorgar cohesión al enunciado, le da un ritmo cercano a la oralidad, en el entendido de que los sermones se escriben para que sean adaptados a las reglas del púlpito por otros jesuitas: estas formas se incluyen como una forma de enseñar a predicar. En el fragmento, también hay casos intraoracionales, que refuerzan esta relación entre oralidad y escrituralidad:

- (184) Finalmen- {47} te le cargarō en los ombros {48} la cruz muy pesada de ma- {49} dera, y en medio de dos la- {p19} {1} drones fue llevado, y en [*] {2} monte Calvario fue crucifi- {3} cado, y atormentado cruel {4} mente de sus enemigos, y a {5} frentado. Y en la cruz rogō {6} con reverencia, y suplicō a {7} su Padre Eterno Dios, por {8} los que le maltrataban. Y to {9} da la sangre que derramé {10} de su cuerpo, la ofrecí a su {11} Padre por todos nosotros {12} peccadores. Y allí morí, y {13} después de su muerte, fue {14} sepultado su cuerpo, y al ter {15} cero día resucité, tornando {16} a entrar su alma en su cuer- {17} po, el qual se puso claro, y lu {18} zido, que da luz mucho {19} más que el Sol.

(Valdivia, 1621: 18-19, sermón tercero)

b) Adverbio *también*

Este adverbio proviene de una estructura formada como una serie comparativa: *tan bien... como*, que perduró hasta el siglo XV (Cano Aguilar, 2001), cuando adquirió un valor coordinante debido al cambio del orden de las palabras, a que el término coordinado en primer lugar se aleja (*que tan bien...*) y a la omisión de *como* (Espinosa Elorza, 1989). Siendo una forma adverbial fijada, *también* posee un contenido de tipo

gramatical, a diferencia de otras palabras de su clase que indican nociones como el tiempo, el modo o el espacio (Cuartero Sánchez, 2002).

Su valor extraoracional se introdujo en correlaciones con las formas *otrosí*, *demás* o *aún*, en las que adquirió el mismo valor que estas (Cano Aguilar, 2001). Este cambio se produjo en textos como la ordenanza, donde se utilizaba en la enumeración de aquello que se mandaba (Wesch, 1996). Esta forma se caracteriza porque presupone una secuencia anterior, un discurso previo, por lo que funciona en la conexión (Mederos Martín [1988] y Cuartero Sánchez [2002]), con el sentido de un relacionante supraoracional (Fuentes Rodríguez, 1996c).

Cuando se afianza en este rol, implica una relación de igualdad entre los miembros que conecta, ya que identifica un segmento en relación con el anterior (Cuartero Sánchez, 2002), por lo que vincula elementos del mismo paradigma (Martín Criado, 1996). A esta función general de conexión, se suma un sentido focalizador, derivado de la estructura comparativa en que participaba¹⁵ (Cano Aguilar, 2001).

En sus 14 apariciones en el sermulario, *también* presenta estas funciones, pero además suma otras que se explican por estas, como la introducción de secuencias que implican un cambio enunciativo o un tópico nuevo. Además, concurre con otras formas, como la conjunción *y* y el adverbio *así*.

b.i) El sentido general de adición sirve para sumar el último elemento de una serie correlativa que, en este fragmento, expone una relación sobre los cristianos, a modo de casos concretos:

- (185) Sucdieron otros chrif-^{7}tianos (hermanos mios) en ^{8} la Iglefia, muchos Marty-^{9}res, q no puede fu muche-^{10}dūbre cōtarfē. Todos mo-^{11}rian tābiē por feguir la do-^{12}etrina de Chrifto [...]
^{p64}^{1} 10 ¶ Auia otros varones ^{2} buenos en la Iglefia q bufca^{3}uan los defiertos despobla-^{4}dos para viuir folos, y no te^{5}ner conuerfacion cō nadie [...]
^{11} 11 ¶ Otros a imitaciū de ^{12} los Apoftoles, dexauan fus ^{13} haziendas, y parientes por ^{14} IefuChrifto, y muchos jun^{15}tos en vna cafa viuian con ^{16} mucho orden, y concierto [...]
^{21} 12 ¶ Otros padres auia q ^{22} fiendo maestros de todos ^{23} los hombres a todos enfeña^{24}uan, y los secretos de las co^{25}fas diuinas los declarauan, ^{26} y en libros que escriuieron ^{27} nos dexaron efcritas fus de^{28}claraciones [...]

¹⁵ Por este hecho, Martín Criado (1996) lo incluye en la clase de los adverbios focalizadores.

{32} 13 ¶ Mugeres **tambien** q {33} no conocierō varones ente{34}ras en fus cuerpos huuo fiē{35}pre q murierō por chrifto. {36} Tal fue S. catalina, y S. Ynes
(Valdivia, 1621: 63-64, sermón octavo)

b.ii) Este mismo sentido se refuerza en la concurrencia del adverbio *también* con la conjunción *y*, ya que ambos aportan ese valor. Este hecho puede darse con las dos formas contiguas (186) o separadas (187):

(186) De todos eftos bue-{17}nos varones, efcogio el Se-{18}ñor doze, a los quales efti-{19}mō mas, y enfeñō mejor, pa{20}ra q fueffen los principales {21} maestros de todos los hom{22}bres, y los primeros Obif-{23}pos, y q fueffen a enseñar {24} los hōbres a todo el mūdo, {25} a q auian de fer embiados. {26} Eftos se llamaron Apoftof-{27}les q en todo el mūdo auia {28} de fer honrados. {29} 4 ¶ A vno dellos llamado {30} S. Pedro efcogio para cabe{31}ça de los Apoftoles, y de to{32}dos los Chriftianos, para q {33} los mandaffe, y todo el po-{34}der q auia menester, y las {35} cosas q auia de echar me-{36}nos para fer el q mandaffe, {37} y enseñaffe, y guialfe a to-{38}dos, se las dio, y en vna pa-{39}labra lo dirê, diole fus llaues {40} para abrir, y cerrar el cielo {41} a S. Pedro, N.S. Iefu Chrif-{42}to, a la partida defte mūdo.

[...]

{16} 6 ¶ Y **tābien** a los doze A{17}pofoles les dio poder, el q {18} auian menester para enfe-{19}ñar a todos, y para mandar {20} a todos los q se auia de ha-{21}zer Chriftianos, y quitar {22} los pecados a todos los hō-{23}bres, y vencer, y deftruyr {24} los demonios, y para fer {25} Principes en todo el mun-{26}do.

(Valdivia, 1621: 60-61, sermón octavo)

(187) [...] mirō Dios a eftos dos hom{14}bres defterrados por fu pe{15}cado, y llenos de tanto tra-{16}bajo, y tan mala ventura. Y {17} vio al diablo **tambien**. q cō {18} mucha alegria cantaua vi-{19}ctoria, por auerles hecho {20} pecar.
(Valdivia, 1621: 53, sermón séptimo)

b.iii) El mismo valor permite que *también* introduzca una información nueva que continúa la línea anterior, uniendo dos elementos equivalentes. En el fragmento (188), estas informaciones son: *Jesucristo es hijo de Dios* y *Jesucristo es hombre*:

(188) Pues agora (herma-{32}nos mios amables) os dirê, {33} quien es nueftro Señor Ie-{34}fū Chrifto, y quando acabe {35} efto, os enfeñarê, de que ma{36}nera se os quitarā vuestros {37} pecados por efte Señor Ie-{38}fū Chrifto Comienço, y pri{39}mero fabled bien efto. Iefu {40} Chrifto es Hijo de Dios vi{41}uo, y verdadero, y el tam-{42}bien con el Padre, que fiē-{43}pre fue, y ferâ, y con el Ef-{44}piritu fanto es vn Dios fo-{45}lo, y vn mifmo fer, y gozo, {46} y la Fè de los que fomos {47} Chriftianos, enfeña, que ef{48}to es afsi, y la palabra de {49} Dios, que no puede mentir {50} lo dize tambien afsi.

{51} 6 ¶ Es **tambiē** este Señor {52} IefuChrifto, verdadero hō{p16}{1}bre, como vosotros, y co-{2}mo yo, que fiendo Hijo de {3} Dios por fu bondad, efco-{4}gio el hazerfe hombre, pa-{5}ra librar de pecados a los hō{6}bres.
(Valdivia, 1621: 15-16, sermón tercero)

b.iv) Asimismo, estos casos de cambios de tópico se producen cuando *también* actúa modificando un verbo de percepción que actúa en el nivel enunciativo (*sabed*). En este caso, se refuerza el sentido focalizador que se presenta en toda la secuencia en la que el adverbio se inserta, junto con el pronombre *esto* en función catafórica. Con ello, se da realce a lo que viene a continuación.

Puede presentarse como la secuencia *esto también sabed* o *sabed también esto*, con funciones diferentes, pero vinculadas por esta descripción general (Cfr. 7.4.2.b.i): presenta una información nueva (189) y la situación final que se deriva de los hechos narrados y descritos previamente (190):

(189) Efte Dios q en el fer-{6}mon paffado os dixee q crio {7} los cielos, los Angeles, y el {8} Sol, y Luna, y estrellas (her-{9}manos mios (crio tambien {10} la tierra, y mar, y los peces, {11} aues, y ganados, y a todos los {12} viuientes dâ vida, y fulten-{13}to. Ni vn folo pajaro fîn fu {14} voluntad no cae, ni muere: y {15} todas estas cosas las hizo pa{16}ra el hombre, al qual folo tie{17}ne por hijo, y le quiere mu-{18}cho, y le defsea dar gozo en {19} el cielo.

{20} 2 ¶ *Efto tambien sabed q* {21} al principio, despues q Dios {22} crio todas estas cosas, al cabo {23} crio vn hōbre, formado del {24} barro de la tierra, fu cuerpo {25} y el alma q le auia de dar vi-{26}da crio con fu foplo. Esta al-{27}ma en fu fer parece a Dios en {28} el fuyo, q la hizo Dios a fu {29} imagen, y femejança, q no {30} puede morir, ni acabarfe no {31} es de la manera q las almas {32} de los animales, tiene razon y {33} viue con ella, tiene libre al{34}uedrio, y por todo efto es fe{35}mejante a Dios.

(Valdivia, 1621: 49, sermón séptimo)

(190) Abraham, y Ifaac fu{10}cedio Iacob, y de doze hi-{11}jos defte, tuuo principio el {12} pueblo de Ifrael, que eran {13} amados de Dios, y fe llama{14}uan fu pueblo Eftos adora-{15}uã a folo Dios; y en el creiã {16} todos, cafi los demas hom-{17}bres del mundo adorauan {18} dioses falfos, vnos al Sol, o-{19}tros la Luna, otros hechu-{20}rus de fus manos, a hōbres {21} de madera, hyerro, ô oro, {22} eran hombres fîn conoci-{23}miento; pero al Dios verda{24}dero, cafi folo Ifrael le ado{25}raua. *Sabed tambien efto, q* {26} antiguamēte efcoigio Dios {27} este pueblo para fer conoci{28}do del, y a el descubriô fus {29} fecretos.

(Valdivia, 1621: 56, sermón séptimo)

En el siguiente fragmento, se presenta un caso concreto que cierra una serie de ejemplos y que es el último del sermonario. Con la narración sobre María Magdalena, modelo de arrepentimiento, el hablante pretende que el oyente se forme una imagen de lo que debe hacer y, también, de la misericordia de Jesucristo, por lo que debe quedar destacada del resto de la serie:

- (191) Aunque fean los pe-^{32}cados del hombre muchos ^{33} y muy grandes, Dios los ^{34} perdonara al hombre q fe ^{35} buelue a Dios, aunq fean ^{36} mas sus pecados q las are-^{37}nas del mar, y mas grandes ^{38} q los cerros grandes, todos ^{39} fe los quitara Dios, lí cō to-^{40}do coraçon fe arrepiante, ^{41} y propone ð no pecar mas, ^{42} y de confeffar a buen tiem^{43}po con el padre.
- ^{44} 13 ¶ Antiguamente vn ^{45} gran Rey Daudid de nōbre, ^{46} adultero, y matō vn hōbre, ^{47} pero llorando fe arrepiantio ^{48} y por efo le perdonō Dios.
- ^{49} 14 ¶ Y S. Pedro Apoftol, ^{50} quando Iefu Chrifto esta-^{51}ua padeciendo, pero mu-^{52}cho, q tres vezes dixo que ^{p75}^{1} no lo conocia a Iefu Chrif^{2}to le mirō c^{3}on fus ojos de misericor-^{4}dia, y por efo boluio S. Pe^{5}dro â fu buē coraçō, y llorō ^{6} amargamente, y por eflas ^{7} lagrimas le perdonō Dios.
- ^{8} 15 ¶ Con N. S. Iefu Chrif^{9}to, fueron sentenciados a en^{10}clauar en cruz dos ladrones ^{11} grādes, de los quales el vno ^{12} estando colgado en la cruz ^{13} cafi muriendo, arrepiantien^{14}dose de sus pecados, pidiō ^{15} misericordia a IefuChrifto ^{16} N. S. el qual le perdonō, y ^{17} este dia el pūto q falio fu al^{18}ma de fu cuerpo, N. S. Iefu ^{19} Chrifto hizo q fu alma vies^{20}se a Dios. Y el mismo Dios, ^{21} por sus profetas dixo, q lí ^{22} el pecador fe boluiere a el, ^{23} y gimiere por sus pecados, ^{24} al pūto q fe arrepiantiere le ^{25} perdonara: A dulzifsimo S. ^{26} Iefu Chrifto, por nosotros ^{27} los pecadores morifte, y ^{28} por nros pecados difte tu sã^{29}gre, no nos defeches, q aun^{30}q somos pecadores veni-^{31}mos a ti por el remedio pa-^{32}ra librarnos ð nros pecados
- ^{33} 16 ¶ *Sabed tambien esto* ^{34} (hermanos mios) *que* en la ^{35} ciudad de Gerusalem auia ^{36} vna muger, llamada Maria ^{37} Madalena, y oyo vn dia las ^{38} cofas q dezia en un fermō ^{39} N. S. Iefu Chrifto. Y venci-^{40}da de sus palabras fe troco ^{41} en fu coraçon, este dia auia ^{42} combidado a comer a fu ca^{43}fa vn phariseo a N. S. Iefu ^{44} Chrifto. Sabiēdolo esta mu^{45}ger fue a buscar a N. S. Iefu ^{46} Chrifto a cafa deste phari-^{47}feo. Llego a la cafa, y hallo-^{48}le, y con gran dolor de cora^{49}çon, y verguença, por de-^{50}trás fe arrojō a los pies de ^{51} N S. Iefu chrifto, y llorō tã^{52}to q con sus muchas lagri-^{53}mas le labaua sus pies, y cō ^{54} sus largos cabellos fe los lim^{55}piava, y befaua con fu boca. ^{56} El phariseo, y los demas q ^{p76}^{1} alli auian venido a comer, ^{2} viuiendo esta muger, y lo q ^{3} hazia dezian mal della, mur^{4}murauan della. Pero ella no ^{5} refpondia nada, y N. S. Iefu ^{6} Chrifto refpondio por ella ^{7} y defendiola. Y dixo todos ^{8} los pecados desta muger, ^{9} le han sido en este pūto per^{10}donados por el gran dolor ^{11} q tiene dellos, y por el mu-^{12}cho arrepiantimiento q tie^{13}ne dellos, y por el mucho a^{14}mor que tiene a Dios.
- (Valdivia, 1621: 7475, sermón noveno)

b.v) El adverbio *también* introduce un hecho en una secuencia narrativa que corresponde a un cambio en la enunciación. En este fragmento, se trata de un recurso polifónico con el que se presenta un acto de decir de Jesucristo (Cfr. 7.2.1.2):

- (192) [...] despues que refu-{37}citô, aparecio muchas ve-{38}zes en quarenta dias a fus {39} Apoſtoles, y todos los que {40} el ſolia enſeñar, que le [*]e-{p20}{1}guian antes que el murielſe {2} para que creyeſſen todos {3} ellos fu refurrecion. Y otras {4} coſas les enſeñaaua, que era {5} neceſſario ſaber para yr al {6} cielo, y acertar el camino {7} de ſaluacion. **Tambiē** dixo {8} Ieſu Chriſto a fus Apoſto-{9}les. Yd por todo el mundo, {10} y a todos los hombres del {11} enſeñaldes lo que yo os he {12} enſeñado. Qualquiera que {13} creyere eſto que os he di-{14}cho, y de auer pecado tu-{15}uiere arrepenſimiento, y {16} propoſito de no pecar mas, {17} y guardare mis mandamiē{18}tos y ſe bautizare, y hizie-{19}re Chriſtiano, ſe librarà de {20} fus pecados, y yrà al cielo a {21} gozarſe eternamēte. Todo {22} eſto dixo Ieſu Chriſto nueſ{23}tro Señor, y otras coſas q {24} ſon neceſſarias, que aora os {25} enſeñan los padres que ſon {26} enſeñados de la doſtrina de {27} los Apoſtoles, que ſabemos {28} por tradición que con fu {29} boca las dixo Ieſu Chriſto.
(Valdivia, 1621: 19-20, ſermón tercero)

b.vi) *También* aparece en concurrencia con el adverbio *así*. Con esto se presenta una información nueva, pero ligada a la anterior gracias a la suma de los valores de ambas formas: *también* otorga el sentido aditivo y *así* uno modal de ‘similitud’. En el fragmento (193), *así* se correlaciona con otra forma anterior, por lo que pone en paralelo ambas secuencias. El valor cohesivo de la forma se ve en la repetición de *también* en el plano local (*Dios es también espíritu*). En (194), esta función se refuerza con la conjunción y:

- (193) A eſte Dios hijos mios {25} ninguno de vofotros lo ha {26} viſto de fus ojos, porque no {27} es de carne, ni de hueſſo.ni {28} tiene cuerpo, antes es eſpi{29}ritu: y *aſi* como el alma q {30} eſta en vueſtro cuerpo es {31} eſpiritu, y ella manda a to-{32}do el cuerpo, y eſta en to-{33}do el, en la cabeça manos, y {34} pies, y en cualquiera parte {35} del cuerpo q te piquen, fue{36}les ſentir el dolor, porq eſ-{37}tà allí el alma. *Aſi también* {38} ſabreys q Dios es *tābien* eſ{39}piritu, y eſtà en todo el mū{40}do en cielos, tierra, mar, {41} y en todas partes el miſmo: y {42} Dios, no es Sol, ni eſtrellas, {43} ni mar, ni fuego, ni tierra: {44} pero todo lo hizo el, y to-{45}do lo manda, y gouierna el.
(Valdivia, 1621: 33, ſermón quinto)

- (194) [...] antiguamēte antes q huuieffe cofa alguna quando fe le dio prin- cipio a esta redondez, Dios con su inmenfo poder, con fola fu palabra, de nada crio todas las cofas, dio fer a los cielos, con todas las cofas celestiales, y a la tierra, y a todas las cofas terrenas. ¶ Y afsi tambien con aquel fu gran poder, dio fer a los Angeles, cuyos exercitos no fe pueden contar por fer tantos (Valdivia, 1621: 40-41, sermón sexto)

c) Locución adverbial *demás de*

La locución *demás de* se forma a partir del siglo xv sobre la base de un adverbio, *demas*, de extenso uso en la Edad Media, y de la preposición *de*, pudiendo entonces funcionar como un conector textual, puesto que implica una remisión anafórica a lo precedente (Cano Aguilar, 2000). A juicio de Eberenz (1994), *demas de esto* es una variable estilística de *demas*, de la cual proviene nuestro actual *además*.

Aunque ambas indican la suma de una predicación en coorientación con la línea temática que la anterior¹⁶, existen significativas diferencias: la información introducida por *además* se presenta como la más relevante de la secuencia (Cuartero Sánchez, 2002), por lo que no solo contiene una instrucción aditiva, sino también una argumentativa, al introducir un argumento de mayor fuerza (Montolío Durán, 2001). Al contrario, la información que inserta *demás de* parece ser menos importante, puesto que se trata, normalmente, de información conocida (Cuartero Sánchez, 2002). Este hecho también se explica por la dependencia sintáctica del segmento que introduce la preposición y por la posición de este, gracias a lo cual el hablante llama la atención sobre el otro miembro. De este modo, *demas de* se especializa en la jerarquización de la información (Fuentes Rodríguez, 1996b).

En el corpus, encontramos, en una ocasión, la fórmula *demas desto*, en la suma de un nuevo contenido, pero más importante que los anteriores: se pasa de la descripción de los estados mentales necesarios para salir del pecado a la realización de una acción: el bautismo, como señal y requisito imprescindible para la conversión. Los casos de este tipo, para Portolés Lázaro (1993), no constituyen ejemplos de conexión. En nuestro caso, sin embargo, el valor conectivo con la secuencia anterior es evidente y está recogido anafóricamente en el pronombre *esto*, aunque sintácticamente aparezca

¹⁶ Como indica Montolío Durán (2001) para *además*.

como una construcción prepositiva, por lo tanto, circunstancial. La forma adverbial *demás de* funciona, entonces, como una señal de la continuación de la línea informativa y de la focalización sobre el segundo segmento.

- (195) Agora folamente os {2} declaro lo q aueys đ hazer {3} para falir de pecado. Efto {4} es q con todo coraçon os {5} boluays â aquel grã Dïos, {6} Señor de cielo y tierra, y [*] {7} os dio el fer. Y a fũ vnico h[*]{8}jo Iefũ Chrifto, le direys [*] {9} tenga laftima de vofotros, {10} y os quite vros pecados. Y {11} tambien hijos mios cõ grã {12} tristeza os arreptireys đ {13} auer pecado, y con todo co{14}raçon direys, peque peque {15} malo fue lo q hize, merez-{16}co fer atormentado por a-{17}uer enojado a Dios, y fido {18} contrario a lo q mãda. Y tã-{19}biẽ no querreys pecar mas, {20} ni hazer qualquier pecado, {21} y direys a Dios efto, Dios {22} mio de aquí adelãte, yo me {23} trocare, no tornare a hazer {24} lo malo q antes hazia, fere {25} bueno, y obedecere tus mã{26}datos, cada vno đ vofotros {27} diga efto.
 {28} 10 ¶ **Demas de**fto el q {29} no eftã bautizado de vofo-{30}tros, ni ha recibido el fãto {31} Sacramento de baptifmo, {32} proponga de tornarfe {33} chriftiano, y bautizarfe, y {34} fer labado con agua del Ef-{35}piritu Santo q le quite fus {36} pecados, y hazerfe hijo de {37} Dios.
 (Valdivia, 1621: 73-74, sermón noveno)

7.1.2.1.2.- Relación causal

Es una relación lingüística que se establece entre el argumento y la conclusión, de modo que los dos segmentos aparecen coorientados. Su relevancia se debe a que constituye una operación cognitiva básica en los seres humanos, ya que les permite fundamentar sus opiniones y ordenar los hechos (Vila y Garachana, 2006). En este sentido, es frecuentemente utilizada para organizar realidades físicas y culturales (Lakoff y Johnson, 1991).

Se expresa en la lengua a través de los conectores correspondientes, que cumplen una función relevante en la argumentación debido a que se utilizan para la demostración: «exponer y probar cómo desde una premisa o argumento concretos se llega a la conclusión a la que interesa llevar al receptor» (Montolío Durán, 2001: 101). En el tipo textual que estudiamos, esta función es de especial interés, ya que en él los argumentos se sostienen a pesar de tratarse de un discurso apodíctico. En este sentido, la relación causal es una muestra de la tensión dialéctica que se establece entre lo que no requiere demostración y una lógica empiricista que la exige.

Como en toda relación argumentativa, en la causalidad se encuentran tres componentes: la causa, el efecto y los supuestos (Gutiérrez Ordóñez, 2000). Debido a su importancia, su expresión lingüística se realiza con varios tipos de estructuras¹⁷ (Vila y Garachana, 2006), de las cuales se presentan en el corpus en coorientación las causales y las consecutivas, cuya diferencia radica en el segmento que se focaliza mediante el empleo del conector correspondiente: en las estructuras causales se subraya la causa y en las consecutivas, la consecuencia (Montolío Durán, 2001).

7.1.2.1.2.1.- Causa

Las construcciones causales rompen el esquema temporal natural de una relación en que la causa precede al efecto¹⁸. Esto se produce, como indican Vila y Garachana (2006), debido a que los patrones de la lengua no son siempre de orden lógico, sino que se relacionan con otros aspectos, como la rentabilidad argumentativa de la construcción, cuyas necesidades justificativas y explicativas requieren de funciones remáticas que realcen la causa. Favorecen, de este modo, la posposición del miembro que la indica. En esta función hallamos en el corpus las conjunciones *porque* y *pues*.

¹⁷ Sobre el campo de la causalidad existe una interesante discusión respecto de las estructuras que debieran o no incluirse en esta categoría. Tras revisar la propuesta de Galán Rodríguez (1999), compartimos con la autora que el campo semántico de la causalidad abarca cinco tipos de construcciones diferenciadas de acuerdo a la relación que cada una establece entre causa y efecto:

- causales: en ellas recae el énfasis de la relación causal e indican una causa originaria que provoca un efecto. Pueden ser propias o explicativas. En las primeras se trata de la causa efectiva (*No fue a clases porque está enfermo*), mientras en las segundas se indican las circunstancias favorables o conocidas de una acción (*No fue a clases porque sus cosas están en casa*).
- condicionales: someten la causa a hipótesis, de manera que la relación causa-efecto ya no constituye un hecho real y su realización sólo es posible (*Si no vas a la escuela nunca tendrás un buen trabajo*).
- concesivas: niegan la relación causa-efecto, pues no se llevan a cabo las expectativas que habitualmente se esperan (*Aunque estudias mucho y no faltas a clases, tienes malas notas*).
- consecutivas: son aquellas con énfasis en el resultado efectivo de una acción (*Está enfermo, así que no fue a clases*).
- finales: también enfatizan el resultado, pero en ellas se propone un efecto buscado intencionalmente, cuya realización efectiva se desconoce (*Voy al colegio para sacar buenas notas*).

¹⁸ Excepto en el caso de la concomitancia, cuando ambas acciones son simultáneas. No obstante, cabe la discusión sobre si esta relación es causal o solo explicita el paralelismo de los hechos que refiere.

a) Conjunción *porque*

Esta forma se documenta desde los inicios del español, cuando se especializaba en expresar la causa real. En el siglo XIV comienza a usarse con el valor enunciativo de justificación en los géneros argumentativos que se crean en esta época y en los que las relaciones causales lógicas son más corrientes (Vila y Garachana, 2006). En el corpus aparece 5 veces, introduciendo una respuesta o una explicación respecto del enunciado anterior.

a.i) Esta conjunción introduce una causa en forma de respuesta a un enunciado interrogativo. Nos encontramos con dos actos de habla diferentes del mismo emisor, quien pregunta y contesta, por lo que *porque* es un recurso que facilita el carácter dialógico del texto y el avance informativo:

(196) Porque teneys ver-{29}guença, y quereys efcōder {30} el pecado? **Porque** es ma[mancha]{31}lo.
(Valdivia, 1621: 10, sermón segundo)

a.ii) La segunda función de esta conjunción se presenta cuando la causa corresponde a una explicación respecto de la secuencia anterior. Por ello, sirve para la continuación del discurso, en cuanto el enunciado que introduce –en un uso reconocido por Galán Rodríguez (1997)– atestigua la veracidad de lo anteriormente dicho. Se trata, por lo tanto, de un refuerzo justificativo al servicio de la argumentación. Según Vila y Garachana (2006), este valor deriva del mismo significado de causa real de *porque*.

(197) Efte Dios es padre {30} de todos los hombres, y los {31} tiene por hijos, porque afsi {32} como el hijo es femejante a {33} su padre, afsi los hōbres los {34} hizo Dios a su imagen, y se {35} mejança. **Porque** esta alma {36} que tenemos aca dētro qui {37}fo Dios que conociēse lo {38} bueno, y lo malo, y tuuiēse {39} libre aluedrio para efcoger {40} lo bueno, y fueēse immor-{41}tal, fin fin, y pudieēse ver {42} a Dios, como el se vee.
(Valdivia, 1621: 3, sermón primero)

b) Conjunción *pues*

Aparece en el corpus en una oportunidad introduciendo la causa, aunque su valor más frecuente es en la consecuencia (Cfr. 7.1.2.1.2.2.a). Proviene de *post*, un adverbio de origen temporal que mantiene este sentido hasta el siglo XIII (Herrero Ruiz de Loizaga, 2003). No obstante, durante la Edad Media convive con otros dos: la introducción de secuencias temporales y causales¹⁹ (Cano Aguilar, 2001). La gramaticalización de sus usos actuales se inicia en el siglo XV (Cano Aguilar, 2007).

- (198) Si el criado hurta la {2} hazienda de fu amo, y le ri-{3}ñe, que hara fu amo? No fe {4} enojará, y castigara a tā mal {5} criado? Vuestro padre es {6} Dios, que os dio el fer, y os {7} lo conferua, y esta dando vi{8}da: y vuestro amo es Dios: {9} en cuya cafa estays, que to-{10}da la tierra es fu cafa, **pues** {11} auiedo recibido de Dios {12} tanto bien vofotros, y fien-{13}do el tan gran Señor, no fe {14} enojaria con mucha razon, {15} que tu adultero, y tu borra{16}cho, por vn poco de deley-{17}te en tu cuerpo, quiebras lo {18} que Dios dize?
(Valdivia, 1621: 11, sermón segundo)

7.1.2.1.2.2.- Consecuencia

Las informaciones aparecen relacionadas por una especie de «posteridad» lógica, pues estas unidades señalan que el enunciado en el que se ubican es la consecuencia derivada del enunciado previo (Martínez, 1997). Obedecen, por tanto, al esquema natural *causa* → *consecuencia*, de acuerdo con el orden de los acontecimientos en el eje temporal.

La consecuencia se introduce en los sermones con diversas estructuras que otorgan distintos sentidos al enunciado y evitan la monotonía. Su mayor frecuencia frente a las construcciones causales se debe a que el segundo segmento es el que debe resaltarse. Entre los recursos que explicitan esta relación están las conjunciones *pues*, *así que* y *de manera que* y las secuencias <por + pronombre >, <por + demostrativo adjetivo + sustantivo de ‘causa’>, <de + demostrativo + sustantivo de ‘manera’> y <por + sintagma de remisión anafórica>.

¹⁹ Cano Aguilar (2001) y Herrero Ruiz de Loizaga (2003) mencionan la derivación del sentido causal del temporal. Este, creemos, es un desplazamiento metafórico que se produce a partir de la concepción occidental del tiempo, en la cual los hechos se suceden unos a otros: en esa *linealidad* aparecen los componentes de la causalidad: causa y consecuencia.

a) La conjunción *pues*

Su valor consecutivo se produjo en el español cuando *pues* aumentó su movilidad y se colocó en el inicio del miembro que introducía²⁰ (Cano Aguilar, 2001), lo que no se cumple en todos nuestros ejemplos. Este se habría mantenido hasta el siglo XV, ya que esta forma tenía el valor argumentativo general de introducir el miembro que contenía la conclusión (Iglesias Recuero, 2000).

Entre los siglos XV y XVI, *pues* expande sus usos en la cohesión de segmentos más amplios²¹, como en la *relación de comentario-precomentario*, muy cercana a la consecutividad. También aparece como *estructurador de la información*, al presentar un estado de cosas en el primer miembro que permite la continuación del discurso en el segundo. Puede, además, funcionar en el *cambio de entidad temática*, en el cual *pues* introduce la información más relevante (Iglesias Recuero, 2000). Debido a que en todos estos casos vincula dos contenidos, puede usarse en el cambio de una secuencia argumentativa, en las respuestas o en los turnos de un diálogo (Cano Aguilar, 2007). En los sermones aparece en 9 ocasiones, cumpliendo funciones en la conexión de enunciados de distinta modalidad y en la introducción de la conclusión.

a.i) Esta forma introduce enunciados interrogativos, cuya variable abierta hace referencia a lo anteriormente expuesto. Estos casos no son extraños, debido a que *pues* se utiliza para marcar el contraste de dos modalidades (Garcés Gómez, 1996a):

(199) [...] cada dia peca-^{50}mos muchas vezes, y con-^{p10}^{1}todo effo, comemos, beue-^{2}mos, hablamos de la mane-^{3}ra que comiamos, y beuia-^{4}mos antes de pecar. **Pues** ^{5} porque nos dizen, que el ^{6} pecado nos haze mucho ^{7} mal? que no vemos tal.
(Valdivia, 1621: 9-10, sermón segundo)

a.ii) Gracias a su sentido consecutivo, introduce la conclusión. Esta se construye a partir de un proceso de razonamiento y, debido a su relevancia, queda destacada:

²⁰ No se puede asegurar que el cambio de posición se haya realizado para fijar los sentidos.

²¹ El proceso experimentado por *pues* corresponde a una *poligramaticalización* (Pons Rodríguez, 2010).

- (200) Lo que háze la muer{2}te en vuestro cuerpo, effo {3} mismo haze el pecado en {4} el alma vuestra, la muerte {5} afea enfuzia el cuerpo, y {6} le haze oler mal. No veys {7} vua doncella hermosa, que {8} no auia otra como ella en {9} hermafura, antes que mu-¹⁰rieffe; pero despues que mu¹¹rio, fe torna fea, huele mal. {12} Quiē la hizo afsi? La muer¹³te. Y no veys vn mancebo {14} valiente, y fuerte antes de {15} morir, despues de muerto, {16} ni fiente, ni anda, y fi le pi-¹⁷fays, no refponde cofa algu¹⁸na, ni fe quexa, ni fe defien-¹⁹de. Como fe troc6 este hō-²⁰bre? Con la muerte perdio {21} la vida, el fentido, la fuerça. {22} Todos los hombres huyē {23} del cuerpo muerto, y le tie²⁴nen miedo. Efto haze la {25} muerte. Pues afsi, ni mas, {26} ni menos el pecado quita {27} la vida al alma, el mismo {28} Dios da vida al alma, como {29} ella la dá al cuerpo, falien-³⁰do el alma, muere el cuer-³¹po, afsi faliendo Dios, y fu {32} gracia del al³³ma, muere el alma, queda fea, y fuzia, y cō³⁴denada a tormento eterno {35} en el infierno. El pecado {36} **pues**, es la muerte del alma. {37} Efte la afea, y enfuzia, y a-³⁸parta a Dios della, y le qui-³⁹ta fu gracia.
(Valdivia, 1621: 8, sermón segundo)

En este uso, también aparece en concurrencia con el adverbio modal *así*, que refuerza la construcción de los paralelismos de los que se sirve el texto como recurso de argumentación:

- (201) [...] dezidme, no {47} es razon que los buenos tē⁴⁸gā premio del bien q hazē? {49} no es razon q los malos ten⁵⁰gan caftigo por el mal que {51} cometen?
{p3}{1} 8 ¶ Afsi vemos que lo {2} haze vn Indio con fus hi-³jos en fu cafa, que al buē hi-⁴jo le honra, y haze bien, y {5} al malo, y defobediente, {6} fe enoja con el, y le caftiga.
{7} 9 ¶ Afsi tambien los feño⁸res que mandan, y rigen los {9} pueblos, honran, y hazen {10} bien a los que firuen, y {11} obedecen, y a los foberuios {12} y malos, los prenden, y ca¹³tigan. 10 ¶ Porque es {14} efto afsi? porque la virtud {15} merece premio, y el peca-¹⁶do merece caftigo.
{17} 11 ¶ **Pues** afsi hijos mios {18} aquel gran Dios, que eftâ {19} en el cielo, y en todas par-²⁰tes, como es bueno, y jufto {21} tiene mucha cuenta con to²²dos los que en esta vida vi-²³uen y mira fi obran bien, ó {24} fi obran mal, y a los buenos {25} y obedientes les dá premio {26} de gloria, y a los malos, y re²⁷beldes a fus mandamientos {28} caftigo de infierno.
(Valdivia, 1621: 2-3, sermón primero)

b) Conjunción consecutiva *así que*

Según Martínez (1997), su función principal en la argumentación es la de concluir resumiendo, por lo que contiene un matiz de desenlace del que obtiene su carácter consecutivo. En su ocurrencia en el sermulario, aparecen ambos valores, pues se presenta la situación final que deriva de la explicación la anterior. Para Narbona

Jiménez (1978), esto se debe a un proceso en el que los sentidos causales y consecutivos se diluyen hasta llegar a lo conclusivo en la introducción de un *resultado recopilador de enunciados anteriores*:

- (202) Este Dios es padre {30} de todos los hombres, y los {31} tiene por hijos, porque afsi {32} como el hijo es femejante a {33} fu padre, afsi los hōbres los {34} hizo Dios a fu imagen, y fe{35}mejança. Porque esta alma {36} que tenemos aca dētro qui{37}fo Dios que conociēse lo {38} bueno, y lo malo, y tuuiēse {39} libre aluedrio para escoger {40} lo bueno, y fueēse immor-{41}tal, fin fin, y pudiēse ver {42} a Dios, como el fe vee. {43} 13 ¶ Y por esto a todos los {44} animales, aues, y pezes no {45} los tiene Dios por hijos, {46} porque no son como el, pe-{47}ro al hombre le tiene por {48} hijo, porq fu alma es feme-{49}jante a fu hazedor.
 {p4}{1} 14 ¶ **Afsi que** Dios sien-{2}do bueno, y jufto, como lo {3} es, y padre de todos los hō{4}bres, justo es que a los bue-{5}nos hijos que obedecen a {6} Dios, y guardan fu ley, les {7} de bienes, y a los malos, y {8} defobedientes les de males {9} y penas. ¶ No es bueno {10} esto? Todos direys: Afsi es {11} padre, no ay que dudar.
 (Valdivia, 1621: 4, sermón primero)

c) Conjunción consecutiva *de manera que*

Forma parte de una categoría que Narbona Jiménez (1978) llama *consecutivas de manera* y se forma sobre la base de un «sustantivo que posee tal rasgo de significación (*guisa, manera, forma, modo, etc.*)» (215), aunque este se haya diluido hasta indicar solo consecuencia. Esta puede expresarse a modo de comentario o razonamiento vinculado con lo anterior y puede contener la conclusión de lo dicho (Cano Aguilar, 2007).

En nuestro caso del corpus, el valor consecutivo de *de manera que* viene reforzado por otra forma que lo indica: *por eso*. El uso de dos estructuras que explicitan la consecuencia se debe a que el hablante debió reforzar el sentido de la primera, pues podía confundirse aún con el significado léxico contenido en el sustantivo. Además, en la forma aparece una coma (,) que –aunque no afecta a su sentido– indica que estamos ante un estadio del proceso de gramaticalización en que esta estructura aún no se fija en el idioma (Cfr. Narbona Jiménez, 1978), aunque funcione en el nivel extraoracional:

- (203) [...] los {35} buenos que aca viuiā bien {36} y eran pobres, y enfermos, {37} y lleuān cō paciencia los {38} agrāuios que otros les ha-{39}zian, y ellos hazian bien a {40} todos, y cumplian lo que {41} Dios manda en la otra vida {42} que

fera de estos? no auia {43} de auer quien les agrade- {44}ciessse estos bienes que hi- {45}zieron, así se auia de pa- {46}far esto? ¶ No por cierto {47} que por ello es gran verdad {p5}{1} que ay otra vida a donde {2} Dios pagara a los buenos, y {3} se dexara ver dellos para q {4} tengan gozo eterno.

{5} 17 ¶ **De manera, que** el {6} gran Dios Señor del cielo, {7} y tierra, Criador de los visi{8}ble, é inuisible, *por effo* qui{9}so hazer al hombre a su ima{10}gen, y semejança, para que {11} en esta vida le conociesse, y {12} fruiessse, y obedeciesse sus {13} mandamientos. ¶ Y por {14} estas buenas obras el hom{15}bre fuessse premiado en la {16} otra vida eterna, y alcançaf{17}se el descanso, y todos los {18} bienes que ay en el cielo.

(Valdivia, 1621: 5, sermón primero)

d) Secuencia <por + pronombre>

Aunque se trata de una forma no gramaticalizada, presenta algunas características que contribuyen a su fijación en la lengua: no puede recibir un adjetivo (*por eso mismo, por esto mismo*) y es pragmáticamente autónoma (puede ocupar un turno de palabra y ser explicado por el segmento que le sigue: - *¿Juan se pondrá triste?* - Por eso > - *¿Juan se pondrá triste?* - Por eso, *porque Ana no viene*) (Portolés Lázaro, 2000). Además, no admite variaciones morfológicas en el pronombre: solo encontramos *eso* y *esto* (Herrero Ruiz de Loizaga, 2000 y 2006)²².

Es la forma de la conexión consecutiva más frecuentes en la historia del español (Herrero Ruiz de Loizaga [2000 y 2006] y Pons Rodríguez [2010]). En general, aparece ligada a la oralidad más que a los textos escritos y, cuando se presenta en estos, su uso es mayor en la exposición-argumentación (Herrero Ruiz de Loizaga, 2000).

En el corpus tiene una frecuencia de 15 apariciones y en ellas presenta la consecuencia de una causa real, remite a una justificación anterior o introduce la conclusión. Indistintamente del uso concreto, concurre con la conjunción y en algunos fragmentos. Según Herrero Ruiz de Loizaga (2006), en estos casos se subraya la importancia de la causa, mientras que cuando la fórmula se construye sin la conjunción se pone de relieve la consecuencia.

²² Esta forma se acerca a lo que sería una causa en el nivel oracional, ya que la remisión anafórica a lo anterior está dada por el pronombre, instrumento de cohesión, que sigue siendo parte de la oración (Portolés Lázaro, 2011). Herrero Ruiz de Loizaga (2003 y 2006) se decanta por considerarlo como un conector. Nosotros pensamos que no se trata aún de una forma conectiva fijada, sino de una estructura más o menos estable, que cumple una determinada función gracias a la suma de los componentes. Por su remisión a la secuencia anterior, actúa en el nivel textual.

d.i) Cuando la secuencia <por + pronombre> introduce la consecuencia, se trata de casos en que la causa real es argumentativamente sólida o, al menos, razonable (Cfr. Montolío Durán, 2001):

(204) Quando N. S. Iefu {6} Chrifto, verdadero Hijo {7} de Dios aca abajo en la tierra de Iudea andaua enfe- {9} ñado la palabrabra de Dios {10} a los hombres, para q subief {11} fen al cielo, y alla se gozaf- {12} fen. Auia algunos Iudios d {13} buena inclinacion, q veían {14} los milagros que cō fola fu {15} palabra hazia nuestro S Ie- {16} fu Chrifto, de q se admira- {17} uā mucho, porque a todos {18} los enfermos sanaua, daua {19} vista a los ciegos, a los mu- {20} dos habla, a los mancos qui {21} taua la manquera, y a los co {22} xos hazia andar, y lo que es {23} mucho mas, que a los ya {24} muertos, y que olian mal, {25} les restituía la vida. Todos {26} eftos milagros hazia en fu {27} prefencia, y por efto algu- {28} nos deftos buenos Iudios, {29} viendo la bondad de nuef- {30} tro Señor Iefu Chrifto, y {31} las buenas obras que hazia {32} notauan que viuia segun la {33} voluntad, y ley de Dios.

{p60} {1} 2 ¶ **Por efto** con todo {2} fu coraçon seguian fiēpre a {3} Iefu Chrifto, para oyr y a- {4} prender fu doctrina, y le a- {5} compañauan, y cō grā con- {6} tento dexauan fus padres, {7} y madres, y hermanos, y {8} hermanas, y fus mugeres, y {9} solo andauan cō cuydado {10} de las cofas del cielo q oīā. {11} Y todas las demas cofas, fus {12} cafas, y haciendas, q antes {13} querian, y estimauan, ya no {14} las estimauan, folo echauan {15} menos la palabra de Dios.

(Valdivia, 1621: 59-60, sermón octavo)

d.ii) Se da la posibilidad de que introduzca una conclusión que no deriva de la secuencia anterior, sino de las inferencias del texto, de lo *no dicho*, diferenciándose del caso anterior:

(205) 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 Iglesia, estamos obliga- {25} dos a creerlo firmemente, {26} y quanto es cofa cierta ser {27} agora de dia, tanto fon cier {28} tas estas 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} persona que quiera subir al {p70} {1} cielo a gozarfe para siēpre, {2} tiene necefsidad de creer {3} estas 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 perfonas Padre, y {7} Hijo, y Espirito Santo, y q {8} fiēdo tres perfonas fon vn {9} folo Dios, tiene necefsidad {10} de creer tambien. Y q nuef {11} tro S Iefu Chrifto es Hijo {12} de Dios Verdadero, y q {13} por nosotros se hizo hom- {14} bre, y padecio por saluar- {15} nos de nuestros pecados. Y {16} tãbien estã necesitado de {17} creer q en folo Iefu Chri- {18} to estã nuestra saluacion, y {19} q en en el creen, y esperan {20} todos los christianos, y que {21} ninguno q no es christiano, {22} ni cree en Iefu Chrifto nue {23} tro Señor, no se librara de {24} fus pecados, ni podra subir {25} al cielo a gozarfe para fiem {26} pre. Bien

os acordays q to-^{27}do esto os lo dixe mas estē^{28}didamente en otros fermo^{29}nes.

(Valdivia, 1621: 69-70, sermón noveno)

d.iii) En la misma línea, no indica una causa efectiva en el primer segmento, sino la constatación de un hecho que justifica lo que sigue. El demostrativo *eso* recoge anafóricamente toda la secuencia dialógica anterior antes de avanzar una explicación que corresponde a la conclusión. De este modo, es una estrategia de presentación de la información. Aparece con la conjunción *y*, enfatizando la causa:

(206) Dize el diablo, q no a-^{24}doreys a Dios, y porque no ^{25} fea adorado Dios de vofo-^{26}tros dize q adoreys al Pillā ^{27} lín fundamento. Preguntal-^{28}de al diablo, q cofa es el Pi-^{29}llan? el dize muchas menti^{30}ras, porq no ay cofa alguna q ^{31} fea realmēte Pillā, q lí el dia^{32}blo no es Pillan, es cierto q ^{33} no ay cofa alguna q fea Pillā. ^{34} Dize el diablo q el Pillā true^{35}na en el cielo, y ayuda a pe-^{36}lear a los conas: pero miente ^{37} q folo Dios es el q truena, y ^{38} tambien el q ayuda a los que ^{39} pelean, ô con fu voluntad vē^{40}ceys, y foys vencidos: *Y por ^{41} esto* no ay cofa q lo fea, fino ^{42} es el diablo y el miente, por^{43}q lí el es el Pillan, el no true-^{44}na, ni con fu voluntad viene ^{45} la viētoría de vna parte, y de ^{46} otra, fino por la voluntad de ^{47} Dios [letras borrosas].

(Valdivia, 1621: 44, sermón sexto)

e) Secuencia <por + demostrativo adjetivo + sustantivo de ‘causa’>

Se trata de una fórmula no gramaticalizada que adquiere su valor a partir de los elementos que la componen. Según Herrero Ruiz de Loizaga (2000), su uso se documenta mayormente en la lengua escrita, aunque es poco frecuente en los siglos XVI y XVII.

En el sermulario aparece en 2 ocasiones y se construye con el sustantivo *razón*, con el cual el demostrativo concuerda en género y número. Funciona recogiendo lo anterior, una causa real, e introduce la consecuencia que indica la situación final. En este caso, la importancia del segmento se resalta con la conjunción *y* (Cfr. 7.1.2.1.2.2.d), como en el fragmento (207). La segunda posibilidad es que ponga en relación dos enunciados de diferente modalidad, uno asertivo y otro interrogativo, que hace referencia a la consecuencia (208).

- (207) Todas las demas co-{36}fas que hazia, eran muy {37} buenas, en toda fu vida, fin {38} hazer, ni vn minimo peca-{39}do, era muy amable fu con {40}uerfacion cō los hombres, {41} a todos ellos hazia bien, y {42} a los pobres, y flacos ampa{43}raua, y fustentaua. A los pe{44}cadores llamaua para fí, les {45} tenia laftima, y combidaua {46} con el perdon. Y a los q de-{47}llos fe boluian a Dios, y de{48}xaban de pecar los amaua {49} como a hijos, y los queria {50} meter en fus entrañas, y ro{51}gaua cada dia a fu padre por {52} ellos, y lloraua mucho por {p18} {1} ellos. *Y por esta razon* mu-{2}chos pecadores, y pobres {3} feguian a Iefu Chrifto, y el {4} tambien los recibia con mu{5}cho amor.
(Valdivia, 1621: 17-18, sermón tercero)
- (208) Todas eftas palabras {9} os va diziendo N. S. Iefu {10} Chrifto, con mucho amor, {11} y para perdonaros vuf-{12}tros pecados, y faluaros os {13} combida. **Por esta razō**, her{14}manos mios muy amados, q le {15} respōdeys vofotros a el.
(Valdivia, 1621: 29, sermón cuarto)

f) Secuencia <de + demostrativo + sustantivo de ‘manera’>

En el nivel oracional, es un complemento circunstancial de modo. Cada uno de sus componentes cumple un rol particular: «la preposición es índice de la función circunstancial, el demostrativo establece la referencia anafórica a un elemento anterior, y el sustantivo indica el rasgo de contenido de ‘modo’» (Herrero Ruiz de Loizaga, 2003: 69).

En el texto encontramos sus dos variantes: *de este modo* (1 aparición) y *de esta manera* (3 apariciones), en las cuales el demostrativo sufre modificaciones respecto del sustantivo en favor de la concordancia, pero ninguna afecta al sentido de la construcción. Su bajo grado de gramaticalización en el nivel extraoracional se manifiesta en el hecho de que en su función introductoria de la consecuencia conviven otros matices semánticos: el modal y el temporal.

f.i) Del primero se derivan dos de sus usos: la presentación de una situación final como un resumen de lo anterior, a lo cual remite (209), y el establecimiento de paralelismos, usados en el texto como recurso de argumentación (210):

- (209) Es tambiē este Señor {52} IefuChrifto, verdadero hō{p16}{1}bre, como vofotros, y co-{2}mo yo, que fiendo Hijo de {3} Dios por fu bondad, efco-{4}gio el hazerfe hombre, pa-{5}ra librar de pecados a los hō{6}bres. Y fiendo todo podero{7}fo, vino del cielo, a las entra{8}ñas de nueftra Señora la Vir{9}gen Maria, y alli encarnô, y {10} fu Encarnacion fue hecha {11} por obra

del Espiritu finto. {12} Primeramente, vino delan{13}te fan Gabriel Angel, del {14} cielo, que era mēsagero del {15} mifmo Dios, a contar a la {16} Purifsimia Virgen Maria, {17} como el Hijo de Dios que-{18}ria encarnar. Esta Limpifsi{19}ma Donzella, oyendo lo q {20} fan Gabriel le referia. Ref-{21}pondio, Heme aqui a mi, ef{22}claua foy yo del Señor Dios {23} efto que me embia a dezir, {24} hagafe en mi. Y en aquel pū{25}to, milagrofamente, la fan-{26}gre que eftaua dētro de fus {27} entrañas, fe conuirtio en vn {28} cuerpezito de niño, y den-{29}tro del crio Dios vna muy {30} perfeċta alma, y luego fe v-{31}nio Dios a aquel alma, y {32} cuerpo nueuos. **Defte mo-{33}do** fe obrô el encarnar Dios {34} y efte Hijo de Dios encar-{35}nado, effe es Iefu Chrifto.

- (210) Vofotros los Indios foleys {33} oyr cofas del Rey de Cafti{34}lla, y os quantan cofas gran{35}des: pero no las entendeys {36} mucho, ni de rayz fabeys {37} de q manera fon eftas co-{38}fas: pero creeyslas porque {39} los Eſpañoles las han viſto {40} con fus ojos. **Defta manera** {41} hermanos mios noſotros {42} los hōbres, no hemos viſto {43} los myfterios de Dios, ni fa{44}bemos eftas cofas diuinas, {45} folo las creemos todas las q {46} nos dize N. S. Iefu Chrifto, {47} q el como es Hijo de Dios, {p38}{1} las ha viſto cō sus ojos, y lo {2} q ſabe, y ha viſto, effo nos {3} enſeñò a noſotros, y effo q {4} el dize creemos q ay tres {5} perſonas en Dios, cuyos nō{6}bres fon Padre, Hijo, y Ef-{7}piritu finto. (Valdivia, 1621: 37-38, ſermón quinto)

f.ii) El ſentido temporal ſe relaciona directamente con el consecutivo a partir de que eſte último implica dos acciones que, necesariamente, ſe realizan ſecuencialmente en el orden cronológico (*Cfr.* 7.1.2.1.21). En el corpus, convive también con la noción modal que imprime el ſustantivo ‘manera’, aunque ſe matiza por los dos que predominan (consecutivo y temporal):

- (211) En aquella tierra dō{7}de eftaua nueſtro Señor Ie{8}fu Chrifto, auia hōbres ma{9}los muy ſoberuios, embi{10}dioſos, que con mucha ra-{11}bia eran contra nueſtro Se-{12}ñor Iefu Chrifto, ſin razon {13} alguna. Eſtos hombres ma-{14}los, llamados Phaſerifeos le {15} perſeguian a eſte Señor, y {16} le procurauan mucho ma-{17}tar. Pero nueſtro Señor Ie-{18}fu Chrifto, aun con todo ef{19}ſo no ſe enojaua con ellos, {20} antes con manſedumbre, {21} lleuaua todo eſto callando, {22} por el amor que nos tenia, {23} y para que imitaſſemos ef-{24}ta fu paciencia, y filencio, y {25} manſedumbre. **Defta mane{26}ra** viuio treynta y tres años {27} y al cabo, de fu voluntad ef-{28}cogio el morir, para librar a {29} los hombres de fus pecados {30} y por effo fue vendido de {31} vn diſcipulo fuyo, llamado {32} Iudas, el qual era falſo, tray{33}dor, y doblado Apofitol mē{34}tiroſo. (Valdivia, 1621: 18, ſermón tercero)

g) Secuencia <por + sintagma de remisión anafórica>

En esta secuencia, el sentido causal viene dado por la preposición *por*. La causa está contenida en el enunciado anterior, pero introducida en el siguiente mediante un demostrativo y un sustantivo hiperónimo que recoge los elementos antes señalados. Este sintagma presenta la situación final derivada de lo anteriormente dicho. Los 3 casos del corpus aparecen con la conjunción *y*, gracias a lo cual se enfatiza la causa (Cfr. 7.1.2.1.2.2.d).

- (212) En todo el mundo ay {26} hombres llenos de pecados {27} porque todos los hombres {28} descendemos de Adam, y {29} de Eua, y desde el pecado {30} de estos dos, todos sus descē- {31}dientes dellos, fomos peca- {32}dorizos, y inclinados a pe- {33}car, y por nuestra gran fla- {34}queza, pecamos, y fomos {35} mortales, y condenados a {36} muerte por Dios. *Y por to{37}das estas cosas*, Dios por {38} su inmensa bondad dio v- {39}na muy buena traza, para {40} quitar los pecados del mundo {41}do, traza muy poderosa, y {p15} {1} digna de admiración.
(Valdivia, 1621: 14-15, sermón tercero)

7.1.2.2.- Antiorientación argumentativa

En esta relación se vinculan dos informaciones, una de las cuales suprime o atenúa las conclusiones que se podrían obtener de la otra (Cfr. Martín Zorraquino y Portolés [1999], en referencia a los conectores correspondientes). En ese sentido, se trata de enunciados antiorientados, puesto que conceptualmente conducen a conclusiones opuestas, una de las cuales se privilegia (Garachana Camarero, 1998a y 1998b). Fuentes Rodríguez (1996c: 23) describe la estructura básica de estos enunciados: *A pero B*, y en ella «A lleva a una conclusión y B a la contraria, pero se privilegia la segunda. El hablante se decanta por la dirección argumentativa de B»²³.

En el interior de la noción de contraargumentación, existen diferenciaciones entre la adversatividad y la concesividad. No obstante, ambas suelen mezclarse (Fuentes Rodríguez, 1996b), pues la distinción es el «resultado de conceptualizar de modo diferente una misma noción» (Garachana Camarero, 1998b: 595).

²³ Debido a que favorecen la discusión (Montolío Durán, 2001), las formas que expresan esta relación son frecuentes en la organización de los textos expositivo-argumentativos (Martínez, 1997).

Las construcciones adversativas introducen un argumento con mayor fuerza argumentativa que el presentado previamente, que deja, de este modo, de ser válido para llegar a determinada conclusión, mientras que en las construcciones concesivas la inferencia del enunciado en que se insertan, pese a ser contraria a lo expresado en el otro miembro, no resulta operativa (Garachana Camarero, 1998a). Recogemos esta diferenciación, ya que ambos tipos de relación implican funciones diferentes en el sermulario.

7.1.2.2.1.- Relación adversativa

En la relación adversativa se pueden reconocer dos clases: la oposición de dos miembros cuando uno restringe las posibilidades interpretativas del otro, que recibe el nombre de *restricción*, y la negación de un elemento, afirmando el otro, cuando hablamos de *exclusión* (Cfr. RAE, 1973). En nuestro corpus, en el nivel textual solo se presenta la primera posibilidad²⁴ y se formaliza con la conjunción *pero*. Además, el contraste es posible sin un nexo específico, ya que este valor deriva de la relación que se establece entre los miembros.

a) Conjunción *pero*

Aunque esta conjunción puede conectar secuencias inferiores a la oración u oraciones subordinadas, su función principal está en la conexión textual²⁵ (Cano Aguilar, 2001). En estos casos, mantiene sus valores de conjunción: debe ir siempre en posición inicial y no posee independencia entonativa (Martínez, 1997). En nuestro sermulario aparece en 9 ocasiones, cumpliendo funciones ligadas con la oposición, y, a partir de ella, con el no cumplimiento de las expectativas. Además, colabora en la jerarquización argumentativa de las informaciones.

²⁴ Sí se presenta la adversatividad excluyente en el nivel oracional, cuando cumple una función focalizadora. Estos casos se abordan junto con los de la concesividad, también oracional. Cfr. 7.5.4.1 y 7.5.4.2, respectivamente.

²⁵ A partir de un análisis de corpus, Pérez-Salazar Resano (2004: 117) señala: «*Pero* es el contraargumentativo por excelencia».

a.i) El sentido claramente opositivo implica una focalización del segundo miembro, ya que contiene las informaciones que son válidas para la continuación del discurso y el argumento operativo:

- (213) [...] dicho es del diablo lo {27} q dezis, tomādo tabaco quā{28}do le ofreceys el humo to-{29}das estas son mentiras, y en-{30}gaños del diablo, los cuales {31} por lo mucho q aborrecen a {32} Dios, y a los hombres: por {33} esso engañan, hazē pecar,
 {34} 12 ¶ **Pero** ningun daño os {35} harā los demonios vuestros {36} enemigos, si creeyes en nuef{37}tro S. Iesu Christo, y le lla-{38}mays, y nombrays huyē de {39} la señal de la † y en nōbran-{40}do a Iesu Christo, tiemblan {p46}{1} de miedo, y por esso los Cri{2}stianos nos señalamos, y ra-{3}yamos con cruz muchas ve-{4}zes, y vosotros lo hazed afsi {5} cada dia, y a la mañana al def{6}pertar del dormir, y al acof-{7}tar, al salir de casa, y entrar {8} en la Iglesia, en auiedo algū {9} trabajo, ô enfermedad; ô o-{10}cañon de pecar, con la señal {11} de la † os librareys de to-{12}dos los males.
 (Valdivia, 1621: 45-46, sermón sexto)

a.ii) El uso de *pero* indica que no se cumplirá lo esperado del primer miembro, por lo que se genera un movimiento de antiorientación argumentativa y se introduce una información nueva. Estos casos se presentan en secuencias narrativas (214) y descriptivas (215):

- (214) [...] dio ser {5} a los Angeles, cuyos exer-{6}citos no se pueden contar {7} por ser tantos, no son como {8} nuestro cuerpo ellos, q no {9} tienen carne ni huesos, ni {10} son visibles cō nuestros o-{11}jos corporales: son espiritu {12} como lo es nuestra alma: pe{13}ro de diuerfa manera son el{14}píritu ella, y ellos, q nuef-{15}tra alma pide cuerpo, por {16} ser como somos hōbres no-{17}fotros, que la mitad de nue{18}stro ser humano, es el cuer-{19}po, y la otra mitad es el al-{20}ma inuisible: pero de diuer{21}fa manera son espíritu los {22} Angeles, q no piden cuer-{23}po, su ser espiritual no se di{24}uide, no ay mitad en ellos, {25}todo su ser entero, es espiri{26}tu, en esto se parecē a Dios, {27} en quien no ay partiçō de {28} mitades, afsi no la ay en {29} los Angeles, pero el hōbre {30} es partible en mitades. La {31} mitad es el cuerpo, y la mi{32}tad es el alma, y por esso ex{33}cede el ser Angelico mu-{34}cho, al ser humano y es mas {35} hermoso el ser Angelico, {36} son mas ligeros los Ange-{37}les, mas sabios, mucho mas {38} fuertes, y poderosos, y son {39} inmortales.
 {40} 4 ¶ El mayor dellos, que {41} era su cabeça, se dezia Lu-{42}cifer, era el mas hermoso, {43} mas sabio, mas fuerte, mas {44} poderoso, y en todas las {45} cosas mas excelente q todos {p42}{1} los demas Parecianse a Dios {2} en su entendimiento, y vo-{3}luntad tenían libre libre al{4}uedrio para escoger lo bue-{5}no, dexando lo malo si qui-{6}fieran. Sabiā todos ellos muy {7} bien lo que era bueno, y lo {8} que era pecado, lo que Dios {9} queria, y no queria. Y si si-{10}guieran todos ellos la volun{11}tad de Dios, todos auian de {12} tener gloria para siempre, y {13} al contrario, si lo que Dios {14} manda, no lo

cumplieran, y {15} obedecieran auian de fer a-{16}tormentados para fiēpre de {17}baxo de tierra, donde esta-{18}ua señalado lugar para car-{19}cel deste gran Señor.

{20} 5 ¶ **Pero** fucedio mal en al {21}gunos Angeles, y en otros fu {22}cedio bien Lucifer, pues se {23} enfoberuecio mucho, haziē {24}dofē mas q otros, y engran {25}deciendofē, viendofē tā her {26}mofo, tan fabio, y poderoso.
(Valdivia, 1621: 41-42, sermón sexto)

(215) Este Santo Papa es {34} mucho lo q os quiere, os tie {35}ne por hijos este nos man- {36}dô venir acá a esta tierra a {37} los padres a enseñaros. Def {38}te Santo Padre Papa q estā {39} en lugar de Dios fomos em {40}biados a vosotros para que {41} conozcays a Dios, y creays {42} fu doctrina, y os libreys de {43} vuestros pecados para que {44} fubays a gozaros al cielo. Y {45} aunq nosotros los Padres {46} no yqualamos en nuestra {p67} {1} vida buena a los padres an- {2}tiguos, cuya vida era mu- {3}cho mejor que eran fantos.

{4} **Pero** li nos oys, y creys {5} vosotros, con verdad os li- {6}brareys de vuestros peca- {7}dos y fubireys al cielo â go {8}zaros:
(Valdivia, 1621: 66-67, sermón octavo)

a.iii) En la conexión de párrafos, esta conjunción puede indicar un cambio en la orientación que privilegia informativamente el elemento que introduce. De este modo, marca una jerarquía argumentativa, inicia una nueva línea de argumentación y sirve para la conexión (Fuentes Rodríguez, 1998a y 2000b). En casos como este, hay una restricción a una posible inferencia que se rechaza para explicar el sentido correcto (Fuentes Rodríguez, 1998a). Ahora bien, en nuestro corpus se produce esta situación cuando la conjunción funciona entre párrafos (216), pero también en el interior de estos (217).

(216) Y por esto si viere- {24}des algunos padres q no sō {25} buenos, y viuē mal desho- {26}neftos, cudiciofos de plata, {27} no digays que no vale nada {28} fu milla, ni sus bautifmos, {29} y confefsiones. Mucho {30} valen, quanto vale la milla, {31} y confefsion del buen pa- {32}dre, tāto vale la milla, y cō- {33}fefsion del malo, segun lo q {34} Iesu Chrifto dixo.

{35} 22 ¶ **Pero** estos malos pa- {36}dres, y todos los malos chri {37}ftianos tābien (que son mu- {38}chos) q pecan, y cō fu peca- {39}do hazen pecar a otros hō- {40}bres, todos estos seran caf- {41}tigados con fuego eterno {42} por la grā yra de Dios.

(Valdivia, 1621: 67, sermón octavo)

(217) Despues que entera {31}mente enseñô a sus queri- {32}dos amigos, se subio al cie- {33}lo, y le yuan mirando de hi {34}to en hito los fuyos, y en el {35}tando en lo muy alto, defa- {36}parecio, que no le vieron {37} mas los de aca abaxo. **Pero** {38} en el cielo en llegando a su {39} padre, fue affentado a la ma {40}no derecha fuya, quanto le {41} refpeçtaron, y honraron, y {42} alabaron todos los

Angeles {43} no se puede contar, ni me-{44}nos decirse, lo que se goza {45}
 Iesu Christo en el cielo, en {46} alma y cuerpo.
 (Valdivia, 1621: 20, sermón tercero)

b) Contraste entre dos segmentos coordinados

En los 3 casos del corpus, los valores semánticos de los enunciados coordinados por la conjunción *y* se delimitan pragmáticamente en su contexto, por lo que la unión de ambos deriva en un sentido opositivo. Aunque Domínguez García (2010: 371) indica que se trata de una propiedad de *y*, que tendría la «capacidad de contribuir a que su enunciado adquiriera toda una clase de valores semántico-pragmáticos que van más allá de la mera adición, tales como la consecuencia, la finalidad, la condición, el contraste, etc.», pensamos que el valor en la antiorientación no proviene de la conjunción, sino del sentido de la relación entre ambos segmentos. De este modo, es posible eliminar la conjunción sin que ello suponga alterar la relación semántica. Por ello, el único valor que podemos adjudicar a *y* es el de unión o suma. El resto de los significados no provienen de la forma, sino de las inferencias que los hablantes hacen a partir de su conocimiento del mundo y del contexto. Además, abordar este asunto de la manera que señala Domínguez García (2010) acarrea problemas en la delimitación de los valores de la forma (Escandell Vidal, 2005).

(218) [...] todas las demas cosas {20} cielos, mar, y tierra, rios, a{21}ves, peces, y animales, los {22} crió Dios para bien del hō-{23}bre, que es su hijo. ¶ Y fí {24} acafo el hombre no quise{25}re servir a Dios, ni obedec- {26}er sus mandamientos, se {27} enojara cō el Dios, porque {28} a tan gran benefactor es in{29}grato.
 (Valdivia, 1621: 5, sermón primero)

7.1.2.2.2.- Relación concesiva: *con todo*

Con la concesividad se expresa una relación de insuficiencia argumentativa, ya que el contenido de un miembro no opera para conducir a la conclusión. En el corpus, encontramos en esta función la forma *con todo* en 2 ocasiones (aunque también concurre con otras). Esta, en el momento de escribirse *Sermón en lengua de Chile*, era reciente en el español: su uso se extendió en el siglo xv y solía concurrir con un

demostrativo neutro (*[aqu]esto* o *es[s]o*) de valor anafórico que se pierde en el conector como un primer paso en el proceso de gramaticalización (Cano Aguilar, 2007).

Se distingue dentro de la expresión de la concesividad, porque con ella el hablante reconoce que lo dicho previamente es un argumento fuerte como para conducir a una conclusión contraria a la que introduce (Montolío Durán, 2001), pero no resulta ser un obstáculo válido para el contenido de lo dicho en el enunciado (Cano Aguilar, 2007). En este fragmento, se correlaciona con *después que*:

- (219) Y *despues q* los doze {41} Apóstoles fueron muertos {42} por Iesu Christo, y q todos {43} los discípulos de Christo {p63} {1} con feruoroso amor a Chri{2}fto perdieron sus vidas con {3} gran volūtad. **Con todo** no {4} se acabaron los buenos que {5} cō feruor amauan a Chrif-{6}to
(Valdivia, 1621: 62-63, sermón octavo)

Además de presentarse de manera autónoma, aparece también junto a otras formas, en (220). La relación de contraargumentación no solo está marcada por *con todo*, sino también con la conjunción *pero*, en un uso en que predomina el valor concesivo: no se cumple lo esperado en el primer miembro e introduce una información nueva²⁶. El valor focalizador de los elementos contraargumentativos es intensificado con el adverbio *aun*, que presupone una serie previa ante la que resalta una determinada información, estableciendo una relación de grado (Cano Aguilar, 2000). Se forma también con el pronombre *eso*, como lo hace esta forma en sus primeros tiempos. Este recoge anafóricamente lo precedente, introduciéndolo en el enunciado:

- (220) En aquella tierra dō{7}de estaua nuestro Señor Ie{8}fu Christo, auia hōbres ma{9}los muy soberuios, embi{10}diosos, que con mucha ra-{11}bia eran contra nuestro Se-{12}ñor Iesu Christo, sin razon {13} alguna. Estos hombres ma-{14}los, llamados Phaferiseos le {15} perseguian a este Señor, y {16} le procurauan mucho ma-{17}tar. **Pero** nuestro Señor Ie-{18}fu Christo, **aun con todo es{19}so** no se enojaua con ellos, {20} antes con manfedumbre, {21} lleuaua todo esto callando, {22} por el amor que nos tenia, {23} y para que imitaffemos ef-{24}ta su paciencia, y silencio, y {25} manfedumbre.
(Valdivia, 1621: 18, sermón tercero)

²⁶ Cfr. Fuentes Rodríguez (1997b), donde se estudian como escalares otras construcciones que cumplen estas características.

7.2.- ENUNCIACIÓN

La lengua posee instrucciones de uso acordes a los tipos de influencia que pueden asumir hablante y oyente. En este marco, se produce la *enunciación*²⁷, o el «uso de un enunciado en una situación»²⁸ (Ducrot, 1984: 54). En sus obras de 1984 y 1986, Ducrot enlaza con el pensamiento de Benveniste (1974/1989: 83): «La enunciación es poner a funcionar la lengua por un acto individual de utilización. [...] es el acto mismo de producir un enunciado y no el texto del enunciado». En este acto individual de utilización, «el locutor se apropia del aparato formal de la lengua y enuncia su posición de locutor mediante índices específicos, por una parte, y por medio de procedimientos accesorios, por otra» (Benveniste, 1974/1989: 84-85).

En ese sentido, Fuentes Rodríguez (2004) señala que las diversas estructuras formales del enunciado constituyen una representación de la misma enunciación. En su obra de 2007, indica que el enunciado es «la unidad mínima de comunicación en una interacción verbal» (9). Para realizarse exige que exista una comunicación real (hablante, oyente y mensaje comunicado en contexto) y que la emisión sea unitaria (con curva entonativa completa y, por tanto, con una modalidad)²⁹.

Para Benveniste (1974/1989), antes del enunciado la lengua solo es una posibilidad; después, se constituye en discurso. Siguiendo esta idea, Ducrot (1986) describe el enunciado como un *acontecimiento histórico*, puesto que no existía antes de que se produjera y no existirá con posterioridad a su enunciación. Por lo anterior, según Kerbrat-Orecchioni (1986: 39), la enunciación solo es observable «cuando se pone en movimiento, durante un acto particular de comunicación», de modo que no puede ser estudiada directamente, sino solo a través de sus *huellas* en el producto.

²⁷ Ducrot (1984) señalaba que asistíamos a una proliferación de los estudios sobre la enunciación. Y el desarrollo de los trabajos en este ámbito no se ha detenido, sino que –por el contrario– se ha incrementado vertiginosamente. El mismo autor indica que la obra que inaugura esta corriente es el capítulo «El hombre en la lengua» de Émile Benveniste, ubicado en *Problemas de lingüística general*, de 1966 (primera edición en francés) (Cfr. Benveniste, 1966/1989).

²⁸ También es posible distinguir otras dos nociones de *enunciación*. La primera de ellas la considera como la actividad psicofisiológica, mientras en la segunda la concibe como «el producto de la actividad del sujeto hablante» (Ducrot, 1986: 183).

²⁹ Pensamos que en este sentido coincide con Alarcos Llorach (1999: 317): «La secuencia de signos proferida por un hablante (manifestada por una combinación de fonemas sucesivos) queda delimitada entre el silencio previo a la elocución y el que sigue a su cese, y va acompañada de un determinado contorno melódico o curva de entonación. El signo (o el conjunto de signos) que emite el hablante, y ha de captar el oyente, consiste en un mensaje con sentido cabal y concreto dentro de la situación en que se produce. Se llama *enunciado* a esta unidad mínima de comunicación».

Esta idea del enunciado como *producto de un acto de habla individual* forma parte de un esquema más amplio de actividad lingüística que permite relacionarlo con la enunciación (Ducrot, 1980). Esta se encuentra determinada por lo que cada hablante presenta de ella. Su estudio, por lo tanto, ha de considerar, además del acto mismo, la situación y los instrumentos con que se lleva a cabo (Benveniste, 1974/1989).

A partir de estos postulados, Fuentes Rodríguez (2004) indica que en un enunciado se vinculan tres aspectos: enunciación, aserción y modalidad. Ofrece el siguiente esquema para explicarlo (122):

Yo digo (emito sonidos + asumo bajo mi responsabilidad) una información X con una actitud subjetiva que manifiesto

Esquema 6: Acto de enunciar, según Fuentes Rodríguez (2004)

Los sermones que estudiamos son ricos en sus manifestaciones enunciativas, quedando en el discurso varias marcas de este proceso, vinculadas con la argumentación. Entre estas se distinguen los cambios de locutor (con las consiguientes manifestaciones polifónicas), la *oración* cristiana –como la creación de nuevos parámetros enunciativos– y la reformulación. Además, aparece una serie de marcas formales, como el verbo locutivo y las formas de refuerzo del decir.

7.2.1.- Cambios de locutor

A juicio de Anscombe (2008-2009), frente al planteamiento tradicional sobre la *unicidad del sujeto hablante* –de acuerdo con el cual cada enunciado es obra de un único actor–, Bajtín (1982/2003) propone que el modelo que describe la situación de comunicación a partir del rol activo del hablante y de la actitud pasiva del oyente genera una ficción científica, puesto que, en realidad, este percibe el significado del discurso mientras, simultáneamente, genera una respuesta para el mismo.

Ducrot (1986) ve, en este postulado, una falta de aplicación a los textos, ya que no se llega a cuestionar el hecho de que un enunciado corresponda a una sola voz. A su juicio, en la idea de la unicidad del sujeto hablante, este es el responsable de toda la actividad psicofisiológica que se requiere para producir ese enunciado y se le atribuye el estar designado por las marcas de primera persona cuando se refieren a un ser

extralingüístico. Esta tesis no tiene sustento en enunciados complejos, por ejemplo, en los que hay repetición. Propone, entonces, la *teoría polifónica de la enunciación*: en el sujeto hay que distinguir, al menos, entre *enunciadores* y *locutores*. Con ello, presenta una noción de enunciado cuyo sentido se forma a partir de diversas voces abstractas o *puntos de vista*³⁰.

Define al *locutor* como el responsable del enunciado, al que remiten las formas de primera persona del texto, y señala que este puede no coincidir con el autor del enunciado. En el interior de la noción, distingue entre *locutor como tal* (L), responsable de la enunciación que puede poseer características que no le son propias, y *locutor como ser del mundo* (λ), que es no solo el origen del enunciado, sino la «persona completa» (Ducrot, 1986: 204). Esto no impide que L y λ sean seres de discurso que se forman en el sentido del enunciado y que se diferencian, por lo tanto, del *sujeto hablante*, representación *externa*.

Respecto de los *enunciadores*, indica que son los que se expresan a través de la enunciación, sin que necesariamente se les atribuyan palabras precisas. En algún modo, ellos «hablan» porque parece que la enunciación representa su punto de vista, pero no como una manifestación concreta.

En esta propuesta, es importante la noción del interlocutor, del *alocutario*, «aquél a quien se dirige el enunciado» (Ducrot y Todorov, 1972/1974: 365), ya que su presencia determina la composición y el estilo del mismo. El hablante, además, tiene en cuenta esta contestación, pues no espera la mera reproducción mental de su enunciado. Por lo anterior, todo hablante es también un contestatario que cuenta con enunciados anteriores o posteriores, sean suyos o de otros, con los cuales se relaciona. Ducrot (1984) distingue entre *alocutario* y *auditor*, aunque a menudo se tratan ambos conceptos como variantes de la noción de *receptor*³¹. Señala:

³⁰ Ducrot (1986) ejemplifica su propuesta con una escena de teatro en la que intervienen diversos personajes que dialogan.

³¹ Kerbrat-Orecchioni (1986), por su parte, indica la diferencia entre los *destinatarios indirectos* y los *receptores adicionales*. La presencia de *destinatarios indirectos* está prevista por el hablante y pueden actuar como testigos o cómplices del intercambio, por lo que pueden modificar la forma o el contenido del discurso (según García y Tordesillas [2001], se trata de la llamada *no-persona* del discurso político). Por su parte, los *receptores adicionales* se diferencian de aquellos en que no están previstos por el locutor.

Los auditores de un enunciado son todos aquellos que por una razón o por la otra lo oyen o, en un sentido más limitado, lo escuchan. Por lo tanto, no es necesario comprender un enunciado para saber quién es su auditor, porque es suficiente con conocer las circunstancias en que fue producido. En cambio, los alocutarios son las personas a las que el locutor declara dirigirse. Se trata, por consiguiente, de una función que el locutor confiere a tal o cual persona por la fuerza de su mismo discurso, de modo que el simple conocimiento de las circunstancias no basta para determinarlo: su determinación forma parte de la comprensión del discurso. En casos extremos, puede ocurrir, incluso, que el alocutario elegido no sea un auditor (Ducrot, 1984: 136-137).

En nuestros sermones, encontramos estos distintos *puntos de vista* a los que se refiere Ducrot (1986) y, entre ellos, distinguimos dos casos: en algunos, enunciador y locutor coinciden, mientras que en otros se reproduce un discurso de otro locutor. Cuando se da esta última posibilidad, las «voces» inscritas pueden pertenecer a la tradición cristiana o incluirse como parte de un mecanismo que crea un diálogo ficticio.

7.2.1.1.- Locutor como enunciador

La coincidencia entre enunciador y locutor se usa para caracterizar al hablante, puesto que esta es una estrategia argumentativa de construcción de una imagen del *yo* que se proyecta hacia los *otros* (Cfr. Bustos Tovar, 2004). En los sermones, el hablante se responsabiliza individualmente de la enunciación o lo hace como miembro de una comunidad mayor.

Cuando se da la primera posibilidad, el hablante usa los morfemas de la primera persona singular. Ahora bien, aun en estos casos, siempre enuncia desde una posición endogrupal, pues nunca abandona su rol de enunciador-misionero.

Si se inscribe colectivamente, la relación de pertenencia se explicita a través de formas léxicas (*hombres, padres, cristianos y pecadores*). De este modo, el hablante se presenta ante su auditorio como parte de una comunidad mayor, que, junto con la tradición cristiana, apoya su discurso. Gracias a los mecanismos lingüísticos que exponen la filiación grupal, los argumentos aparecen como creencias compartidas por un grupo, por lo que implícitamente actúan bajo la lógica de la inferencia «*si muchos creen X, X es verdad*». Con ello, toda la argumentación se apoya en este recurso.

a) Individual

El hablante se hace presente en el enunciado a través de los verbos locutivos, que expresan el acto de comunicación que realiza. De estos, *decir* es el más numeroso³² y se presenta en varios tiempos verbales, aunque también aparecen otros, como *contar*, *enseñar* y *declarar*, cada uno indicando un acto performativo diferente. Estos pueden aparecer con complementos que funcionan como atenuantes del decir contenido en el verbo y que actúan como justificaciones de la enunciación.

El verbo locutivo intradiscursivamente puede funcionar en dos direcciones: la primera hace referencia al acto de comunicación, marcando los límites del texto (inicio, continuación o fin); la segunda deriva del valor anterior y corresponde a la precisión o a la explicación de lo dicho, con la finalidad de ajustarlo a las intenciones del emisor (Cfr. Fuentes Rodríguez, 1990b).

a.i) La primera de estas direcciones es la más frecuente en el corpus. Con el fin de contribuir a la estructuración de la información, el hablante introduce diversas formas verbales con las que anuncia su discurso. Por ejemplo, el inicio de los sermones suele marcarse con formas de futuro (221) o de presente (222). En los dos fragmentos con que ejemplificamos aparece la forma *ahora* que indica la actualización del acto enunciativo (Cfr. 7.6.1.3). Entre ambos verbos existe una gradación de la fuerza ilocutiva, pues sobre el sentido enunciativo general de *decir*, *declarar* aporta el significado de ‘hacer pública una intención’:

(221) *Agora **dire** porque {8} caufa pierden los hombres {9} tantos bienes, y caen en tan{10}tos males (que no se puedē {11} contar) quiero enseñaros {12} todo el mal, y perdicion de {13} los hombres en que confif-{14}te para que lo sepays, y huy{15}gays dello, y bulqueys re-{16}medio.*
(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

(222) *Agora folamente os {2} **declaro** lo q aueys d hazer {3} para falir de pecado. Efto {4} es q con todo coraçon os {5} boluays â aquel grã Dios, {6} Señor de cielo y tierra, y [*] {7} os dio el fer.*
(Valdivia, 1621: 73, sermón noveno)

³² Cuando se refiere al discurso reproducido, Méndez García de Paredes (2001) señala que *decir* destaca como el verbo de comunicación más neutro y archilexema de los demás (Cfr. 7.2.1.2).

El verbo locutivo también se incorpora en los textos para recuperar información anterior, funcionando al servicio de la cohesión discursiva a través de la referencia anafórica. Esta no se limita en la indicación temática, sino que también actualiza un acto enunciativo diferente, otro momento del decir:

- (223) Ya {38} os **dixe** q el pecado era co-{39}mo ponçoña y como muer{40}te q emponçoña, y mata al {41} alma, y que enoja mucho a {42} Dios, el q quiere pecar, ya {43} es contrario a Dios, y con-{44}denado al infierno a fer que{45}mado.
(Valdivia, 1621: 70, sermón noveno)

En estos casos hay variaciones formales en el uso de los tiempos verbales. En el fragmento siguiente, aparece un pasado perifrástico, la forma más común:

- (224) Aora hijos mios fa-{31}breys q no bafta creer to-{32}das las cofas q os **he dicho** {33} para fubir al cielo, teneys {34} tambien necesidad de abo{35}rrecer el pecado, y teneys {36} necesidad de bolueros a {37} Dios de todo coraçon.
(Valdivia, 1621: 70, sermón noveno)

La actividad enunciativa, igual que en el caso de las locuciones introductorias, se ejecuta con verbos distintos de *decir*, como *contar*, que hace hincapié en el carácter narrativo de la secuencia (sobre la historia de la Iglesia). En (225), el verbo presenta la forma perifrástica que es el núcleo verbal de una oración subordinada con función adjetiva:

- (225) Todos eftos fantos {38} q os **he contado**, eftan ago-{39}ra en el cielo con grã gozo {40} viendo a Dios, y alla le rue{41}gan por nofotros.
(Valdivia, 1621: 64, sermón octavo)

a.ii) La única forma que se presenta con la segunda de las direcciones está en el fragmento (226), con el verbo *enseñar*, que funciona en la explicación. Gracias a su significado, se intensifica la dimensión pedagógica del discurso y los fines del mismo:

- (226) Por efto qualquiera {33} perfona que quiera fubir al {p70}{1} cielo a gozarfe para siēpre, {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 perfonas Padre, y {7} Hijo, y Espirito Santo, y q {8} fiēdo tres perfonas fon vn {9} folo Dios, tiene necesidad {10} de creer tambien.
(Valdivia, 1621: 69-70, sermón noveno)

a.iii) El verbo locutivo puede ir acompañado de determinados complementos que justifican la enunciación. Constituyen un mecanismo de atenuación ya que implican el proceso de recepción (Albelda y Cestero, 2011) y son una muestra de la consideración hacia el alocutario (Cfr. Briz Gómez, 1995). Son estrategias con las cuales se minimiza la posibilidad de que existan desacuerdos (Briz Gómez, 2003) y se vinculan con la actividad argumentativa (Portolés Lázaro, 2011), porque convocan la atención del oyente.

Con estos complementos ubicados al inicio de los textos, el hablante señala cuál es el fin que persigue con su discurso, el que se presenta como beneficioso para el oyente. Paradigmático es el caso del primer sermón, que actúa como marco justificativo de todo el sermonario, ya que en él se indica la finalidad soteriológica de la enunciación:

- (227) Hermanos míos muy amados, {7} *cō deffeo vēgo de* {8} *enseñaros la verdadera ley* {9} *de Dios, para que conociē-*{10}*do, y amando el bien, sal-*{11}*dueys vuestras almas.*
(Valdivia, 1621: 1, sermón primero)

b) Comunitario

Con esta clase de construcción, el enunciador se inscribe en dos ámbitos: en la identificación endogrupal eclesial y en la representación de colectivos más amplios que la Iglesia identifica, pero que no se inscriben necesariamente en ella: los hombres y los pecadores.

b.i) En el primer caso, se diferencian dos grupos: los cristianos, en general, y los misioneros, en particular. Al contrario de lo que sucedía con la inscripción individual del locutor, las formas que lo presentan como parte de una comunidad no siempre recurren a verbos locutivos, sino (también) a recursos léxicos y morfológicos. En los sermones, aparece con ese uso el verbo *confesar*, que concurre con la referencia léxica de construcción identitaria endogrupal: *los cristianos* (228). Es este mecanismo de inscripción el que predomina, como sucede con el caso de *los padres (sabemos y) enseñamos* (229):

(228) *Los Christianos cō{38}feffamos* vn Dios, pero en {39} el tres perfon[*]s, vn Dios, {40} vn Señor, vn poder, vn fer, {41} no tres diofes, ni tres feño-{42}res, ni tres poderes, ni tres {43} feres. Las perfonas de Dios, {p37}{1} fon Padre, Hijo, y Espiritu {2} fanto. El padre no es el Hi-{3}jo, ni el Espiritu fanto. El hi{4}jo, no es el Padre, ni el Ef-{5}piritu fanto. El Espiritu fan{6}to, no es el Padre, ni el Hi-{7}jo, y por esto ay tres perfo-{8}nas en Dios, q la vna perfo{9}na, no es la otra: pero todas {10} estas tres perfonas, Padre, {11} Hijo, y Espiritu fanto, fon {12} vn folo Dios no mas, vna vo{14}luntad, y vn fer, y por esto {15} no fon mas de vn folo Dios.
(Valdivia, 1621: 36-37, sermón quinto)

(229) Y *nofotros todos los {25} Padres*, aūq no yqualamos {26} a los fantos en su fantidad, {27} pero lo q ellos enseñauan {28} *fabemos*, y *enseñamos* de {29} Dios, y tenemos el poder q {30} ellos tuuieron, y este poder {31} auia fiēpre en la fanta Igle-{32}fia, q no faltara hasta el dia {33} pnltro.
(Valdivia, 1621: 65, sermón octavo)

b.ii) La identificación del locutor con los grupos extraeclesiales *pecadores* (230) y *hombres* (231) se ejecuta a través de los respectivos recursos léxicos, pronominales y morfemáticos. Con estos, el enunciador se reconoce como miembro de categorías más amplias, en las cuales también incluye al receptor, identificándolo colectivamente, con lo que disminuye su pertenencia étnica.

El que no se utilicen verbos locutivos en este caso se explica por la imagen que el hablante da de sí y por su mismo rol en la comunicación: se dirige a los alocutarios como parte de la Iglesia (*cristiano* o *padre*), no como *pecador* u *hombre*. Aunque pueda identificarse con esos grupos, el discurso se realiza desde su posición de misionero:

(230) Y to{9}da la fangre que derramo {10} de fu cuerpo, la ofrecio a fu {11} Padre por **todos nofotros {12} peccadores**.
(Valdivia, 1621: 19, sermón tercero)

(231) Y por {27} este pecado, **todos nofo-{28}tros los hombres**, que decē{29} **demo** dellos, **fomos** traba-{30}jados, y padecemos mife-{31}rias, y **fomos** mortales, {32} veys aqui otro enojo de {33} Dios por el pecado.
(Valdivia, 1621: 12, sermón segundo)

7.2.1.2.- Discurso reproducido

La manifestación polifónica del discurso reproducido³³ corresponde a la introducción de un enunciado en otro discurso (Voloshinov, 1930/1976). Se trata, por lo tanto, de «aquellas secuencias textuales resultado de un acto de enunciación de carácter citativo» (Méndez García de Paredes, 2009: 483), mediante el cual un hablante atribuye intencionalmente a otro determinadas secuencias (Reyes, 1995). En el sermionario, sirve para introducir dos «voces» provenientes de distintas fuentes y que cumplen funciones diversas: aquellas que se toman de la tradición cristiana se usan en la estructuración de secuencias narrativas y las que corresponden al discurso supuesto de los alocutarios se insertan como una marca del dialogismo de la obra que sirve también para el avance informativo y para la reafirmación de lo dicho y del decir.

El discurso reproducido está formado por dos componentes: la *cita* y el *marco de reproducción*³⁴. El primero corresponde a la mención de las palabras dichas por otro, mientras que el segundo tiene por función *ordenar* la introducción del discurso, insertando la situación de comunicación reproducida y especificando la relación que se da con el discurso citado (Girón Alconchel, 1989). En este componente se ubica el *verbo de comunicación* o *verbo de decir*, que remite a los actos de articulación fónica³⁵ (Méndez García de Paredes, 2001).

Los estudios sobre este tema han puesto especial interés en las relaciones sintácticas que se generan entre marco y cita. De este modo, han establecido dos patrones fundamentales: *discurso directo*, en el cual el verbo introduce un enunciado disjunto que remite a otra situación enunciativa, y *discurso indirecto*, que carece de autonomía sintáctica, pues la cita corresponde a una oración de objeto directo que depende del verbo de la principal (en el marco) (García y Tordesillas, 2001). En el corpus aparecen los dos casos y son fundamentales en la caracterización de las secuencias narrativas, ya que se vinculan con la verosimilitud y con la evaluación del hablante sobre el discurso citado. Esto se debe a que el texto pretende legitimar y transmitir la doctrina, algo ya dicho, por lo que establece una relación intertextual con las fuentes del cristianismo: la Biblia y la tradición.

³³ Para la terminología, seguimos a Maldonado (1991), quien señala que el *discurso referido* describe una acción verbal, mientras que el *discurso reproducido* corresponde a la repetición de lo enunciado.

³⁴ Se pueden dar casos en que falte el *marco* (Reyes, 1995).

³⁵ Cfr. nota 32, página 352 [7.2.1.1].

7.2.1.2.1.- Enunciadores de la tradición cristiana

Los enunciadores de la tradición cristiana siempre se insertan en el texto en secuencias narrativas. Estas cumplen importantes funciones, ya que permiten la progresión de la información y atraen la atención del oyente. Debido a que los hechos narrados se presentan como efectivamente acaecidos, la «voz» de la tradición adquiere este mismo sentido. De hecho, según Lausberg (1967), la polifonía en la narración se usa para verificar la verosimilitud de la historia. Se presenta con los dos mecanismos descritos: el discurso directo y el discurso indirecto.

a) Discurso directo

Con este procedimiento, se presenta el discurso citado como una actualización fiel de lo dicho (García y Tordesillas, 2001), por lo que se reafirma el sentido de verosimilitud de las narraciones de la tradición cristiana. Esto se produce porque al enunciador de *Sermón en lengua de Chile* le importa que el receptor crea aquello que cuenta, necesita asegurarse de que su discurso ha sido entendido como certero, como *la verdad*. Hay que considerar, además, que está convencido de que su narración se basa en acontecimientos factuales. El discurso directo funciona en el corpus en la generación de escenas de la narración y en la creación de un diálogo intradiscursivo.

a.i) La primera función deriva de la formación del foco informativo que el discurso directo crea sobre la cita, ya que pone en primer plano los acontecimientos relatados (Reyes, 1995). Con este recurso se estructura una *escena narrativa* –componente estructural del relato–, caracterizada por la mimesis (Girón Alconchel, 1989), pues permite introducir elementos modales o apelativos que no admite la cita indirecta, mientras que la cita directa se presenta como un discurso afectivo y espontáneo (Reyes, 1995):

(232) Abraham {25} para obedecer a Dios le {26} quiso cortar la cabeça a su {27} querido hijo Ifaac, y el con {28} gran voluntad quiso que le {29} mataffe su padre, pero al pũ{30}to q lebantaua el braço A-{31}braham para degollar al hi{32}jo, le estoruô vn Angel, **di-{33}ziendole: *Dexa effo cata a-{34}qui este***

carnero, deguella-^{35}lo, no mates tu hijo: viua tu ^{36}hijo. Esto te embia ha de-^{37}zir Dios conmigo.

(Valdivia, 1621: 55, sermón séptimo)

a.ii) Con el discurso directo se imita un diálogo, con el cual se caracterizan los personajes y se expresan acciones (Lausberg, 1967)³⁶. Se incluye en nuestro texto con el fin de dramatizar el discurso y hacerlo atractivo, pues obedece también al carácter didáctico del sermón. De este modo, los personajes aparecen como «prototipos».

Los enunciados que se adjudican a estos locutores son *verosímiles*, es decir, concuerdan con el carácter del personaje y la situación en que se encuentran. Así, la polifonía los caracteriza éticamente: nos presenta a un Jesús poderoso y misericordioso, un Demonio deshonesto, ángeles obedientes y una Virgen María humilde, como en este fragmento:

(233) Primeramente, vino delan^{13}te fan Gabriel Angel, del ^{14}cielo, que era mēsagero del ^{15}mifmo Dios, a contar a la ^{16}Purifsima Virgen Maria, ^{17}como el Hijo de Dios que-^{18}ria encarnar. *Esta Limpifsi^{19}ma Donzella*, oyendo lo q ^{20}fan Gabriel le referia. **Ref-^{21}pondio, Heme aqui a mi, es^{22}claua foy yo del Señor Dios ^{23}esto que me embia a dezir, ^{24}hagafe en mi.** Y en aquel pū^{25}to, milagrofamente, la fan-^{26}gre que estaua dētro de fus ^{27}entrañas, fe conuirtio en vn ^{28}cuerpezito de niño, y den-^{29}tro del crio Dios vna muy ^{30}perfeĒta alma, y luego fe v-^{31}nio Dios a aquel alma, y ^{32}cuerpo nuevos.

(Valdivia, 1621: 16, sermón tercero)

b) Discurso indirecto

Con este procedimiento, el locutor introduce un discurso relatado y muestra su versión de lo dicho por otro (García y Tordesillas, 2001). Es, por lo tanto, un caso de interpretación de una enunciación que limita el grado de inmediatez de la cita (Rivarola, 1995). En el sermonario, sirve para enfatizar lo dicho por personajes de la tradición cristiana –de modo que es más importante el contenido que la forma en que se presenta la información (Cfr. Rivarola, 1991)–, pues corresponde a la doctrina que, en definitiva, es el conocimiento que debe ser adquirido y compartido, exigido por el tipo textual del sermón:

³⁶ Cfr. Girón Alconchel (1986).

- (234) Y S. Pedro Apostol, {50} quando Iesu Christo esta-{51}ua padeciendo, pero mucho {52}cho, q tres vezes **dixo** que {p75}{1} **no lo conocia a Iesu Chri{2}to** le mirô c{3}on sus ojos de mifericor-{4}dia, y por esto boluio S. Pe{5}dro â fu buê coraçõ, y llorô {6} amargamente, y por estas {7} lagrimas le perdonô Dios.
(Valdivia, 1621: 74-75, sermón noveno)

Al igual que el discurso directo, caracteriza a los personajes, lo que en este caso se logra fundamentalmente con los componentes del marco (a diferencia del caso anterior, en que la enunciación que se reproduce es lo que permite dicha caracterización). En el fragmento (235), se produce con la fuerza ilocutiva del verbo *mandar*, que le otorga al sujeto (Dios) la capacidad de proferir un enunciado obligatorio y que implica la participación de su voluntad:

- (235) En aquel lugar bueno {26} llamado Parayfo, eftos dos {27} caçados Adam, y Eua, esta-{28}uan con contento, y Dios {29} determinado de q ñi acafo {30} le obedecian, les auia de pa{31}gar en el cielo el gozo q me{32}recieffen. Y *desseando esto {33} mucho Dios, les mandô a {34} los dos vna cofa muy haze{35}dera, y justa, q fue esta, q de {36} todos los arboles frutales {37} del Parayfo comieffen, que {38} les fabrian bien, y que de fo{39}lo vn arbol no comieffen, {40} porq ñi comierã, dixoles q {41} moririan*, y señaloles Dios {42} al q no auian de tocar.
(Valdivia, 1621: 50, sermón séptimo)

c) «Voz interior»

En los estudios sobre la polifonía existe una discusión respecto a si el discurso reproducido solo implica lo verbal o si incluye también los pensamientos. Maldonado (1991) es partidaria de la primera idea, mientras que Reyes (1995) señala que es posible citar la verbalización de un pensamiento como si se tratase de un discurso.

Si nos regimos por las formas y las funciones de las citas en los sermones, el pensamiento de los personajes (*dijo Dios en su corazón*) se presenta del mismo modo que los discursos que se suponen verbalizados, ya que se introduce con verbos de comunicación y cumple funciones similares a las que revisamos para los casos de citas verbales. De este modo, en el fragmento (236), caracteriza a Dios como un personaje poderoso y misericordioso, ya que se expone su capacidad emotiva ante la situación de los hombres:

- (236) Oyd hermanos mios {13} mirô Dios a eftos dos hom{14}bres desterrados por fu pe{15}cado, y llenos de tanto tra-{16}bajo, y tan mala ventura. Y {17} vio al diablo tambien. q cō {18} mucha alegria cantaua vi-{19}Ëtoria, por auerles hecho {20} pecar. Y por esto **dixo Dios** {21} *en su coraçon. Dexaldo ef-*{22}*tar, espera vn poco, es ver-*{23}*dad q el hombre fue venci-*{24}*do, y le hizieron pecar, y q* {25} *el por si no merece q se aya* {26} *misericordia del: pero sien*{27}*do yo tã misericordioso cō* {28} *el hombre, le he de librar* {29} *de su pecado, y le he de dar to*{30}*das las cosas q* {31} *perdiô, q eran muchas, ê inuifibles a* {32} *los ojos: con estas, y otras* {33} *cosas nueuas le compon-*{34}*drê bien su alma. Y por esto* {35} *emiare a la tierra a mi vni*{36}*co Hijo, q se haga hombre,* {37} *q es todo poderoso, y tan* {38} *fabio y eterno como yo, se*{39}*râ hombre de la manera q* {40} *Adam, mi Hijo, fiêdo Dios* {41} *verdadero, fin dexar de ser* {42} *Dios serâ hombre, y me o-*{43}*bedera en todo quanto fue*{44}*re mi voluntad, sera traba-*{45}*jado con muchos traba-*{46}*jos, y finalmente morirâ* {47} *por los hombres, y refuci*{48}*tarâ, y con esto quedara el* {49} *hombre bien compuesto, y* {50} *el diablo auergonçado, y* {51} *vencido, yo serê honrado,* {p54}{1}*y Jucedera biē el negocio:* {2} *porq cantare viËtoria del* {3} *demonio: todo esto tratô* {4} *Dios dentro de si mismo.*
(Valdivia, 1621: 53-54, sermón séptimo)

7.2.1.2.2.- Alocutor como enunciador

Debido a la dimensión dialógica del sermón y a un deseo de imprimir rasgos de dramatismo en el texto, el hablante introduce la «voz de los alocutores». Estos casos sirven también para mantener la atención del oyente, focalizando los contenidos que vienen a continuación.

De lo anterior se desprenden algunas funciones más particulares, pues sirve para reafirmar la conclusión y el carácter apelativo del discurso, activar la función pedagógica e introducir órdenes. Se realiza a través de formas de mandato que presentan las palabras que se atribuyen a los alocutarios. Hablamos de un diálogo *supuesto*, *imaginado*, que no se ha realizado sino en las secuencias que se ofrecen, pero se presenta como si efectivamente hubiese sido proferido: es la actualización anticipada de un discurso futuro. Con ello, la propia voz del oyente se convierte en el medio por el cual se le convence y persuade: no es un simple receptor, sino que es ese *contestatario* que describía Bajtín (1982/2003).

i) La producción de un discurso ficticio que se ha puesto en boca de los alocutarios se usa para reafirmar la conclusión. En el fragmento (237), esta se ha presentado anteriormente en el enunciado interrogativo. El hablante no solo pretende confirmar la recepción del mensaje, sino también la interacción:

(237) *Afsi que Dios fien-^{2}do bueno, y juſto, como lo ^{3} es, y padre de todos los hō^{4}bres, juſto es que a los bue-^{5}nos hijos que obedecen a ^{6} Dios, y guardan fu ley, les ^{7} de bienes, y a los malos, y ^{8} defobedientes les de males ^{9} y penas. ¶ No es bueno ^{10} eſto? Todos **direys: Afsi es ^{11} padre, no ay que dudar.***
(Valdivia, 1621: 4, sermón primero)

ii) El hablante parte de un conocimiento que cree compartido con el receptor, gracias a lo cual se construye el discurso del alocutario, en el que se representa lo que se supone como «concreto» para este (Cfr. 6.2.4):

(238) *A hi^{8}jjos mios, **dezidme tambien ^{9} a mi; **tampoco veys vueſ-^{10}tras almas, y ſin verlas, cre^{11}eyſ que teneys almas,** y aſ-^{12}ſi como cō los ojos no veys ^{13} vueſtras almas: aſi no veys ^{14} cō vueſtros ojos el pecado, ^{15} que es enfermedad del al-^{16}ma.***
(Valdivia, 1621: 10, sermón segundo)

iii) El mismo recurso se presenta para ofrecer soluciones a posibles cuestionamientos realizados por los mapuches. El tema de la Santísima Trinidad es uno de los más complejos para la evangelización americana, por lo que el enunciador se adelanta a las dudas y a las contraargumentaciones que pudieran sostener los indígenas e indica cuáles son los argumentos que orientarían, en ese caso, hacia la conclusión. Por ello, la voz del alocutario se convierte en una estrategia pedagógica dirigida a los futuros misioneros. Al mismo tiempo, da cuenta de la dimensión dialógica del tipo textual:

(239) ***Direyſme q como es ^{17} eſto, q no cabe en el entēdi^{18}miento q seā tres perſonas ^{19} ſiēdo vn ſolo Dios. Verdad ^{20} dezis, q eſte myſterio, no ^{21} cabe en nueſtro entēdimiē^{22}to, haſta q vamos al cielo a ^{23} ver eſtas verdades, no pue-^{24}de entender eſte myſterio ^{25} nueſtro entendimiento, ni ^{26} entrar eſto en nueſtro fa-^{27}ber, q ſi cupieran eſtas co-^{28}ſas de Dios en nueſtro entē^{29}dimiento, Dios no fuera ^{30} Dios: el fer de Dios excede ^{31} nueſtro entender, y faber.***
(Valdivia, 1621: 37, sermón quinto)

iv) Por último, la voz del alocutario se introduce en construcciones negativas, en las cuales el mandato es *no decir*, a través de formas de discurso indirecto. Esto pone en funcionamiento los mecanismos de una dialéctica argumentativa, pues, al presentar de esta forma el discurso reproducido, en realidad el hablante está afirmando, sosteniendo su conclusión. Esto se explica dentro de las funciones de un tipo textual que tiende a la polémica:

- (240) [...] lí viere-^{24}des algunos padres q no sō ^{25}buenos, y viuē mal desho-
^{26}neftos, cudiciofos de plata, ^{27}**no digays que no vale nada** ^{28}**fu missa,**
ni fus baptismos, ^{29}**y confesiones.**
 (Valdivia, 1621: 67, sermón octavo)

7.2.2.- Oración cristiana

La oración cristiana se introduce en el corpus como un caso de polifonía, pero la estudiamos individualmente porque consideramos que, además de lo anterior, implica la generación de una circunstancia enunciativa nueva dentro del texto. No se trata solo de traer «otra voz», de un cambio en el locutor, sino de la creación de nuevos parámetros de elocución. Se produce con un desplazamiento del alocutario desde el auditorio a un sujeto creado discursivamente y que podemos representar bajo la idea de «divinidad».

A través de la inclusión de esta nueva forma de «llamar» a otro, en la cual destaca el carácter altamente invocativo de las formas apelativas e interjectivas, se intensifica el carácter dialógico propio de los sermones. Gracias a la generación de esta «nueva situación enunciativa», se crea una nueva «puesta en escena», propia de los mecanismos de evangelización en América. Debido a su didactismo, a que implica la participación del alocutario y posee ribetes del dramatismo teatral, es un medio ideal de argumentación para el momento en que se produce *Sermón en lengua de Chile*.

La oración se caracteriza por ser una fórmula lingüística breve y repleta de símbolos mediante la cual se pone en juego la fe, según Rops (1956: 15), quien recuerda que «*lex orandi, lex credendi* es uno de los axiomas de la Iglesia que los cristianos de los primeros tiempos ponían ya en práctica: orando, aprendían a creer mejor; tal como oraban, creían». Coseriu (2003) indica, respecto de la plegaria, que su caracterización desde el punto de vista lingüístico se debe a la seguridad del sujeto que ora respecto de la existencia de Dios y de la posibilidad de dialogar con él, a pesar de la falta de pruebas

al respecto. Por ello, como indica Martínez González (2007), una de las condiciones para la oración es la fe.

Desde el punto de vista del discurso, corresponde a una forma de diálogo (Rivera Carrera, 1999), pero se diferencia de otros por la especial actitud del enunciador, que debe mostrar recogimiento y alabanza. Por ello, el hecho de orar no solo implica la verbalización, sino también elementos extralingüísticos que forman parte del rito, como una determinada posición corporal. Entendemos entonces que Cabrol (1947) defina la oración como un *acto* de la vida cristiana, cuya importancia radica en que implica una apropiación íntima de la fe y una apertura a la revelación (Martínez González, 2007). Debido a su relevancia, ha integrado el hecho religioso cristiano desde sus primeros tiempos (Martín Velasco, 2006).

Por su carácter ritual, es posible caracterizarla como un acto de habla performativo independiente dentro de los sermones. Además, cuenta con elementos que podrían identificarla como texto: contiene una unidad de significación, un cierre semántico, participantes propios, un contexto particular. Sin embargo, mantiene determinadas relaciones con el sermón, explicitadas, por ejemplo, a través del marco de reproducción: hablamos, entonces, de un texto inserto dentro de otro mayor.

Los orígenes de la oración cristiana, tal como su liturgia y su moral, se remontan al pueblo israelí, que desarrolló la plegaria. Los cristianos continuaron usando este tipo de texto, aunque con modificaciones formales (*Cfr.* Cabrol, 1947). Posteriormente, Jesucristo estableció la obligación de orar y él mismo se instauró como un modelo de oración. Sus discípulos también se presentaron como una comunidad que reza y los cánones de la oración fueron impuestos por la Iglesia, de acuerdo con las formas y fórmulas presentes en el Antiguo y en el Nuevo Testamento (aunque evitando posibles influencias judías) (Moschner, 1955).

En nuestros sermones no hallamos fórmulas fijas de las *ars orandi*³⁷, que ya se encontraban bastante establecidas en la época y que provienen de la tradición bíblica, sino textos creados por el mismo enunciador para ser reproducidos por los alocutarios que pasarán, entonces, a ser los locutores. Distinguimos las oraciones comunitarias,

³⁷ *Ars orandi* es un término que no aparece en los tratados sobre la oración. Sin embargo, es usado por Jaye (1992) por analogía con otras formas de los manuales de composición medievales, como *ars dictaminis* y *ars praedicandi*. Aunque, de acuerdo con la autora, no es posible encontrar un término específico, sí existe una preceptiva al respecto en la época medieval. Estas obras no se limitan a tratar el tema de *cómo orar*, sino que describen la oración como una actividad sistemática que requiere estrategias verbales conscientes.

individuales y aquella en la cual el locutor actúa como representante de la comunidad. Con estas, se refuerza el aprendizaje de la doctrina y se interioriza el tipo textual oración. Además, encontramos el protema, que se usa para pedir la intercesión divina por el éxito de la elocución.

a) Oración comunitaria

Este tipo de oración cristiana se caracteriza por tener un emisor colectivo, por lo que predominan las formas plurales de la primera persona para el locutor. En el plano de la argumentación de nuestros textos, el hecho de rezar va más allá del convencimiento, puesto que constituye una acción, un verdadero acto de habla institucionalizado en la Iglesia Católica: crea una voz colectiva. Con ello promueve la cohesión grupal, puesto que se inserta en una tradición y está concebida para ser pronunciada por todos los participantes de la situación de comunicación, convirtiendo a los sujetos individuales en un grupo, una comunidad, de modo que se generan lazos discursivos que constituirán su identidad como fieles de la Iglesia.

Estas oraciones aparecen al final de los sermones, ubicación que resulta significativa, ya que cumplen una función interactiva al exhortar a los oyentes y reafirman en ellos una conducta: rezando se aprende a rezar. La idea que le queda al alocutario, al término del sermón, es que forma parte de un grupo y que existe una «divinidad» que puede realizar acciones empíricas (oír), cuya existencia, por lo tanto, es real. Además, la oración funciona como una forma de cierre en el nivel macroestructural.

Formalmente, en el marco hay dos posibilidades: que el enunciador introduzca la oración con formas de mandato, inscribiendo explícitamente la voz del alocutario e instaurando la obligación de orar como parte de un rito (241), o que él mismo se presente como enunciador, pero introduzca un discurso comunitario (242).

- (241) Finalmente agora cō {2} todo vuestro coraçon, ado{3}rad a Dios, y llamandole, {4} dezi[*]de. ¶ A Señor Dios {5} que alto eres fin principio {6} ni fin en tu fer, tu nos hizil{7}te para fer conocido de no{8}fotros, y vifto en el cielo. {9} ¶ Aunque fomos pobres, {10} y pequeños, nos llamas, y {11} fomos queridos de ti, como {12} hijos tuyos. ¶ Haz que {13} entre tu palabra en nuestro {14} coraçon, y feas amado, y {15} deffeedo de nofotros, y que {16} cumplamos

**tus preceptos, {17} Dios mio. ¶ Si esto hazes {18} alcançaremos la vida eter-
{19}na del cielo, para la qual fuy{20}mos criados.**

(Valdivia, 1621: 6, sermón primero)

- (242) Todas estas palabras {9} os va diciendo N. S. Iesu {10} Christo, con mucho amor, {11} y para perdonaros vues- {12}tros pecados, y salvaros os {13} combida. *Por esta razón, her{14}manos míos muy amados, q le {15} respōdeys vosotros a el. {16} Yo por todos vosotros le {17} respondo, y digo. A Señor {18} Iesu Christo, tu eres nuef- {19}tro Padre, y nuestro Dios, {20} y nuestro bienhechor. Pedi{21}mos el perdō de nuestros {22} pecados: peñamos de anerte {23} ofendido. Ten misericordia {24} de nosotros miserables, y {25} por tu preciosa sangre, y {26} muerte, salvanos. A ti como {27} a nuestro verdadero Dios, {28} solamente adoramos, y co- {29}mo a Maestro del cielo, en {30} ti solo creemos. Y como a {31} vnico Salvador, y Redentor {32} nuestro, en ti solo espera- {33}mos. De aquí adelante no {34} adoraremos mas al Pillan, {35} ni al Huecuvoe, ni creemos {36} las mentiras sin fundamen- {37}to q dezian los viejos, y he- {38}chiceros. Tu palabra sola {39} vendremos a oyr, y la guar{40}daremos para que seamos {41} tus hijos, y para q los bienes {42} q aparejaste para nosotros {43} en el cielo, los gozemos pa{44}ra siempre*

(Valdivia, 1621: 29, sermón cuarto)

En el fragmento (242), el locutor –que actúa verbalmente como representante de una colectividad– se presenta como un cristiano y, al mismo tiempo, se compromete al abandono de la práctica intracultural en el plano religioso. Este pasaje refuerza el fin inculturador que se persigue con la argumentación: con la oración no solo se aprende a *ser cristiano*, también se aprende a *dejar de ser mapuche*.

b) Oración individual

En estos casos, el locutor de la oración se inscribe singularmente a través de las formas correspondientes de la primera persona. Aunque el discurso se presenta de tal modo que enfatiza el carácter individual de una enunciación en la que «cada hablante habla por sí mismo», implícitamente, es también una enunciación colectiva, formada por varias voces expresadas en el *yo*. Mientras en la oración que explicita el sentido de comunidad se establecía una relación entre el grupo y Dios y, al mismo tiempo, entre los miembros del grupo, con la oración individual se refuerza el valor de la enunciación como un acto de comunión entre *el cristiano* y Dios.

Ahora bien, aun en este caso, la oración cristiana presenta siempre un carácter eclesial. Es decir, está vinculada a la Iglesia en cuanto institución y no constituye solo una «expresión individual de la fe». No se sale de los límites establecidos y obedece a la tradición, aunque formalmente se presenta como un discurso individual.

También se introduce con formas de mandato contenidas en el marco. Cumple tres funciones en el texto: informar sobre el rito de la oración, expresar el compromiso del alocutario con el cristianismo y sacralizar la imagen del *ángel de la guarda*.

b.i) En un primer uso, el enunciador incorpora en el marco de reproducción una serie de instrucciones que constituyen actos extralingüísticos que deberá realizar el alocutario, como parte del rito que implica la oración: observar y adorar una imagen, posición corporal y acciones. Con ello, crea una escena en la cual el alocutario puede reconocerse en la actitud que describe el locutor: hay un modelo de lo que debe ser y de lo que se debe hacer en la oración. La información sobre esta «actitud» se otorga con el fin de enseñarla, de promoverla y de buscar un comportamiento adecuado en los interlocutores.

Al igual que los casos de la oración comunitaria, esta enunciación se ubica al final del sermón, funcionando como cierre del mismo y, al mismo tiempo, promoviendo el recuerdo del rito:

(243) [...] en estas dos {17} cosas esta el escapulario de todo {18} mal, y alcanzar todos los {19} bienes: la una es, que ven- {20} gans a oír bien, y la otra es {21} que yo declare bien las pala{22}bras de Dios. Otro Domin{23}go venid con grande deseo {24} de oír estas cosas, y ahora *pē{25}fad, y rumiad estas de Iesu {26} Christo que os he dicho, tā {27} gozosas, y que tanto gusto {28} os han dado. Y por esto mi{29}rad la imagen de Iesu Chri{30}sto de rodillas, adoralda, y {31} reuerencialda, y hablad cō {32} el porque de la manera que {33} veys a Christo en aquella {34} imagen, así estuuo enclaua{35}do en la cruz cō tres clauos {36} Herid cō la mano vuestros {37} pechos, con mucho dolor, {38} y lagrimas, y dezilde esto. {39} **A Señor Iesu Christo, tu {40} eres Hijo de Dios viuo, por {41} mi te hizifte hombre, y mo{42}rifte en la cruz, perdoname {43} mis pecados por tu fangre, {44} fea yo buen Christiano, fea {45} yo buen hijo tuyo, oyga yo {46} bien, y aprenda bien tus {47} palabras, y obedezca yo tus {48} mandamientos, fuplicote- {49}lo todo esto, y esta mi alma {50} que tu criafe, y quieres fal{51}uar, saluamela, y dame tu {p23}{1} gracia, para que hafta que {2} me muera, te firua, ame, y {3} obedezca, y despues de mi {4} muerte, alcance el gozo {5} eterno, defcanfo, y quietud**
(Valdivia, 1621: 22-23, sermón tercero)*

b.ii) Hay dos oraciones que destacan porque en ellas el alocutario-enunciador realiza un acto compromisivo con su receptor divino. Al establecer este tipo de comunicación con Dios, está –implícitamente– reconociendo su dignidad y su posición como ser superior, como divinidad (Cfr. Coseriu, 2003). Del mismo modo, este recurso constituye un refuerzo de la doctrina: cuando el alocutario se dirige a Dios, *crea* que Dios existe y realiza un acto propio de la religión que pretende su conversión. Se comporta, por lo tanto, como un cristiano practicante:

(244) Y tā-^{19}biē no querreys pecar mas, ^{20} ni hazer qualquier pecado, ^{21} y direys a Dios esto, **Dios ^{22} mio de aquí adeläte, yo me ^{23} trocare, no tornare a hazer ^{24} lo malo q antes hazia, fere ^{25} bueno, y obedecere tus mā^{26}datos, cada vno d̄ vofotros ^{27} diga esto.**
(Valdivia, 1621: 73, sermón noveno)

Este compromiso también corresponde a la realización de un acto sacramental: la confesión, por lo que, además de reconocer a Dios, se reconoce el poder y la posición de los misioneros. Como hemos señalado, la enunciación de la oración es un recurso para enseñar y promover este tipo de texto, pero en el fragmento (245) se presenta un doble nivel de la dimensión pedagógica, ya que se inserta un inciso en el cual se incorpora una designación metaléxica sobre un concepto del cristianismo, la penitencia, a través de una voz que coincide con la del enunciador.

Lo anterior se debe a la importancia que se adjudicó a la confesión y a la penitencia en la vida religiosa de la época a partir de las directrices del Concilio de Trento, que cuestionó la tesis reformista sobre el sacerdocio universal (Clisa, 2008). Estos actos cristianos funcionaron como mecanismos del sistema que regulaba los comportamientos individuales y colectivos (Borobio García, 1992a).

(245) Demas desto el q ^{29} no estâ bautizado de vofo-^{30}tros, ni ha recibido el fanto ^{31} Sacramento de baptifmo, ^{32} proponga de tornarfe ^{33} chriftiano, y bautizarfe, y ^{34} fer labado con agua del Ef-^{35}piritu Santo q le quite sus ^{36} pecados, y hazerfe hijo de ^{37} Dios. El q es chriftiano bap^{38}tizado de vofotros, y a tor^{39}nado a pecar despues del ^{40} bautifmo cō firme coraçon, ^{41} confellara todos sus peca-^{42}dos al padre q estâ en lugar ^{43} de Dios, y *dira esto a N. S. ^{44} Iesu Christo Yo Señor por ^{45} fer tan grā pecador, foy dig^{46}no de fer condenado de ti a ^{47} quemar, pero al padre le cō^{48}tare todos mis pecados pa^{49}ra q me quite mis pecados ^{50} con tu poderosa palabra fo^{p74}^{1}lamente, y lo q el padre me ^{2} mandare hazer por mis pe^{3}cados (q fe llama esto peni^{4}tēcia) lo obedecere plena-^{5}mente.*
(Valdivia, 1621: 73-74, sermón noveno)

b.iii) La oración individual se presta para la promoción de la imagen sacramental del *ángel de la guarda*, también de acuerdo con los lineamientos del Concilio de Trento (Roselló Soberón, 2006). La idea de la existencia de un ángel protector de cada persona se expresa en esta oración, divulgando el concepto:

- (246) Y para esto *cada vno* {35} *de vosotros, cada dia de ma-*{36}*ñana hablareys con vuestro* {37} *Angel, y le direys esto* **An-**{38}**gel mio tu me guardas por** {39} **orden de Dios, defiendeme,** {40} **ayudame este dia, para q no** {41} **peque y ayudame a librar** {42} **de todo mal.**
(Valdivia, 1621: 48, sermón sexto)

c) Locutor como representante de la comunidad

A diferencia de los casos anteriores, esta oración no constituye una invitación a los oyentes a dirigirse a la divinidad, sino un diálogo del hablante con la misma. La enunciación se realiza en primera persona plural con el fin de mantener la idea de cohesión grupal, propia de la tradición cristiana. Sin embargo, no hay un cambio efectivo en el locutor, sino que este se apropia de la representación comunitaria, de modo que se constituye en un sujeto de poder ante el alocutario, ya que tiene la *capacidad* de comunicarse con la divinidad.

Esta oración carece de marco y se inserta entre dos párrafos en los que predominan las secuencias narrativas de un largo relato sobre la creación del hombre. Su función es llamar la atención del oyente y motivar su reflexión sobre lo dicho, como una forma de reforzar los contenidos de la doctrina.

- (247) [...] al pun-^{16}to q pecaron les quitô ^{17} fu gracia, y finalmente por fu ^{18} gran enojo con ellos, quifo ^{19} que todos fus descendien-^{20}tes en el punto q comienã ^{21} a viuir en el vientre de fus ^{22} madres, queden mancha-^{23}das fus almas con este peca^{24}do primero, y q ninguno se ^{25} escape deste pecado prim^{26}ro, todos, sean hijos, ô hijas ^{27} del demonio, al punto que ^{28} comiençan a viuir: fola la ^{29} Virgen Maria, quifo ^{30} Dios librar deste pecado ^{31} de Adam, y la librô, que nũ ^{32} le tuuo. Y por esto todos ^{33} nosotros los hombres, def-^{34}de el principio de nuestra ^{35} vida, fomos pecadores con ^{36} el pecado de Adam, y fo-^{37}mos mortales, y todos nos ^{38} auiamos de perder, q no a-^{39}uiamos de poder yr al cie-^{40}lo.
{41} 7 ¶ **A Dios mio, muy po**{42}**deroso eres, tu nos hizifte,** {43} **y difte el fer, Hanfe de per**{44}**der todos los hombres? A** {p53}{1} **todos les difte fer, porque te** {2} **fuessen a ver, pues ni vno** {3} **folo no ha de yr a verte al**

{4}cielo? El ver a Dios es nuef{5}tro fin, y es muy buen fin, {6} pues efte fin tan bueno no {7} le auia de alcançar ningun {8} hombre? No no Señor, an- {9}dando años faldra tu traza, {10} porque fuban hombres al {11} cielo, y dellos feas tu vifto.

{12} 8 ¶ Oyd hermanos mios {13} mirô Dios a eftos dos hom{14}bres defterrados por fu pe{15}cado, y llenos de tanto tra-{16}bajo, y tan mala ventura. Y {17} vio al diablo tambien. q cō {18} mucha alegria cantaua vi- {19}ñtoria, por auerles hecho {20} pecar. Y por efte dixo Dios [...] ³⁸

(Valdivia, 1621: 52-53, sermón séptimo)

d) Protema

El protema es una forma particular de oración cristiana. Su finalidad es pedir a Dios por el éxito de los objetivos del sermón, por lo que sus temas están bastante limitados. Surge de la necesidad de contar con el auxilio divino en una empresa ardua, como lo es repartir la Palabra. Su origen se remonta al saludo de Cristo *Pax vobis* ('la paz a vosotros') imitado por San Pablo y los Santos Padres (Charland, 1936).

Su uso en los textos otorga a la misma enunciación del sermón una dimensión sacra, ya que envuelve toda la práctica verbal y la misma situación de comunicación, que adquiere –de ese modo– el sentido de una *producción divina*. Discursivamente mantiene la atención del oyente, puesto que de alguna manera lo llama a concentrarse en la elocución y en las diversas actividades relacionadas con la misma.

Entre los protemas del sermonario, distinguimos dos posibilidades: en la primera, el alocutario se introduce como enunciador y, en la segunda, el enunciador coincide con el locutor. Se diferencian por las formas de primera persona plural o singular, respectivamente, y porque la primera opción se introduce con el marco propio del discurso reproducido. Ambos protemas aparecen con fórmulas posteriores que los refuerzan y que recogen anafóricamente su contenido a través de formas pronominales.

d.i) En el primer caso, el enunciador solicita atención a los oyentes y les pide que se dirijan a Dios para solicitarle entendimiento y capacidad de enseñanza para los misioneros. Debido a que se encuentra al inicio del sermón, con él se convoca al oyente para que preste atención a todo el discurso:

³⁸ Para los recursos de recuperación de la información, Cfr. 7.4.2.a.i.

- (248) Aora os vengo ha de-{8}zir quien es Dios, oydme {9} bien. *Con todo vuestro co-
{10}raçon dezilde a Dios. Supli{11}camofte Dios mio q des tus {12} palabras
a los Padres, para {13} q nos enseñen bien, y danos {14} tu gracia, para q
aprēdamos {15} bien tu palabra. Pedilde ef-{16}to a Dios, que ningun
hom{17}bre a quien Dios enseña{18}re, podra aprender su pala-{19}bra.*
(Valdivia, 1621: 30, sermón quinto)

d.ii) Cuando el locutor es el enunciador, se dirige a *Dios* asumiendo su rol como evangelizador y construyendo, con ello, una imagen de sí ante el auditorio: predica como parte de un «programa mayor» del cual pueden formar parte los oyentes, por lo que los llama a participar de la enunciación:

- (249) Tambien N. S. Iefu {2} Chriſto enseñõ quatro co-{3}ſas a los Apoſtoles, para li-
{4}brarſe de los pecados, y fu-{5}bir al cielo. La primera co-{6}ſa es, creer en
Iefu Chriſto, {7} ſegunda, dolerſe, y arre{8}pentirſe de los pecados, cõ {9}
propofito de no pecar mas {10} de aqui adelante. La terce-{11}ra, recibir los
Sacramentos {12} q ſon inſtituydos por Chriſ{13}to para quitar pecados. La
{14} quarta, obedecer los mãda{15}mientos de Dios. Eſtas qua{16}tro coſas
hemos de penſar, {17} y tener en el coraçõ, herma{18}nos mios, y deſtas quatro
{19} coſas trataremos en eſtos {20} ſermones. **A Dios mio to-{21}ca mi lengua
para enseñar {22} bien, y toca los oydos def-{23}ta gente, para q oigan bien
{24} todas tus palabras, y voſo-{25}tros pedid eſto miſmo a {26} Dios.**
(Valdivia, 1621: 24, sermón cuarto)

7.2.3.- Reformulación

La reformulación se define como una operación enunciativa en la cual hay una vuelta sobre el acto de comunicar del mismo emisor (Porcar Millares, 2003). Por ello, se trata de un caso de control del hablante sobre la comunicación (Fuentes Rodríguez [1996b] y Fuentes y Alcaide [2002]). Este proceso requiere de dos segmentos (Herrero Ingelmo, 2007): se considera en el segundo lo dicho en el primero, pero se presenta el contenido de manera distinta. La reformulación es, por lo tanto, un proceso retroactivo (Garcés Gómez, 2008a, 2009, 2010 y 2011) y metalingüístico (Saz Rubio [2009] y Garcés Gómez [2010]), que da origen a un nuevo enunciado (Fuentes Rodríguez, 2004). De ambos miembros, el segundo tiene el carácter de «definitivo» y puede, incluso,

anular el primero (Portolés Lázaro, 1998c), ya que contiene la información que será válida para el resto del discurso³⁹ (Fernández Barjola [2008] y Garcés Gómez [2008a]).

La reformulación se produce porque lo dicho se puede considerar insuficiente para obtener la máxima relevancia (Blakemore [1993] y Garcés Gómez [2011]), porque constituye una «fuente de perturbación» o porque no cumple las metas discursivas del hablante⁴⁰ (Gülich y Kotschi, 1995). Por ello, este mecanismo se ofrece como una forma de solucionar un problema de formulación anterior manifestado textualmente. Regula la relación interpersonal entre hablante y oyente (Antos, 1982), puesto que es una señal de la consideración por el interlocutor (Camacho Adarve, 2005).

Gülich y Kotschi (1995) indican que este proceso de reformulación se resume en la siguiente fórmula:

expresión de referencia + marcador(es) + expresión de tratamiento⁴¹

Para estos autores, el uso frecuente de los marcadores⁴² puede deberse a que contribuyen a crear la relación entre la expresión de referencia y la expresión de tratamiento⁴³. Nuestros textos, sin embargo, no son ricos en estas formas, pues estas no se gramaticalizaban por completo en la época de nuestro sermonario (Pérez-Salazar Resano, 2006). Más bien, hallamos fórmulas aún no estandarizadas cuyo valor reformulativo se adquiere del contexto. Además, hemos encontrado casos en que la reformulación no está «anunciada» por formas especiales, sino que se deduce del sentido de los segmentos contiguos. La siguiente tabla representa los tipos y los mecanismos con que se realiza esta operación:

³⁹ El hecho de que sea el segundo miembro el que transmite la información de manera satisfactoria le da mayor independencia en relación con lo previamente dicho (Portolés Lázaro, 2001/2011).

⁴⁰ Por ejemplo, porque el hablante cree que puede ser malinterpretado (Herrero Ingelmo, 2007). En ese sentido, la reformulación es un recurso estratégico para asegurar la comunicación y la adecuación al marco de referencia cognitivo y social, planteado por van Dijk y Kintsch (1983). Bañón Hernández (2011) desarrolla estas ideas para la *rectificación*.

⁴¹ Garcés Gómez (2005: 52) lo grafica así: *Segmento A + (conector) + Segmento B*.

⁴² Portolés Lázaro (1998a) indica que las formas que conectan los enunciados no son conectores, porque los significados de estos consideran tanto al primer como al segundo miembro, mientras que en el caso de la reformulación es el segundo miembro el que condiciona toda la dinámica discursiva y orienta la reinterpretación del primero.

⁴³ De acuerdo con Garcés Gómez (2008a), la presencia de estas formas será o no obligatoria dependiendo del tipo de relación que se establezca entre los segmentos.

REFORMULACIÓN				
Parafrástica	Negación + afirmación			7
	Afirmación + negación			4
	TOTAL REFORMULACIÓN PARAFRÁSTICA			11
No parafrástica	Resumen	Sin marca específica	1	4
		<i>o de otra manera</i>	1	
		<i>en una palabra</i>	2	
	Denominación			14
	TOTAL REFORMULACIÓN NO PARAFRÁSTICA			18
TOTAL REFORMULACIÓN				29

Tabla 3: Reformulación

La mayoría de los estudios sigue la diferenciación establecida por Gülich y Kotschi (1995) sobre los tipos de reformulación: parafrástica y no parafrástica. En la primera, los segmentos en relación son semánticamente equivalentes y hay una predicación de identidad. A juicio de Bach Martorell (2009), se trata de una de las operaciones más habituales en todas las lenguas, ya que la predicación de identidad es inherente al lenguaje. En la reformulación no parafrástica, el nuevo segmento implica una modificación en la perspectiva enunciativa con respecto del anterior y la separación entre ambos es de grado.

Garcés Gómez (2009) critica estas delimitaciones, ya que presentan la dificultad de haber sido elaboradas desde diversos criterios: la reformulación parafrástica se caracteriza por sus rasgos semánticos (aspectos comunes y diferenciales entre los segmentos) y pragmáticos (identidad de ambos segmentos), mientras que en la reformulación no parafrástica se utilizan solo los criterios pragmáticos (perspectiva enunciativa). No obstante, esta diferenciación resulta útil para explicar su manifestación en los sermones, en la que, además de esta primera distinción, aparecen dos formas de reformulación no parafrástica: el resumen y la designación. Los usos en nuestro corpus están motivados por la dimensión pedagógica de la clase textual⁴⁴.

⁴⁴ Sobre la reformulación, se puede consultar Antos (1997), además de los citados.

7.2.3.1.- Reformulación parafrástica

Consiste en la reiteración del mismo concepto con diferentes sintagmas u oraciones, es decir, «con una expresión formal distinta» (Garcés Gómez, 2004: 437). La segunda expresión «acarrea múltiples informaciones de las que el fragmento original carece, y que son *el verdadero motivo* de la repetición⁴⁵» (Camacho Adarve, 2009: 14).

Este recurso ha sido identificado por Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958/1989) como una forma de corrección progresiva, lo que nos parece más cercano a nuestro corpus, ya que no solo se vuelve hacia atrás, sino que de esa manera también avanza la información. A juicio de Camacho Adarve (2005: 69), esta clase de estructuras sirven como mecanismos para dejar constancia

[...] de la insistencia del hablante sobre lo que ha reiterado, y esto ya es un síntoma de la actitud que el emisor tiene tanto hacia ese segmento repetido como a su significado lingüístico o discursivo, en virtud de ese relieve que ha adquirido, pero también hacia la persona a quien se le repite, porque el emisor desea ostensiblemente para su oyente que éste no pierda de vista el segmento iterado.

Con ello, además, la información se presenta circularmente, se repite, insertando el enunciado completo en el ámbito de la oralidad. Recordemos que la finalidad de los sermones es que sean oralizados, que sean «puestos en escena», pues, aunque el sermón es un texto oral que puede planificarse en la escritura (como en este caso), su efectividad se logra en el púlpito y no en la lectura (pese a que puede ser recogido escrito después de ser enunciado).

Este tipo de reformulaciones son muestras, también, de otra dimensión que buscan los textos (de acuerdo con las directrices del III Concilio de Lima): ser modelos de cómo se convence, cómo se argumenta, pero no (solo) en lo escrito, sino también (y fundamentalmente) en lo hablado. De este modo, constituyen una fórmula pedagógica para los jesuitas que se formarán con la lectura del sermonario y que lo usarán como modelo de predicación.

Por otro lado, las manifestaciones de la oralidad son muestras de un deseo del locutor por adaptar su discurso a un público de una cultura, la mapuche, formado en lo

⁴⁵ El destacado es del original.

oral para la transmisión del conocimiento y de las prácticas intraculturales (*Cfr.* 3.2.1, en especial, la página 107).

En los casos del sermonario, la relación se obtiene del contexto (no hay marcas específicas). A pesar de lo anterior, la información del segundo segmento se focaliza. En un esfuerzo del hablante por dejar clara la información parece que dijera: *esto es tan importante, que lo digo dos veces*. En ese sentido, es un recurso de orientación del discurso para la interpretación: esta información ha de ser retenida por el receptor. Y es allí donde se manifiesta la responsabilidad del emisor ante lo que dice.

Este tipo de reformulación recurre, en el sermonario, a estructuras negativas con las cuales se presenta el mismo contenido, pero «con otras palabras». Aquí aparecen dos posibilidades: la secuencia <segmento (afirmativo) 1 + segmento (negativo) 2>, en la que se coordinan los miembros (7 veces), como en el fragmento (250); o la secuencia <segmento (negativo) 1 + segmento (afirmativo) 2> (4 veces), en el fragmento (251):

- (250) **Vn Dios ay no mas, y no ay {19} otro**, el mismo Dios lo di-{20}xo a fu gente de Ifrael con {21} estas palabras. Oyeme If-{22}rael, q tu Señor Dios, vno {23} folo es.
(Valdivia, 1621: 33, sermón quinto)
- (251) Nueue meses, estuuo {37} en el vientre de fu Madre, {38} como los demas niños, y {39} despues nacio en vna ciu-{40}dad llamada Bathlem, mila{41}grofamente, porque quan-{42}do le pario, y despues del {43} parto, **no fe diuidio fu virgi{44}nal cuerpo, entero se que-{45}dô**, de la manera que estaua {46} la Virgen Santa Maria an-{47}tes del parto, que no auia {48} conocido varon, afsi estu{49}uo en el parto.
(Valdivia, 1621: 16, sermón tercero)

7.2.3.2.- Reformulación no parafrástica

En la reformulación no parafrástica los segmentos no son semántica ni pragmáticamente equivalentes, sino que en el segundo se introducen algunas variaciones con respecto del primero que acarrearán diferencias funcionales, como la síntesis de los contenidos o la designación de lo que se ha descrito.

a) Resumen

Es un tipo de reformulación en el que se presentan los contenidos ya expresados, pero condensados. Una posibilidad es que se deduzca del contexto, como en el fragmento (252), donde el segundo segmento presenta también una variación formal con respecto de los anteriores: el cambio del infinitivo por una construcción atributiva:

- (252) Todo vuestro mal es {18} el pecado, lí quereys saber {19} que cofa es pecado: oyd, y {20} lo fabreys. ¶ *No obede-^{21}cer lo que Dios manda, y fe^{22}guir folo nuestro gusto, ef-^{23}to es pecado.* ¶ *Hazer {24} vuestra voluntad, y no la {25} de Dios, ni cumplir lo que {26} manda, esto es pecado. {27}* ¶ *Hurtar adulterar, jurar {28} falso, adorar al Pillan, y al {29} Huecuvoe, hazer daño a {30} otro, esto es pecado.* ¶ *To^{31}do lo que es contra Dios, y {32} contra lo que Dios quiere, {33} y manda, es pecado.*
(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

Es más frecuente, sin embargo, que se presente con índices de reformulación que guían las inferencias (Fernández Barjola, 2008): *o de otra manera* (1 aparición) y *en una palabra* (2 apariciones) La primera de ellas es una forma libre que no se había fijado en el idioma en la época del sermonario⁴⁶ y en la cual se sobreentiende un verbo enunciativo (*o dicho de otra manera*). Para asegurar, entonces, la relación entre los segmentos, el hablante introduce una forma de adición (el adverbio *también*) en el segundo. La conjunción *o* se usa en el segmento reformulativo gracias a su valor en la unión de elementos equivalentes:

- (253) Preguntarey fme aca^{47}fo q cofa es pecado, y co-^{48}mo fabreys q eftays en pe-
{p71}{1}cado. En pocas palabras os {2} lo enfeñare, qualquier cofa {3} q es
contraria a lo q Dios {4} manda, es lín duda pecado. {5} Nombrar al Pillan al
Ma-^{6}repuante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los
hechizeron dizē, y obe-^{9}decellos, es tábien pecado. {10} *Herir a otro hombre,
ô ma^{11}tarle, andar cō la muger a-^{12}gena, hurtar la hazienda de {13} otro,
ô de otra manera ha-^{14}zer daño a alguno, es peca-^{15}do tambien.*
(Valdivia, 1621: 70-71, sermón noveno)

La fórmula *en pocas palabras* introduce la conclusión (Mederos Martín, 1988) e indica brevedad (Herrero Ingelmo, 2010), de tal modo que resume las enunciaciones anteriores en una nueva (Fuentes Rodríguez, 1993b). Aunque en la actualidad está

⁴⁶ Posteriormente, se fijará con valor condicional o modal (Cfr. Fuentes Rodríguez, 2009).

gramaticalizada, en el corpus aparece integrada en la oración y señala el modo de la acción del verbo del cual depende (*diré*, en [254]):

- (254) Eftos fe llamaron Apoftof-^{27}les q en todo el mūdo auia ^{28} de fer honrados. ^{29} 4 ¶ *A vno dellos llamado ^{30} S. Pedro escogio para cabe^{31}ça de los Apoftoles, y de to^{32}dos los Christianos, para q ^{33} los mandaffe, y todo el po-^{34}der q auia menester, y las ^{35} cosas q auia de echar me-^{36}nos para fer el q mandaffe, ^{37} y enseñaffe, y guiaffe a to-^{38}dos, fe las dio, y en vna pa-^{39}labra lo dirê, diole fus llaues ^{40} para abrir, y cerrar el cielo ^{41} a S. Pedro, N.S. Iefu Chrif-^{42}to, a la partida deste mūdo.*
(Valdivia, 1621: 60, sermón octavo)

b) Denominación

Son casos de denominación metaléxica de un elemento que ha sido nombrado inmediatamente antes en el discurso. Su función se ubica en la dimensión pedagógica del sermón, puesto que con la acción de nombrar, también se enseña. En su inclusión es posible diferenciar dos oyentes diferentes: los indígenas y los misioneros jesuitas que usarán *Sermón en lengua de Chile* como modelo de predicación.

En ese sentido, en el texto se da un hecho de discurso que Albaladejo Mayordomo (2000) ha llamado *poliacroasis*, según la cual, un auditorio plural está constituido por un «conjunto de oyentes diversos que realizan múltiples actos de audición/interpretación del discurso» (15). Cada uno de esos auditores se caracteriza por unas determinadas características ideológicas y por sus condiciones sociales y culturales, sobre las cuales el orador tiene plena conciencia, por lo que puede adecuar su discurso a esta pluralidad.

b.i) Para el auditorio mapuche, el uso de la denominación se usa en 12 ocasiones. Puede servir para la caracterización de personajes (255) o de conceptos abstractos (256) de la tradición cristiana, ninguno de los cuales tiene correspondencia en el mapudungun. Se trata de formas que se realzan frente a otras que no son designadas y en cuya decisión vemos la responsabilidad y evaluación del emisor. En estos casos, el verbo *llamarse* está contenido en el segmento que designa:

(255) Otros padres auia q {22} fiendo maestros de todos {23} los hombres a todos enseña{24}uan, y los secretos de las co{25}fas diuinas los declarauan, {26} y en libros que escriuieron {27} nos dexaron escritas fus de{28}claraciones-**Eftos le llama-{29}uan Doctores.**

(Valdivia, 1621: 64, sermón octavo)

(256) Fueron fus {23} almas detenidas en prision {24} en otra parte debaxo de la {25} tierra, **llamada Limbo**, y {26} hasta q llegallè el Señor Ie-{27}fu Christo a este fitio a li-{28}brarlos a ellos de alli, auian {29} de estar alli, y hasta que el {30} Señor subieffe a los cielos, {31} y fueffe a abrir los que esta{32}uan cerrados por el pecado {33} de Adam, y subieffen to-{34}dos con el al cielo, auian de {35} estar alli.

(Valdivia, 1621: 57, sermón séptimo)

b.ii) El emisor denomina conceptos pertenecientes a la cultura mapuche, con la finalidad de que los jesuitas los aprendan y puedan hacer más efectiva su prédica, aunque esta enseñanza no deja de ser etnocéntrica y poco tiene que ver con el significado que los mapuches le daban a los términos (Cfr. 7.7). Se trata de un ejercicio de traducción que se presenta en 2 oportunidades en el sermonario. Su resultado se ofrece a modo de inciso, pues este receptor se construye como tal solo en cuanto utilizará los sermones, pero el público indígena es el alocutario que fundamentalmente se tiene en cuenta para la producción del discurso:

(257) Vofo-{p36}{1}tros en el fer de hombres, {2} foys mas q el *Pillan (q es el {3} Volcā)* y mas, q lo q llamays {4} Huecuvoe, Dios folo es dig{5}no de fer adorado, y respe-{6}tado verdaderamēte, y vo{7}fotros le quitaftes la honra {8} deuida a Dios, es lamenta-{9}ble cofa.⁴⁷

(Valdivia, 1621: 35-36, sermón quinto)

7.2.4.- Operadores enunciativos

Los *operadores enunciativos* «afectan a la enunciación, a la construcción del decir del hablante» (Fuentes Rodríguez, 2009: 19), de modo que se vinculan con la aserción. Ello se debe a que el enunciador tiene plena conciencia de que está constituyendo un acto de comunicación, lo que supone que puede responsabilizarse del discurso (Fuentes Rodríguez, 1990b). Su sentido se construye y explica en el enunciado

⁴⁷ Cfr. 7.7.2.2.c.

en el que aparecen, sin necesitar de otros segmentos para la interpretación (Fuentes Rodríguez, 2001, 2003 y 2009).

En el corpus se presenta en una ocasión cada uno de los siguientes: *claramente*, *con verdad*, *en pocas palabras* y *según*, todos los cuales se usan como refuerzo de la argumentación y colaboran en el realce informativo de la unidad en que se insertan, focalizándola.

i) El operador *claramente*, señala que las dudas ante el contenido de lo dicho son inadmisibles. Como un modificador del decir, indica que la intención del hablante es expresarse sin rodeos (Fuentes Rodríguez, 2009). En nuestro corpus modifica al verbo *se ve*, por lo que refuerza el sentido de la deducción argumentativa:

(258) Afsi {9} tábien, fi huuiera muchos {10} diofes, vno en el cielo, otro {11} en la tierra, **claramente** fe {12} vee q no abria quietud en {13} cielo, ni en tierra.
(Valdivia, 1621: 33, sermón quinto)

ii) Gracias a la forma *con verdad*, el hablante marca todo el enunciado como verdadero y anula posibles dudas sobre lo dicho, reforzando la responsabilidad individual sobre todo el enunciado. Aunque está integrado en la oración (no aparece entre pausas), califica el decir:

(259) Pero fi nos oys, y creys {5} vofotros, **con verdad** os li-{6}brareys de vuestros peca-{7}dos y fubireys al cielo â go{8}zaros:
(Valdivia, 1621: 67, sermón octavo)

iii) Con la aparición de *en pocas palabras* se anuncia la brevedad y claridad del discurso, afectando a todo el enunciado (Fuentes Rodríguez, 2009). Asegura la atención del oyente y que este no se distraiga: el discurso está próximo a terminar. En el caso de nuestro fragmento, no hay ninguna marcación de pausa y el contenido léxico presente en la fórmula actúa plenamente⁴⁸. Depende del verbo *enseñar*, junto al cual se ubica⁴⁹, cuyo contenido enunciativo implica un proceso de demostración, que resulta reforzado:

⁴⁸ A partir del siglo XVI, Herrero Ingelmo (2010) identifica un proceso de cambio hacia la reformulación, que no ha afectado aún a la expresión del hablante. Fuentes Rodríguez (2009) diferencia ambos usos en el español actual.

⁴⁹ Este hecho resulta relevante en el proceso de gramaticalización de esta forma, según Porcar Millares (2003).

- (260) Preguntarey fme aca {47} fo q cofa es pecado, y co- {48} mo fabreys q eftays en pe-
 {p71} {1} cado. **En pocas palabras** os {2} lo enseñare, qualquier cofa {3} q es
 contraria a lo q Dios {4} manda, es fin duda pecado. {5} Nombrar al Pillan al
 Ma- {6} reupante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los
 hechizeron dizē, y obe- {9} decellos, es tãbien pecado. {10} Herir a otro hombre,
 ô ma {11} tarle, andar cõ la muger a- {12} gena, hurtar la hazienda de {13} otro, ô
 de otra manera ha- {14} zer daño a alguno, es peca- {15} do tambien. Reñir mal a
 o- {16} tro de palabra, y murmu- {17} rar del proximo, es tãbien {18} pecado, y en
 vna palabra {19} encierro todo lo q os he di {20} cho, qualquiera q haze da-
 {21} ño a otro, de la manera que {22} no quiere q a el le dañe na- {23} die, peca
 en ello.
 (Valdivia, 1621: 71, sermón noveno)

iv) *Según* es una forma con la que se aclara quién es el que habla (Fuentes Rodríguez, 2007) y con ella el emisor adjudica lo dicho a otro locutor, lo responsabiliza. En el caso del corpus, introduce una oración de relativo que se refiere a la fuente: es un complemento de la aserción:

- (261) Y por esto fi viere- {24} des algunos padres q no sō {25} buenos, y viuē mal
 desho- {26} neftos, cudiciofos de plata, {27} no digays que no vale nada {28} fu
 miffa, ni fus baptismos, {29} y confefsiones. Mucho {30} valen, quanto vale la
 miffa, {31} y confesion del buen pa- {32} dre, tãto vale la miffa, y cõ-
 {33} fesion del malo, **legun** lo q {34} Iefu Chrifto dixo.
 (Valdivia, 1621: 67, sermón octavo)

7.3.- MODALIDAD

La modalidad se entiende como «la actitud subjetiva de hablante con respecto a lo que se emite» (Fuentes Rodríguez, 2004: 123), por lo que constituye un contenido semántico y pragmático dependiente del contexto de enunciación (Fuentes Rodríguez, 1991). En este sentido, se relaciona con el sujeto de la enunciación y determina la relación entre hablante y oyente (interpersonal) (Meunier, 1974). Expresa aquellos contenidos que manifiestan evidencialidad o reafirmación; duda, posibilidad, probabilidad; el origen de las informaciones o marcas del enunciadore; deseo; emociones (negativas o positivas); sorpresa; apelación; valoración (Fuentes Rodríguez, 2007).

El concepto de modalidad surge en una perspectiva que diferencia entre *dictum* y *modus*, distinción elaborada ya por los lógicos escolásticos⁵⁰ (Ridruejo, 1999), pero que encuentra un espacio adecuado para los estudios lingüísticos más modernos en Bally (1965: 36):

La phrase explicite comprend donc deux parties: l'une est le corrélatif du procès qui constitue la représentation (p. ex. *La pluie, une guérison*); nous l'appellerons, à l'exemple des logiciens, le *dictum*.

L'autre contient la pièce maîtresse de la phrase, celle sans laquelle il n'y a pas de phrase, à savoir l'expression de la modalité, corrélatif à l'opération du sujet pensant. La modalité a pour expression logique et analytique un *verbe modal* (p. ex. *croire, se réjouir, souhaiter*), et son sujet, le *sujet modal*; tous deux constituent le *modus*, complémentaire du *dictum*⁵¹.

Esta actitud subjetiva del hablante ante lo que dice puede adquirir diversas realizaciones formales⁵². En nuestros sermones, se distinguen aquellos recursos que se han estandarizado en la expresión de la modalidad (*modalizadores*) y otras construcciones «libres» de las cuales se deriva un contenido modal. Ambos recursos se utilizan con fines argumentativos, dejando entrever los intereses del hablante con respecto a la persuasión.

7.3.1.- Modalizadores

Los *modalizadores*, según Fuentes Rodríguez (2012), son operadores específicos de la modalidad desde una perspectiva pragmática, utilizados con un fin argumentativo. Aunque en nuestro caso no se trata solo de operadores (por ello, no utilizamos este concepto, sino solo cuando es pertinente), sí nos resulta útil su caracterización general como elementos que aportan un contenido modal al dictal (Alcaide Lara, 1996a), con el cual el hablante condiciona el enunciado (Hermoso Mellado-Damas, 1996).

⁵⁰ Según los cuales, el *dictum* está ligado a la relación sujeto-predicado, mientras que el *modus* determina la verdad o falsedad de la cópula de una oración atributiva.

⁵¹ Esta diferenciación también queda de manifiesto en el esquema de Fuentes Rodríguez (2004: 122) que revisábamos anteriormente (Cfr. esquema 6, página 349).

⁵² Bally (1965) distingue entre aquellas que expresan la modalidad a través de una unidad léxica autónoma del enunciado y señala que en estos casos estamos ante una modalidad explícita. En cambio, cuando esta unidad no existe, sino que el *modus* está implicado en el *dictum* mediante procedimientos morfológicos (como la forma del verbo) o prosódicos (como la entonación), hablamos de modalidad implícita. En general, las propuestas sobre la tipología de la modalidad dependen de la perspectiva con que esta se estudia. Al respecto, pueden consultarse von Wright (1951), Greimas y Courtés (1982) y Palmer (1986).

Estas expresiones pertenecen a distintas categorías lingüísticas. Encontramos estructuras que adquieren un contenido modal a partir de la representación escrita de la entonación (interrogación y exclamación), formas interjectivas, adverbios y operadores de modalidad, propiamente tales.

7.3.1.1.- Estructuras interrogativas

Tradicionalmente, los estudios sobre la interrogación la han identificado con la pregunta. No obstante, esta equiparación implica que teóricamente se está confundiendo la estructura gramatical con el propósito del discurso (Escandell Vidal, 1999). Semánticamente, se ha propuesto que los enunciados interrogativos contienen al menos una variable sin explicar. En tanto, desde una perspectiva sintáctica, las relaciones entre las interrogaciones y sus correspondientes respuestas se han analizado en la búsqueda de su estructura profunda (Escandell Vidal, 2005).

Ante la insuficiencia de estos enfoques (pretenden describir el significado de las interrogaciones a partir de uno de sus posibles usos, la pregunta), Escandell Vidal (2005) realiza una propuesta desde la pragmática⁵³: las oraciones interrogativas se caracterizan por su estructura proposicional abierta (en cuanto funciones lógicas, contienen una variable expresada en el tonema ascendente y la palabra interrogativa preverbal de las parciales⁵⁴), cuyos valores dependerán de las condiciones del discurso y de la intención del hablante. De este modo, no implican necesariamente desconocimiento, ni petición de solución, ni siquiera la existencia de un destinatario.

Este es el caso de las estructuras interrogativas de nuestro corpus, ya que no cumplen la función de *preguntar* (en el sentido que hemos señalado), sino que con ellas se pone de manifiesto la función apelativa propia del tipo textual del sermón. Con las interrogaciones el hablante está constantemente llamando la atención del oyente. A pesar de que, según Grande Alija (2002), no debe confundirse apelación e

⁵³ Entiende la pragmática como una disciplina.

⁵⁴ Entre los enunciados interrogativos es posible distinguir los *totales* y los *parciales*. Los primeros presentan toda la información pertinente y solicitan que se seleccione una parte de la misma. En este grupo están las oraciones *alternativas*, que presentan varias opciones (*¿Iremos a Roma, París o Londres?*) y las *polares*, en las que se solicita que se escoja entre dos (*¿Estás listo? > Sí, estoy listo/No, no estoy listo*). Por otro lado, los enunciados *parciales* presentan pronombres, determinantes o adverbios interrogativos que constituyen el foco: *¿Qué lees? ¿Por dónde andas? ¿Qué tan barato es?* (RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a).

interrogación⁵⁵, reconoceremos que ambas nociones en el sermonario tienen en común el funcionar en pos de la relación con el oyente. Actúan como mecanismos *interaccionales*⁵⁶ –de acuerdo con la terminología de Escandell Vidal (2005)–, ya que los objetivos establecidos enfatizan la relación entre los participantes.

Por otra parte, al vincularse con la finalidad argumentativa y persuasiva del discurso, siempre se organizan en torno a aquello que se espera del auditorio, pues estos enunciados crean un espacio discursivo que supone la participación del oyente. Por ello, funcionan, también, como recurso para la cortesía negativa: generan en el interlocutor la idea de que forma parte del proceso argumentativo, mientras que en realidad se enfatiza la asimetría del discurso y se promueve la imposición de las ideas que transmite el enunciador.

Estas «preguntas que no preguntan» han sido definidas en la tradición gramatical como *preguntas retóricas* (Cfr. RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a), caracterizadas porque son, según Lázaro Carreter (1962: 245), un «mero adorno enfático». Debido a que con estas formas no se busca «completar» la información que falta, González Calvo (1992) indica que no es necesaria la presencia del oyente, aunque previamente plantea que su participación define la interrogación. Nos parece que ambas propuestas no dan cuenta de la realidad de los textos, al menos, de los nuestros, porque la interrogación cumple funciones relevantes en las dimensiones argumentativa, dialógica e informativa del discurso que construyen la interacción. En este sentido, cabe preguntarnos si realmente puede haber comunicación sin oyente, ya que este, además de ser uno de los componentes básicos del esquema comunicativo, está siempre considerado en construcciones de este tipo, que apelan y requieren del *tú* para adquirir su valor.

Entre sus funciones en los sermones, están el facilitar al avance informativo (en la relación tema-remática y en la introducción de conceptos que se refieren al plano de lo concreto), la confirmación de lo dicho y del decir (con el contenido o con el propio acto de enunciación), la realización de un acto directivo y, por último, la aseveración de un contenido. Nuestras interrogaciones, aunque aparentemente cumplen la función de requerir información sobre una variable desconocida, en realidad se orientan hacia el

⁵⁵ De acuerdo con el autor, mientras la interrogación persigue una respuesta verbal (cuando funciona como pregunta), la apelación busca una respuesta factual.

⁵⁶ Se diferencian de los *transaccionales*, relacionados con la petición de información.

complimiento de los objetivos globales argumentativos propios de esta clase textual: convencer y persuadir. Al mismo tiempo, son exigidas por la clase de discurso que es el sermón: al estar escrito para ser oralizado exige estrategias de dialogización, como las interrogativas⁵⁷.

a) Avance informativo

La variable de la información desconocida que está implícita en los enunciados interrogativos facilita el funcionamiento de estas estructuras al servicio del avance informativo del texto, ya que permite introducir nuevos conceptos. El ámbito general en que se desarrolla esta característica ha conducido a que la interrogación se defina por su presencia, pero también a que puedan ejecutarse mecanismos retóricos de la construcción argumentativa de este tipo de texto, ya que promueve el movimiento dialógico que concentra al oyente sobre lo dicho.

En el sermulario, del carácter general de esta función se desprenden varios valores asociados: introduce la información nueva, relaciona tema-remata y actúa en la presentación de lo concreto.

a.i) Las oraciones interrogativas tienen una función *anticipativa* (Escandell Vidal, 1999), con la cual el emisor atribuye una secuencia al interlocutor. De este modo, el hablante se vincula con él y le genera una expectativa sobre el discurso que vendrá. Su función es presentar el tema que se tratará a continuación.

En el corpus, esto se logra asertando el contenido que se introduce en la interrogación, como en el fragmento (262), en el cual este valor se concentra en la noción de *tiempo* (> *pasaron muchos años desde que vivió Adán*), que se desarrolla bajo la idea de *sucesión*:

⁵⁷ No todos los enunciados del corpus están segmentados con los signos convencionales que se usan en la actualidad para representar la interrogación en la lengua escrita: los signos de interrogación (¿?) y las mayúsculas correspondientes. Esto se debe a que en el siglo XVII no existían aún criterios estables para el uso de los signos de puntuación y estos podían cumplir diversas funciones (Cfr. 4.3.1.2.3, en especial, página 179). Por lo anterior, para delimitar el inicio y/o el final de los enunciados hemos recurrido al sentido de los mismos y hemos debido suponer cuál sería su curva melódica en caso de ser oralizados. Cuando ha sido necesario y posible, se ha cotejado *Sermón en lengua de Chile* con el *Tercero Catecismo*. La situación descrita también se aplica a las estructuras exclamativas.

- (262) Supierō nuestros {14} primeros padres Adam, y {15} Eua este myfterio de que {16} Dios auia de encarnar para {17} faluar a los hombres del pe{18}cado: [...] Defde entonces {25} todos los años, todos, {26} los hombres fantos [...] esperauā esta pro{30}messā de Dios. [...] Paf-{34}aron muchos años, viuian {35} antiguamente hombres, y {36} morian, fucedia la vida de {37} otros hombres, y acabauan{38}fe. **Que de años passarō def{39}de que viuio Adam?** {p55} {1} Primero fue Noe muy bue{2}no [...] {11} 10 ¶ Sucedió tambien an{12}tigamente Abraham muy {13} santo, y amigo de Dios [...] {9} 11 ¶ Abraham, y Ifaac fu{10}cedio Iacob, y de doze hi-{11}jos deste, tuuo principio el {12} pueblo de [...] {30} 12 ¶ Auia en este pueblo {31} muchos fantos amigos de {32} Dios que viuian segun fu {33} mandato y eran fantos q a{34}justauan fu voluntad con {35} la ley de Dios. Vno se de-{36}zia Moyfes [...] le dezia Dauid [...] {p57} {1} Otros fantos auia, y Profe{2}tas en este pueblo de Israel [...] {8} 13 ¶ Todos estos fantos {9} varones, estando viuos, y {10} estando para morir creian {11} en Iesu Christo, el que auia {12} de encarnar, y esperauan fu {13} encarnacion [...]
- {36} 14 ¶ Finalmente despues {37} de auer passado cinco mil {38} años, desde q se dio princi-{39}pio a este vniuerso, el Hijo {40} de Dios vino a encarnar en {41} las entrañas de la Virgen S. {42} Maria [...]
- (Valdivia, 1621: 54-57, sermón séptimo)

La interrogación muestra una voluntad de consideración por el oyente y justifica la enunciación: en (263), el acto locutivo no se realiza porque el hablante quiera, sino que este solo obedece a los deseos de su oyente. Funciona, por lo tanto, al servicio de la cortesía negativa y genera la sensación de interacción con el receptor que caracteriza a los textos argumentativos, pero esta es solo una suposición puesto que este nunca abandona su rol pasivo. Este recurso contribuye, entonces, a imponer determinados valores contenidos en el discurso:

- (263) Si quereys faber to-{35}dos los males que ay en el {36} pecado, y los daños que os {37} trae, enteramēte lo fabreys {38} aora, y fabiendolo, aborre-{39}cereys, y huyreys del peca{40}do. [...]
- Porque no huys, y ef{47}capays del pecado? que aun{48}que os huuiera de maltra-{49}tar el arcabuz, espada, fue-{p9} {1}go, y ferpiente, mucho mas {2} os auia de dañar el pecado {3} ciertamente.
- [...] el {13} pecado mancha el alma, q {14} estaua muy hermosa antes {15} de pecar, blāca, y colorada, {16} texida, y pintada de la ma-{17}no de Dios. Y el pecado la {18} ennegreciō, manchō, y en-{19}fuzio, pues porque no te {20} enojas con el pecado que {21} te manchō tu alma, que es {22} mas auentajada que todos {23} los vestidos finos?
- {24} 8 ¶ **Quereys faber lo que {25} es pecado**, oydlo, por el {26} pecado foys esclauos del de{27}monio, y le teneys por vue{28}stro amo foys enemigos de {29} Dios, y foys condenados al {30} infierno para fiempre. El q {31} muere en

pecado, para fiē- {32}pre ferâ atormentado, y ar {33}dera fin fin en fuego, alla en {34} el infierno; y los tormentos {35} que merece por sus peca- {36}dos, no los acabará de pa- {37}gar, por auer fido contra {38} Dios
(Valdivia, 1621: 7-9, sermón segundo)

a.ii) Con la interrogación se facilita el avance informativo a través de la dinámica pregunta-respuesta, con la cual se crea un diálogo supuesto entre hablante y receptor, mediante una apelación didáctica que implica al oyente. Esta relación binaria es una expresión modal de la relación tema-remata. Estos casos corresponden a interrogativas parciales, cuyo foco se retoma y desarrolla en una enunciación afirmativa que puede confirmar los contenidos (264) o los conocimientos que el enunciador supone como compartidos y que, en el fragmento (265), se presentan como comportamientos del alocutario:

(264) Así también los señores {8} que mandan, y rigen los {9} pueblos, honran, y hazen {10} bien a los que firuen, y {11} obedecen, y a los soberbios {12} y malos, los prenden, y castigan. 10 ¶ **Porque es {14} esto así?** *porque la virtud {15} merece premio, y el peca- {16}do merece castigo.*
(Valdivia, 1621: 3, sermón primero)

(265) Y sabed que pecáis, {17} quando adulteráis la mu- {18}jer agena, ô hazeys daño a {19} vuestros proximos, ô hur- {20}táis. Como sabed esto por {21} que alla dentro del corazón {22} os reprehenden, y os dicen {23} que hizistes pecado, y os re- {24}muerden, y tened vergüenza {25}, y miedo, y cubris el pe- {26}cado, desfiendo que no se {27} sepa.
{28} 10 ¶ **Porque tened ver- {29}guenza, y quered escóder {30} el pecado?** *Porque es ma[mancha] {31}lo. Quien os dixo, que era {32} malo embriagarfe, hurtar, {33} adulterar, y matar?* *Dios lo {34} dize en vuestros corazón- {35}es, y no se puede negar, ni {36} disimular el ser esto malo.* {37} Dize Dios, q se enoja mu- {38}cho con los que pecan, y os {39} tiene por enemigos, y abo- {40}rrrece sus pecados, en su grã {41} palabra. Los que pecan son {42} contrarios a Dios, y a su ley.
(Valdivia, 1621: 10, sermón segundo)

a.iii) La interrogación funciona en la introducción de ejemplos, ya que su contenido se presenta como algo evidente y concreto (perceptible), frente a la abstracción que se ha descrito en el segmento anterior. Este vínculo se refuerza por el valor sensorial del verbo que se usa en la estructura interrogativa, *ver*, que en estos casos adquiere un sentido mostratorio catafórico:

- (266) No ay mnchos diofes, {42} ni muchos señores, vn folo {43} Dios ay, y vn folo señor, q {44} todo lo manda. **No veys {p33}{1} entre los hombres, quando {2} ay muchos señores, ay mu-{3}chas guerras, y difcordias, {4} todas las cofas fucedē mal, {5} todo se pierde, cada señor {6} quiere mandar al orro fe-{7}ñor, y fe haze mas que el, y {8} quiere vencer al otto.** Afsi {9} tābien, fi huuiera muchos {10} diofes, vno en el cielo, otro {11} en la tierra, claramente fe {12} vee q no abria quietud en {13} cielo, ni en tierra.
(Valdivia, 1621: 33, sermón quinto)

Este mismo valor se refuerza en el fragmento (267), en el cual se introduce un ejemplo cuyas características son recogidas en una segunda interrogación que confirma los contenidos e introduce otros nuevos en la respuesta. En este caso, la presencia de cuatro enunciados interrogativos otorga un carácter altamente apelativo al discurso:

- (267) Lo que háze la muer{2}te en vuestro cuerpo, effo {3} mismo haze el pecado en {4} el alma vuestra, la muerte {5} afea enfuzia el cuerpo, y {6} le haze oler mal. **No veys {7} vua doncella hermosa, que {8} no auia otra como ella en {9} hermafura, antes que mu-{10}rieffe; pero despues que mu{11}rio, fe torna fea, huele mal.** {12} *Quiē la hizo afsi? La muer{13}te.* **Y no veys vn mancebo {14} valiente, y fuerte antes de {15} morir, despues de muerto, {16} ni fiente, ni anda, y fi le pi-{17}fays, no responde cofa algu{18}na, ni fe quexa, ni fe defien-{19}de. Como se trocó este hō-{20}bre? Con la muerte perdio {21} la vida, el fentido, la fuerça.**
(Valdivia, 1621: 8, sermón segundo)

a.iv) El avance de la información se facilita mediante la interrogación que enuncia el alocutario, en un caso de reproducción de un discurso supuesto (Cfr. 7.2.1.2.2). Este ofrece una fórmula que inicia un proceso inferencial que cuestiona un segundo decir (de un enunciadador que no se explicita), como característica de la polémica. Con este mecanismo se pone en funcionamiento la dimensión dialógica de los sermones: el alocutario pregunta con la «voz» implícita de un tercer locutor. El contenido de este enunciado resulta negado:

- (268) Direyfine, la muerte {43} del cuerpo puedefe ver, y {44} la fealdad, y inmūdicia del {45} cuerpo, despues de muer-{46}to. Pero la muerte del alma {47} por el pecado, le fealdad ē {48} inmundicia del alma, no se {49} vee, antes cada dia peca-{50}mos muchas vezes, y con-{p10}{1}todo effo, comemos, beue-{2}mos, hablamos de la mane-{3}ra que comiamos, y beuia-{4}mos antes de pecar. Poes {5} porque nos dizen, que el {6} pecado nos haze mucho {7} mal? que no vemos tal. A hi{8}jos mios, dezidme tambien {9} a mi; tampoco veys vuf-{10}tras almas, y fin verlas, cre{11}eys que teneys almas, y af-{12}fí como cō los ojos no veys {13} vuestras almas: afsi no veys {14} cō vuestros ojos el

pecado, {15} que es enfermedad del al-{16}ma Y fabeys que pecays, {17} quando adulterays la mu-{18}ger akena, ô hazeys daño a {19} vuestros proximos, ô hur-{20}tays. Como fabeys effo por{21}que alla dentro del coraçõ {22} os reprehenden, y os dizen {23} que hiziftes pecado, y os re{24}muerden, y teneys verguē{25}ça, y miedo, y cubris el pe-{26}cado, desseando que no se {27} fepa.

(Valdivia, 1621: 9-10, sermón segundo)

a.v) Este sentido dialógico se acentúa con la inclusión de la oración cristiana con fines persuasivos (Cfr. 7.2.2). Esta se introduce mediante un llamado a los alocutarios para participar del discurso, al tiempo que se confirma lo dicho como respuesta esperada. De este modo, la interrogación no solo enfatiza el procedimiento del decir, sino también el propio acto discursivo:

(269) Todas estas palabras {9} os va diciendo N. S. Iesu {10} Christo, con mucho amor, {11} y para perdonaros vues-{12}tros pecados, y salvaros os {13} combida. Por esta razón, her{14}manos míos muy amados, **q le {15} respõdeys vofotros a el.** {16} *Yo por todos vofotros le {17} respondo, y digo.* A Señor {18} Iesu Christo, tu eres nuef-{19}tro Padre, y nuestro Dios, {20} y nuestro bienhechor. Pedi{21}mofte el perdõ de nuestros {22} pecados: peñamos de anerte {23} ofendido. Ten misericordia {24} de nofotros miserables, y {25} por tu preciõsa ñangre, y {26} muerte, salvaranos. A ti como {27} a nuestro verdadero Dios, {28} ñolamente adoramos, y co-{29}mo a Maestro del cielo, en {30} ti ñolo creamos. Y como a {31} vnico Salvador, y Redentor {32} nuestro, en ti ñolo espera-{33}mos. De aquí adelante no {34} adoraremos mas al Pillan, {35} ni al Huecuvõ, ni creamos {36} las mentiras ñin fundamen-{37}to q dezian los viejos, y he-{38}chiceros. Tu palabra ñola {39} vendremos a oyr, y la guar{40}daremos para que seamos {41} tus hijos, y para q los bienes {42} q aparejaste para nofotros {43} en el cielo, los gozemos pa{44}ra siempre.

(Valdivia, 1621: 29, sermón cuarto)

b) Confirmación

La confirmación de lo precedente es una función de la interrogación reconocida en RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española (2009a). Se trata de enunciados interrogativos totales en los que el hablante «entiende que posee razones para pensar que algún estado de cosas es cierto, y solicita a su interlocutor la información necesaria para confirmarlo» (3158). Estos casos se acercan a lo que Cortés y Bañón (1997b) denominan como *interrogación pseudoretórica*, en la cual no se espera una ausencia de respuesta, sino que hay una autocontestación del mismo hablante.

En el corpus, con este recurso el enunciador manifiesta una posición ante el contenido de la interrogación, evidenciando que no permanece neutral. Lo que espera es que el oyente manifieste la misma predilección que él, puesto que supone que comparten el mismo conocimiento previo (*Cfr.* 6.2.4). A diferencia del planteamiento de RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española (2009a), esta función puede cumplirse, también, con enunciados parciales. Esta variación depende de si la confirmación se refiere a la conclusión o al mismo proceso de enunciación.

b.i) En la confirmación de la conclusión aparecen enunciados interrogativos totales que recogen anafóricamente la información entregada, de modo que la reafirman. Además de servir para el establecimiento/mantenimiento de la comunicación, juegan un papel importante para la argumentación, porque hacen que el oyente realice un proceso inferencial que no lo lleva a confirmar la información del hablante *para el hablante*, sino *para sí mismo*, ya que está siendo parte de la construcción del conocimiento que se pretende entregar como conclusión.

En el fragmento (270), aparece con una respuesta construida en torno a una negación (*No...*) que «reemplaza el foco de la interrogación de sí o no» (RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a: 3160), con lo que se restringen las posibilidades de interpretación, puesto que estas (afirmación o negación) son aserciones que permiten completar su contenido (Escandell Vidal, 1999). El segundo enunciado interrogativo (*Siendo Dios tan justo, ha de dejar sin castigo a estos malos y que se pase esto así, siendo tan gran gobernador*) corresponde a la apódosis de una condicional con dos gerundios en la prótasis (antepuesta y pospuesta), cuya función es la indicación de las circunstancias generales de las que deriva la conclusión (en la pregunta-respuesta):

(270) Pues notad aora biē {13} que aca ay en todas partes {14} muchos malos hombres q {15} roban a otros, y les toman {16} sus mugeres, y son sober-
{17}bios, y hazen otros gene-
{18}ros de pecados, y estā muy {19} ricos, y cōtentos. ¶ Pues {20} **esto ha de paffar afsi fin {21} castigo de tantos pecados?** {22} ¶ *Siendo Dios tan justo, {23} ha de dexar fin castigo a ef{24}tos malos, y que se paffe ef{25}to afsi, siendo tan gran go-
{26}uernador.* ¶ No por cier{27}to, que por effo hermanos {28} es gran verdad que ay otra {29} vida, donde se castigarā los {30} que en esta vida primera {31} no fuerō castigados, alla cō {32} castigo eterno pagaran sus {33} pecados.
(Valdivia, 1621: 4, sermón primero)

Es usual que las confirmativas se formulen con una negación externa, puesto que «La inversión argumentativa que producen deriva de la propia naturaleza de la negación, que deja fuera del ámbito de la interrogación a la presuposición afirmativa que contiene el enunciado» (Escandell Vidal, 1999: 3985). Con la estructura interrogativa, el hablante supone una respuesta, basada en la ética compartida, que coincide con su ideario. El enunciado afirmativo que le precede refuerza ese contenido, con lo cual se establece una relación dialógica basada en la pregunta-respuesta, al tiempo que se crea un mundo de referencias comunes entre los participantes y se solicita la participación del oyente:

(271) Preguntarey fme aca {47} fo q cofa es pecado, y co- {48} mo fabreys q eftays en pe-
 {p71} {1} cado. En pocas palabras os {2} lo enfeñare, qualquier cofa {3} q es
 contraria a lo q Dios {4} manda, es fin duda pecado. {5} Nombrar al Pillan al
 Ma- {6} reupante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los
 hechizeron dizē, y obe- {9} decellos, es tãbien pecado. {10} Herir a otro hombre,
 ô ma {11} tarle, andar cō la muger a- {12} gena, hurtar la hazienda de {13} otro, ô
 de otra manera ha- {14} zer daño a alguno, es peca- {15} do tambien. Reñir mal a
 o- {16} tro de palabra, y murmu- {17} rar del proximo, es tãbien {18} pecado, y en
 vna palabra {19} encierro todo lo q os he di {20} cho, qualquiera q haze da-
 {21} ño a otro, de la manera que {22} no quiere q a el le dañe na- {23} die, peca
 en ello. **No es lo {24} q Dios manda, bien?** *Iufta {25} mente todo lo q tu querrias
 {26} q se hizieffe contigo, effo {27} mismo has de hazer tu con {28} los demas
 hombres.*

(Valdivia, 1621: 70-71, sermón noveno)

Aunque se pide la colaboración del oyente para la participación en la construcción del sentido, con la negación –como dijimos– se restringen las posibilidades de interpretación del enunciado interrogativo, que en el fragmento (272) corresponde a uno en el cual se marca la obligación:

(272) Pero al contrario los {35} buenos que aca viuian bien {36} y eran pobres, y
 enfermos, {37} y lleuauan cō paciencia los {38} agrauios que otros les ha-
 {39} zian, y ellos hazian bien a {40} todos, y cumplan lo que {41} Dios manda
 en la otra vida {42} que fera de eftos? **no auia {43} de auer quien les agrade-
 {44} cieffe eftos bienes que hi- {45} zieron, afsi fe auia de paf- {46} far efto?** ¶ *No
 por cierto {47} que por ello es gran verdad {p5} {1} que ay otra vida a donde
 {2} Dios pagara a los buenos, y {3} se dexara ver dellos para q {4} tengan gozo
 eterno.*

(Valdivia, 1621: 4-5, sermón primero)

b.ii) Los enunciados interrogativos se usan para confirmar la recepción del contenido, pidiendo una opinión sobre el mismo, pues el hablante supone que esta se basará en una ética compartida (Cfr. 6.2.4). Con ello, se verifica que el oyente haya, efectivamente, recibido la información que se desea comunicar y se le pide su colaboración en la construcción del conocimiento. De este modo, es un procedimiento didáctico de reafirmación de la posición del alocutario ante lo que se le dice.

Estos enunciados cumplen un rol para la organización de la información, puesto que tienen un valor anafórico o catafórico (o, incluso, ambos). Son siempre estructuras parciales, por lo que posibilitan una serie de posiciones del receptor, lo que se confirma porque carecen de respuesta:

- (273) Apa-^{12}recio a Eua con cuerpo co^{13}mo de serpiente, y hablan-^{14}do con ella le dixo, comed ^{15} desta fruta q es buena, ñi co^{16}meys fereys como Dios, q ^{17} por effo cierto, os dixeron ^{18} q no comiessedes, porq no ^{19} fuessedes como Dios, q fa-^{20}breys todo lo que Dios fa-^{21}be: Esto les dixo el diablo. ^{22} Veys aqui la mentira, y ma^{23}licia del diablo, padre de to^{24}das las mentiras, que busca ^{25} siempre la perdiõ del hõ-^{26}bre. Nuestra madre Eua no ^{27} le auia de creer, pero cre-^{28}yo lo q dixo esta serpiente ^{29} q era el diablo, y tomõ de la ^{30} fruta del arbol, y comio, y ^{31} dio della a su marido Adã, ^{32} el qual por no enojar a su ^{33} muger, comio tambien, ñi^{34}do contrario a lo que Dios ^{35} mandõ.
^{36} 6 ¶ **Que os parece de este ^{37} mal hecho de nuestros p^{**}-^{38}meros padres?** Deste pri-^{39}mero pecado tuuo origen, ^{40} y principio todo nuestro ^{41} mal, y desgracia, y trabajo, ^{42} y todo quanto padecemos ^{p52}^{1} los hombres sus descendiẽ^{2}tes.
 (Valdivia, 1621: 51-52, sermón séptimo)

c) Acto directivo

Debido a que en la interrogación siempre hay un sentido de apelación, puede funcionar en la explicitación de actos directivos. En el corpus esta direccionalidad se efectúa en el plano de los comportamientos esperados en el receptor: *debes huir*, en el fragmento (274). En este, en el primer enunciado interrogativo, el hablante espera una confirmación del oyente basándose en lo que supone como conocimiento compartido. El segundo contiene el sentido de mandato que se expresa a través de una analogía con lo dicho anteriormente:

- (274) *No huys del fuego {41} grande, porque no os que-{42}me, y del arcabuz, y espada {43} porque no os mate, y de la {44} culebra grande, y de la fer-{45}piente, porque nos empon{46}çone? **Porque no huys, y ef{47}capays del pecado?** que aun{48}que os huiera de maltra-{49}tar el arcabuz, espada, fue-{p9}{1}go, y ferpiente, mucho mas {2} os auia de dañar el pecado {3} ciertamente.
(Valdivia, 1621: 8-9, sermón segundo)*

d) Aseveración

Según Escandell Vidal (1999), en los casos de las oraciones interrogativas parciales con negación, el foco recae sobre la palabra interrogativa, mientras que el resto del enunciado queda fuera de su ámbito, por lo que la negación funciona como una suposición. Por ello, creemos que el hablante presupone un conocimiento compartido respecto de las acciones descritas en el cotexto inmediatamente anterior. A partir de ello, y sirviéndose de la estructura descrita, en el fragmento (275) afirma el contenido, cuyo valor se refuerza en la respuesta (*todos pecamos...*):

- (275) *Preguntareysme aca{47}fo q cofa es pecado, y co-{48}mo fabreys q estays en pe-{p71}{1}cado. En pocas palabras os {2} lo enseñare, qualquier cofa {3} q es contraria a lo q Dios {4} manda, es fin duda pecado. {5} Nombrar al Pillan al Ma-{6}repuante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los hechizeron dizē, y obe-{9}decellos, es tãbien pecado. {10} Herir a otro hombre, ô ma{11}tarle, andar cõ la muger a-{12}gena, hurtar la hazienda de {13} otro, ô de otra manera ha-{14}zer daño a alguno, es peca-{15}do tambien. Reñir mal a o-{16}tro de palabra, y murmu-{17}rar del proximo, es tãbien {18} pecado, y en vna palabra {19} encierro todo lo q os he di{20}cho, qualquiera q haze da-{21}ño a otro, de la manera que {22} no quiere q a el le dañe na-{23}die, peca en ello. No es lo {24} q Dios manda, bien? Iufta{25}mente todo lo q tu querrias {26} q fe hizieffe contigo, effo {27} mismo has de hazer tu con {28} los demas hombres.
{29} 5 ¶ **Quiên ay de vofotros {30} q vna vez, ó muchas no aya {31} pecado, todos pecamos ca-{32}da dia, no ay hombre q no {33} peque, q el diablo nos enga{34}ña. Y esta nuestra carne tã-{35}bien nos inclina a pecar, y {36} por esto tenemos muy eno{37}jado a Dios.**
(Valdivia, 1621: 70-71, sermón noveno)*

7.3.1.2.- Estructuras exclamativas

Las estructuras exclamativas del sermulario se explican por la finalidad argumentativa y persuasiva del mismo, especialmente, por la dinámica interactiva que se establece. Con este recurso se posibilita la motivación del oyente hacia la afectividad y la emotividad: el recibir e interpretar el discurso genera reacciones psicológicas que conducirán al convencimiento y al comportamiento de acuerdo con las prácticas religiosas cristianas.

No obstante, este funcionamiento discursivo no es el que predomina en las descripciones lingüísticas de la exclamación, sino que se ha abordado, principalmente, por «su “valor expresivo”, su “carácter emocional” o su capacidad para manifestar “matices subjetivos” individualmente marcados» (Bosque, 1984: 283)⁵⁸. Por otra parte, existen estudios que plantean que la exclamación corresponde a un refuerzo expresivo de los enunciados declarativos⁵⁹. Por último, encontramos investigaciones que consideran la exclamación como una categoría independiente y que reconocen que todo enunciado puede tener un refuerzo exclamativo, pero lo abordan como un suplemento afectivo⁶⁰.

En el corpus aparecen enunciados parciales⁶¹. Estos se caracterizan por referirse a alguno de los miembros de la oración (sujeto, predicado o complementos), intensifican aquello que afecta al hablante y fijan la cualidad de la propiedad (graduable o medible) con la que concurren: *¡Cuánto lees!* (Alonso-Cortés, 1999a).

En el fragmento (276), hay dos enunciados formados con palabras específicas de la exclamación (*cómo* y *qué*) y la primera de ellas está junto a una interjección (Cfr. 7.3.1.3), hecho facilitado porque ambos mecanismos están centrados en el hablante (RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a) y constituyen una manifestación expresiva (Alonso-Cortés, 1999a), pese a lo cual la interjección funciona de manera independiente, entonativa y sintácticamente (Rodríguez Ramalle, 2008):

⁵⁸ Cfr. López García (1996), Alarcos (1999) y Alonso-Cortés (1999b).

⁵⁹ Cfr. Buysens (1967/1978) y Jiménez Juliá (1989).

⁶⁰ Cfr. Zavadil (1979).

⁶¹ Por analogía con las oraciones interrogativas, se diferencia entre las exclamativas *totales*, que no presentan palabras exclamativas (pero, a diferencia de las interrogativas, no son disyuntivas), y las *parciales*, formadas con pronombres, adverbios o grupos sintácticos exclamativos (RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a).

- (276) O *como los trocô* el {40} *Espiritu fanto a todos!* {p62}{1} *Que esfuerço tomaron pa-}{2}ra enseñar las cofas de Dios {3} a todos*, y desde este dia per{4}dieron todo el miedo.
(Valdivia, 1621: 61-62, sermón octavo)

En (277), se presenta una construcción particular, <qué de + sustantivo contable>, que manifiesta un número elevado en la cuantificación del sustantivo, junto a una reacción emotiva ante este hecho (RAE y la Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a). En esta estructura, <qué de> equivale a ‘cuántos/a/s’ (Alonso-Cortés, 1999a).

- (277) [...] aũ{5}q eran de poca estima, y po{6}bres, efcarnecidos, y despre{7}ciados con la palabra de {8} Dios, y fu fanta vida con-}{9}forme a la ley de Dios, y cõ {10} fus muchos milagros. *Que {11} de hombres hizieron q fe {12} boluiessen a Dios, y fe tro-}{13}cafen!* Muchos hõbres muy {14} sabios y señores poderofos {15} fe trocaron, y començaron {16} a viuir segun la volũtad de {17} Dios.
(Valdivia, 1621: 62, sermón octavo)

7.3.1.3.- Interjección

La interjección constituye un elemento enunciativo que funciona en la expresión de la actitud del hablante (Alcaide Lara, 1996a, 1996b y 2008), destacando dentro del grupo de los modalizadores por su efectividad (Alcaide Lara, 1996b). Constituye un *enmarcador del discurso*, pues su significado se adquiere en las coordenadas del acto de comunicación, por lo que

[...] no puede ser estudiada de manera aislada, fuera de los contextos en los que el hablante la utiliza, sino que hay que abordarla conectada a todo lo que supone el acto de comunicación, pues es en esta situación donde únicamente se puede llegar a conocer con rigor el elemento con el que nos estamos enfrentando (Alcaide Lara, 1993: 235).

Por explicarse en su contexto, carece de una significación fija y constante, debido a lo cual no tiene significado proposicional⁶² (Alonso-Cortés, 1999a). Se vincula con la espontaneidad (Alcina y Blecua, 1975) y con la no planificación del discurso, de

⁶² Ello ha motivado una discusión sobre su estatuto lingüístico, siempre destacando su carácter expresivo (Cfr. Hernández Alonso, 1984). Incluso, se ha llegado a negar que constituya una palabra, como lo ha hecho Bühler (1985), al indicar que la interjección es una forma que carece de significado y que surge del contexto simpático, único en el que se explica. Rabanales (1954-1955), por su parte, señala que no pertenece al sistema de la lengua, sino que más bien es un signo somático con el que mostramos determinados estados de ánimo.

lo que deriva su uso más frecuente en los registros coloquiales (Alcaide Lara, 1992 y 2008).

Morfológicamente, la interjección no presenta flexión de género ni de número (exceptuando *ay* que se convierte en el sustantivo *ayes*) (Alonso-Cortés, 1999a y 1999b) y puede contradecir el sistema fonológico (*¡pss!*), formarse en el léxico (*¡Socorro!*) o ser un elemento fuera de cualquier otra categoría de palabras (*¡ay!*) (Hernández Alonso, 1984). Por sus propiedades sintácticas, forma enunciados independientes que no dependen de ninguna oración (Alcina y Blecua [1975] y Alcaide Lara [1993]). Ahora bien, cuando se inserta en un segmento mayor, su movilidad está limitada a la posición inicial (Alonso-Cortés, 1999a).

En el sermionario, las interjecciones actúan en la conexión con el oyente, como una llamada a centrar la atención en la expresión del hablante, aunque con diversos grados, por lo que diferenciamos dos funciones que particularizan la descripción general que hemos presentado. Así, están las puramente expresivas (Alcaide Lara, 1996b) y las instativas (Alonso-Cortés, 1999a y 1999b), según se centren en el hablante o en el oyente.

a) Expresivas

Según Alcaide Lara (1996b), con estas interjecciones el hablante, desde lo fático, se refiere al propio acto de enunciación o expresa una emoción, una opción o un valor (duda, certeza, reafirmación, ponderación)⁶³. Para Alonso-Cortés (1999a y 1999b), se mueven en el plano de la afectación, ya sea por asombro, sorpresa, admiración, dolor, asco...

En nuestro corpus, en efecto, cumplen estas funciones y están centradas en la expresión del hablante, aunque también se dirigen a generar un modelo determinado para el oyente. Además, llaman su atención sobre el segmento en que se insertan, lo realzan frente a otros. Las que participan con este valor son *oh* y *ay*.

⁶³ La misma autora diferencia otro tipo de interjección, la apelativa, con cual el hablante se dirige al oyente para que cumpla su rol o para buscar una reacción en él mediante órdenes o peticiones de información.

a.i) La primera de ellas aparece en concurrencia con oraciones exclamativas (*Cfr.* 7.3.1.2, en especial, fragmento [276]). Se vincula con la dimensión emotiva (Alcaide Lara, 1996b) y puede expresar distintos estados de ánimo del hablante, como en (278), en que se manifiesta el pesar del hablante ante el contenido de lo dicho posteriormente:

(278) Quereys faber lo que {25} es pecado, oydlo, por el {26} pecado foys efclaus del de {27} monio, y le teneys por vue {28} firo amo foys enemigos de {29} Dios, y foys condenados al {30} infierno para fiempre. El q {31} muere en pecado, para fiẽ- {32}pre ferã atormentado, y ar {33}dera fin fin en fuego, alla en {34} el infierno; y los tormentos {35} que merece por fus peca- {36}dos, no los acabará de pa- {37}gar, por auer fido contra {38} Dios **O** que mala cofa es el {39} pecado.
(Valdivia, 1621: 9, sermón segundo)

a.ii) La interjección *ay* también se relaciona con la dimensión emotiva (Alcaide Lara, 1996b) y se usa con frecuencia para la expresión del dolor (RAE y la Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a). En el corpus, aparece como parte de la estructura <*ay de...*>, otorgando un sentido interjetivo a todo el enunciado en que se inserta⁶⁴ (Alcaide Lara, 1996b).

Sintácticamente, el sintagma nominal se relaciona con la interjección a partir de una relación de subordinación dentro de un enunciado unitario. Desde el punto de vista informativo, la interjección contribuye al realce del contenido proposicional, que se vincula con el lamento. En el fragmento (279), se presentan dos construcciones formadas sobre esta base, recurso ya reconocido por Luis de Granada (1576/1849) como uno de lo más vehementes para despertar los ánimos del oyente y expresar la pasión:

(279) Y nuestra muerte, y {39} el lugar malo q estã deba- {40}xo de tierra, nos estan efpe {41}rando para tragarnos, q del {42}ta manera han tragado a o- {p72} {1}tros hombres, y todos ellos {2} estan atormentados allã, y {3} para fiẽpre lo fẽran. *Ay del {4} hõbre q fẽra hallado en pe- {5}cado en su muerte. Y ay de {6} nosotros, fi tenemos peca- {7}do en nra alma, y q fi ven {8}dra por ventura la muerte {9} en vn buelo fin pẽsarlo, no {10} lo fabemos.*
(Valdivia, 1621: 71-72, sermón noveno)

⁶⁴ Respecto de la categorización de esta fórmula, la RAE y la Asociación de Academias de la Lengua Española (2009a) indican que no constituye una locución interjetiva porque puede ir seguida de muchos grupos nominales. Sin embargo, Alonso-Cortés (1999a y 1999b) plantea que <*ay de*> junto con determinados complementos (como *vosotros* o *mí* > *ay de vosotros/ay de mí*) forma frases interjetivas con propiedades léxicas y sintácticas estables.

b) Instativa

Esta clase de interjecciones⁶⁵ se caracteriza por acompañar al imperativo indicando la fuerza ilocutiva del acto en que participan (Alonso-Cortés, 1999a y 1999b). En el corpus, esta función se realiza con la forma *ah*, tradicionalmente reconocida por su relación con la dimensión emotiva y valorativa (Alcaide Lara, 1996b).

Predomina la función instativa, pues la interjección se liga a la relación con el oyente, como un medio de la argumentación, promoviendo la efectividad del discurso: colabora en el convencimiento mediante la preparación del estado de ánimo para recibir el mandato (función *instativa*):

- (280) [...] porque nos dizen, que el {6} pecado nos haze mucho {7} mal? que no vemos tal. **A** hi{8}jos mios, dezidme tambien {9} a mi; tampoco veys vuef-{10}tras almas, y fin verlas, cre{11}eys que teneys almas, y af-{12}lí como cõ los ojos no veys {13} vuestras almas: alsi no veys {14} cõ vueftros ojos el pecado, {15} que es enfermedad del al-{16}ma
(Valdivia, 1621: 10, sermón segundo)

7.3.1.4.- Adverbios modales

Los adverbios no solo participan en el plano dictal, sino también en el nivel de la modalidad⁶⁶ (Alcaide Lara, 1992), expresando el juicio que depende del hablante, de modo que constituyen un apoyo para la aserción y aportan subjetividad al enunciado (Fuentes Rodríguez, 2010a). Esta valoración se realiza sobre información conocida, por lo que implica conocimiento compartido entre los participantes del acto de enunciación (Fuentes Rodríguez, 2009). En el sermonario aparecen aquellos que expresan que lo dicho se ajusta a la realidad, como los adverbios terminados en *-mente*, en cuyo sentido colabora su base léxica: *ciertamente*, *realmente* y *verdaderamente*, como también *sin duda*. Encontramos, además, el adverbio *acaso*, como expresión del ajuste a la posibilidad. Su cuantificación es la siguiente:

⁶⁵ Además de las expresivas e instativas, Alonso-Cortés (1999a y 1999b) reconoce las asertivas, que son un indicio de la síndesis del hablante, es decir que ‘ha caído en la cuenta de algo’ pero no hace explícito su enunciado.

⁶⁶ Siguiendo a Greenbaum (1969/1970), Fuentes Rodríguez (1987c) distingue entre los adverbios *adjuntos* –que inciden en el verbo u otro segmento, tienen una función sintáctica dentro de la oración y no pueden aparecer aislados por pausas (excepto por motivos de énfasis)–, los *disjuntos* – indicadores de la actitud del hablante que van entre pausas– y los *conjuntivos*, que funcionan en la conexión entre enunciados.

ADVERBIOS MODALES			
Realidad	<i>ciertamente</i>	1	4
	<i>realmente</i>	1	
	<i>verdaderamente</i>	1	
	<i>sin duda</i>	1	
Posibilidad	<i>acaso</i>		2
TOTAL ADVERBIOS MODALES			6

Tabla 4: Adverbios modales

i) Entre los adverbios terminados en *-mente* que indican ajuste a la realidad, *ciertamente* refuerza el valor de verdad de lo dicho (Torner Castells, 2007) y señala la certeza del hablante (Fuentes Rodríguez, 2009):

(281) No huys del fuego {41} grande, porque no os que-{42}me, y del arcabuz, y espada {43} porque no os mate, y de la {44} culebra grande, y de la fer-{45}piente, porque nos empon{46}çone? Porque no huys, y ef{47}capays del pecado? que aun{48}que os huuiera de maltra-{49}tar el arcabuz, espada, fue-{p9}{1}go, y serpiente, mucho mas {2} os auia de dañar el pecado {3} **ciertamente**.
(Valdivia, 1621: 8-9, sermón segundo)

Realmente –que, a juicio de Fuentes Rodríguez (2009: 306), «indica que lo dicho se ajusta a la realidad»– actúa enfatizando lo dicho y el acto de decir. Además, introduce un valor contrastivo (Torner Castells, 2007) que en (282) está implícito y se refiere a las posibilidades de existencia o inexistencia del *pillan*:

(282) Preguntal-{28}de al diablo, q cofa es el Pi-{29}llan? el dize muchas menti{30}ras, porq no ay cofa alguna q {31} fea **realmēte** Pillā, q lí el dia{32}blo no es Pillan, es cierto q {33} no ay cofa alguna q fea Pillā.
(Valdivia, 1621: 44, sermón sexto)

Por su parte, *verdaderamente* otorga relieve a todo el segmento debido a su carácter de *verdadero* (Fuentes Rodríguez, 2009):

(283) Del faber del Padre {38} nacio eternamente el Hi-{39}jo, y del amor del Padre, y {40} del Hijo, manô eternamen{41}te el Espíritu santo, fin que {42} aya fido primero ninguna {43} dellas, y por esto de estas {44} tres perfonas, el Padre no {45} es el Hijo, y el Hijo, no es {46} el Espíritu santo, y el Espi-{47}ritu santo no es el Padre, {p39}{1} fon **verdaderamente** tres {2} perfonas: pero no tres dio-

{3}fes, ni tres señores, ni tres {4} poderofos, folo es vn Dios, {5} vn señor, al qual en el cie-{6}lo adoran los Angeles, y a{7}cà en la tierra obedecen to{8}das las cofas, y debaxo de la {9} tierra, todos los demonios {10} le temen, y tiemblã de mie{11}do.

(Valdivia, 1621: 38-39, sermón quinto)

En la misma línea, el adverbio *sin duda* actúa como refuerzo de una afirmación rotunda y «Señala el convencimiento total del hablante en lo dicho» (Fuentes Rodríguez, 2009: 318):

(284) En pocas palabras os {2} lo enfeñare, qualquier cofa {3} q es contraria a lo q Dios {4} manda, es **fin duda** pecado.
(Valdivia, 1621: 71, sermón noveno)

ii) El adverbio de modo *acaso* funciona en el ajuste a la posibilidad en estructuras en las que se pide la colaboración del oyente para la enunciación. Contiene los valores de ‘condición azarosa’, de ‘duda’ (Montolío Durán, 1999) y de ‘posibilidad remota’ (Fuentes Rodríguez, 2009), gracias a los cuales se utiliza en la convocatoria del interés supuesto del oyente, atenuando el enunciado y otorgando un grado de «libertad» retórica al oyente⁶⁷.

Con ello, el hablante atribuye la causa del hecho enunciativo (de *su* discurso) a circunstancias ajenas a él (*Cfr.* Moliner, 2007a), por lo que se quita responsabilidad del acto de decir (no sobre lo dicho) y descansa en el oyente, de quien dependerá la efectividad de la enunciación. En (285), se relaciona con la posibilidad del recuerdo a través de una condicional de la enunciación (*Cfr.* 7.4.4). La conjunción *si* y el adverbio modal refuerzan el valor de probabilidad (*Cfr.* Fuentes Rodríguez, 2009):

(285) Si **acafo** os acordays {28} (hermanos) en el fermon {29} paffado os vine a dezir co-{30}mo ay otra vida despues de {31} esta donde nuefra anima {32} viue para fiempre.
(Valdivia, 1621. 6, sermón segundo)

⁶⁷ Hay otros dos casos donde *acaso* tiene el mismo sentido, pero en el ámbito del decir, no de lo dicho.

En el fragmento (286), el vínculo se establece con una supuesta intervención verbal del alocutario. Esta enfatiza el dialogismo propio del sermón y le otorga un grado de dramatismo a la enunciación. El hablante presenta la información como si fuera exigida por el receptor, con lo cual justifica la enunciación:

(286) Preguntarey fme **aca**{47}**fo** q cofa es pecado, y co-^{48}mo fabreys q estays en pe-
{p71}{1}cado.
(Valdivia, 1621: 70-71, sermón noveno)

7.3.2.- Estructuras atributivas

La expresión de la actitud del hablante también se logra en el corpus mediante estructuras atributivas. Se usan con dos fines: la reafirmación de aquello que se dice y la expresión de una actitud negativa. Se distribuyen del modo siguiente:

ESTRUCTURAS ATRIBUTIVAS		
Afirmación	<i>verdad</i>	2
	<i>cierto</i>	1
	TOTAL	3
Actitud negativa	<i>maldita sea</i>	1
	<i>desventurados de...</i>	1
	TOTAL	2
TOTAL ESTRUCTURAS ATRIBUTIVAS		5

Tabla 5: Estructuras atributivas

a) Afirmación de lo dicho

Estas construcciones obedecen al esquema <es + adjetivo/sustantivo de ‘certeza’ + que (subordinada)> y han sido reconocidas por Albelda Marco (2007) como una forma de intensificar la verdad o la certeza de lo dicho. Su relación con la modalidad viene dada por el contenido proposicional del nombre incluido en la estructura: *verdad* (2 ocasiones) y *cierto* (1 aparición).

Son una manifestación de la argumentación, ya que funcionan como un elemento de juicio favorable para apoyarla. Pero, por otra parte, este recurso invierte la dimensión dialógica del sermulario y de la dimensión argumentativa: no deja lugar para la duda, para el cuestionamiento. Anula, por lo tanto, el supuesto razonamiento que se

intenta despertar en el oyente. Se convierte, de ese modo, en una muestra del *discurso del poder*.

a.i) El sustantivo *verdad* aparece en una estructura duplicada (Cfr. 7.6.4) e intensificado por el adjetivo *gran* junto a otra forma de reafirmación (*por cierto*). Las secuencias en que se inserta corresponden a la respuesta de una interrogativa. Lo que se reafirma aquí es la conclusión respectiva: *los malos serán castigados* (287a), *los buenos serán premiados* (287b):

(287)(a) Pues notad aora biē {13} que aca ay en todas partes {14} muchos malos hombres q {15} roban a otros, y les toman {16} fus mugeres, y son fober- {17}bios, y hazen otros gene- {18}ros de pecados, y estā muy {19} ricos, y cōtentos. ¶ Pues {20} esto hafe de passār afsi fin {21} castigo de tantos pecados? {22} ¶ Siendo Dios tan justo, {23} ha de dexar fin castigo a ef{24}tos malos, y que se paffe ef{25}to afsi, fiendo tan gran go- {26}uernador. ¶ No por cier{27}to, que por effo hermanos {28} ***es gran verdad que ay otra*** {29} *vida, donde se castigarā los* {30} *que en esta vida primera* {31} *no fuerō castigados, alla cō* {32} *castigo eterno pagaran fus* {33} *pecados.*

(b) {34} 16 ¶ Pero al contrario los {35} buenos que aca viuian bien {36} y eran pobres, y enfermos, {37} y lleuauan cō paciencia los {38} agrauios que otros les ha- {39}zian, y ellos hazian bien a {40} todos, y cumplian lo que {41} Dios manda en la otra vida {42} que fera de estos? no auia {43} de auer quien les agrade- {44}ciellē estos bienes que hi- {45}zieron, afsi se auia de paf- {46}far esto? ¶ No por cierto {47} que por ello ***es gran verdad*** {p5}{1} ***que ay otra vida a donde*** {2} *Dios pagara a los buenos, y* {3} *se dexara ver dellos para q* {4} *tengan gozo eterno.*

(Valdivia, 1621: 4-5, sermón primero)

a.ii) El adjetivo *cierto* enfatiza la reafirmación de lo dicho (Fuentes Rodríguez, 2010b), valor que afecta a toda la estructura atributiva. En este fragmento reafirma uno de los aspectos importantes de la argumentación: la inexistencia de las «divinidades» mapuches:

(288) Preguntal- {28}de al diablo, q cofā es el Pi- {29}llan? el dize muchas menti{30}ras, porq no ay cofā alguna q {31} fea realmēte Pillā, q lí el dia{32}blo no es Pillan, ***es cierto q*** {33} *no ay cofa alguna q fea Pillā.*

(Valdivia, 1621: 44, sermón sexto)

b) Expresión de una actitud negativa

Esta función se logra en el corpus gracias a la construcción atributiva y al contenido léxico del atributo, de cuya combinación se deriva un sentido expresivo que indica la actitud del hablante, orientada hacia el oyente. Con estas fórmulas se introduce una queja, un lamento, ante determinadas situaciones producidas por haber infringido los preceptos del cristianismo. Con ello, se llama a los oyentes a cuidarse de hacer de lo mismo y a seguir al pie de la letra aquello que está estipulado como *el deber ser* de la doctrina.

b.i) En primer lugar, en la construcción que se forma con el adjetivo *maldito*, el énfasis que este contiene indica la «actitud negativa del hablante ante una realidad» (Fuentes Rodríguez, 2009: 203). En esta estructura, el adjetivo se antepone al verbo *ser*, fijado en presente de subjuntivo, y con ella se comunica un deseo y se confiere una interpretación exclamativa al enunciado. El hablante, entonces, rechaza tajantemente –a través del énfasis– el pecado y realiza un llamado a alejarse de él:

- (289) Quereys faber lo que {25} es pecado, oydlo, por el {26} pecado foys esclauos del de{27}monio, y le teneys por vue{28}ftro amo foys enemigos de {29} Dios, y foys condenados al {30} infierno para fiempre. El q {31} muere en pecado, para fiē-{32}pre ferâ atormentado, y ar{33}dera fin fin en fuego, alla en {34} el infierno; y los tormentos {35} que merece por sus peca-{36}dos, no los acabará de pa-{37}gar, por auer fido contra {38} Dios O que mala cofa es el {39} pecado. **Maldito fea el, que {40} tanto mal haze a los hom-{41}bres que pecaron.**
(Valdivia, 1621: 9, sermón segundo)

b.ii) El adjetivo *desventurados* otorga una carga afectiva y contiene una exclamación implícita que imprime un sentido de lamentación a todo el enunciado, cuya valoración negativa se refuerza porque no está determinado. Se ubica en una particular construcción sintáctica, <de + sintagma>, en la cual se invierten los constituyentes de una atributiva con *ser*: «el sujeto se convierte en término adyacente, mientras que el antiguo atributo ocupa la cabecera funcional de la construcción» (Gutiérrez Ordóñez, 1986: 261-262). La preposición realiza también una función focalizadora, de realce y énfasis informativo (Gutiérrez Ordóñez [1997b] y Fuentes y Alcaide [2002]).

En el sermulario, la expresión de lamento se ejecuta sobre sujetos propios del mundo intracultural mapuche (que el hablante ha denominado como *viejos* y *hechiceros*), por cuyo comportamiento se han alejado del «ideal» cristiano. Con este mecanismo, los construye como antimodelos sobre los que recaerá el peso del castigo:

- (290) Todo esto q dizē fin {36} fundamento, es gran menti {37}ra, y maldad, y cofa de bur- {38}la: **defuenturados de ellos {p27}{1} viejos, y hechizeros, que {2} pobres, fon locos, y tontos, {3} q os engañā, y por folo q les {4} deys de comer, os lleuā al in{5}fierno**, y todos ellos mi[*]mos {6} tābien arderan alla, y fe ha- {7}ran brallās para fiempre en {8} el fuego con los diablos.
(Valdivia, 1621: 26-26, sermón cuarto)

7.3.3.- Expresión de la confirmación

En esta función aparecen diversos recursos en el corpus, como los adverbios, que tienen un mayor grado de fijación en la lengua: *ciertamente*, *realmente*, *verdaderamente* y *sin duda* con una frecuencia total de 4 apariciones (Cfr. 7.3.1.4). Hay otros, cuyo valor se deriva de la construcción sintáctica, como en el caso de las estructuras atributivas (en función de afirmación de lo dicho) (3 ocasiones) (Cfr. 7.3.2.a). Además, encontramos otras formas que están escasamente fijadas: *cierto*, *por cierto* y *con razón*, cuya distribución y frecuencia se ve en la siguiente tabla:

EXPRESIÓN DE LA CONFIRMACIÓN	
<i>Cierto</i>	2
<i>Por cierto</i>	2
<i>Con razón</i>	3
TOTAL	7

Tabla 6: Confirmación con formas no fijadas

Tenemos un total de 14 veces en que se cumple esta función, aunque con distintos recursos. Lo anterior nos informa de la importancia que esta tiene para el tipo de texto: es necesario asegurar que lo dicho es verdadero, que se ajusta a la realidad, ya que gracias al sentido de ‘certeza’ se convence y se persuade.

La expresión del grado máximo de ajuste a la verdad implica conocimiento compartido y anula cualquier posibilidad de cuestionamiento. Con ello, los potenciales cuestionamientos quedan reducidos a su expresión mínima. Estos recursos constituyen un refuerzo intensificador de la razón y de la certeza por parte del emisor.

i) La forma adjetiva *cierto*, que –por su valor léxico– actúa sobre objetos y proposiciones intelectuales (Torner Castells, 2007), participa de la reafirmación de lo dicho con el sentido de ‘verdadero, no falta a la verdad’ (Fuentes Rodríguez, 1992a). Este adjetivo, por lo tanto, no funciona en el texto en la asignación de una propiedad, sino modificando y reafirmando el sentido de la frase en la que se inserta, de modo que corresponde a lo que se ha llamado un *adjetivo adverbial* (Cfr. Demonte, 1999).

Al igual que *por cierto*, aparece en enunciados que actúan como respuesta a estructuras interrogativas anteriores, de modo que refuerza no solo el decir y lo dicho, sino también la posición del emisor, marcando la relación asimétrica entre los participantes:

(291) Quanto os párece q {29} enojarâ a Dios, el Indio q {30} honra al Pillan, nombran-{31}dole, y que le fuele reueren{32}ciar, y llamar, y dexa de a-{33}dorar a Dios, y el que fue-{34}le nombrar por honrarle al {35} Huecuvoe, y le respêta. Y {36} tambien el Indio que no {37} quiere seguir lo que Dios {38} manda, ni obedecer lo que {39} los padres mandan, y en su {40} enfermedad, y en lo que tie{41}ne necesidad, va a tomar {42} consejo con los Machis (q {43} fon hechizeros) y con los {44} viejos? No se puede **cierto** {45} dezir, quanto es lo que con {46} estos malos Indios se fuele {47} enojar, no se puede con pa{48}labras manifestar este eno-{49}jo.
(Valdivia, 1621: 11, sermón segundo)

ii) El significado de *por cierto* como marcador no se había fijado aún en el siglo XVII, sino que en aquella época eran dos valores los que disputaban el espacio discursivo: la certeza y la digresión. El primero de ellos, se debe al significado léxico del adjetivo *cierto*, en su acepción de ‘verdadero’ (Estellés Arguedas, 2009a y 2009b) y se había generalizado durante la Edad Media. Ya en el siglo XV se origina un valor digresor para la misma forma: ‘a propósito, viniendo al caso de lo que se dice’ (Bustos Tovar [2002] y Estellés Arguedas [2009a y 2009b]). En el proceso de cambio, se ha

impuesto este último sentido⁶⁸, siendo en la actualidad el más frecuente⁶⁹ (Acín Villa [2000] y Estellés Arguedas [2006, 2009a y 2009b]).

De ambos valores, es el primero el que se mantiene en el sermonario, ya que con esta forma el hablante evalúa como ‘verdadero’ su decir en enunciados que actúan como respuestas retóricas a las preguntas que ha formulado el mismo hablante. Con ello, se refuerza como el poseedor del conocimiento, desde una posición de poder que le permite realizar este tipo de afirmaciones e intensificarlas⁷⁰:

(292) Pues notad aora biē {13} que aca ay en todas partes {14} muchos malos hombres q {15} roban a otros, y les toman {16} fus mugeres, y fon fober- {17}bios, y hazen otros gene- {18}ros de pecados, y estā muy {19} ricos, y cōtentos. ¶ Pues {20} esto hafe de passar así fin {21} castigo de tantos pecados? {22} ¶ Siendo Dios tan jufto, {23} ha de dexar fin castigo a el{24}tos malos, y que se passē el{25}to así, siendo tan gran go- {26}uernador. ¶ No **por cier{27}to**, que por ello hermanos {28} es gran verdad que ay otra {29} vida, donde se castigarā los {30} que en esta vida primera {31} no fuerō castigados, alla cō {32} castigo eterno pagaran fus {33} pecados.

{34} 16 ¶ Pero al contrario los {35} buenos que aca viuian bien {36} y eran pobres, y enfermos, {37} y lleuauan cō paciencia los {38} agrauios que otros les ha- {39}zian, y ellos hazian bien a {40} todos, y cumplan lo que {41} Dios manda en la otra vida {42} que fera de estos? no auia {43} de auer quien les agrade- {44}ciellē estos bienes que hi- {45}zieron, así se auia de paf- {46}far esto? ¶ No **por cierto** {47} que por ello es gran verdad {p5}{1} que ay otra vida a donde {2} Dios pagara a los buenos, y {3} se dexara ver dellos para q {4} tengan gozo eterno.

(Valdivia, 1621: 4-5, sermón primero)

iii) En la forma *con razón*, el significado del sustantivo otorga un sentido evaluativo a la oración en la que se integra. En los 3 casos del sermonario, funciona como adyacente del verbo *enojarse* e implica una posición del hablante que indica reafirmación y confirmación de la conclusión: *Dios se enoja por el pecado*. Además, realza el segmento como un recurso de relieve informativo.

En el siguiente fragmento, en sus dos apariciones cumple la función de reforzar la tesis, primero, en un enunciado interrogativo y, posteriormente, en uno afirmativo que funciona como respuesta. En ambos casos aparece con el adjetivo *mucha*

⁶⁸ *Ciertamente* ocupó los espacios que había dejado el *por cierto* epistémico (Estellés Arguedas, 2011).

⁶⁹ Estellés Arguedas (2009a) indica que el 1% de los casos de *por cierto* en el CREA corresponden al valor epistémico.

⁷⁰ Este uso muestra una predilección del hablante por las expresiones más conservadoras en la lengua de su época (Cfr. 7.4.3.1.b.ii).

modificando a *razón*. Esa última característica nos indica que, efectivamente, se trata de una construcción sintáctica que adquiere el sentido modal a partir del significado de uno de sus componentes y no de una estructura cuyo valor se haya fijado en la lengua.

- (293) Si el criado hurta la {2} hazienda de fu amo, y le ri-{3}ñe, que hara fu amo? No fe {4} enojarâ, y castigara a tã mal {5} criado? Vuestro padre es {6} Dios, que os dio el fer, y os {7} lo conferua, y esta dando vi {8}da: y vuestro amo es Dios: {9} en cuya cafa estays, que to-{10}da la tierra es fu cafa, pues {11} auiendo recibido de Dios {12} tanto bien vosotros, y fien-{13}do el tan gran Señor, no fe {14} enojaria **con mucha razon**, {15} que tu adultero, y tu borra{16}cho, por vn poco de deley-{17}te en tu cuerpo, quiebras lo {18} que Dios dize? Y por vn po{19}co de enojo, dizes mal y {20} hieres a otro hombre, que {21} es tu hermano Y por vn po{22}co de ganãcia hurtas, y def{23}precias la ley de Dios. No {24} fe enojarâ Dios contigo, y {25} ferâ contra ti? Si harâ cier-{26}to, y **con mucha razon** fe {27} enojarâ contigo.
(Valdivia, 1621: 11, sermón segundo)

7.4.- MECANISMOS DE INTERACCIÓN

Toda enunciación implica una relación con el mundo que es referido por el locutor. Asimismo, le conciernen los lazos establecidos con el alocutario, figura obligatoria junto a la del enunciador: ambos son protagonistas, puesto que se requiere de una fuente y de una meta (*Cfr.* 7.2.1, especialmente, las páginas 350-351). La dinámica de la enunciación es la siguiente: «la lengua se efectúa en una instancia de discurso, que emana de un locutor, forma sonora que espera un auditor y que suscita otra enunciación a cambio» (Benveniste, 1974/1989: 84)⁷¹.

Aunque estos postulados son válidos para todo texto, la inclusión del receptor en los sermones es uno de los rasgos que los caracteriza como tipo textual, ya que se prevé la oralización de los mismos, de modo que el receptor es una figura central en la efectividad de la elocución, pues otorga el carácter dialógico que marca la obra. También es un recurso para su rentabilidad argumentativa: al ser un discurso que busca

⁷¹ Sin embargo, sabemos que este acto *idealmente* dialógico entre dos participantes solo a veces coincide con la realidad del lenguaje. El mismo Benveniste (1974/1989) reconoce que puede haber diálogo fuera de la enunciación y enunciación sin diálogo. En el primer caso, cita la justa verbal de algunos pueblos, como el *hain-teny* de los merina, que consiste en la creación de un diálogo aparente con la utilización de proverbios citados, en el cual no hay enunciación al no existir una referencia directa al debate. En el segundo caso, señala el monólogo, caracterizado como un diálogo interiorizado que procede de la enunciación y que se formula entre un yo locutor y un yo que escucha.

convencer, persuadir, necesita dirigirse continuamente al *tú*, al oyente, a ese sujeto/(posible) objeto que atraer a la comunidad de la cual el hablante es parte.

En consideración de esta relevancia de la dimensión interactiva, incorporamos este apartado, en el cual trataremos las formas con que esta se realiza. No obstante, la apelación, el llamado al *tú*, no se representa solo en estas manifestaciones, sino también en otras que hemos revisado, como, por ejemplo, en las justificaciones atenuativas del verbo locutivo, preocupadas por la recepción del discurso por parte del oyente (*Cfr.* 7.2.1.1, en especial, página 354); en las estructuras interrogativas que, a partir de un determinado significado modal, se dirigen al otro y lo atraen al discurso (*Cfr.* 7.3.1.1); en las formas polifónicas de incorporación de la voz del alocutario, que se incluía para hacerlo partícipe de la enunciación (*Cfr.* 7.2.1.2.2); o en aquellos casos de focalización, con diversos mecanismos locales con los que se llama su atención sobre un determinado segmento (los revisamos en 7.5).

Aquí nos referiremos a aquellas que privilegian ese sentido apelativo sobre otros, lo que explica su funcionamiento en el discurso: llaman, interpelan, convocan al receptor y, de ese modo, construyen el texto a partir de su participación y explicitan una dinámica argumentativa. Por ello, revisamos los vocativos, el mandato (enunciativo y persuasivo) y las formas oracionales con las cuales se hace depender del oyente la efectividad del discurso.

7.4.1.- Vocativos

Los vocativos corresponden al pronombre o al nombre que emplea el hablante para apelar o llamar la atención del oyente (Alonso-Cortés, 1999a). Son usados en la solicitud de una respuesta o reacción (RAE y la Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a). En este grupo están también las fórmulas de tratamiento, sujetas a la relación entre hablante y oyente y a la práctica que se da en el seno de cada comunidad, por lo que es posible que varíen de una sociedad a otra y de un periodo a otro. Establecen una relación entre los participantes del acto comunicativo y constituyen una muestra de la conciencia social del hablante (Calsamiglia y Tusón, 1999/2004).

Según Calsamiglia y Tusón (1999/2004: 144), algunas instituciones «como la Iglesia, la monarquía, el ejército o la nobleza tienen unos elementos fijados por la tradición y que perduran en la medida en que las instituciones se mantienen»⁷². Los vocativos que se usan en el corpus se ubican en esta dirección, puesto que se trata de los términos *hermanos* e *hijos*. Estos corresponden a una extensión del dominio de lo *familiar* hacia otros núcleos sociales (Bañón Hernández, 2001). Los términos en cuestión están altamente estandarizados como formas de tratamiento intragrupal en el mundo sociocultural de la Iglesia católica, cuya dinámica se expresa en el sermulario. Si bien ambos reafirman la pertenencia endogrupal de los participantes, lo hacen estableciendo distintas relaciones en la dinámica institucional.

Estas formas nominales están destinadas a incluir al receptor en el discurso, como una forma de apelación, a partir de la caracterización de una relación entre locutor y alocutario (Bañón Hernández, 2001), que en este caso corresponde a una vinculación comunitaria: a los receptores se los trata como conversos, como cristianos que forman parte del mismo universo cultural que el emisor. Por lo anterior, se supone que comparten determinados referentes en el ámbito del conocimiento de la doctrina y que presentan ante ella una postura común (Cfr. 6.2.4). Su uso, entonces, pone en funcionamiento una nueva dinámica: el mapuche es llamado de la misma forma en que se llaman los cristianos. Por ello, para el hablante, ya no son «mapuches» o, al menos, no practicantes de la religión originaria sino de la cristiana. Pensamos que esto influye en la relación identitaria de los participantes.

De este modo, además, la pertenencia «retórica» al mismo endogrupo acorta la distancia comunicativa: se crea una relación discursiva más simétrica en un discurso que en muchos pasajes es asimétrico. Es más, podríamos calificar globalmente el mismo tipo textual *sermón* como asimétrico: el hablante tiene el poder de la palabra ante un auditorio pasivo que escucha y solo participa lingüísticamente a través de las secuencias en las que el hablante lo permite.

Suelen ubicarse en las partes del sermón que hemos definido como *exordio* y *peroratio* (Cfr. 6.1.1 y 6.1.5, respectivamente). Es decir, en aquellas que sirven para inaugurar y cerrar los sermones. En el primer caso, los vocativos atenúan la asimetría propia de la clase textual, moviendo a los oyentes a una posición de cercanía con el

⁷² Podríamos ampliar al campo a otras organizaciones, como las políticas.

hablante y llamándolos, por lo tanto, a realizar una audición del discurso desde la posición de «miembros de la Iglesia». En el segundo caso, su función es reforzar los contenidos de la argumentación y persuadirlos a convertirse a la fe y a ser parte de esa institución que está dispuesta a recibirlos. Tanto, que incluso se los llama del mismo modo que al resto de los miembros.

Por otra parte, son un índice para los jesuitas que deberán llevar a escena los sermones. Esto se produce porque los vocativos son una muestra del dialogismo de la lengua oral, gracias a la identificación que genera la inmediatez de ese tipo de comunicación.

Respecto de su funcionamiento discursivo, los vocativos suelen aparecer entre pausas, de modo que se focalizan aunque parecen aportar una información secundaria (Fuentes Rodríguez, 1999a). Una representación gráfica de lo anterior debiera manifestarse en el texto a través de los signos correspondientes, pero estos no están presentes en todos los casos: hallamos paréntesis, una coma, dos comas o ausencia de signo⁷³.

No se relacionan sintácticamente con el segmento en que se insertan, sino que constituyen enunciados independientes (en la lectura del documento presentan un tonema de cadencia), por lo que pueden describirse como los *enunciados parentéticos* de Fuentes Rodríguez (1998c y 1999a). No obstante, desde un punto de vista discursivo-textual, esta independencia no se da siempre, sino que se relaciona con algunos tipos de vocativos, como el salutorio y honorativo, el apelativo puro, el exclamativo, el de mandato, el de ruego, el de delimitación de turno conversacional o el axiológico. En el enunciado, el vocativo puede cumplir funciones semántico-pragmáticas que derivan de su valor focalizador (Bañón Hernández, 1993).

Los vocativos pueden ocupar diferentes posiciones, lo que se cumple en el sermonario, ya que se presenta en el inicio, medio o final de la frase. Al parecer, la posición tiene un valor expresivo, puesto que en el inicio su función consiste en llamar la atención del oyente, mientras que en la mitad o en el final actúan como un recurso fáptico, ya sea para enfatizar o atenuar lo dicho (Cfr. Bañón Hernández, 1993).

⁷³ Anteriormente, hemos indicado que la puntuación en el siglo XVII poseía una naturaleza de uso que no se ajusta a los patrones que conocemos en la actualidad, por lo que no podemos guiarnos por este criterio (Cfr. 4.3.1.2.3, en especial, página 179 y nota 57, página 383 [7.3.1.1]). De hecho, pensamos que el uso de algunos signos puede deberse a la intuición del autor sobre la independencia del segmento con respecto del otro en que se inserta.

a) *Hermanos*

Este sustantivo es un término de tratamiento de parentesco. En el ámbito religioso, la relación viene dada por un origen divino común, en este caso, de los oyentes y del hablante, por lo que indica que ambas instancias comunicativas ocuparían el mismo estatus extradiscursivo tanto en el seno de la Iglesia como en relación a esa fuente original. Es una marca de la cercanía y de la empatía que se intenta establecer con el oyente.

Sobre este uso general (294), se dan otros casos particulares, como el énfasis en la relación empática que produce la determinación de la forma *míos* pospuesta (295). Con este recurso, el enunciador se explicita en el discurso y deja huella de la conformación de la comunidad con los auditores: crea uniformidad y una aparente horizontalidad en la relación.

(294) Primeramente, **her-^{26}manos**, bien fabeys q fois ^{27} hombres como yo, y como ^{28} los demas, y q todos los hō-^{29}bres aca dētro de este cuer-^{30}po q veys, tenemos vna al-^{31}ma, q aunq no la vemos, por^{32}q no es de carne, ni de hues^{33}fo, como el cuerpo, pero cō ^{34} ella viuimos, y hablamos ^{35} queremos, fabemos, y pēfa^{36}mos, y hazemos muchas co^{37}fas: y en falliendo esta alma ^{38} del cuerpo, q es quãdo mue^{39}re vn hōbre, luego el cuer-^{40}po queda fin sentido, y fin ^{41} menearfe, como vna pie-^{42}dra, ô vn pedaço de tierra.

(Valdivia, 1621: 1, sermón primero)

(295) Para fubir al cielo **her^{12}manos míos**, lo primero, te^{13}neys necesidad de creer ^{14}en Iesu Cristo, y adorar ^{15} vn folo Dios: este es el ver^{16}dadero Dios, Padre, Hijo ^{17} y Elpíritu fãnto, tres perfo^{18}nas, y vn folo Dios: Efto os ^{19} vine a dezir el Domingo ^{20} passado: Aora os vengo a ^{21} dezir la bondad de Dios en ^{22} otra cofa.

(Valdivia, 1621: 40, sermón sexto)

El hablante incorpora otro recurso: la adjetivación de la expresión nominal, como una forma de caracterizar al oyente. Se usan los adjetivos *amados*, intensificado por *muy*, (296) o *amables* (297), ambos derivados del verbo *amar* (Corominas, 1954/1974). Se diferencian, no obstante, porque el primero adquiere el sentido perfectivo del participio, por lo que su significado se acerca a ‘el que es amado’, mientras que el segundo mantiene el sentido potencial del sufijo, ‘el que puede ser

amado' (Cfr. Covarrubias [1611/1943], Cuervo [1886/1994], Santiago y Bustos [1999] y RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española [2009b]).

- (296) Por esta razón, *her{14}manos* míos muy *amados*, q le {15} repõdeys vofotros a el.
(Valdivia, 1621: 29, sermón cuarto)
- (297) Pues agora (*herma-{32}nos* míos *amables*) os dirê, {33} quien es nuestro Señor Ie-{34}fu Chrifto, y quando acabe {35} esto, os enseñarê, de que ma{36}nera fe os quitarã vuestros {37} pecados por este Señor Ie-{38}fu Chrifto
(Valdivia, 1621: 15, sermón tercero)

La voz *hermanos* también presenta la variante femenina. Según Calsamiglia y Tusón (1999/2004), durante los últimos años, a partir de un movimiento sociopolítico que ha incluido a la mujer en ámbitos públicos y políticos, las formas de tratamiento usadas en estos han comenzado a incluir la marca de género gramatical femenino (*concejala*, *jueza*, *catedrática*, etc.). Evidentemente, el caso de nuestro sermionario del siglo XVII no puede explicarse en esta línea político-ideológica de los movimientos actuales por la reivindicación de género, sino que se justifica por el tipo de texto que estudiamos: un discurso que, según la tradición, *ha de ser acomodado*. Esta variante es una muestra de la voluntad del emisor por diferenciar a un auditorio que supone diverso, con lo que busca hacer más efectivo su discurso⁷⁴.

Esta voz aparece siempre como segundo elemento de la coordinación con *hermanos* (298). Si bien hay énfasis en ambos casos, en uno de ellos se produce la variación de género también en el posesivo (*mías*), en concordancia con un último componente de la secuencia (299):

- (298) *Hermanos*, y *herma{28}nas* míos, aduertid mucho, {29} quanto fe enoja Dios con {30} los pecadores, y quanto los {21} pecadores le embrauecẽ a {32} Dios cõ fus pecados.
(Valdivia, 1621: 13, sermón segundo)
- (299) Lo que aueys de ha-{12}zer para quitar vuestros pe{13}cados, y fubir a la cafa de {14} Dios, por las palabras de {15} nuestro Señor Iefe Chrifto {16} Salvador de nuoftras almas {17} (*hermanos*, y *hermanas* {18} *mias*) os vengo oy ha dezir
(Valdivia, 1621. 23, sermón cuarto)

⁷⁴ Esta, junto a otra breve mención de los sacrificios de la mujer por la Iglesia a modo de ejemplo en el sermón octavo, son las únicas marcas de dicha preocupación especial por el público femenino.

b) *Hijos*

Al igual que *hermanos*, la forma *hijos* es un término de tratamiento de parentesco. Mientras la primera indica una fuente divina común, *hijos* señala la fuente y la meta. De este modo, su uso implica una relación vertical entre los participantes del acto enunciativo. Una cercanía menor, por lo tanto, por lo que se corresponde con un mecanismo de ejercicio del poder.

En todos los casos del corpus, *hijos* se encuentra con la forma *míos* pospuesta, al igual que ocurría con *hermanos*. Si en aquel caso enfatizaba la relación empática (no aparecía en todos los ejemplos, pero sí en la mayoría), en este contribuye a crearla:

- (300) Ahora ***hijos*** *mios* fa-^{31}breys q no bafta creer to-^{32}das las cofas q os he dicho ^{33} para fubir al cielo, teneys ^{34} tambien necefsidad de abo^{35}rrecer el pecado, y teneys ^{36} necefsidad de bolueros a ^{37} Dios de todo coraçon.
(Valdivia, 1621: 70, sermón noveno)

7.4.2.- Imperativos «enunciativos»

Son órdenes que están orientadas a conseguir una mayor efectividad del discurso y que funcionan, por lo tanto, en el nivel de la enunciación, aunque se orientan al oyente, buscando su participación en la interacción comunicativa. Pretenden desencadenar una reacción: su atención al desarrollo del discurso y, particularmente, sobre algunas secuencias. Un uso similar con marcadores ya lexicalizados⁷⁵ es descrito por Pons Bordería (1998a) como *función fática interna*, ya que llama la atención del oyente sobre el procesamiento cognitivo del enunciado.

Los imperativos constituyen uno de los rasgos formales (pero no el único) a los que la apelación –abstracta– acude para expresar la relación comunicativa que establece. Aunque pueden actuar en la expresión del mandato, la exhortación, el deseo, el ruego o la súplica (Grande Alija, 2002), en el texto se privilegia su valor en la recepción del discurso.

⁷⁵ *Oye y mira*. Creemos que los casos del corpus corresponden a un estadio de gramaticalización de estas formas.

En ese sentido, no se trata de hechos que han de ser realizados por el alocutario con posterioridad a la enunciación (*Cfr.* Grande Alija, 2002), sino de una posición que el oyente debe tomar ante el texto durante el proceso de comunicación, ya que de ello depende su efectividad. Corresponden al paradigma de la segunda persona plural del sujeto *vosotros* (*venid*), que no ha prosperado posteriormente en el español de América ante la forma *ustedes*⁷⁶ (Lapesa, 1942/1988).

En todos los casos del sermonario se trata de verbos de percepción, debido a que su significado léxico facilita la correcta interpretación del discurso posterior, adelantando su recepción y orientando la interpretación del oyente. Su uso refuerza los roles de los participantes: mientras uno enuncia, el otro percibe. Distinguiremos entre los *sensoriales* (*oíd* y *mirad*) y los *intelectuales* (*sabed*, *notad* y *advertid*).

Además de la macrofunción que realizan en la recepción y en la dimensión interactiva, cumplen otras, como la continuación o la introducción de un tema. Por lo tanto, también participan en la macroestructura textual y en el ordenamiento jerárquico de la información.

a) Verbos de percepción sensorial

Estos verbos describen un acto físico del oyente (Fuentes Rodríguez, 1990c) y pretenden llamar su atención mediante la estimulación de los sentidos (Cortés y Bañón, 1997a). Este llamado de atención se realiza, en el sermonario, sobre la información que viene a continuación, por lo que estas formas actúan como focalizadores del segmento. En estos usos aparecen los verbos *oír* y *mirar*, que se diferencian no solo por su contenido léxico sino también por sus funciones: el primero actúa en el nivel macroestructural y el segundo, en la creación de imágenes al servicio de la argumentación.

a.i) En verbo *oír* se usa para introducir y enfatizar la información nueva, por lo que también adquiere una función cohesiva. En este uso fático, sin embargo, no ha perdido su comportamiento verbal, ya que es compatible con pronombres clíticos (*Cfr.* Pons Bordería, 1998b), como ocurre en el fragmento (301), donde funciona en un segmento

⁷⁶ Según Carricaburo (1997), este *ustedes* actual contiene los valores en plural de *tú* y *usted*. Esta diferencia tiene su correlato en el paradigma verbal.

que corresponde a la respuesta de una pregunta previamente formulada por el mismo hablante:

- (301) Quereys faber lo que {25} es pecado, *oydlo*, por el {26} pecado foys efclaus del de {27} monio, y le teneys por vue {28} fítro amo foys enemigos de {29} Dios, y foys condenados al {30} infierno para fiempre.
(Valdivia, 1621: 9, sermón segundo)

Este verbo también se presenta con un complemento de la acción, *con atención* (302), formando un segmento directivo que busca el grado máximo de relieve informativo al inicio del contenido del sermón. El sentido de advertencia que se deriva es atenuado⁷⁷ por la introducción de la causa que justifica la enunciación, lo que se produce porque la atenuación implica procesos de modificación performativa⁷⁸ (Cfr. Briz Gómez, 2001/2011): al explicar *por qué* se ordena, el hablante muestra su preocupación por el oyente y un interés por el cumplimiento de los fines argumentativos.

Se trata, por lo tanto, de un recurso centrado en el *tú*, con el cual se introduce, en el nivel de la enunciación, la relación entre el decir y sus motivaciones, de modo que modifica la fuerza ilocutiva del mandato. Este es considerado por Haverkate (1984, 1987 y 1994) como un acto agresivo con el receptor, ya que invade su espacio. Por ello, el hablante lo atenúa (Cfr. Briz Gómez, 2002 y 2006), con el fin de buscar una respuesta favorable por parte del oyente (Puga Larraín, 1997).

- (302) Hermanos mios muy amados, {7} cō deffeo vēgo de {8} enseñaros la verdadera ley {9} de Dios, para que conociē-{10}do, y amando el bien, fal-{11}ueys vuestras almas.
{12} 2 ¶ *Oydme con atēcion*, {13} porque os va la vida en fa-{14}ber el camino del cielo, y fi {15} me escuchays, entēdereys {16} qual es lo bueno que aueys {17} de feguir, y qual lo malo q {18} aueys de dexar.

⁷⁷ La atenuación es una estrategia que frecuentemente se estudia en conjunto con la intensificación, como el par opuesto de una relación gradativa. Ello se debe, según pensamos, a los puntos de coincidencia: ambas son formas en las que se representa la relación intercomunicativa entre los participantes y suponen un incremento gramatical o léxico que produce un rodeo expresivo (Briz Gómez, 1995, 2001/2011 y 2006). En nuestro corpus, sin embargo, sus funciones son de naturaleza diferente, aunque en ambos casos se vinculan con la argumentación (Cfr. 7.1.1.1.1).

⁷⁸ No es esta la única posibilidad. Caffi (1999) reconoce tres clases de atenuantes: los *busches*, que afectan el contenido proposicional; los *hedges*, que inciden sobre la fuerza ilocutiva; y los *shields*, que atenúan la fuente del enunciado (el *yo*). Los dos primeros son dispositivos escalares en el plano epistémico (*busches*) y de la ilocución (*hedges*); ambos tienen una expresión léxica. Los *shields*, en cambio, operan por sustituciones u omisiones.

{19} 3 ¶ Esto enseña la palabra {20} de Dios, la qual yo os ven-{21}go a declarar, como [*]jefu {22} Christo N. S. nos mada q lo {23} hagamos los que fomos fus {24} ministros, y predicadores.
(Valdivia, 1621: 1, sermón primero)

El verbo *oír* también se usa para continuar el tema en una secuencia narrativo-expositiva que ha sido «interrumpida» por una oración cristiana con la cual el hablante se ha dirigido a Dios (Cfr. 7.2.2.c). Por ello, llama la atención del oyente para retomar lo dicho y situarlo en las nuevas coordenadas de enunciación que coinciden con las anteriores a la oración. Se introduce, además, junto a un vocativo que también convoca al receptor, en una secuencia altamente apelativa. Este se incluye porque el hablante es consciente de que está realizando una orden y con el vocativo crea una idea de «comunidad» que genera un segmento en el cual el mandato es admisible:

- (303) Y al pun-{16}to q pecaron les quitô {17} fu gracia, y finalmente por fu {18} gran enojo con ellos, quifo {19} que todos fus descendien-{20}tes en el punto q comienzã {21} a viuir en el vientre de fus {22} madres, queden mancha-{23}das fus almas con este peca{24}do primero, y q ninguno se {25} escape deste pecado prim{26}ro, todos, sean hijos, ô hijas {27} del demonio, al punto que {28} comiençan a viuir: sola la {29} Virgen Maria, quifo {30} Dios librar deste pecado {31} de Adam, y la librô, que nũ {32} le tuuo. Y por esto todos {33} nosotros los hombres, def-{34}de el principio de nuestra {35} vida, fomos pecadores con {36} el pecado de Adam, y fo-{37}mos mortales, y todos nos {38} auíamos de perder, q no a-{39}uíamos de poder yr al cie-{40}lo.
{41} 7 ¶ A Dios mio, muy po{42}deroso eres, tu nos hizifte, {43} y difte el fer, Hanfe de per{44}der todos los hombres? A {p53}{1} todos les difte fer, porque te {2} fuessen a ver, pues ni vno {3} solo no ha de yr a verte al {4}cielo? El ver a Dios es nuel{5}tro fin, y es muy buen fin, {6} pues este fin tan bueno no {7} le auia de alcançar ningun {8} hombre? No no Señor, an-{9}dando años faldra tu traza, {10} porque suban hombres al {11} cielo, y dellos seas tu visto.
{12} 8 ¶ **Oyd hermanos mios** {13} mirô Dios a estos dos hom{14}bres desterrados por fu pe{15}cado, y llenos de tanto tra-{16}bajo, y tan mala ventura. Y {17} vio al diablo tambien. q cõ {18} mucha alegria cantaua vi-{19}tória, por auerles hecho {20} pecar. Y por esto dixo Dios {21} en su coraçon. Dexaldo ef-{22}tar [...] embiare a la tierra a mi vni{36}co Hijo, q se haga hombre, {37} q es todo poderoso, y tan {38} sabio y eterno como yo, se{39}rá hombre de la manera q {40} Adam, mi Hijo, fiēdo Dios {41} verdadero, fin dexar de ser {42} Dios será hombre, y me o-{43}bedera en todo quanto fue{44}re mi voluntad, fera traba-{45}jado con muchos traba-{46}jos, y finalmente morirá {47} por los hombres, y refuci{48}tará, y con esto quedara el {49} hombre bien compuesto, y {50} el diablo auergonçado, y {51} vencido, yo ferê honrado, {p54}{1} y fucedera biē el negocio: {2} porq cantare vi{t}oria del {3} demonio [...]
(Valdivia, 1621. 51-54, sermón séptimo)

Este realce se realiza, también, sobre el mismo proceso de enunciación, vinculando lo dicho y lo que viene a continuación. En esta función se usa con un complemento modal de la acción (*bien*) que refuerza la llamada de atención:

- (304) En otro fermón os vine ha {5} dezir q N. S. Iesu Christo es {6} Diòs.
 {7} 1 ¶ Aora os vengo ha de-{8}zir quien es Dios, *oydme* {9} *bien*. Con todo vuestro co-{10}raçon dezilde a Dios. Supli{11}camofte Dios mio q des tus {12} palabras a los Padres, para {13} q nos enseñen bien, y danos {14} tu gracia, para q aprēdamos {15} bien tu palabra.
 (Valdivia, 1621: 30-, sermón quinto)

a.ii) *Mirar* se aplica a objetos directos que tienen el rasgo de ‘ser perceptibles visualmente’, por lo que el verbo mantiene su significado, aunque este se emplea metafóricamente desde lo auditivo a lo oral (el discurso). Funciona en el paso de lo abstracto a lo concreto, por ello, introduce una escena narrativa en la cual el hablante crea un modelo para los oyentes, por cuya importancia se focaliza. Se trata, por lo tanto, de un uso del imperativo que busca desencadenar una reacción en el oyente para la efectividad del discurso:

- (305) [...] en la {35} ciudad de Gerufalem auia {36} vna muger, llamada Maria {37} Madalena, y oyo vn día las {38} cofas q dezia en un fermō {39} N. S. Iesu Christo. Y venci-{40}da de sus palabras se troco {41} en fu coraçon, este día auia {42} combidado a comer a fu ca{43}fa vn pharifeo a N. S. Iesu {44} Christo. Sabiēdolo esta mu{45}ger fue a bufcar a N. S. Iesu {46} Christo a cafa deste phari-{47}feo. Llego a la cafa, y hallo-{48}le, y con gran dolor de cora{49}çon, y verguença, por de-{50}trás se arrojó a los pies de {51} N. S. Iesu christo, y llorô tã{52}to q con sus muchas lagri-{53}mas le labaua sus pies, y cō {54} sus largos cabellos se los lim{55}piaua, y befaua con fu boca. {56} El pharifeo, y los demas q {p76}{1} alli auian venido a comer, {2} viuiendo esta muger, y lo q {3} hazia dezian mal della, mur{4}murauan della. Pero ella no {5} respondia nada, y N. S. Iesu {6} Christo respondió por ella {7} y defendiola. Y dixo todos {8} los pecados desta muger, {9} le han sido en este pūto per{10}donados por el gran dolor {11} q tiene dellos, y por el mu-{12}cho arrepentimiento q tie{13}ne dellos, y por el mucho a{14}mor que tiene a Dios.
 {15} 17 ¶ Y **mirad** a esta mu-{16}ger, y desta manera vof-{17}otros tened verguença d los {18} pecados q aueys hecho, y {19} llorad porq aueys ofēdido {20} tanto a Dios, y sido tã con-{21}trarios a sus mādatos, y por {22} fu muy preciosa sangre, fu-{23}picalde q os perdone vtos {24} pecados a Dios.
 (Valdivia, 1621: 75-76, sermón noveno)

Además de este uso, el verbo *mirad*, gracias a su sentido de concreción, actúa en la conformación de un (posible) escenario de la enunciación, con un significado cercano al originario ('percepción visual'), aunque ligado a la interpretación enunciativa. La repetición del verbo al inicio de cada párrafo da ritmo al discurso y lo cohesiona, facilitando la comprensión por parte del oyente. En la primera aparición de (306), concurre con un vocativo en las funciones apelativa y focalizadora⁷⁹:

- (306) **Mirad** *hijos mios* ef- {25}tos cielos tan grandes, y tã {26} hermoſos. Eſte Sol tan ref {27}plandeciente con ſus rayos {28} Eſſa Luna tan clara: eſſas ef {29}trellas de tanta alegría, pue {30}ſtas con tan buen orden.
 {p31} {1} Eſſa mar tan inmenſa, tã an- {2}cha, y tan larga. Tantos rios {3} q tan aprieſſa corren àzia la {4} mar.
 {5} 3 ¶ **Mirad** en la tierra ſus {6} valles, ſus grandes cerros, y {7} lomas, ſus grandes montes, {8} y arboledas. Tantas fuen- {9}tes, las muchas aues en el {10} ayre, las ouejas, y ganados {11} q pacen en las cãpañas, los {12} muchos peces q en el agua {13} andan nadando. El dueño, y {14} Señor de todo eſto, es Dios, {15} q a todas eſtas coſas dio el {16} ſer con ſola ſu palabra, y cõ {17} ella aora tãbien les eſtà dan {18}do el ſer ſiẽpre, y las rige, y {19} manda. Eſte es Dios. El q di {20}ze q aya Verano, y ſe le ſi- {21}ga el Inuierno, el q haze q ſe {22} limpie el cielo, y luego q ſe {23} eſcurezca con nubes, el q di {24}ze q llueua, y yeſe. Eſte es {25} Dios. El q multiplica vueſ {26}tros ganados, y haze crecer {27} vueſtras ſemēteras. El q os {28} dà el mayz, trigo, cebada, pa {29}pas, y porotos, y toda la ſe- {30}milla q nace de la tierra, pa {31}ra q comamos, y viſtamos y {32} tengamos cõtento. Eſſe es {33} Dios. El q os dà la vida, y los {34} hijos, el cõtento, y el buen {35} coraçon. Eſſe es Dios.
 (Valdivia, 1621: 30-31, sermón quinto)

b) Verbos de percepción intelectual

Son verbos cuyo significado se vincula con el procesamiento cognitivo de la información, gracias a lo cual se usan para llamar al oyente a participar de la interpretación del discurso. Se relacionan con la recepción, como una muestra de la conciencia del hablante respecto de la cooperación del interlocutor para conseguir la efectividad argumentativa. Con este sentido, aparecen los verbos *saber*, *notar* y *advertir*.

⁷⁹ En (6.2.1, páginas 241-242) comentábamos este caso: con este segmento, el hablante da indicaciones a los jesuitas para que incorporen y se sirvan de elementos del contexto inmediato en la argumentación.

b.i) El imperativo *sabed* introduce un tema posterior, focalizando toda la secuencia en la que se inserta. Puede actuar junto a otros recursos, como el adverbio *también* (Cfr. 7.1.2.1.1.b) en función cohesiva y el demostrativo de referencia catafórica *esto*. Sintácticamente, la información nueva aparece subordinada, ya que la conjunción *que* actúa como un índice de subordinación, aunque reitera el contenido del demostrativo. En este caso hay dos variantes: *esto también sabed que...* (307) y *sabed también esto que...* (308):

(307) Este Dios q en el ser-{6}mon pasado os dixe q crio {7} los cielos, los Angeles, y el {8} Sol, y Luna, y estrellas (her-{9}manos mios (crio tambien {10} la tierra, y mar, y los peces, {11} aues, y ganados, y a todos los {12} viuientes dá vida, y fulten-{13}to. Ni vn folo pajaro sin fu {14} voluntad no cae, ni muere: y {15} todas estas cosas las hizo pa{16}ra el hombre, al qual folo tie{17}ne por hijo, y le quiere mu-{18}cho, y le dessea dar gozo en {19} el cielo.
{20} 2 ¶ *Esto tambien **sabed** q* {21} al principio, despues q Dios {22} crio todas estas cosas, al cabo {23} crio vn hōbre, formado del {24} barro de la tierra, fu cuerpo {25} y el alma q le auia de dar vi-{26}da crio con fu soplo. Esta al-{27}ma en fu ser parece a Dios en {28} el fuyo, q la hizo Dios a fu {29} imagen, y semejança, q no {30} puede morir, ni acabar se no {31} es de la manera q las almas {32} de los animales, tiene razon y {33} viue con ella, tiene libre al{34}uedrio, y por todo esto es se{35}mejante a Dios.
(Valdivia, 1621: 49, sermón séptimo)

(308) He aqui (hermanos {7} mios) de q manera el hom-{8}bre se buelue a Dios, y de q {9} manera se arrepiente el hō{10}bre de auer pecado, para q {11} le sean perdonados sus pe-{12}cados. [...]
{44} 13 ¶ Antiguamente vn {45} gran Rey Dauid de nōbre, {46} adultero, y matō vn hōbre, {47} pero llorando se arrepintio {48} y por eso le perdonō Dios.
{49} 14 ¶ Y S. Pedro Apōstol, {50} quando Iesu Chrifto esta-{51}ua padeciendo, pero mu-{52}cho, q tres vezes dixo que {p75}{1} no lo conocia a Iesu Chrif{2}to le mirō c{3}on sus ojos de misericor-{4}dia, y por esto boluio S. Pe{5}dro a fu buē coraçō, y llorō {6} amargamente, y por estas {7} lagrimas le perdonō Dios.
{8} 15 ¶ Con N. S. Iesu Chrif{9}to, fueron sentenciados a en{10}clauar en cruz dos ladrones {11} grādes, de los quales el vno {12} estando colgado en la cruz {13} casi muriendo, arrepintien{14}dose de sus pecados, pidiō {15} misericordia a IesuChrifto {16} N. S. el qual le perdonō [...]
{33} 16 ¶ *Sabed tambien esto* {34} (hermanos mios) *que* en la {35} ciudad de Gerusalem auia {36} vna muger, llamada Maria {37} Madalena, y oyo vn dia las {38} cosas q dezia en un fermō {39} N. S. Iesu Chrifto. Y venci-{40}da de sus palabras se troco {41} en fu coraçon, este dia auia {42} combidado a comer a fu ca{43}sa vn phariseo a N. S. Iesu {44} Chrifto. Sabiēdolo esta mu{45}ger fue a buscar a N. S. Iesu {46} Chrifto a casa deste phari-{47}seo. Llego a la casa, y hallo-{48}le, y con gran dolor de cora{49}çon, y verguença, por de-{50}trás se arrojó a los pies de {51} N S. Iesu chrifto, y llorō tā{52}to q con sus muchas

lagri-^{53}mas le labaua fus pies, y cō ^{54} fus largos cabellos fe los lim^{55} piaua, y befaua con fu boca. ^{56} El pharifeo, y los demas q ^{p76}^{1} alli auian venido a comer, ^{2} viuiendo esta muger, y lo q ^{3} hazia dezian mal della, mur^{4} murauan della. Pero ella no ^{5} respondia nada, y N. S. Iefu ^{6} Christo respondio por ella ^{7} y defendiola. Y dixo todos ^{8} los pecados desta muger, ^{9} le han fido en este pūto per^{10} donados por el gran dolor ^{11} q tiene dellos, y por el mu-^{12}cho arrepentimiento q tie^{13}ne dellos, y por el mucho a^{14}mor que tiene a Dios.

(Valdivia, 1621: 74-76, sermón noveno)

b.ii) El verbo de percepción intelectual *notar* llama la atención catafóricamente sobre una información relacionada con una situación más ligada con lo concreto, más cercana a la realidad de los oyentes. Sintácticamente se vincula al verbo como objeto directo subordinado.

(309) [...] al principio, despues q Dios ^{22} crio todas estas cosas, al cabo ^{23} crio vn hōbre, formado del ^{24} barro de la tierra, fu cuerpo ^{25} y el alma q le auia de dar vi-^{26}da crio con fu soplo. [...]

^{18} 15 ¶ **Notad**, q el mismo q ^{19} nos dio el ser antiguamen-^{20}te fiendo Dios, y de nada, ^{21} con sola fu palabra reci-^{22}mos el ser. Este mismo nos ^{23} vino a saluar del pecado de ^{24} Adam, y de nuestros peca-^{25}dos. Y nos dio fu gracia pa-^{26}ra no ser vencidos de de-^{27}monios, antes para q ellos ^{28} lo feā de nosotros. Creeys ^{29} en esse Señor Iefu Christo ^{30} (hijos mios) este es todo ^{31} vuestro buen ser, y vuestro ^{32} mas verdadero padre y Se^{33}ñor, a el adorad, y obede-^{34}ced, y alabalde para fiem-^{35}pre.

(Valdivia, 1621: 49-51, sermón séptimo)

b.iii) Con el verbo *advertir*, el segmento posterior –que contiene la conclusión de la argumentación– queda realzado. Está intensificado por *mucho*, con lo cual se refuerza la función focalizadora. El enunciado en que se inserta cumple un rol de atenuación de la orden que se establece posteriormente (*huid de pecar*) y que, de ese modo, permite que esta se incluya:

(310) Hermanos, y herma^{28}nas mios, **aduertid mucho**, ^{29} quanto fe enoja Dios con ^{30} los pecadores, y quanto los ^{21} pecadores le embrauecē a ^{32} Dios cō fus pecados. Por tā^{33}to huyd mucho de pecar, y ^{34} por vuestros pecados anti-^{35}guos llorad, y arrepentios, ^{36} y mirā que os librey de tor^{37}nar a pecar, que desta ma-^{38}nera, os librareys del enojo ^{39} de Dios en esta vida, y en ^{40} la otra vida tambien, y alcā^{41}çareys el cielo de Dios y el ^{42} eterno descanfo, y el eter-^{43}no gozo, y el ver a Dios.

(Valdivia, 1621: 13, sermón segundo)

7.4.3.- «Acto»

Como hemos mencionado en el inicio del sexto capítulo (Cfr. 6.2, especialmente, páginas 240), diferenciamos entre dos niveles en los objetivos de la argumentación: uno relacionado con el convencimiento y otro ligado a la modificación de las conductas. Sobre este aspecto ya habían reflexionado Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958/1989: 65-66):

[...] para aquel que se preocupa por el resultado, persuadir es más que convencer, al ser la convicción sólo la primera fase que induce a la acción. [...] En cambio, para aquel que está más preocupado por el carácter racional de la adhesión, convencer es más que persuadir⁸⁰.

Es aquí donde incorporamos el concepto de *acto*, que definimos como aquellas indicaciones directivas del emisor que buscan la realización de acciones concretas extradiscursivas por parte del interlocutor como producto de la argumentación. En los sermones, si bien el convencimiento es una de las finalidades fundamentales del discurso, también se busca un cambio de comportamiento, de las acciones realizadas por el auditorio compuesto por mapuches⁸¹. Por lo tanto, esta voluntad del emisor de acción sobre el mundo concreto de sus oyentes se manifiesta en esta serie de direcciones que constituyen una forma de *practicar* la fe, es decir, de institucionalizar el catolicismo entre los infieles. De este modo, este mecanismo se convierte en un recurso pedagógico: con él se enseña a *ser* cristiano y a *dejar de ser* mapuche.

Con estas órdenes el hablante pone en juego el carácter apelativo, interactivo y dialógico del discurso y genera un acto comunicativo en el plano de la enunciación, pero que lo sobrepasa para orientarse hacia las acciones empíricas. El mandato se produce como consecuencia del estatuto jerárquico diferente entre los participantes y, al mismo tiempo, refuerza la desigualdad: quien manda lo hace porque tiene el poder para hacerlo y el rol del alocutario se restringe a obedecer (Cfr. Clisa, 2008). Ahora bien, no coincide siempre con imperativos, sino que también se construye con otras formas

⁸⁰ Los autores expresan estas reflexiones en el marco del estudio de los tipos de auditorio. Para ellos, una argumentación es *persuasiva* cuando se dirige a uno en particular, mientras que es *convinciente* la que puede ser considerada por cualquier auditorio racional.

⁸¹ Estos *actos* se diferencian de aquellos mandatos que hemos revisado como *imperativos enunciativos* (Cfr. 7.4.2), pues no están incluidos para asegurar la efectividad de la enunciación, ni tienen una función informativa, sino que se sitúan en una interacción orientada hacia lo extratextual, pero siempre *desde* el texto.

verbales de sentido obligatorio y se estructura en torno a distintos ejes temáticos de la doctrina cristiana y de las creencias mapuches.

7.4.3.1.- Realización formal

Las formas con que se expresa el mandato extratextual no se limitan a los imperativos correspondientes. También se usan otros esquemas modo-temporales que adquieren el sentido obligatorio en determinados contextos.

a) Imperativos

La obligación que expresa el *acto* se realiza con formas que adquieren este valor en el sistema de la lengua. Son las propias del imperativo (311), que puede ir con un pronombre enclítico, siendo frecuente la metátesis entre dos segmentos contiguos (*Cfr.* Burquest, 2009): la última consonante del verbo y la primera del pronombre (Lapesa, 1942/1988), como en (312). El imperativo también presenta otra variación: la relajación de la /-d-/ intervocálica que se produce desde fines del siglo XVI (Lapesa, 1942/1988) (fragmento 313):

- (311) A Dios mio, pon tu {8} mismo en el coraçon desta {9} gente estas tus palabras, pa{10}ra que deffē oyr tus cofas, {11} ayudame a mi tambien pa-{12}ra enseñarlas, y declararlas {13} a los que me han venido a {14} oyr. Esto mismo en vuf-{15}tros coraçones, **rogad** vofo{16}tros a Dios, que en estas dos {17} cofas esta el escaparos de to{18}do mal, y alcançar todos los {19} bienes: la vna es, que ven-{20}gays a oyr bien, y la otra es {21} que yo declare bien las pala{22}bras de Dios.
(Valdivia, 1621: 22, sermón tercero)
- (312) Estas cofas de Dios tā {8} grandes, fino las entendie-{9}redes bien, **creeldas** firme-{10}mente, que las enseña la pa{11}labra diuina, q no puede e-{12}rrar, y esto creyeron fiēpre {13} antiguamente los Chriftia-{14}nos antiguos, y agora tam-{15}bien lo creen todos, y el mIf{16}mo Dios lo enseñò por fu {17} boca, y todos los santos va-{18}rones, Profetas, y Apoftoles {19} lo enseñaron.
(Valdivia, 1621: 25, sermón cuarto)

- (313) Por esto en todas vuef-^{26}tras enfermedades, y neces^{27}idades, hijos mios, yd y a^{28}**cercaos** a N. S. Iesu Christo, ^{29}llamalde, pedilde ayuda, q ^{30}es vuestro padre, es vuestro ^{31}Dios, no desconfieys del, cō ^{32}mucha confianza suplical-^{33}de qualquiera cosa, este es ^{34}el q por vofotros murio en ^{35}la cruz, y derramò toda su ^{36}lángre por saluaros de vuef^{37}ros pecados.
(Valdivia, 1621: 27, sermón cuarto)

b) Otros esquemas modo-temporales

- b.i) Una posibilidad de expresión de la obligación es la perífrasis <*haber + de + infinitivo*>, en un uso de *haber* como auxiliar que ya se había establecido en el sistema en el siglo XVII (Lapesa, 1942/1988):

- (314) [...] todos los hōbres, ^{32}y todas las cosas no tienen ^{33}mas de vn Dios. Vuestros ^{34}viejos ignorantes, no sabiā ^{35}nada, para conocer a Dios, ^{36}eran como niños sin razon, ^{37}**auveys de hazer burla de lo** ^{38}*q dezian fin fundamēto*, co-^{39}sa de burla es quanto refe-^{40}rian y contauan.
(Valdivia, 1621. 32, sermón quinto)

- b.ii) El mandato implica acciones que han de realizarse con posteridad a la elocución (Grande Alija, 2002). Es decir, contiene un matiz de futuro, por lo que coincide con el respectivo esquema modo-temporal. Por lo anterior, este último también se usa para expresar órdenes.

En este caso se trata del futuro de indicativo (315), forma que presenta una particularidad en uno de los usos del sermonario: sus elementos componentes están separados (316). Estas formas fueron frecuentes en la Edad Media, pero ya eran consideradas como anticuadas en el siglo XVI⁸² (Lapesa, 2000), y se producen por influencia del origen perifrástico latino (Gutiérrez Cuadrado, 2004):

- (315) El q es chriftiano bap^{38}tizado de vofotros, y a tor^{39}nado a pecar despues del ^{40}bautifmo cō firme coraçon, ^{41}**confellara** todos sus peca-^{42}dos al padre q està en lugar ^{43}de Dios
(Valdivia, 1621: 73-74, sermón noveno)

⁸² Lo que puede ser otra muestra del carácter conservador de la lengua que prefiere Valdivia (1621) (Cfr. 7.3.3, página 404).

(316) Direyſme q q hareys {12} para falir ð pecado? Direos {13} lo con alegre voluntad **A- {14} rrepenſiros eys** de vros ps {15} cados, y recibireys los Sa- {16} cramentos q ordenò N. S. {17} Iefu Chriſto para librar de {18} pecados, mirad no os enga- {19} ñen vros viejos, ni vtos he {20} chizeron.
(Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)

b.iii) El tiempo presente del modo indicativo también se usa en la expresión del mandato (RAE, 1973). En el corpus funciona en una perífrasis sobre la cual se estructuran varias órdenes: <proponga de + tornarse cristiano/ser lavado/hacerse hijo de Dios>, todas relacionadas con la conversión y el bautismo:

(317) [...] el q {29} no eſtâ bautizado de vofo- {30} tros, ni ha recibido el ſanto {31} Sacramento de baptiſmo, {32} **proponga de tornarſe {33} chriſtiano**, y **bautizarſe**, y {34} **fer labado** con agua del Eſ- {35} piritu Santo q le quite ſus {36} pecados, y **hazerſe hijo de {37} Dios**.
(Valdivia, 1621: 73, sermón noveno)

b.iv) Con el presente de subjuntivo se expresa un deseo de cumplimiento futuro o presente (RAE, 1973). En el sermonario se utiliza en segmentos con negación, indicando lo que los indígenas *no* deben hacer:

(318) [...] en todas vuef- {26} tras enfermedades, y neceſ {27} ſidades, hijos mios, yd y a {28} cercaos a N. S. Iefu Chriſto, {29} llamalde, pedilde ayuda, q {30} es vueſtro padre, es vueſtro {31} Dios, *no defconſieys del*, cõ {32} mucha confiança ſuplical- {33} de qualquiera coſa, eſte es {34} el q por voſotros murio en {35} la cruz, y derramò toda fu {36} ſangre por ſaluaros de vuef {37} tros pecados.
(Valdivia, 1621: 27, sermón cuarto)

7.4.3.2.- Ámbitos de aplicación

La aplicación de estos actos se realiza en cuatro ámbitos que particularizan los objetivos de la evangelización: la conversión, el pecado, el rechazo de otras formas de pensamiento y los sacramentos. Estos campos temáticos se vinculan con el objetivo de la argumentación: la inculturación (desplazar las creencias indígenas y reemplazarlas por el cristianismo). Se orientan, por lo tanto, a la construcción de un auditorio que crea en Dios y que participe de las prácticas de la fe cristiana.

a) Conversión al cristianismo

a.i) Estos *actos* se organizan en el plano de las *creencias cristianas*. En este sentido, el verbo *creer* (319) se usa con su significado léxico, junto a un complemento que aumenta su fuerza argumentativa (*con firmeza*). Esta forma sintetiza el objetivo de la argumentación y, por su relevancia, se encuentra debidamente justificada, pues se ofrecen las razones por las cuales hay que realizar el acto:

- (319) [Dios] â {7} vosotros alübro para creer {8} todos los mysterios q os he {9} dicho tã admirables. **Creed**{10}los *con firmeza* q son pala-{11}bra de Dios, que no puede {12} faltar, y afsi para siēpre fu-{13}bireys al cielo a gozaros viē{14}do a Dios.
(Valdivia, 1621: 69, sermón octavo)

a.ii) Una de las acciones «clave» que debe realizar el receptor es la *conversión*, lo que implica adoptar como propias las creencias del mundo cristiano que promueven los evangelizadores. En (320), se presenta con la locución *volverse a Dios*, que ha perdido parte de su significado (*volver* no tiene sentido de ‘desplazamiento’). También se ofrecen, en una oración coordinada, las consecuencias de dicha acción, referidas al beneficio que ha de recibir el alocutario si la conversión se realiza. Con este segmento, la orden queda debidamente justificada:

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

Esta idea también se hace explícita bajo el concepto de *tornarse cristiano* que funciona como parte de una perífrasis verbal más amplia con el sentido de mandato (321). Asimismo, se presenta con la forma *ir a Jesucristo*, que en (322) funciona en la construcción verbal directiva *haber de...* En (323), se expresa con imperativos. La conversión se señala, en (324), como la acción de *dar el corazón*, que se incorpora en el discurso que el enunciador adjudica a Jesucristo:

- (321) [...] el q {29} no eftã bautizado de vofo-{30}tros, ni ha recibido el fãnto {31} Sacramento de baptifmo, {32} *proponga de tornarse* {33} **christiano**, y bautizarfe, y {34} fer labado con agua del Ef-{35}piritu Santo q le quite fus {36} pecados, y hazerfe hijo de {37} Dios.
(Valdivia, 1621: 73, sermón noveno)

- (322) Y con mas voluntad {9} en las necesidades de vuestros {10} tras almas, aveys de yr a N. S. Iesu Christo, para que os {12} perdone vuestros pecados, {13} q folo el os puede salvar, y {14} no ay otro salvador para li-{15}braros de pecado. (Valdivia, 1621: 28, sermón cuarto)
- (323) Por esto en todas vuestros {26} tras enfermedades, y necesidades {27} fidades, hijos míos, yd y a{28}cercaos a N. S. Iesu Christo, {29} llámale, pídele ayuda, q {30} es vuestro padre, es vuestro {31} Dios, no desconfíeis del, cō {32} mucha confianza suplical-{33}de qualquiera cosa, este es {34} el q por vosotros murió en {35} la cruz, y derramò toda su {36} sangre por salvaros de vuestros {37} pecados. (Valdivia, 1621: 27, sermón cuarto)
- (324) N. S. Iesu Christ{22}o es el q perdona a todos {23} los pecadores, q por ellos vi{24} no acà abaxo, y aora también {25} os combida, y dize.
{26} 14 ¶ A hijos míos, yo por {27} vosotros morí en la cruz [...] Mu-{2}cho he hecho por vuestra {3} causa, siendo pues tanto el {4} amor q os tēgo, dadme vuestras {5} coraçones, que yo os {6} dare la vida, y descanso eter-{7}no. (Valdivia, 1621: 28-29, sermón cuarto)
- a.iii) También está la indicación de ser obediente con Jesucristo gracias al significado originario del verbo (325). Del mismo modo, se expresa la solicitud de confianza en Dios, que se realiza con una forma de presente de subjuntivo con valor futuro, que es modificada con un adverbio de negación (326):
- (325) Notad, q el mismo q {19} nos dio el ser antiguamen-{20}te siendo Dios, y de nada, {21} con sola su palabra recibí-{22}mos el ser. Este mismo nos {23} vino a salvar del pecado de {24} Adam, y de nuestros peca-{25}dos. Y nos dio su gracia pa-{26}ra no ser vencidos de de-{27}monios, antes para q ellos {28} lo feã de nosotros. Creeys {29} en este Señor Iesu Christo {30} (hijos míos) este es todo {31} vuestro buen ser, y vuestro {32} mas verdadero padre y Se{33}ñor, a el adorad, y obede-{34}ced, y alabalde para siem-{35}pre. (Valdivia, 1621: 58, sermón séptimo)
- (326) [...] en todas vuestros {26} tras enfermedades, y necesidades {27} fidades, hijos míos, yd y a{28}cercaos a N. S. Iesu Christo, {29} llámale, pídele ayuda, q {30} es vuestro padre, es vuestro {31} Dios, no desconfíeis del, cō {32} mucha confianza suplical-{33}de qualquiera cosa, este es {34} el q por vosotros murió en {35} la cruz, y derramò toda su {36} sangre por salvaros de vuestros {37} pecados. (Valdivia, 1621: 27, sermón cuarto)

a.iv) El énfasis en el procesamiento cognitivo de la información se realiza con imperativos verbales cuyo significado se vincula con estas acciones, como *pensad*, y una construcción perifrástica con la cual se ordena *levantar el pensamiento*, es decir, adecuarse a la grandeza de lo que se describe como divinidad:

(327) Todos los cielos con {2} toda la tierra delante de {3} Dios, fon como vna gota de {4} agua, ò vn granito de mayz {5} tãta es la grãdeza de Dios. {6} O hermanos mios, q grãde {7} es el Dios q tenemos: *leuã-{8}tad àzia arriba vuestros en{9}tendimientos*, y *pensad ef-{10}to*, q no ay cosa tan grande {11} como Dios, ni puede auer-{12}la, ni puede pēsarfe otra co{13}sa q yguale a Dios.
(Valdivia, 1621: 35, sermón quinto)

a.v) El sermonario también nos ofrece mandatos relativos a una serie de acciones relacionadas con la práctica de la fe cristiana y que agrupamos bajo el concepto de *alabanza*. En este ámbito, encontramos dos formas verbales: *adorad* (328) y *alabad* (329):

(328) [...] el mismo q {19} nos dio el ser antiguamen-{20}te siendo Dios, y de nada, {21} con fola fu palabra recibi-{22}mos el ser. Este mismo nos {23} vino a saluar del pecado de {24} Adam, y de nuestros peca-{25}dos. Y nos dio fu gracia pa-{26}ra no ser vencidos de de-{27}monios, antes para q ellos {28} lo feã de nosotros. Creeys {29} en esse Señor Iesu Christo {30} (hijos mios) este es todo {31} vuestro buen ser, y vuestro {32} mas verdadero padre y Se{33}ñor, a el **adorad**, y obede-{34}ced, y alabalde para siem-{35}pre.
(Valdivia, 1621: 58, sermón séptimo)

(329) [...] el mismo q {19} nos dio el ser antiguamen-{20}te siendo Dios, y de nada, {21} con fola fu palabra recibi-{22}mos el ser. Este mismo nos {23} vino a saluar del pecado de {24} Adam, y de nuestros peca-{25}dos. Y nos dio fu gracia pa-{26}ra no ser vencidos de de-{27}monios, antes para q ellos {28} lo feã de nosotros. Creeys {29} en esse Señor Iesu Christo {30} (hijos mios) este es todo {31} vuestro buen ser, y vuestro {32} mas verdadero padre y Se{33}ñor, a el *adorad*, y obede-{34}ced, y **alabalde** para siem-{35}pre.
(Valdivia, 1621: 58, sermón séptimo)

a.vi) Por otra parte, tenemos los *actos* que buscan promover entre el auditorio la práctica del *agradecimiento* (*a Dios*), propia del ideario cristiano:

(330) Si pensays estas cosas {22} fereys alūbrados de que ay {23} Dios, y de fu saber, hermo-{24}fura, y poder, q ellas le dan a {25} conocer, por lo qual **agrade{26}ced a Dios**, q en vuestra ce-{27}guedad os alūbrô, y de todo {28} coraçon adoralde y dezilde {29} de todo coraçon esto.
(Valdivia, 1621: 48, sermón sexto)

a.vii) A los seres divinos se les dirigen acciones relacionadas con la *petición*, en virtud de su carácter omnipotente. Estos actos contienen, en sí mismos, el reconocimiento del poder de Dios, por lo que son una forma de convencer sobre su existencia y características (*Cfr.* Coseriu, 2003).

En (331), se realiza el mandato con el verbo *decir*, en un caso de polifonía en el que se inserta la voz del receptor dirigida a Dios, pero no bajo la forma estandarizada y tradicional de la oración (*Cfr.* 7.2.2), sino mediante un discurso más «espontáneo» y menos formulario:

(331) Agora folamente os {2} declaro lo q aueys ð hazer {3} para salir de pecado. Efto {4} es q con todo coraçon os {5} boluays â aquel grã Dios, {6} Señor de cielo y tierra, y [*] {7} os dio el fer. Y a fu vnico h[*]{8}jo Iefu Chrifto, le **direys** [*] {9} tenga laftima de vofotros, {10} y os quite vros pecados.
(Valdivia, 1621: 73, sermón noveno)

Ahora bien, el *acto* también presenta otros verbos de decir que aumentan la fuerza ilocutiva y, por lo tanto, refuerzan el sentido persuasivo del texto. Son *pedir* (332), que se presenta como marco del protema (*Cfr.* 7.2.2.d); *rogad* (333), que aparece con una causal explicativa⁸³ que atenúa el mandato, indicando los motivos y los fines por los cuales es necesaria la realización de la acción y *suplicad* (334), en una secuencia de dos actos directivos, donde además se señala la justificación del acto, que implica la fe en Jesucristo.

(332) N. S. Iefu {2} Chrifto enfeñô quatro co-{3}fas a los Apoftoles, para li-{4}brarfê de los pecados, y fu-{5}bir al cielo. La primera co-{6}fa es, creer en Iefu Chrifto, {7} segunda, dolerfê, y arre{8}pentirfê de los pecados, cõ {9} propofito de no pecar mas {10} de aqui adelante. La terçe-{11}ra, recibir los Sacramentos {12} q fon intituydos por Chrif{13}to para quitar pecados. La {14} quarta, obedecer los mãda{15}mientos de Dios. Eftas qua{16}tro cofas hemos de penfar, {17} y tener en el coraçõ, herma{18}nos mios, y deftas quatro {19} cofas trataremos en eftos {20} fermones. A Dios mio to-{21}ca mi lengua para enfeñar {22} bien, y toca los oydos def-{23}ta gente, para q oigan bien {24} todas tus palabras, y vofo-{25}tros **pedid** efto mifmo a {26} Dios.
(Valdivia, 1621: 24, sermón cuarto)

⁸³ *Cfr.* Lapesa (1978/2000), del Campo (1998) y Carbonero Cano (2001).

- (333) A Dios mio, pon tu {8} mismo en el corazón desta {9} gente estas tus palabras, pa{10}ra que desheñe oyr tus cosas, {11} ayudame a mi tambien pa-{12}ra enseñarlas, y declararlas {13} a los que me han venido a {14} oyr. Esto mismo en vuestros {15} corazones, **rogad** voso{16}tros a Dios, *que en estas dos {17} cosas esta el escaparos de to{18}do mal, y alcanzar todos los {19} bienes: la vna es, que ven-{20}gays a oyr bien, y la otra es {21} que yo declare bien las pala{22}bras de Dios.*
(Valdivia, 1621: 22, sermón tercero)
- (334) [...] en todas vuestros {26} enfermedades, y necesidades {27}, hijos míos, yd y a {28} cercaos a N. S. Iesu Christo, {29} llámame, pedilde ayuda, q {30} es vuestro padre, es vuestro {31} Dios, no desconfieys del, cō {32} mucha confianza **suplicad**-{33}de qualquiera cosa, *este es {34} el q por vosotros murio en {35} la cruz, y derramò toda su {36} sangre por salvaros de vuestros {37} pecados.*
(Valdivia, 1621: 27, sermón cuarto)

Estos verbos establecen entre sí una relación escalar respecto de la gradación de la fuerza ilocutiva. Esto, porque *decir* es el verbo más general y abstracto para la inserción del discurso ajeno (Cfr. nota 32, página 352 [7.2.1.1.a]). Mientras, de acuerdo con Moliner (2007b), *pedir*, en su significado general, significa ‘*Decir una persona a otra que le dé cierta cosa*’ (2227). Sobre esta forma, *rogar* implica ‘*Pedir a alguien, como favor o gracia, que haga cierta cosa*’ (2607) y *suplicar*, ‘*Rogar algo a alguien patéticamente*’ (2792)⁸⁴.

b) Pecado

En el sermulario aparecen algunas indicaciones estructuradas en torno a la idea de *pecado*: por una parte, se ordena rechazarlo y, por otra, se indica la necesidad de arrepentirse en caso de haberlo cometido. El hablante parte de la base de que su auditorio, los mapuches, viven en pecado. Recordemos que para los evangelizadores en América, sus interlocutores son seres que vivían bajo la influencia diabólica, por lo tanto, el pecado es connatural a su condición de *no cristianos* (Cfr. 3.1.2).

⁸⁴ Los destacados son nuestros.

b.i) Por lo anterior, el hablante los reconoce como tales al indicarles que no deben estar *más* en pecado (335) o que no vuelvan a pecar (336), estableciendo este actuar como propio de su comportamiento:

(335) He aquí (hermanos {7} míos) de q manera el hom-^{8}bre se buelue a Dios, y de q ^{9}manera se arrepiente el hō^{10}bre de auer pecado, para q ^{11}le sean perdonados sus pe-^{12}cados. Y fin esto q os he di-^{13}cho ninguno faldra de pe-^{14}cado, por tãto desde oy en ^{15}adelante y desde agora bol^{16}ueos a Dios, y *no esteys mas {17} en pecado*.

(Valdivia, 1621: 74, sermón noveno)

(336) [...] huyd mucho de pecar, y ^{34}por vueftros pecados anti-^{35}guos llorad, y arrepentios, ^{36}y *mirã que os librey de tor^{37}nar a pecar*, que desta ma-^{38}nera, os librareys del enojo ^{39}de Dios en esta vida, y en ^{40}la otra vida tambien, y alcã^{41}çareys el cielo de Dios y el ^{42}eterno defcanfo, y el eter-^{43}no gozo, y el ver a Dios.

(Valdivia, 1621: 13, sermón segundo)

b.ii) En relación con el pecado también se incorpora la idea del arrepentimiento por los pecados cometidos, en un marco ideológico en el que la idea del perdón es relevante, ya que justifica todo el proceso de evangelización en América: los indígenas podían alcanzar la salvación si sus pecados eran perdonados, labor encomendada a la Corona y, mediante esta institución, a la Iglesia. El hecho de arrepentirse refuerza la idea de los alocutarios como pecadores, pues con el arrepentimiento reconocen que han pecado.

Este acto se enuncia con verbos que implican una particular actitud mental y física para el arrepentimiento: en el fragmento (337) está *arrepentirse* junto con *llorar*, como manifestación corporal de la actitud reflexiva, mientras que el fragmento (338), este último verbo concurre con *sentir vergüenza*:

(337) [...] aduertid mucho, ^{29}quanto se enoja Dios con ^{30}los pecadores, y quanto los ^{21}pecadores le embrauecẽ a ^{32}Dios cõ sus pecados. Por tã^{33}to huyd mucho de pecar, y ^{34}*por vueftros pecados anti-^{35}guos llorad*, y *arrepentios*, ^{36}y *mirã que os librey de tor^{37}nar a pecar*, que desta ma-^{38}nera, os librareys del enojo ^{39}de Dios en esta vida, y en ^{40}la otra vida tambien, y alcã^{41}çareys el cielo de Dios y el ^{42}eterno defcanfo, y el eter-^{43}no gozo, y el ver a Dios.

(Valdivia, 1621: 13, sermón segundo)

- (338) [...] mirad a esta mu-^{16}ger, y desta manera vof-^{17}otros **tened verguença** *đ los* ^{18} *pecados q aueys hecho*, y ^{19}**llorad** porq aueys ofēdido ^{20} tanto a Dios, y fido tā con-^{21}trarios a sus mādatos, y por ^{22} fu muy preciosa fangre, fu-^{23}plicalde q os perdone vtos ^{24} pecados a Dios.
(Valdivia, 1621: 76, sermón noveno)

c) Dimensión sacramental del cristianismo practicante

Sabido es que las prácticas del mundo cristiano se ejecutan en la institucionalidad eclesiástica, cuyas obligaciones deben cumplir los fieles miembros de la comunidad. Estos sacramentos, según Foerster (1996), son inseparables de la conversión. Nuestro sermonario los recoge y expresa la obligatoriedad de cumplimiento mediante el *acto*, lo que se explica porque, en el ideario cristiano, la realización del *ritual* es relevante y este se ejecuta con una serie de acciones extralingüísticas, acompañadas (en la mayoría de los casos) con una enunciación establecida institucionalmente.

c.i) Con el bautismo se inicia la vida eclesiástica del cristiano, inaugurando la alianza con Dios (Roselló Soberón, 2006). Los jesuitas se plantearon su realización como un «sello distintivo» de la guerra contra el Demonio (Casanova Guarda, 1996). Se expresa en el sermonario en un grupo perifrástico (<*proponga de + bautizarse + ser lavado con agua del Espíritu Santo... + hacerse hijo de Dios*>):

- (339) [...] el q ^{29} no eſtā bautizado de vofo-^{30}tros, ni ha recibido el fanto ^{31} Sacramento de baptifmo, ^{32} **proponga de tornarſe** ^{33} *christiano*, y **bautizarſe**, y ^{34} **ſer labado** con agua del Ef-^{35}piritu Santo q le quite ſus ^{36} pecados, y hazerſe hijo de ^{37} Dios.
(Valdivia, 1621: 73, sermón noveno)

c.ii) También se señala la necesidad de cumplir con el sacramento de la confesión, con el fin de responder a las exigencias eclesiales. Con ello, se introduce en el texto una forma de reconocer el poder de Dios y de los misioneros, ya que con esta práctica se refuerza su rol como intercesores entre el hombre y la divinidad (Cfr. 7.2.1.1):

- (340) El q es chriftiano bap^{38}tizado de vofotros, y a tor^{39}nado a pecar deſpues del ^{40} baptifmo cō firme coraçon, ^{41} **confellara** todos ſus peca-^{42}dos al padre q eſtā en lugar ^{43} de Dios
(Valdivia, 1621: 73-74, sermón noveno)

c.iii) Por último, la liturgia ocupa un lugar en el texto a través de las direcciones del hablante. Esta solicitud se realiza con el fin de asegurar una promoción del mensaje cristiano que pudiera sostenerse en el tiempo, para que el conjunto sermonario tuviese efectividad y no solo los textos independientes:

(341) Dios mio, pon tu {8} mismo en el coraçon desta {9} gente estas tus palabras, pa{10}ra que deffeẽ oyr tus cofas, {11} ayudame a mi tambien pa-{12}ra enseñarlas, y declararlas {13} a los que me han venido a {14} oyr. Esto mismo en vues- {15}tros coraçones, rogad vofo{16}tros a Dios, que en estas dos {17} cofas esta el efcaparos de to{18}do mal, y alcançar todos los {19} bienes: la vna es, que ven-{20}gays a oyr bien, y la otra es {21} que yo declare bien las pala{22}bras de Dios. *Otro Domin{23}go **venid** con grande deffeo {24} de oyr estas cofas*
(Valdivia, 1621: 22-23, sermón tercero)

d) Rechazo de otras formas de pensamiento

Estos *actos* corresponden a la expresión de la necesidad de rechazo de las creencias distintas a las cristianas: las protestantes y las mapuches. Por lo tanto, se explican por el momento particular de la evangelización americana: son reflejo del estado en que se encontraba la Iglesia en el siglo XVII, frente al avance de la Contrarreforma, y dejan ver el carácter intercultural de este tipo de comunicación, siempre adecuada al público al que se dirige.

d.i) Respecto del protestantismo, su irrupción en Europa y su ampliación a tierras americanas significaba un peligro para los intereses de la Iglesia Católica, en cuyas manos estaban los destinos de la evangelización de los indígenas del «Nuevo Continente». Por lo tanto, era necesario advertir a los «nuevos fieles» sobre el peligro, con la justificación correspondiente (342) o dando instrucciones para identificar a los misioneros de esa religión (343):

(342) En lugar de S. Pedro {2} cabeça de los Apoftoles, y {3} de todos los Christianos, {4} fucedieron los fantos Pa-{5}pas q estan en Roma, q ca-{6}da vno dellos está en lugar {7} de Christo, y por effo liem{8}pre no ay mas q vn Papa: y {9} es digno de fer obedecido, {10} y lo deue fer de todos los {11} chriftianos, como lo fue S. {12} Pedro, y tiene como el lla-{13}ues para abrir, y cerrar el {14} cielo. El q no cree lo q este {15} Santo Padre Papa dize, y {16} es contra fus mandatos,

es {17} Herege, y falfo christiano. {18} **Huyd** de eftos Hereges, q {19} huuo muchos antiguamen{20}te, q fon gente engañadora {21} y oy ay muchos.
(Valdivia, 1621: 66, sermón octavo)

- (343) Y fi acu{22}dieren a esta tierra, y dixen-{23}ren q os vienē a enseñar las {24} cosas de Dios, y d Iefuchri{25}fio. Desta manera los pro-{26}bareys vofotros. **Pregunta{27}reysles** fi obedecen al Sāto {28} Padre Papa q esta en Ro-{29}ma, fi responden q no le o-{30}bedecen, en solo esto cono-{31}cereys q son fallos christia-{32}nos q os vienen a engañar.
(Valdivia, 1621: 66, sermón octavo)

d.ii) La idea generalizada de que las creencias indígenas americanas constituían un «engaño» (Roselló Soberón, 2006) tiene su representación en la obra de Valdivia (1621) con respecto de las creencias mapuches. Por ello, se hace un llamado a no permitirlo:

- (344) **No os {32} engañen** hijos mios todas las {33} vezes que honrays al Pillan {34} y le nombrays, y cada, y quā{35}do que ador[*]ys al Huecu-{36}voe, y le nombrays, adorays {37} a eftos diablos, y los respe-{38}tays, porque el diablo enga-{39}ñō a vuestros viejos, dizien-{40}do que se llamaua Pillan y {42} Huecuvōe, que fi huuiera-{p44}{1}des sabido vofotros, que es {2} el diablo este que llamays {3} Pillan no le huuirades {4} de auer adorado, porque al {5} diablo le foleys aborrecer {6} pues quando os enajays con {7} alguno le llamays mal diablo {8} quien es este mal alhue, fino {9} el diablo.
(Valdivia, 1621: 43-44, sermón sexto)

También se expresa la necesidad de que el alocutario realice algunas acciones verbales, como cuestionar al Diablo sobre sus enseñanzas (345) o burlarse de quienes los instruían intraculturalmente, los ancianos (346). En este último fragmento, se desconoce e invierte el importante rol que estos miembros cumplen en las relaciones de los mapuches (Cfr. 3.2.1.1, en especial, página 110). Estos actos cumplen la función argumentativa de llamar a *dejar de ser mapuche*, por lo que son relevantes en el proceso de inculturación que persigue el discurso:

- (345) Dize el diablo, q no a-{24}doreys a Dios, y porque no {25} fea adorado Dios de vofo-{26}tros dize q adoreys al Pillā {27} fin fundamento. **Preguntal-{28}de al diablo**, q cosa es el Pi-{29}llan? el dize muchas menti{30}ras, porq no ay cosa alguna q {31} fea realmēte Pillā, q fi el dia{32}blo no es Pillan, es cierto q {33} no ay cosa alguna q fea Pillā.
(Valdivia, 1621: 44, sermón sexto)

- (346) [...] todos los hōbres, {32} y todas las cofas no tienen {33} mas de vn Dios. Vuestros {34} viejos ignorantes, no fabiā {35} nada, para conocer a Dios, {36} eran como niños fin razon, {37} *auveys de hazer burla de lo* {38} *q dezian fin fundamēto*, co- {39} fa de burla es quanto refe- {40} rian y contauan.
(Valdivia, 1621: 32, sermón quinto)

7.4.4.- Condicionales de la enunciación

Las oraciones condicionales en el corpus son rentables para la focalización informativa y funcionan en la dimensión interactiva del discurso, pues apelan al oyente y piden su colaboración para la enunciación. En estas construcciones, el segmento introducido por *si* plantea una situación hipotética cuyos resultados se realzan en la apódosis.

Si distinguimos entre aquellas estructuras condicionales que funcionan en el plano de *lo dicho* y las que funcionan en *el decir*⁸⁵, las de nuestros sermones privilegian el funcionamiento en el segundo plano, ya que con ellas se introducen elementos destinados a la progresión temática vinculada con la atención del oyente, de modo que se asegura su participación, la recepción y el procesamiento de la información.

- (347) Todo vuestro mal es {18} el pecado, *fi quereys saber* {19} *que cofa es pecado: oyd, y* {20} *lo fabreys*. ¶ No obede- {21} cer lo que Dios manda, y fe {22} guir folo nuestro gufto, ef- {23} to es pecado. ¶ Hazer {24} vuestra voluntad, y no la {25} de Dios, ni cumplir lo que {26} manda, esto es pecado. {27} ¶ Hurtar adulterar, jurar {28} falfo, adorar al Pillan, y al {29} Huecuvoe, hazer daño a {30} otro, esto es pecado. ¶ To {31} do lo que es contra Dios, y {32} contra lo que Dios quiere, {33} y manda, es pecado.
{34} 4 ¶ *Si quereys saber to- {35} dos los males que ay en el {36} pecado, y los daños que os {37} trae, enteramēte lo fabreys* {38} *aora*, y fabiendolo, aborre- {39} cereys, y huyreys del peca {40} do.
(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

⁸⁵ Cfr. Montolío Durán (1999) y Santana Marrero (2003).

7.5.- FOCALIZACIÓN

La focalización es una función informativa (Fuentes y Alcaide, 2002), con la cual se llama la atención del oyente sobre un componente particular del mensaje, ya sea porque el hablante pretende subrayar su peso informativo o porque quiere romper con una determinada predisposición (Gutiérrez Ordóñez, 1997b). Los mecanismos con que se realiza operan por oposición (Iglesias y Villayandre, 2012), ya que el hecho de destacar un elemento implica que se haga sobre otros. Es, por lo tanto, una relación funcional.

Se vincula con la argumentación por su énfasis en lo interaccional y en la relación entre los participantes, puesto que se busca que el receptor capte la importancia del segmento resaltado (Iglesias y Villayandre, 2012), a través de la decisión del hablante sobre la utilización (o no) de este recurso. Normalmente, el segmento focalizado corresponde a la *información nueva* (aunque no toda esta se focaliza) (Fuentes y Alcaide, 2002).

En general, la focalización tiene un rol en la organización discursiva a través de estructuras especiales que privilegian una disposición hacia los efectos informativos y argumentativos buscados. En el sermionario, esta función se cumple con formas reconocidas para ello, como el adverbio focalizador *solamente*, la estructura copulativa perifrástica, las pasivas, diversas estructuras oracionales y la movilidad de los componentes de la oración, así como con otras menos estandarizadas: la fórmula *he aquí* y algunos verbos de percepción que funcionan en el nivel de la enunciación.

7.5.1.- Adverbio focalizador *justamente*

En general, este adverbio es un recurso de carácter enfático que resalta la información (Fuentes y Alcaide, 2002) a partir de su valor básico de precisión. Con este sentido, puede utilizarse en respuestas con el fin de expresar el acuerdo ante lo dicho por el locutor (Fuentes Rodríguez, 2009).

En el corpus, se inserta en el segmento que sigue a una pregunta retórica que carece de respuesta, por lo que con este recurso el hablante genera una idea de «consenso» que existiría ante esa contestación, pues esta coincidiría con el mundo ético del hablante. Esto se produce por exigencias del tipo textual, que requiere del

dialogismo para conseguir los fines argumentativos que persigue. En este enunciado, los componentes se ordenan de tal forma que hay, internamente, otro proceso de énfasis informativo, ya que en él se introduce el sintagma *eso mismo* que recoge anafóricamente la oración *todo lo que tú querrias que se hiciese contigo*, de modo que hay una repetición de su contenido, que se corresponde con la conclusión. Debido a que esta se expresa en una estructura obligativa, también se refuerza dicho valor discursivo:

- (348) Nombrar al Pillan al Ma-{6}repuante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, crear lo q {8} los hechizeron dizē, y obe-{9}decellos, es tãbien pecado. {10} Herir a otro hombre, ô ma{11}tarle, andar cõ la muger a-{12}gena, hurtar la hazienda de {13} otro, ô de otra manera ha-{14}zer daño a alguno, es peca-{15}do tambien. Reñir mal a o-{16}tro de palabra, y murmu-{17}rar del proximo, es tãbien {18} pecado, y en vna palabra {19} encierro todo lo q os he di{20}cho, qualquiera q haze da-{21}ño a otro, de la manera que {22} no quiere q a el le dañe na-{23}die, peca en ello. No es lo {24} q Dios manda, bien? **Iufta{25}mente** todo lo q tu querrias {26} q fe hiziesse contigo, effo {27} mismo has de hazer tu con {28} los demas hombres.
(Valdivia, 1621: 71, sermón noveno)

7.5.2.- Oración copulativa enfática

Este tipo de estructura se construye con el verbo *ser* y realiza uno de sus componentes. Aparece en el sermonario en su forma *copulativa enfática de relativo*, que requiere de tres elementos: la cópula verbal (*es*), una oración de relativo sin antecedente expreso (*lo que este santo Papa os quiere*) y un segmento focal (*mucho*) (Cfr. RAE y Asociación de Academias de la Lengua Española, 2009a). Nuestro caso es del tipo que presenta la cópula en primer lugar (Cfr. Moreno Cabrera, 1999).

La acción del verbo subordinado se presenta como una cualidad del sujeto de la oración, de modo que se interpreta todo el segmento ubicado detrás de la cópula como un atributo o propiedad (Cfr. Fernández Leborans, 1999). Además, el sintagma *este santo Papa*, que cumple la función de sujeto de la oración subordinada, resulta tematizado al estar adelantado.

- (349) **Efte Santo Papa es {34} mucho lo q os quiere**, os tie{35}ne por hijos efte nos man-{36}dõ venir acã a esta tierra a {37} los padres a enseñaros.
(Valdivia, 1621: 66, sermón octavo)

7.5.3.- Construcciones pasivas

Las oraciones pasivas constituyen un recurso focalizador de tipo sintáctico. En estas construcciones, la atención recae sobre el sujeto paciente, que corresponde a lo que sería un objeto directo en una construcción en voz activa (Fuentes y Alcaide, 2002). Pensamos que este caso de relieve informativo se produce porque, con esta estructura, el sujeto paciente ocupa la primera posición, con lo cual se realiza del mismo modo que los elementos que se adelantan (Cfr. Gutiérrez Ordóñez, 1997b).

Este tipo de énfasis se produce con la ausencia del agente, como en (350), o con él, como en (351). En este último caso, hay una alteración del orden de los componentes de la oración pasiva (sujeto paciente + verbo pasivo + complemento agente), pues el complemento agente se ha adelantado. Esto se debe a un interés por focalizarlo en contraste con el sujeto pasivo, como sucedería si se siguiera el orden «canónico». Por otra parte, en la actualidad lo usual es que el complemento agente se introduzca por medio de la preposición *por*, pero en este caso es *de* la que cumple esta función:

- (350) Dia ay vltimo para {23} examinar los hombres, {24} y premias a los buenos, y fu- {25}biran a gozarle para fiēpre, {26} y al trocado **los malos chri{27}stianos feran mas atormen{28}tados**, porq aunq conocian {29} a Dios, pero no le obedecieron, antes le enojaron.
(Valdivia, 1621: 68, sermón octavo)
- (351) [Jesucristo] **de otros Iudios ma- {5}los fue vēcido, prefo, muy {6} atormentado, y cruelmen- {7}te enclauado en cruz**, fue {8} muerto para q todos los hō {9}bres fueffen librados de sus {10} pecados.
(Valdivia, 1621: 61, sermón octavo)

Estas estructuras sintácticas, que enfatizan la participación de agente y paciente, se prestan para la conformación de un mundo referencial dual, de los *opuestos* irreconciliables de la dicotomía bien/mal. Con ello, se enfatiza en el sermonario la idea de «cruzada», que obedece al esquema conceptual del cristianismo de la época.

7.5.4.- Estructuras oracionales

Encontramos algunos recursos de focalización relacionados con la expresión de diversos valores interoracionales y que corresponden a la clasificación sintáctica que se ha hecho de la oración (*tipología oracional*). En el corpus son las construcciones adversativas excluyentes y concesivas.

7.5.4.1.- Adversativas excluyentes

Se caracterizan por la exclusión de un miembro, lo que implica una noción de preferencia. En el corpus encontramos dos estructuras en esta función: <no X sino Y> (5 ocasiones) y <no X antes Y> (6 ocasiones⁸⁶). Ambas presentan la negación en el primer segmento, destacando el segundo, que es el que contiene la conclusión.

a) <No X sino Y>

La validez informativa –por tanto, el realce– en esta construcción recae en el segmento que introduce la conjunción. Esto se produce, según explican Fuentes y Alcaide (2002), por el contraste que conlleva *sino* entre el miembro negado y el que introduce, otorgando mayor fuerza argumentativa a la oposición. Puede aparecer con la conjunción *que* introduciendo la segunda oración (352) o sin ella (353):

(352) Y cada noche an{18}tes de dormir acordaos d̄ {19} todo lo q aueys pecado a-
{20}quel día, y como os he enfe{21}ñado, dezid a Dios q os qui{22}te vtos
pecados, q Dios es {23} muy misericordioso cō los {24} hōbres, y *no quiere la*
*mu-}{25}erte del pecador, **fino** q se {26} buelua a el*, y q viua, y dize {27} Iefu
Christo N. S. q para q {28} los hōbres falgan de peca-}{29}do y fe arrepientā, los
vino {30} a llamar.

(Valdivia, 1621: 74, sermón noveno)

(353) Y debaxo del cielo *no* {24} *ay otro nombre, **fino** es el {25} fuyo solo*, que nos
pueda {26} saluar. Si queremos subir al {27} cielo a gozarnos eternamē-}{28}te,
es muy neccessario cono-}{29}cer a Iefu Christo, y amar-}{30}le, y adorarle, y
obedecerle.

(Valdivia, 1621: 15, sermón tercero)

⁸⁶ No lo hemos considerado la forma *antes* cuando funciona como adverbio temporal.

b) <No X antes Y>

En este caso, la adversatividad está marcada con la forma *antes*, que indica la noción de preferencia (Elvira, 2009). De ese modo, se excluye al miembro anterior resaltando la información proporcionada por el segundo:

- (354) A este Dios hijos míos {25} ninguno de vosotros lo ha {26} visto de sus ojos, porque *no* {27} *es de carne, ni de hueso. ni* {28} *tiene cuerpo, **antes es espi{29}ritu***
(Valdivia, 1621: 33, sermón quinto)

7.5.4.2.- Concesivas

Las relaciones concesivas implican que el primer miembro de la construcción es menos válido que el segundo, de modo que hay, también, una noción de preferencia que se presta para la focalización del último sobre el anterior. Esto, porque se expresa una causa inoperante para conducir a una determinada conclusión, que es la que interesa resaltar (Cfr. nota 17, página 331 [7.1.2.1.2.1]). Se presenta en los sermones con dos estructuras, una formada con la conjunción *aunque* y otra con la fórmula <por + intensificador + X, Y>. Ambas se usan en tres ocasiones, respectivamente.

a) <Aunque X, Y>

En estas estructuras, el segmento que introduce la conjunción corresponde a la información que no se privilegia, a lo que contribuye –probablemente– la subordinación. Por contraste, se resalta el segundo segmento. En el corpus, debido a su rentabilidad, aparece en oraciones contiguas:

- (355) **Aunque** *fean los pe-^{32}cados del hombre muchos ^{33} y muy grandes, Dios los ^{34} perdonara al hombre q se ^{35} buelue a Dios, **aunq** *fean ^{36} mas sus pecados q las are-^{37}nas del mar, y mas grandes ^{38} q los cerros grandes, todos ^{39} se los quitara Dios, si cō to-^{40}do coraçon se arrepiente, ^{41} y propone d no pecar mas, ^{42} y de confessar a buen tiem^{43}po con el padre.*
(Valdivia, 1621: 74, sermón noveno)*

b) <Por + intensificador + X, Y>

En el sermonario, la fórmula <por + intensificador...> sitúa la propiedad del enunciado en el punto más alto de la escala (Cfr. 7.1.1), enfatizando la invalidez de la causa. Por lo anterior, se resalta el contenido del segundo segmento, que contiene la información válida para la continuación del discurso. En el fragmento (356) aparece un segmento con esta estructura duplicada:

- (356) Y notad q este po-^{10}der q nos dio Dios a nofo-^{11}tros, para quitar pecados a ^{12} los hombres, y dezir Miſſa ^{13} y rogar por los hōbres por ^{14} amor de vofotros, lo die^{15}ron a nofotros, q nofotros ^{16} no fomos dignos de q nos ^{17} den tal poder, y por muy ^{18} buenos q sean los padres, y ^{19} por muchas buenas obras ^{20} q hagan, no merecen q les ^{21} dē este poder, mucho mas ^{22} vale eſta dadiua.
(Valdivia, 1621: 61, sermón octavo)

7.5.5.- El orden de los componentes de la oración

La estructura informativa de un enunciado puede presentarse alterada respecto del orden «lógico» o «natural» del mismo, de tal modo que uno de sus componentes resulta realzado (Gutiérrez Ordóñez [1997b] y Fuentes y Alcaide [2002]). Por ello, las diferencias en el orden oracional pueden comunicar distintos contenidos relacionados con las pretensiones del hablante en el plano argumentativo.

Una de las formas en que se altera el orden «canónico» de los componentes de la oración corresponde a la anteposición de elementos (Fuentes y Alcaide, 2002). Revela una dinámica particular de la construcción de la frase que es recurrente en el texto, aunque se realiza con diversos elementos de la estructura oracional, como el objeto directo, el objeto indirecto, estructuras con gerundio que indican la situación general de la acción verbal, los circunstanciales temporales y locativos, estructuras de sentido causal y final y el complemento de régimen. Además, tenemos un caso en el que se adelanta el sujeto de una oración subordinada.

- i) Con el objeto directo, el adelantamiento puede producirse sin duplicación del mismo (357) o con una duplicación con el pronombre correspondiente que se produce debido a exigencias sintácticas. En este último caso, existe concordancia entre el objeto

directo y el pronombre que lo duplica (358) o bien esta puede no darse, pues en lugar de tomar la serie en función acusativa, el hablante usa el género y el número del último elemento de la misma en el pronombre (359):

(357) *A vno dellos llamado {30} S. Pedro escogio para cabe{31}ça de los Apoftoles, y de to{32}dos los Chriftianos, para q {33} los mandaffe, y todo el po-{34}der q auia menester, y las {35} cosas q auia de echar me-{36}nos para fer el q mandaffe, {37} y enseñaffe, y guialfe a to-{38}dos, fe las dio, y en vna pa-{39}labra lo dirê, diole fus llaues {40} para abrir, y cerrar el cielo {41} a S, Pedro, N.S. Iefu Chrif-{42}to, a la partida defte mudo.*

(358) *Y todo efto q tratô en {6} fu coraçon Dios, fe lo em-{7}biô ha dezir con los Ange-{8}les a los hombres, q andauã {9} muy triftes, para q efperafê {10} y fe gozaffen en el Hijo de {11} Dios q auia de hazerfe hõ-{12}bre, y auia de faluar a los {13} hombres.*
(Valdivia, 1621: 54, sermón séptimo)

(359) *Todos los secretos {26} y las cosas por venir, que {27} aun no auian fucedido, y {28} faltaua mucho tiempo pa-{29}ra que fucedieran, las decla{30}raua.*
(Valdivia, 1621: 17, sermón tercero)

ii) Cuando se adelanta el objeto indirecto de la construcción siempre se produce la duplicación con el dativo correspondiente, en concordancia:

(360) *A este fanto Abraham le {2} prometio Dios vna buena {3} promeffa, dixole, q de fu li-{4}naje fe haria hombre el hi{5}jo de Dios, y afsi fe lo cumplio {6} porq Santa Maria la Ma-{7}dre de Dios, defcendio de {8} Abraham.*
(Valdivia, 1621: 58, sermón séptimo)

iii) En el sermonario, frecuentemente se utilizan los gerundios verbales para introducir circunstancias generales que conducen o, al menos, explican la realización o el cumplimiento de determinados hechos. Se trata de una desviación del valor de simultaneidad temporal para indicar la condición en la que se lleva a cabo la acción, muy cercana a la causa, especialmente a la concomitancia. Por lo anterior, estas formas verbales funcionan como verdaderos circunstanciales que, debido a su valor de subordinación, dependen del verbo:

(361) [...] y por efto algu-{28}nos deftos buenos Iudios, {29} viendo la bondad de nuef-{30}tro Señor Iefu Chrifto, y {31} las buenas obras que hazia {32} notauan que viuia fegun la {33} voluntad, y ley de Dios.
(Valdivia, 1621: 59, sermón octavo)

iv) También se adelantan los complementos circunstanciales cuando el hablante quiere realzarlos, como ocurre con el de lugar (362), el de tiempo (363) o el de modo (364):

(362) *En aquel lugar bueno {26} llamado Parayfo, estos dos {27} cañados Adam, y Eua, esta-{28}juan con contento, y Dios {29} determinado de q lí acafo {30} le obedecian, les auia de pa{31}gar en el cielo el gozo q me{32}recieñen.*
(Valdivia, 1621: 50, sermón séptimo)

(363) *Efta alma hijos mios, {44} quando sale de este cuerpo {45} no fe acaba, ni muere*
(Valdivia, 1621: 1, sermón primero)

(364) *Otros a imitaciũ de {12} los Apoftoles, dexauan fus {13} haciendas, y parientes por {14} Iefu Christo, y muchos jun{15}tos en vna cafa viuián con {16} mucho orden, y concierto, {17} imitauan en fu vida la vida {18} de Iefu chrifto.*
(Valdivia, 1621: 64, sermón octavo)

v) El cambio de orden puede afectar a la causa de la acción indicada por el verbo. Se produce con la introducción de la preposición *por* (365). Lo mismo sucede con la expresión de la finalidad (en un enunciado polifónico, en [366]). En ambos casos, el complemento resulta focalizado, debido a la relevancia informativa del segmento para la enseñanza del cristianismo:

(365) *Ef-{14}te por lo mucho que quifo {15} a Dios, le ofrecio vn hijo fo{16}lo que tenia, llamado Ifaac*
(Valdivia, 1621: 55, sermón séptimo)

(366) *Lo primero, quando nuef-{20}tro Señor Iefu Christo pa-{21}ra enfenar los hombres, em{22}bio fus Apoftoles, les dixo {23} esto: Quando enseñaredes {24} los hombres, dezildes que {25} se arrepientan de fus peca-{26}dos, y predicaldes el perdõ {27} de pecados. Efto dixo Iefu {28} Christo a fus Apoftoles*
(Valdivia, 1621: 23, sermón cuarto)

vi) El complemento de régimen también resulta focalizado del resto de la secuencia a través del cambio de orden. En este fragmento, está introducido por la preposición *de* que indica el conjunto del cual se ‘seleccionan’ algunos elementos (Cfr. Cuervo, 1987):

(367) **De todos estos buenos varones, escogió el Señor doze**, a los cuales estimo mas, y enseñó mejor, para que fuesen los principales maestros de todos los hombres, y los primeros Obispos, y que fuesen a enseñar los hombres a todo el mundo, a que auian de ser enviados. Estos se llamaron Apóstoles que en todo el mundo auian de ser honrados. (Valdivia, 1621: 60, sermón octavo)

vii) Por último, hallamos un fragmento en el que se traslada el sujeto de la oración principal (*Dios*) y se adelanta el sujeto del verbo de la subordinada (*esta alma que tenemos acá dentro*), logrando, de este modo, que el énfasis recaiga en este componente, que argumentativamente corresponde a la conclusión:

(368) [...] **esta alma que tenemos acá dentro** que conoció Dios que conociese lo bueno, y lo malo, y tuviese libre albedrío para escoger lo bueno, y fuese inmortal, fin fin, y pudiese ver a Dios, como el se vee. (Valdivia, 1621: 3, sermón primero)

7.5.6.- Fórmula *he aquí*

Es una fórmula que mantiene el sentido de cada uno de sus componentes en el texto, por lo que no podemos hablar de una forma fijada. El verbo *haber* contiene un sentido de existencia (Herrero Ruiz de Loizaga, 2008) y aparece en tercera persona singular del presente de indicativo (*he*). Por su parte, el deíctico *aquí* ha sufrido un desplazamiento del ámbito temporal a lo textual, pues no representa un espacio físico, sino uno discursivo, al que realza. La suma de ambos valores otorga un sentido de precisión, del cual se deriva el efecto focalizador, con el que se refuerza la conclusión. En estos casos, la focalización viene, además, apoyada en el uso de los vocativos y en el orden de los componentes: *<he aquí + sintagma>*.

Además, se consigue una función básica mostrativa, de carácter fórico (Cfr. Fuentes Rodríguez, 1992b), que retoma lo anterior e introduce el nuevo segmento, por lo que la dinámica entre los segmentos discursivos es también una dinámica entre lo conocido y lo no conocido (369) o entre lo dicho y una síntesis que lo retoma (370).

(369) De todos estos buenos varones [que seguían a Jesucristo], escogió el Señor doze, a los cuales estimo mas, y enseñó mejor, para que fuesen los principales maestros de todos los hombres, y los primeros Obispos [...]

{29} 4 ¶ A vno dellos llamado {30} S. Pedro escogio para cabe{31}ça de los Apóstoles, y de to{32}dos los Christianos [...]

{16} 6 ¶ Y tãbien a los doze A{17}póstoles les dio poder, el q {18}auian menester para enfe-{19}ñar a todos, y para mandar {20} a todos los q se auia de ha-{21}zer Christianos, y quitar {22} los pecados a todos los hō-{23}bres, y vencer, y destruyr {24} los demonios, y para fer {25} Principes en todo el mun-{26}do. [...]

aū{5}q eran de poca estima, y po{6}bres, escarnecidos, y despre{7}ciados con la palabra de {8} Dios, y su santa vida con-{9}forme a la ley de Dios, y cō {10} sus muchos milagros. Que {11} de hombres hizieron q se {12} boluieffen a Dios, y se tro-{13}casen! Muchos hōbres muy {14} sabios y señores poderosos {15} se trocaron, y començaron {16} a viuir segun la volūtad de {17} Dios.

{18} 8 ¶ Y los Apóstoles por {19} la doctrina q enseñauan fue{20}ron perseguidos, por Iesu {21} Christo perdieron sus vi-{22}das. **He aquí** hermanos {23} mios *el principio de todos {24} los christianos, q se llaman {25} la santa Iglesia.*

(Valdivia, 1621: 60-62, sermón octavo)

- (370) *Agora solamente os {2} declaro lo q auays d hazer {3} para salir de pecado.* Esto {4} es q con todo coraçon os {5} boluays a aquel grã Dios, {6} Señor de cielo y tierra, y [*] {7} os dio el ser. Y a su vnico h[*]{8}jo Iesu Christo, le direys [*] {9} tenga lastima de vosotros, {10} y os quite vros pecados. Y {11} tambien hijos mios cō grã {12} tristeza os arrepintireys d {13} auer pecado [...] Y tã-{19}biẽ no querreys pecar mas, {20} ni hazer qualquier pecado [...]

{28} 10 ¶ Demas desto el q {29} no estã bautizado de vofo-{30}tros, ni ha recibido el sãto {31} Sacramento de baptĩmo, {32} proponga de tornarfe {33} christiano, y bautizarfe [...]. El q es christiano bap{38}tizado de vosotros, y a tor{39}nado a pecar despues del {40} bautĩmo cō firme coraçon, {41} confessara todos sus peca-{42}dos al padre q estã en lugar {43} de Dios [...].

{6} 11 ¶ **He aquí** (hermanos {7} mios) *de q manera el hom-{8}bre se buelue a Dios, y de q {9} manera se arrepiente el hō{10}bre de auer pecado, para q {11} le sean perdonados sus pe-{12}cados.*

(Valdivia, 1621: 73-74, sermón noveno)

7.5.7.- Verbo de percepción *ver*

El verbo *ver* no actúa en el nivel de lo dicho, sino en el plano de la enunciación, funcionando como un índice de apelación al oyente, de modo que llama su atención hacia uno de los elementos de la secuencia que el hablante desea destacar. Se utiliza en casos del paso de lo abstracto a lo concreto, usando el carácter de percepción sensorial del verbo para introducirlo. Por lo tanto, es un recurso al servicio del refuerzo de la conclusión.

También tiene una función cohesiva, ya que establece una doble relación: recoge lo precedente para presentar lo siguiente. Esto se realiza con el fin de hacer un llamamiento explícito al oyente para que se responsabilice de completar la información, por lo que también constituye un recurso argumentativo al servicio del aprendizaje de la doctrina.

- (371) Y esto hermanos es muy {45} justo, y muy conforme a ra{46}zon, porque dezidme, no {47} es razon que los buenos tē{48}gā premio del bien q hazē? {49} no es razon q los malos ten{50}gan castigo por el mal que {51} cometen? {p3}{1} 8 ¶ Afsi **vemos que** lo {2} haze vn Indio con sus hi-{3}jos en su casa, que al buē hi-{4}jo le honra, y haze bien, y {5} al malo, y defobediente, {6} se enoja con el, y le castiga.
(Valdivia, 1621: 2-3, sermón primero)
- (372) Afsi {9} también, si huiera muchos {10} dioses, vno en el cielo, otro {11} en la tierra, claramente **se {12} ve q** no abria quietud en {13} cielo, ni en tierra.
(Valdivia, 1621: 33, sermón quinto)

7.6.- ORGANIZACIÓN DE LA INFORMACIÓN

Refiriéndose al nivel sintáctico, Fant (1984: 19) indica que el idioma posee la posibilidad de «adaptar la sintaxis de los enunciados a la estructura informativa que poseen». En el nivel del discurso, también se producen variaciones y el orden en el que se presenta la información da indicios sobre la relevancia de esta. Por lo anterior, este aspecto resulta importante cuando se analiza su dimensión argumentativa, más aun si consideramos que los hablantes adecuan la organización del discurso a los estados mentales que les suponen a sus interlocutores (Portolés Lázaro, 2010). Esto quiere decir que el texto se organiza informativamente para ser efectivo.

La estructuración de la información viene determinada por la clase textual. Fuentes Rodríguez (1999b: 29) y Fuentes y Alcaide (2002: 227) lo explican de la siguiente manera:

[...] cada tipo de texto tiene una organización macroestructural preestablecida, en la que la ordenación de la información varía. Por tanto, la posición de un enunciado dentro de un texto del tipo X, ya lleva consigo una orientación acerca de la importancia que tiene lo dicho con respecto al todo. Lo entendemos de acuerdo con qué lugar ocupa en la organización y qué tipo de texto es.

De este modo, por ejemplo, la información que se sitúa al final de un discurso expositivo o argumentativo está siendo focalizada y puesta de relieve, mientras que en un texto periodístico representa lo menos importante⁸⁷. Ahora bien, el orden de las informaciones no es libre, sino que está limitado por las posibilidades que ofrecen la coherencia y los recursos de cohesión (Fuentes y Alcaide, 2002). Algunos de estos se usan en el sermulario para presentar un discurso altamente estructurado y de ellos damos cuenta en este apartado. Constituyen una muestra del interés del hablante por construir un producto coherente y cohesionado, ya que el orden en la entrega de la información «exige una tarea de planificación del acto comunicativo por parte del emisor» (Porcar Millares, 2006: 2856).

Al tratarse de un texto argumentativo, la información se dispone de modo que se consiga el fin de convencer al oyente. De acuerdo con esta finalidad, la organización del discurso «oscila entre una estructura remática lineal y otra concatenada en ramificaciones fácilmente determinables» (Bustos Tovar, 2002: 59).

La organización de la información presenta múltiples posibilidades en la elaboración de un texto. Por ello, las elecciones que realice el hablante están motivadas por la finalidad que persiga con su enunciación (Garcés Gómez, 2006), que, en nuestro caso, corresponde a la argumentación. En el sermulario, hallamos algunas formas que responden a la particular creación del hablante y otras que están (más o menos) gramaticalizadas, entre las que se encuentran los ordenadores del discurso y las series enumerativas⁸⁸.

La variedad y la frecuencia de las formas se explica porque constituyen una marca de la planificación textual propia de la lengua escrita (Garcés Gómez, 2000a), lo que aleja el sermulario de las características de la oralidad para la que es concebido. Estos recursos son también un rasgo del tipo textual argumentativo, pues facilitan una exposición en la cual el orden secuencial se orienta a la demostración de una hipótesis (Garcés Gómez, 2008a).

⁸⁷ No toda la información en un texto tiene el mismo «peso informativo» (Fuentes Rodríguez, 1999c).

⁸⁸ Hay otros recursos con valor estructurador que hemos revisado en los capítulos correspondientes. (Cfr. por ejemplo, el estudio de los imperativos en 7.4.2 y de los enunciados interrogativos, en 7.3.1.1).

7.6.1.- Ordenadores

Los *ordenadores de la materia discursiva* cumplen una función cohesiva en el texto (Fuentes Rodríguez, 1993a) y orientan la interpretación en la misma línea temática que las anteriores (Montolío Durán, 2001). Se diferencian de las formas aditivas en que no solo «añaden» un nuevo contenido, sino que también *regulan* la organización informativa del discurso, sus tópicos y comentarios (Portolés Lázaro, 2001/2011), por lo que indican las partes en que se dosifica la información (Fuentes Rodríguez, 1996c) y señalan el lugar que cada una ocupa en el texto. Con ello, el hablante facilita la comprensión, pues entrega al interlocutor indicios de la articulación textual (Garcés Gómez [1997, 2000a, 2006 y 2008a] y Porcar Millares [2006]).

Aunque en la práctica discursiva pueden ir correlacionados (Fuentes Rodríguez, 1996c), hemos diferenciado los que aparecen en el sermonario según su función como *iniciadores* o *conclusivos* del discurso. En la continuación del mismo, está el adverbio temporal *ahora* (Cfr. Garcés Gómez, 2008a).

7.6.1.1.- Iniciadores

Los *ordenadores de inicio* han especializado sus funciones en la marcación del inicio del texto y de la interacción (Fuentes Rodríguez, 1996b) y pueden responder o no a un orden de prioridad (Garcés Gómez, 1997). En el sermonario son formas que se construyen sobre la base del concepto ‘*primer*’: *primeramente* (3 ocasiones) y *lo primero* (3 ocasiones) en un paso de lo conceptual a lo relacional (Garcés Gómez, 2006).

a) *Primeramente*

Este adverbio se caracteriza por introducir el primer miembro de una serie de enunciados (Garcés Gómez, 2006), cuyo número no está fijado de antemano (Garcés Gómez, 2008a). En nuestro sermonario, destaca la importancia del segmento que introduce en relación con el resto del enunciado (Cfr. Garcés, Gómez, 1997).

A su valor ordenador se le suma otro de tipo temporal, ya que coinciden en el inicio de una secuencia que desarrolla lo que se ha señalado en la anterior. Puede indicar el primer acontecimiento de una serie narrativa (373) o la introducción de la enunciación que inaugura el desarrollo de un tema, en el fragmento (374). En este último caso, refuerza el valor de *sabed* (función apelativa y focalizadora):

(373) Y fiendo todo podero{7}fo, vino del cielo, a las entra{8}ñas de nuestra Señora la Vir{9}gen Maria, y allí encarnô, y {10} fu Encarnacion fue hecha {11} por obra del Espiritu santo. {12} **Primeramente**, vino delan{13}te fan Gabriel Angel, del {14} cielo, que era mēsagero del {15} mifmo Dios, a contar a la {16} Purifsimā Virgen Maria, {17} como el Hijo de Dios que-{18}ria encarnar. Esta Limpifsi{19}ma Donzella, oyendo lo q {20} fan Gabriel le referia. Ref-{21}pondio, Heme aqui a mi, ef{22}claua foy yo del Señor Dios {23} esto que me embia a dezir, {24} hagafe en mi. Y en aquel pū{25}to, milagrofamente, la fan-{26}gre que eftaua dētro de fus {27} entrañas, fe conuirtio en vn {28} cuerpezito de niño, y den-{29}tro del crio Dios vna muy {30} perfeſta alma, y luego fe v-{31}nio Dios a aquel alma, y {32} cuerpo nuevos. Deſte mo-{33}do fe obrô el encarnar Dios {34} y eſte Hijo de Dios encar-{35}nado, eſſe es Ieſu Chriſto.

(Valdivia, 1621: 16, sermón tercero)

(374) Ya os vine a dezir en {7} el otro fermon, la fealdad {8} del pecado, los daños q nos {9} trae, y lo que Dios fe enoja {10} por el pecado. Agora os vē{11}go a dezir, de que manera {12} los hōbres nos libraremos {13} del pecado. {14} 2 ¶ **Primeramente** *sabed* {15} hermanos mios, que aunq {16} Dios fe enoje mucho con {17} los hombres por el pecado, {18} pero como es tan compaf-{19}ſiuo, tiene laſtima de los hō{20}bres tã maltratados del pe-{21}do, y dignos de fer quema-{22}dos en el infierno, y quiere {23} librarlos deſtos tormentos {24} y de la maldad del pecado.

(Valdivia, 1621: 14, sermón tercero)

b) *Lo primero*

La secuencia <lo + ordinal adjetivo> (Garcés Gómez, 1996b) se forma con un *lo* que ha perdido la conexión con un sustantivo antecedente y que aporta la noción de conjunto indefinido (Garcés Gómez, 2006). Cuando se construye con *primero*, este numeral mantiene parcialmente su significado léxico (Garcés Gómez, 2008a). *Lo primero* se convierte, de este modo, en un indicador de serie enumerativa que hace referencia a las partes que componen un conjunto: *lo primero, lo segundo, lo tercero...* Este uso ya se había iniciado a finales del siglo XV e inicios del XVI (Garcés Gómez, 2006).

En el corpus cumple también una función focalizadora de la secuencia que introduce. Aparece en 1 ocasión con un valor informativo, de ordenación y cohesión discursivas y señala el elemento que inicia una serie anunciada antes en el discurso:

- (375) *Lo que auays de ha-^{12}zer para quitar vueftros pe^{13}cados, y fubir a la casa de ^{14}Dios, por las palabras de ^{15}nuestro Señor Iefe Chrifto ^{16}Saluador de nuoftras almas ^{17}(hermanos, y hermanas ^{18}mias) os vengo oy ha dezir ^{19}Lo primero, quando nuef-^{20}tro Señor Iefu Chrifto pa-^{21}ra enfenar los hombres, em^{22}bio fus Apoftoles, les dixo ^{23}efto: Quando enfeñaredes ^{24}los hombres, dezildes que ^{25}fe arrepientan de fus peca-^{26}dos, y predicaldes el perdō ^{27}de pecados. Efto dixo Iefu ^{28}Chrifto a fus Apoftoles.*
(Valdivia, 1621: 23, sermón cuarto)

Encontramos otros 2 casos en los que ya no está estrechamente ligado al orden de las informaciones, sino más bien al sentido directivo de los enunciados, a la obligación que informan. Aquí, *lo primero* indica qué es lo primero que el receptor *debe hacer* para cambiar su situación actual y convertirse en un cristiano practicante:

- (376) *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: este es el ver^{16}dadero Dios, Padre, Hijo ^{17}y Espiritu fanto, tres perfo^{18}nas, y vn folo Dios:*
(Valdivia, 1621: 40, sermón sexto)

7.6.1.2.- Conclusivos

Son las fórmulas que se especializan en «marcar el último enunciado del párrafo o la última parte de éste [...]». O bien señalan el fin de un texto, de una intervención o de una argumentación» (Fuentes Rodríguez, 1996c: 49). Pueden cumplir esta función habiéndoles precedido o no algún tipo de ordenación. En nuestro corpus, son dos las formas que tienen este sentido: *finalmente* (5 ocasiones) y *al fin* (1 aparición), ambos formados sobre la base del sustantivo *fin*.

Estos marcadores se relacionan por la cercanía del significado derivado de la base compartida y se vinculan con el cierre discursivo (Iglesias Recuero, 2007). Hablamos, en este caso, de un proceso en que se pasa del dominio temporal al textual, es decir, a la organización de la sucesión de miembros que hacen del discurso un todo ordenado (Garcés Gómez, 2006).

Finalmente y *al/la fin* manifiestan desde el siglo XIII una función como ordenadores de la información. Se usan particularmente en narraciones, anunciando un evento que cierra una secuencia. En las últimas décadas del siglo xv, aparecen en instrucciones que constituyen una serie de eventos presentados cronológicamente, que pueden ser enumeraciones o listas ordenadas, en las cuales ambas formas introducen el enunciado que cierra esa parte del discurso (Iglesias Recuero, 2007).

Es posible que la función ordenadora de *al fin* se haya construido con el significado ablativo de los complementos temporales con *a* y el significado léxico del sustantivo *fin*. Por su parte, la construcción *finalmente* se crea independiente de la anterior, sobre la base del adjetivo *final*, aunque también es probable que haya surgido como marcador del discurso con el sentido de ‘con carácter final’ (Iglesias Recuero, 2007).

a) *Finalmente*

Este ordenador cumple, en el corpus, una función general en lo macrotectual, a la que se suman otras derivadas de su valor temporal. Además, actúa focalizando la secuencia que inserta, destacándola del resto. Esto, porque, según Fuentes Rodríguez (1993b), *finalmente* introduce una información que se considera como importante, por lo que esta forma adquiere una clara función argumentativa.

a.i) En primer lugar, funciona en las secuencias narrativas, introduciendo un último hecho de una serie ordenada cronológicamente. Debido a que no es el último ni indica una situación final, se focaliza, creemos, por la importancia simbólica del acontecimiento bíblico: la cruz constituye un elemento identitario en el ideario cristiano y fue usado y difundido ampliamente en la evangelización de América (Cfr. 6.2.3.2.1, especialmente, páginas 282-283):

(377) En aquella tierra dō{7}de estaua nuestro Señor Ie{8}fu Chrifto, auia hōbres ma{9}los muy foberuios, embi{10}diosos, que con mucha ra-{11}bia eran contra nuestro Se-{12}ñor Iefu Chrifto, fin razon {13} alguna. Eltos hombres ma-{14}los, llamados Phaferifeos le {15} perseguian a este Señor, y {16} le procurauan mucho ma-{17}tar. Pero nuestro Señor Ie-{18}fu Chrifto, aun con todo ef{19}fo no fe enojaua con ellos, {20} antes con manfedumbre, {21} lleuaua todo esto callando, {22} por el amor que nos tenia, {23} y para que

imitásemos ef-^{24}ta fu paciencia, y silencio, y ^{25} mansedumbre. Desta mane^{26}ra viuio treynta y tres años ^{27} y al cabo, de su voluntad ef-^{28}cogio el morir, para librar a ^{29} los hombres de sus pecados ^{30} y por esso fue vendido de ^{31} vn discipulo suyo, llamado ^{32} Iudas, el qual era falso, tray^{33}dor, y doblado Apóstol mē^{34}tiroso. Este tambien entre-^{35}gō a IesuChristo, en manos ^{36} de sus enemigos. Fue ator-^{37}mentado cruelmente de sus ^{38} enemigos, y grauemente ^{39} auergonçado por nosotros ^{40} y reziamente açotado, y cō ^{41} espinas agudas fue su cabe-^{42}ça espinada, fue escupido, a^{43}bofeteado de hombres vi-^{44}les, y de poca estimacion, y ^{45} le achacaron mentiras, y fal^{46}los testimonios. **Finalmen-^{47}te** le cargarō en los ombros ^{48} la cruz muy pesada de ma-^{49}dera, y en medio de dos la-^{p19}^{1}drones fue lleuado, y en [*] ^{2} monte Caluario fue crucifi^{3}cado, y atormentado cruel^{4}mente de sus enemigos, y a^{5}frentado. Y en la cruz rogō ^{6} con reuerencia, y suplicō a ^{7} su Padre Eterno Dios, por ^{8} los que le maltratauan. Y to^{9}da la sangre que derramo ^{10} de su cuerpo, la ofrecio a su ^{11} Padre por todos nosotros ^{12} peccadores. Y alli murio, y ^{13} despues de su muerte, fue ^{14} sepultado su cuerpo, y al ter^{15}cero dia refucito, tornando ^{16} a entrar su alma en su cuer-^{17}po, el qual se puō claro, y lu^{18}zido, que daua luz mucho ^{19} mas que el Sol.
(Valdivia, 1621: 18-19, sermón tercero)

a.ii) Durante los siglos XVI y XVII, *finalmente* se usó como recapitulador (Iglesias Recuero, 2007). De este valor se deriva una función en la introducción de la situación final de una serie de acontecimientos que también se presentan en orden cronológico. De acuerdo con las creencias religiosas católicas, esta secuencia contiene lo más importante de los hechos narrados y constituye la conclusión. En el fragmento (378) aparece en correlación con *y al punto que*:

(378) Que os parece de este ^{37} mal hecho de nuestros p^[**]-^{38}meros padres? Deste pri-^{39}mero pecado tuuo origen, ^{40} y principio todo nuestro ^{41} mal, y desgracia, y trabajo, ^{42} y todo quanto padecemos ^{p52}^{1} los hombres sus descendien^{2}tes. Cō razon se enojo Dios ^{3} por esta traycion q al demo^{4}nio enemigo de Dios obe-^{5}decierō, y Dios no fue obe^{6}decido dellos a quien Dios ^{7} hizo tanto bien: y por esso ^{8} Dios vino contra ellos, por^{9}que fueron traydores, y los ^{10} destierro de aquel parayso, ^{11} y mandoles que para viuir ^{12} trabajassen, y les sentecio ^{13} a que tuuiessen hambre, po^{14}breza, y enfermedad, y a q ^{15} fuessen mortales. *Y al pun-^{16}to q* pecaron les quitō ^{17} su gracia, y **finalmente** por su ^{18} gran enojo con ellos, quiso ^{19} que todos sus descendien-^{20}tes en el punto q comienzā ^{21} a viuir en el vientre de sus ^{22} madres, queden mancha-^{23}das sus almas con este peca^{24}do primero, y q ninguno se ^{25} escape deste pecado prim^{26}ero, todos, sean hijos, ô hijas ^{27} del demonio, al punto que ^{28} comiençan a viuir: fola la ^{29} Virgen Maria, quiso ^{30} Dios librar deste pecado ^{31} de Adam, y la librō, que nū ^{32} le tuuo.

(Valdivia, 1621: 51-52, sermón séptimo)

a.iii) A partir de este valor de cierre se pasa a la introducción de un resultado lógico y esperable, derivado de los sucesos previos (Garcés Gómez, 2006). Coincide con un cambio enunciativo: el mandato para llevar a cabo la oración, acto perseguido por el carácter persuasivo del texto. Por eso, va en correlación con *primeramente* al inicio del mismo.

- (379) *Primeramente*, her-{26}manos, bien fabeys q fois {27} hombres como yo, y como {28} los demas, y q todos los hõ-{29}bres aca dẽtro de este cuer-{30}po q veys, tenemos vna al-{31}ma, q aunq no la vemos, por{32}q no es de carne, ni de hueso{33}fo, como el cuerpo, pero cõ {34} ella viuimos, y hablamos {35} queremos, fabemos, y pẽfa{36}mos, y hazemos muchas co{37}fas: y en saliendo esta alma {38} del cuerpo, q es quãdo mue{39}re vn hõbre, luego el cuer-{40}po queda fin fentido, y fin {41} menearfe, como vna pie-{42}dra, ô vn pedaço de tierra. [...]
- {p6}{1} 19 ¶ **Finalmente** agora cõ {2} todo vuestro coraçon, ado{3}rad a Dios, y llamandole, {4} dezi[*]de. ¶ A Señor Dios {5} que alto eres fin principio {6} ni fin en tu fer, tu nos hizif{7}te para fer conocido de no{8}fotros, y vifto en el cielo. [...]
- (Valdivia, 1621: 1-6, sermón primero)

b) *Al fin*

Además de su valor en la ordenación discursiva, a esta forma se le adjudica la expresión de alivio ante una situación cuyo término se espera, por lo que no cierra el enunciado, sino el final de una situación (Garcés Gómez, 2000a). De ahí que traspase lo textual para extender su dominio a lo modal (Garcés Gómez, 2006).

En el caso de nuestro corpus predomina el valor de lo organizativo, ya que puede conmutarse por otras formas con el sentido conclusivo (*por último*) y no con otras de contenido modal (*afortunadamente*). Además, está muy marcado su sentido temporal en la indicación de un acontecimiento final relevante en la cosmovisión cristiana: el fin de la era humana, el que se refuerza con la conjunción *y* (Cfr. Iglesias Recuero, 2007):

- (380) Ao-{43}ra mientras viuimos esta {44} primera vida, estan mezcla{45}dos los buenos Indios con {46} los malos, al modo q en la {47} hera estan rebueltos la pa-{p68}{1}ja, y el trigo antes de auen-{2}tallo, afsi tambien los malos {3} que fon como la paja, estan {4} mezclados con los buenos, {5} q fon como el trigo en esta {6} vida primera, q es como la {7} hera en el interim, q viene {8} el dia postrero en q fe diui-{9}diran buenos de malos q fe{10}ra el auentar. Y Dios a nin-{11}guno haze fuerça para fer {12} bueno, lo dexa a la volun-{13}tad de

cada vno a fu alue-^{14}drio, y querer. *Y al fin* quā-^{15}do fe diuidā malos de bue-^{16}nos, entōces los infieles fe-^{17}ran atormentados en el in^{18}fierno, pero mas los chrif-^{19}tianos, y mucho mas los ma^{20}los padres que no figuierō ^{21} o que sabian bien.

(Valdivia, 1621: 67-68, sermón octavo)

7.6.1.3.- Adverbio temporal *ahora*

El adverbio *ahora* tiene un sentido original en la indicación de la simultaneidad temporal con el momento de la enunciación. Ello implica una noción de contraposición en relación con el pasado. De ambas informaciones, la que contiene *ahora* es la que destaca, pues se presenta como más cercana (Garachana Camarero, 1998b). En el corpus aparece 5 veces con funciones que enfatizan lo temporal o lo discursivo, en vinculación con la enunciación.

i) En primer lugar, presenta este sentido claramente temporal, de modo que sirve para establecer la relación entre sucesos pasados y un hecho actual, los que se relacionan por adición con la conjunción *y* y el adverbio *también*:

(381) Todos estos fantos ^{38} q os he contado, estan ago-^{39}ra en el cielo con grā gozo ^{40} viendo a Dios, y alla le rue^{41}gan por nosotros. Y por ef-^{42}to a todos ellos los honra-^{43}mos, y llamamos, para q rue^{44}guen por nosotros, y quan-^{45}do nos bautizan nos ponen ^{46} sus nombres, y somos ellos, y ^{47} nosotros de vn nombre, y ^{48} a sus imagenes (q fueren fer ^{49} pintados al modo q fueron ^{p65}^{1} sus figuras) las tenemos, y ^{2} ellas nos hazen acordar de ^{3} los fantos, y por esto a las ^{4} mismas imagines las vene-^{5}ramos, porque en ellas ado^{6}ramos los fantos. Y aunque ^{7} estan pintados en madera, ^{8} ô en papel, ô plata, ô oro: po^{9}ro no adoramos la madera, ^{10} ni la plata, ni oro, ni papel, q ^{11} nada de esto es para respe-^{12}tar. Solo a los fantos q añ ef-^{13}tan pintados, y a las image-^{14}nes también, por q se parecen ^{15} a los fantos, por esto no mas ^{16} las adoramos con reueren-^{17}cia.

^{18} 15 ¶ *Y aora tambien* aca-^{19}baxo con nosotros estan a-^{20}ctualmente viuos algunos ^{21} fantos en Castilla, y aca tã-^{22}bien, q aman mucho a Dios ^{23} y viuen segun su ley.

(Valdivia, 1621: 62-65, sermón octavo)

ii) Como veíamos con el caso de *finalmente* y *al fin* (Cfr. 7.6.1.2, a y b), es posible que se produzca un traspaso desde los límites de lo temporal hacia lo textual, mediante un proceso metafórico. En el sermonario, la función principal de *ahora* es estructurar y ordenar las distintas unidades temáticas de los sermones. Esto es posible debido a que la

amplitud de la noción de la temporalidad está presente en todos los hechos de nuestra vida, también en el discurso: los signos lingüísticos son sucesivos, es decir, son consecutivos en el eje de la temporalidad, por lo que no resulta difícil imaginar que del *antes* y el *después* temporal, pasemos a un *antes* y *después* del discurso y, por ello, de las partes del texto⁸⁹. En este paso de lo temporal a lo textual, según Fuentes Rodríguez (1996c), este adverbio va sin pausas, generalmente integrado a la oración.

Realiza esta función cuando estructura la información en el sermón sexto, en el fragmento (382), estableciendo un contraste temporal con el pasado. También se presenta en el sermón nueve (383), en el que ordena la enunciación en contraste con otra noción temporal: el futuro, contenido en la frase anterior *en otros sermones veréis que lo son*. Esta hace referencia a una enunciación que se ha de realizar, por lo que es necesario situar el discurso, nuevamente, en la elocución actual⁹⁰.

(382) *Ya os he dicho* *él pe-^{14}cado de los malos Angeles ^{15} fu cayda acá abajo, fu mali-^{16}cia contra nosotros. **Aora** ^{17} figue la bondad de los bue-^{18}nos Angeles*
(Valdivia, 1621: 46, sermón sexto)

(383) 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 son.*
^{p73}^{1} 9 ¶ **Agora** folamente os ^{2} declaro lo q aueys ð hazer ^{3} para falir de pecado.
(Valdivia, 1621: 72-73, sermón noveno)

A diferencia de los casos anteriores, cuando organiza el contraste temporal en mitad del discurso sirve para iniciar el tema del sermón y diferenciarlo de los contenidos que han sido tratados en los textos anteriores:

(384) Por esto qualquiera ^{33} persona que quiera subir al ^{p70}^{1} cielo a gozarse para siēpre, ^{2} tiene necesidad de creer ^{3} estas cosas q os he enseña-^{4}do, q ay vn fōlo Dios, y que ^{5} es Criador de todo, y q es ^{6} Trino en personas Padre, y ^{7} Hijo, y Espirito Santo, y q ^{8} fiēdo tres personas son vn ^{9} fōlo Dios, tiene necesidad ^{10} de creer tambien. Y q nuel^{11}tro S Iefu Christo es Hijo ^{12} de Dios Verdadero, y q ^{13} por nosotros se hizo hom-^{14}bre, y padecio por fāluar-^{15}nos de nuestros pecados. Y ^{16} tābien estā necesitado de ^{17} creer q en fōlo Iefu Chrif-^{18}to estā nuestra fāluacion, y ^{19} q en en el creen, y esperan ^{20} todos los chriftianos, y que ^{21} ninguno q no es

⁸⁹ Para Garcés Gómez (2000b), *ahora* funciona en dos ámbitos: como adyacente oracional y como marca de la correlación del texto.

⁹⁰ Para este caso, *Cfr.* 5.5, en especial, páginas 219-220.

christiano, {22} ni cree en IesuChristo nue{23}stro Señor, no se librara de {24} sus pecados, ni podra subir {25} al cielo a gozarle para siem{26}pre. *Bien os acordays q to-{27}do esto os lo dixen mas estē{28}didamente en otros sermo{29}nes.*

{30} 3 ¶ **Aora** hijos míos fá-{31}breys q no bálta creer to-{32}das las cosas q os he dicho {33} para subir al cielo, teneyd {34} también necesidad de abo{35}rrer el pecado, y teneyd {36} necesidad de bolueros a {37} Dios de todo corazón.

(Valdivia, 1621: 69-70, sermón noveno)

7.6.2.- Series enumerativas

La enumeración es un tipo de estructura distributiva propia de una organización planificada. Supone –al menos– dos miembros que se presentan de modo que parecen interdependientes (Fuentes Rodríguez, 1996c). Aunque es frecuente que cada elemento de la secuencia se introduzca con un numeral ordinal, también encontramos en el corpus casos de pares correlativos y secuencias correlativas (formadas por más de dos segmentos).

7.6.2.1.- Enumeración con numeral ordinal

La lengua no cuenta con elementos específicos para expresar la ordenación en series y el sistema numérico ofrece posibilidades para expresarla. Su uso comienza en las primeras épocas del español, cuando las formas *primero...*, *segundo...*, *tercero...* actúan como adjetivos que indican que el sustantivo al que preceden es: o anterior a los demás (*primero fuero...*) o que va en un lugar después del primero (*segundo matrimonio...*) o que ocupa la tercera posición (*tercero año...*) (Garcés Gómez, 2006). Las formas correspondientes –pese a cumplir funciones diferentes en el nivel extraoracional– mantienen su valor originario (Garcés Gómez, 1997 y 2008a) y hacen que la relación entre los miembros sea más significativa (Fuentes Rodríguez, 1996c).

Según Garcés Gómez (2006), con la enumeración se ordena la sucesión de conceptos y hechos, estableciendo entre ellos una relación jerárquica. No obstante, en el corpus, esta no se manifiesta, sino que se presenta una ordenación lineal, que privilegia la sucesión sin establecer jerarquías entre los elementos de la serie. Estas formas son una marca de escrituralidad, pues indican que el texto responde a una planificación (Cfr. Garcés Gómez, 1996b), y pueden estar o no estar anunciadas en el segmento previo.

i) En el primer caso, el número de elementos está determinado de antemano con la presencia de un numeral cardinal (*Cfr.* Garcés Gómez, 2006). A este le sigue un sustantivo al que se refiere cada ordinal de la numeración y que por su significado léxico corresponde a un hiperónimo (*Cfr.* Porcar Millares, 2006). La enumeración se logra con sintagmas cuya forma verbal está elidida a partir del segundo miembro, por lo que el primero se convierte en el modelo del resto de la serie, cuyos componentes remiten anafóricamente a él. Además, el número cardinal se retoma después de la enumeración, otorgando un sentido circular a la presentación de la información. De este modo, nos encontramos con un fragmento perfectamente ordenado, muestra de la planificación más elaborada:

- (385) N. S. Iefu {2} Chriſto enſeñô **quatro co-3}ſas** a los Apoſtoles, para li-4}brarſe de los pecados, y ſu-5}bir al cielo. *La primera* co-6}ſa es, creer en Iefu Chriſto, {7} *ſegunda*, dolerſe, y arre-8}pentirſe de los pecados, cõ {9} propoſito de no pecar mas {10} de aqui adelante. *La terçe-11}ra*, recibir los Sacramentos {12} q ſon inſtituydos por Chriſ-13}to para quitar pecados. *La {14} quarta*, obedecer los mãda-15}mientos de Dios. *Eſtas qua-16}tro cofas* hemos de penſar, {17} y tener en el coraçõ, herma-18}nos mios, y *deſtas quatro {19} cofas* trataremos en eſtos {20} ſermones.
(Valdivia, 1621: 24, sermón cuarto)

ii) La segunda posibilidad es que el sentido anafórico de la enumeración se manifieste con la remisión a un segmento anterior que no forma parte de la misma secuencia. Se une a ella por medio de un *que* ilativo que parece no estar regido por ninguna forma nominal o verbal y cuya función se acerca a la de un elemento cohesionador del discurso (*Cfr.* Márquez Guerrero, 2001). Aquí lo elidido es el sustantivo *mártir* junto a cada numeral en función adjetiva:

- (386) Sucedieron otros chriſ-7}tianos (hermanos mios) en {8} la Igleſia, muchos Marty-9}res, q no puede ſu muche-10}dũbre cõtarſe. Todos mo-11}rian tâbiẽ por ſeguir la do-12}ctrina de Chriſto, llamauã-13}ſe Martyres, y aora ſe lla-14}man aſi los q ſon muertos {15} de eſſa manera. Tales fuerõ {16} S: Eſteuan, S. Lorenço, y S. {17} Vicente, q **el primero** fue {18} apedreado, **el ſegundo**, aſſa-19}do en el fuego, **el tercero**, {20} deſpues de muchos tormẽ-21}tos fue deſpedaçado todo {22} ſu cuerpo.
(Valdivia, 1621: 63, sermón octavo)

7.6.2.2.- Pares correlativos

Los pares correlativos son una forma de distribuir la información «en dos subcomentarios de un mismo tema» (Garcés Gómez, 2008b: 214). Aunque en la Edad Media era más frecuente el par *lo uno.../lo al...*, termina por imponerse *lo uno.../lo otro...*, designando anafóricamente el sustantivo al que remite (Porcar Millares, 2006). En nuestro texto encontramos esta última variante, pero sin el neutro *lo*. La estructuración de la serie se anuncia con un cardinal o con formas de gradación de la cuantificación.

i) En el primer caso, la serie correlativa está anunciada en el segmento anterior con un sintagma al que remite cada miembro de la misma. En este se encuentra un cardinal que contiene un significado de ‘uno y uno’ (RAE, 2001), es decir, de correlación en par:

(387) Efto mifmo en vuf-^{15}tros coraçones, rogad vofo^{16}tros a Dios, que en *estas dos* ^{17} cosas esta el *escaparos de to*^{18}*do mal, y alcançar todos los* ^{19} bienes: **la vna** es, que ven-^{20}gays a oyr bien, y **la otra** es ^{21} que yo declare bien las pala^{22}bras de Dios.
(Valdivia, 1621: 22, sermón tercero)

ii) El segmento que contiene el elemento al que remite el par correlativo presenta elementos de gradación, ya sea para disminuirla, como *casi* en el fragmento (388), o para intensificarla, con *muchos* en el fragmento (389). En este último caso observamos que la concordancia con el segmento previo se establece por el sentido de conjunto del mismo, del cual forman parte los elementos de la serie:

(388) Abraham, y Ifaac fu^{10}cedio Iacob, y de doze hi-^{11}jos deste, tuuo principio el ^{12} pueblo de Ifrael, que eran ^{13} amados de Dios, y fe llama^{14}uan fu pueblo Eftos adora-^{15}uã a folo Dios; y en el creiã ^{16} todos, **cafi** los *demas hom-^{17}bres del mundo adora*uan ^{18} diofes falfos, **vnos** al Sol, o-^{19}tros la Luna, **otros** hechu-^{20}rus de fus manos, a hõbres ^{21} de madera, hyerro, ô oro, ^{22} eran hombres fin conoci-^{23}miento
(Valdivia, 1621: 56, sermón séptimo)

- (389) Auia en este pueblo {31} **muchos** fantas amigos de {32} Dios que viuian segun fu {33} mandato y eran fantas q a{34}justauan fu voluntad con {35} la ley de Dios. **Vno** se de-{36}zia Moyfes, al qual Dios cō {37} vn Angel le embio a dar fu {38} ley: **Otro** le dezia Daudid, {39} q era señor, y Rey de Ifrael {40} y Profeta, q fabia las cofas {41} por venir mucho antes que {42} fueran, porq Dios le alum-{43}brō, de cuya persona decē-{44}dio nuestro Señor Iesu {45} Christo en quanto hom-{46}bre.
(Valdivia, 1621: 56, sermón séptimo)

7.6.2.3.- Secuencias correlativas

Son series de correlación, pero –a diferencia de las anteriores– no se constituyen en «par», sino que es posible la suma de más elementos. En el sermonario, son una manifestación de una adecuación del hablante a la necesidad de desarrollar la información del segmento previo, llevando lo enunciado a casos concretos que forman parte del mismo conjunto, por lo que particularizan una generalidad a modo de ejemplos.

La serie, en el fragmento (390), tiene cuatro componentes, el primero señala la relación con el grupo (*unos*) y el resto establece una diferencia con respecto a aquel (*otros*). En el fragmento (391), el primer elemento del conjunto *otros cristianos* (*mártires*) no aparece introducido por ninguna forma, pero el resto se presenta refiriéndose a él (*otros*):

- (390) Desta manera {23} millares de millares de **San{24}tos**, cō fortaleza, y eruforo-{25}fo amor de Christo acaba-{26}ron. **Vnos** ahorcados, otros {27} degollados, **otros** despeña-{28}dos de altas peñas, **otros** a-{29}rojados en la mar se ahoga{30}rō, **otros** arrojados en el fue{31}go fuerō quemados.
(Valdivia, 1621: 63, sermón octavo)
- (391) [...] no {4} se acabaron los buenos que {5} cō feruor amauan a Chrif-{6}to. Sucedieron **otros chrif-{7}tianos** (hermanos mios) en {8} la Iglesia, muchos Marty-{9}res, q no puede fu muche-{10}dūbre cōtarfe. Todos mo-{11}rian tãbiē por seguir la do-{12}ctrina de Christo, llamauā-{13}se Martyres, y aora se lla-{14}man asì los q son muertos {15} de essa manera. [...]
{p64}{1} 10 ¶ Auia **otros** varones {2} buenos en la Iglesia q busca{3}uan los desiertos despobla-{4}dos para viuir solos, y no te{5}ner conuersacion cō nadie {6} y alli por Iesu Christo se a-{7}tormentauan, y açotauan, y {8} dia, y noche ocupauan con {9} Dios. Tal fue S. Antonio, y {10} otros como el.
{11} 11 ¶ **Otros** a imitaciū de {12} los Apóstoles, dexauan sus {13} haciendas, y parientes por {14} Iesu Christo, y muchos jun{15}tos en vna casa viuian con {16}

mucho orden, y concierto, {17} imitauan en fu vida la vida {18} de Iefu chrifto. Tal fue Sã {19} Benito, S. Domingo, S. Frã {20} cifco, y S. Ignacio. {21} 12 ¶ **Otros** padres auia q {22} fiendo maestros de todos {23} los hombres a todos enfeña {24} uan, y los secretos de las co {25} fas diuinas los declarauan, {26} y en libros que escriuieron {27} nos dexaron escritas fus de {28} claraciones-Eftos fe llama- {29} uan Doctores. Tal fueron {30} S. Aguftin, S. Ambrofio, S. {31} Geronymo.
(Valdivia, 1621: 62-64, sermón octavo)

7.6.3.- Construcciones «de creación libre»

Para estructurar la información y lograr, de esta forma, determinados efectos contextuales, en el sermonario se usa una serie de recursos no gramaticalizados que pueden estar integrados en la oración o estar formados por verbos conjugados. Son fórmulas establecidas y explicadas por las necesidades de organización del mismo texto, que ha creado el hablante. Por ello, tienen un rol importante como herramienta al servicio de la macroestructura, ya que actúan en el inicio, el desarrollo o el cierre de los sermones.

Debido a que estos textos fueron escritos para ser oralizados por miembros de la Orden a la que pertenecía el autor, con esta clase de recursos se recrea lo que será el escenario de la elocución. En otras palabras: se pone al locutor, como *ser del mundo*, en el púlpito. Es una estrategia pedagógica con la cual se pretende hacer de *Sermón en lengua de Chile* un modelo para la evangelización mapuche.

i) El inicio del tema inaugura un nuevo sermón y la fórmula lo anuncia catafóricamente. Al mismo tiempo, en el nivel sintáctico, la secuencia anterior corresponde al objeto directo del verbo y está adelantado, logrando su focalización:

(392) *Lo que aueys de ha- {12} zer para quitar vuestros pe {13} cados, y fubir a la casa de {14} Dios, por las palabras de {15} nuestro Señor Iefe Chrifto {16} Salvador de nuoftras almas {17} (hermanos, y hermanas {18} mias) **os vengo oy ha dezir** {19} Lo primero, quando nuef- {20} tro Señor Iefu Chrifto pa- {21} ra enfeñar los hombres, em {22} bio fus Apoftoles, les dixo {23} efto: Quando enfeñaredes {24} los hombres, dezildes que {25} fe arrepientan de fus peca- {26} dos, y predicaldes el perdõ {27} de pecados. Efto dixo Iefu {28} Chrifto a fus Apoftoles.*
(Valdivia, 1621: 23, sermón cuarto)

Por no haberse fijado en la lengua, estas fórmulas pueden recibir matices enunciativos, como en el siguiente fragmento, cuando se abre el sermón con un verbo (*comienzo*) que por su contenido léxico indica ‘inicio’ y una estructura (*primero sabed bien esto*) que focaliza la información posterior:

- (393) Pues agora (herma-^{32}nos míos amables) os dirê, ^{33} quien es nuestro Señor Ie-^{34}fu Chrifto, y quando acabe ^{35} efto, os enseñarê, de que ma^{36}nera fe os quitarã vuestros ^{37} pecados por este Señor Ie-^{38}fu Chrifto **Comienço, y pri^{39}mero fabed bien esto**. Iefu ^{40} Chrifto es Hijo de Dios vi^{41}uo, y verdadero, y el tam-^{42}bien con el Padre, que fiē-^{43}pre fue, y ferâ, y con el Ef-^{44}piritu fanto es vn Dios fo-^{45}lo, y vn mismo fer, y gozo, ^{46} y la Fè de los que fomos ^{47} Chriftianos, enseña, que ef^{48}to es afsi, y la palabra de ^{49} Dios, que no puede mentir ^{50} lo dize tambien afsi.
(Valdivia, 1621: 15, sermón tercero)

ii) Estas fórmulas también aparecen en el cierre del sermón, al cual aportan el contenido léxico de sus componentes. Así, en (394), colabora el valor del verbo *parar* y la justificación del fin del texto: lo dicho es suficiente. Además, se da el caso de que se evalúe el mismo acto de comunicación y que se introduzca una síntesis del contenido del sermón (395):

- (394) No aca^{22}baria yo fi quifiera cōtaros ^{23} todos los enojos antiguos ^{24} de Dios, por los pecados ^{25} de los hombres: **paremos a-^{26}qui que bafta oy efto**.
(Valdivia, 1621: 13, sermón segundo)
- (395) **Bien me aueys oy-^{31}do, bafta efto, no dire mas ^{32} oy**, guardad en vuestro co^{33}raçon lo que os he dicho, q ^{34} ay Dios Señor de todo, ^{35} Criador de todo, que es ^{36} bueno, y jufto, que premia ^{37} a los buenos, y castiga a los ^{38} malos, que ay otra vida del^{39}pues defta donde van las al^{40}mas, y las buenas reciben ^{41} de Dios gozos de gloria, y ^{42} las malas, tormentos, y trif^{43}teza fin fin.
(Valdivia, 1621: 5, sermón primero)

La relación fórica se logra, en el fragmento (396), con el valor de la forma *he aquí*, donde *aquí* se refiere al desarrollo del discurso anterior y sirve para introducir la síntesis de lo dicho, que contiene la conclusión:

(396) **He aqui os he dicho**, {2} de q manera el Criador de {3} todo, dio fer a los cielos, y {4} en ellos pufo los Angeles, q {5} fon fus criados, y nueftros {6} cōpañeros
(Valdivia, 1621: 48, sermón sexto)

iii) Estas formas actúan en la estructuración de los temas en el interior del sermón (397). La vinculación intratextual se manifiesta en el hecho de que las fórmulas que crea el hablante suelen estar correlacionadas, como en (398), donde se vuelve sobre aquello que se ha tratado: *quién es Jesucristo*:

(397) [...] nuestro Dios es todo el biē {18} es todo el fer, es toda ver-{19}dad, y por esto en los cielos {20} y en la tierra y en Castilla, {21} y en el Peru, y en todas par{22}tes no ay mas q vn Dios: y {23} antiguamente auia, y aora {24} ay, y siempre aura vn solo {25} Dios no mas. Qualquiera q no {26} adora vn folo Dios, es {27} maldito, y condenado al in{28}fierno a fer quemado. No {29} creeyes esto? No lo cōfessays {30} afsi? Sin poner duda alguua {31} todos lo creeyes esto, y lo cō{32}fessays con la boca. **Quede{33}fe esto aparte, seguirfe ha {34} otra doētrina muy grande {35} para conocer a Dios cō mas {36} respeto.**
(Valdivia, 1621: 36, sermón quinto)

(398) [...] agora (herma-{32}nos mios amables) **os dirê, {33} quien es nuestro Señor Ie-{34}fu Chrifto**, y quando acabe {35} esto, os enseñarê, de que ma{36}nera fe os quitarã vuestros {37} pecados por este Señor Ie-{38}fu Chrifto
[...]
{8} 14 ¶ Veys aqui hijos mios {9} he cumplido lo que dixè q {10} os diria. La traza que Dios {11} dio para librar al hombre {12} de fus pecados, os la he en-{13}señado, que en folo Iesu {14} Chrifto està. **Y os he ense-{15}ñado quien es Iesu Chrifto {16}** como es Dios verdadero, {17} y hombre verdadero, que {18} es nuestro Salvador, que es {19} Señor de todo el mundo, y {20} que es Señor de todos los {21} hombres. **He aqui os he di-{22}cho** lo que por nosotros hi-{23}zo nuestro Señor IesuChri{24}fto, y lo que padecio por li-{25}brarnos de nuestros peca-{26}dos.
(Valdivia, 1621: 15-21, sermón tercero)

7.6.4.- Repetición

Este mecanismo retórico consiste en la reaparición de un elemento lingüístico que había sido utilizado anteriormente en el discurso. Puede tratarse de un fonema, morfema, palabra, frase u oración (Azaústre y Casas, 1994). Aunque algunos autores, como Agudo Ríos (2000a), plantean que implica la reaparición de un segmento exactamente igual a uno anterior, tanto en forma como en función, existe consenso en

que en cada aparición el elemento que se repite sufre modificaciones, tanto en los aspectos formales, como semánticos y pragmáticos (Garcés Gómez, 2004). La igualdad total no es posible «porque la repetición arrastra una especie de “historia discursiva” más larga que la del segmento original, lo que repercute en la diferencia del significado pragmalingüístico entre el primer y el segundo fragmento emitido» (Camacho Adarve, 2009: 14).

La alta frecuencia de fórmulas de repetición en los textos orales ha conducido a que se le catalogue como un rasgo diferencial de dicha forma de comunicación. El hecho de que aparezca también en textos escritos es una evidencia más para suponer que la tradicional separación entre código oral y código escrito no implica dos actividades diferentes y autónomas. No obstante, la repetición tiene funciones particulares en la escritura que no se explican en relación con la máxima inmediatez del discurso oral.

En general, la repetición se usa, a juicio de Lausberg (1967: 97), para «encarecer, encarecimiento que las más veces obra mediante los afectos, pero que también puede influir intelectualmente». Actúa acumulando significante⁹¹, por lo que concreta dos valores en el texto: la identidad y la cantidad. El primero implica una secuencia de elementos idénticos que tienen una función discursiva distinta a la primera. El hecho de que haya una reiteración hace que se aumente la cantidad y, a más cantidad, mayor es el efecto (Agudo Ríos, 2000b). Se trata, por lo tanto, de una forma de *acumulatio*. De este modo, cumple la función de dar cohesión al discurso y contribuye a la organización de la información (Garcés Gómez, 2004).

En nuestros textos, se usa con el fin de crear paralelismos, reforzar la conclusión y facilitar el avance informativo. Estas funciones se cumplen siempre en la orientación hacia la finalidad argumentativa que persigue el discurso, ya que se utilizan como una forma de «asegurar» la recepción del contenido; por ello el emisor lo plantea y lo replantea. En todos los casos se trata de una *repetición intratextual* (Cfr. Camacho Adarve, 2005), que funciona y adquiere su significado en el contexto.

⁹¹ Johnstone (1994) diferencia esta clase de repetición, donde se dice lo mismo de forma literal, y la reformulación, donde no hay literalidad, sino que se introducen variaciones (Cfr. 7.2.3).

i) Con la repetición se logra la creación de *estructuras paralelas* que otorgan unidad al enunciado y dosifican la información, la ordenan en una especie de esquema creado con construcciones que facilitarán la interpretación, como parte de una estrategia explicativa. Gracias a la repetición, el contenido se «graba» en la mente del oyente, prestando así un doble servicio a la dimensión pedagógica-argumentativa de los sermones: facilita la comprensión y la memorización. A pesar de su importancia, según Rodríguez-Izquierdo y Gavala (1974), la reiteración de sintagmas más amplios que una palabra, constituye una de las manifestaciones menos estudiadas de este mecanismo.

Este recurso se presenta cuando se trata de la conclusión y se construye en torno a dos segmentos que quedan, de esa forma, cohesionados a través de la repetición literal:

(399) [...] dio fer {5} a los Angeles, cuyos exer- {6} citos no se pueden contar {7} por fer tantos, no fon como {8} nuestro cuerpo ellos, q no {9} tienen carne ni hueffos, ni {10} fon visibles cō nuestros o- {11} jos corporales: fon espirtu {12} como lo es nuestra alma: **pe{13}ro de diuerfa manera fon ef{14}pirtu** ella, y ellos, q nuef- {15} tra alma pide cuerpo, por {16} fer como somos hōbres no- {17} fotros, que la mitad de nue{18} fto fer humano, es el cuer- {19} po, y la otra mitad es el al- {20} ma inuifible: **pero de diuer{21} fa manera fon espirtu** los {22} Angeles, q no piden cuer- {23} po, su fer espirtual no se di {24} uide, no ay mitad en ellos, {25} todo fu fer entero, es espiri {26} tu
(Valdivia, 1621: 41, sermón sexto)

El paralelismo también se construye reiterando la forma de los enunciados. En (400) se trata de una enfatización de la dimensión dialógica del discurso, a través de dos estructuras –coordinadas por la conjunción *y*– que cumplen la misma función de presentar un caso concreto. Cada segmento está formado por dos interrogaciones: la primera está focalizada por *no veis* y la segunda se inicia con una palabra interrogativa. A ellas, se suma una afirmación que corresponde a la respuesta. De este modo, se repiten estructuras altamente apelativas, por lo que también se refuerza la función: llamar la atención del receptor sobre los contenidos que se infieren del segmento a modo de conclusión (*con el pecado el alma muere*):

(400) Lo que háze la muer{2}te en vuestro cuerpo, effo {3} mismo haze el pecado en {4} el alma vuestra, la muerte {5} afea enfuzia el cuerpo, y {6} le haze oler mal. **No veys {7} vua doncella hermosa, que {8} no auia otra como ella en {9} hermafura, antes que mu- {10} riefse; pero despues que mu{11}rio, se torna fea, huele mal. {12} Quiē la hizo así? La muer{13}te. Y no veys vn mancebo**

{14} valiente, y fuerte antes de {15} morir, despues de muerto, {16} ni fiente, ni anda, y fi le pi-{17}fays, no responde cofa algu{18}na, ni se quexa, ni se defien-{19}de. *Como fe trocó este hō-{20}bre? Con la muerte perdio {21} la vida, el fentido, la fuerça.*

(Valdivia, 1621: 8, sermón segundo)

ii) La reafirmación de la conclusión también se logra por la remisión anafórica de más de un segmento, en una forma de repetición que se vale de los recursos sintácticos y cuya función es reforzar la argumentación. En los fragmentos (401) y (402), se establece una correlación entre la repetición formal de los infinitivos verbales (a modo secuencial) y una oración. Esta estrategia se usa en dos casos distantes en el sermonario que tratan sobre el mismo tema, el pecado, de relevancia en la evangelización de América y, particularmente, en Valdivia (1621):

(401) Todo vuestro mal es {18} el pecado, fi quereys saber {19} que cofa es pecado: oyd, y {20} lo fabreys. ¶ *No obede-{21}cer lo que Dios manda, y fe{22}guir solo nuestro gufio, ef-{23}to es pecado.* ¶ *Hazer {24} vuestra voluntad, y no la {25} de Dios, ni cumplir lo que {26} manda, efto es pecado.* {27} ¶ *Hurtar adulterar, jurar {28} falso, adorar al Pillan, y al {29} Huecuvoe, hazer daño a {30} otro, efto es pecado.*

(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

(402) Preguntareyfine aca{47}fo q cofa es pecado, y co-{48}mo fabreys q eftays en pe-{p71}{1}cado. En pocas palabras os {2} lo enfeñare, qualquier cofa {3} q es contraria a lo q Dios {4} manda, es fin duda pecado. {5} *Nombrar al Pillan al Ma-{6}reupante, al Huecuvoe, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los hechizeron dizē, y obe-{9}decellos, es tãbien pecado.* {10} *Herir a otro hombre, ô ma{11}tarle, andar cō la muger a-{12}gena, hurtar la hazienda de {13} otro, ô de otra manera ha-{14}zer daño a alguno, es peca-{15}do tambien.* *Reñir mal a o-{16}tro de palabra, y murmu-{17}rar del proximo, es tãbien {18} pecado,* y en vna palabra {19} encierro todo lo q os he di{20}cho, qualquiera q haze da-{21}ño a otro, de la manera que {22} no quiere q a el le dañe na-{23}die, peca en ello.

(Valdivia, 1621: 70-71, sermón noveno)

La repetición usa las variaciones de la sintaxis para cohesionar los textos, de tal modo que la reiteración de dos secuencias redundante en el refuerzo de su función. En el fragmento (403) concurren la introducción de una oración en función explicativa (*el que...*) y la fórmula (*es[t]e es Dios*) en función anafórica.

- (403) Mirad en la tierra fus {6} valles, fus grandes cerros, y {7} lomas, fus grandes montes, {8} y arboledas. Tantas fuen-{9}tes, las muchas aues en el {10} ayre, las ouejas, y ganados {11} q pacen en las cāpañas, los {12} muchos peces q en el agua {13} andan nadando. El dueño, y {14} Señor de todo efto, es Dios, {15} q a todas eftas cofas dio el {16} fer con fola fu palabra, y cō {17} ella aora tábien les eftà dan{18}do el fer fiēpre, y las rige, y {19} manda. **Efte es Dios. El q** di{20}ze q aya Verano, y fe le fi-{21}ga el Inuierno, el q haze q fe {22} limpie el cielo, y luego q fe {23} efcurezca con nubes, el q di{24}ze q llueua, y yele. **Efte es {25} Dios. El q** multiplica vues{26}tros ganados, y haze crecer {27} vuestras femēteras. El q os {28} dà el mayz, trigo, cebada, pa{29}pas, y porotos, y toda la fe-{30}milla q nace de la tierra, pa{31}ra q comamos, y víftamos y {32} tengamos cōtento. **Efte es {33} Dios. El q** os dà la vida, y los {34} hijos, el cōtento, y el buen {35} coraçon. **Efte es Dios.** {36} 4 ¶ **El q** a vezes efpanta a {37} los hōbres. tronando en las {38} nubes, y con relāpagos en el {39} cielo, y con temblores en la {40} tieraa, para fer temido de {41} los hōbres **es Dios. El q** o-{42}tras vezes embia años este-{43}riles, caufando hābres, en-{44}fermedades, y muertes de {45} hōbres, por fus pecados de-{46}llos, para q fe enmiendē. **El{p32}{1}fe es Dios. El q** manda en {2} cielos, y tierra, y mar, y en {3} todas partes, que no ay {4} quien pueda refiftir, ni ata{5}jar lo q el māda, ni fu poder. {6} **Efte es Dios.**
(Valdivia, 1621: 31-32, sermón quinto)

En el fragmento (404), hay una reiteración formal de la fórmula *veis aquí...*, de sentido anafórico e interactivo. En ella, el locativo *aquí* representa lo confiable, lo palpable, lo *concreto*, que en el plano discursivo es *lo ejemplificado*, y contribuye con su valor deíctico a recoger el contenido del segmento anterior. Por su parte, el verbo *ver* refuerza la idea de concreción, gracias a su significado de ‘percepción’, que se ha trasladado desde lo visual a lo textual⁹². A este recurso se suma la repetición de un contenido enunciativo: es un ejemplo del enojo de Dios por el pecado.

También encontramos otras formas que parcelan la información: *también* y *otra vez*. La primera mantiene el sentido aditivo que hemos revisado en 7.1.2.1.1.b y la segunda corresponde a una forma de ordenación temporal de los hechos, debido a que la secuencia sigue un orden cronológico. Aunque se encuentra integrada en la oración como adyacente temporal, funciona en el nivel extraoracional en la parcelación de la información (Garcés Gómez, 2000a).

⁹² Aunque en nuestro ejemplo el verbo mantiene su significado léxico, es interesante observar que, con los procesos de gramaticalización, fórmulas locutivas creadas sobre la base de un verbo de percepción visual (como *vamos a ver*) adquirieron un significado discursivo, perdiéndose el designativo (Cfr. Brenes Peña, 2008).

- (404) Sabed que es terri-^{51}ble Dios; y brauifsimamen^{p12}^{1}te castiga el pecado, y al q ^{2} es pecador. Antiguamente ^{3} los malos Angeles [...] fueron arrojados ^{8} del cielo âzia el infierno, y ^{9} todos ellos (que eran muy hermosos) se hizieron feos ^{10} diablos. **Veys aqui** *el prime*^{12}*ro enojo, y embrauecimien*^{13}*to de Dios por el pecado.*
^{14} 25 ¶ *Tambien* antiguamē^{15}te los primeros hombres [...] fueron deste-^{20}rrados de vn muy buen lī-^{21}tio (llamado, Parayso, que ^{22} estaua lleno de arboles de ^{23} fruta, y de olorofas yeruas ^{24} y flores) por su pecado [...] **veys aqui** otro enojo de ^{33} Dios por el pecado.
^{34} 16 ¶ *Otra vez tambien* ^{35} antiguamente en vn gran ^{36} diluuio, se acabaron todos ^{37} los hombres del mūdo, [...] que eran muy deshonestos ^{43} los varones, y mujeres [...]. **Veys aqui** ^{50} *otro enojo de Dios por el* ^{51} *pecado.*
^{52} 17 ¶ *Otra vez tambien* ^{53} por el pecado que no se pue^{54}de nombrar por ser tan ver^{55}gonçoso, q es el de sodomia [...] cinco gran-^{8}des ciudades se acabaron, ^{9} las principales eran, Sodo-^{10}ma, y Gomorra, y por este ^{11} pecado tan grande, con el ^{12} enojo grande de Dios todo ^{13} poderoso, baxô fuego del ^{14} cielo, y en el se hizierō bra^{15}fas todos los hombres, y va^{16}rones, mugeres, y niños, ar^{17}dieron en la llama del fue-^{18}go, y se hizieron ceniza, fin ^{19} que vno solo se escapasse. ^{20} **Veys aqui** *lo que Dios se* ^{21} *enoja por el pecado.*
 (Valdivia, 1621: 11-13, sermón segundo)

iii) La repetición contribuye al avance informativo (Garcés Gómez, 2004) y es un recurso de cohesión. Con esta forma de volver sobre un aspecto del texto a partir de la reiteración de una forma, se otorga un cierto sentido circular al enunciado, que lo acerca a la oralidad desde una perspectiva macroestructural. Sirve para mantener la línea informativa del texto y ampliarla hacia otros tópicos del mismo asunto, sea con estructuras formadas por un lexema (405) o un sintagma prepositivo (406).

- (405) Y por to^{37}das estas cosas, Dios por ^{38} su inmensa bondad dio v-^{39}na muy buena **traza**, para ^{40} quitar los pecados del mun^{41}do, **traza** muy poderosa, y ^{p15}^{1} digna de admiración. Esta ^{2} **traza** pues, es nuestro Se-^{3}ñor Iesu Christo, al qual Se^{4}ñor creemos los Christia-^{5}nos, y adoramos, y en el ef-^{6}peramos, y del recibimos ^{7} todo lo bueno
 (Valdivia, 1621: 14-15, sermón tercero).
- (406) **Con esta** Fe los santos ^{38} admirablemente hizieron ^{39} maravillas, muchos dieron ^{40} vista a ciegos, salud a enfer^{41}mos, vida a muertos, y co-^{42}mo quien puede mādar mā^{43}dauan a la mar, y al Sol, y a ^{p26}^{1} todas las cosas, porq todas ^{2} estauan fugetas a la palabra ^{3} diuina.
^{4} 8 ¶ **Con esta** palabra de ^{5} Dios, y con esta su Fe, todo ^{6} el mundo se boluio a Dios, ^{7} y se trocaron sus coraçones ^{8} y muchos Reyes, y señores,

{9} muchos fabios, y poderosos, {10} todos estos reuerenciaron {11} con fugecion la palabra de {12} Dios, y la Fè en IefuCgrifto.
(Valdivia, 1621: 25-26, sermón cuarto)

También se ejecuta sobre el valor de gradación de una estructura formada por *un poco* (407), que cuantifica lo dicho en una cantidad baja (Fuentes Rodríguez, 2009) y señala su insuficiencia con respecto del argumento, por lo que, al repetir la fórmula, se vuelve sobre su función:

(407) [...] no fe {14} enojaria con mucha razon, {15} que tu adultero, y tu borra{16}cho, *por vn poco de* deley-{17}te en tu cuerpo, quiebras lo {18} que Dios dize? Y *por vn po{19}co de* enojo, dizes mal y {20} hieres a otro hombre, que {21} es tu hermano Y *por vn po{22}co de* ganãcia hurtas, y def{23}precias la ley de Dios.
(Valdivia, 1621: 11, sermón segundo)

7.7.- LÉXICO MAPUCHE

Valdivia (1621) incorpora al texto en español –nuestro objeto de estudio, *Cfr.* 2.2.1– conceptos en mapudungun, con el fin de presentar contenidos de la cultura y la religión mapuche que no tienen equivalentes en el español⁹³. Con ellos intenta generar un discurso más cercano al universo cultural vernáculo, facilitando el proceso de convencimiento. Este ejercicio se realiza de acuerdo con el tipo textual y los objetivos de la inculturación: se incorpora el mundo ajeno para describirlo en términos de lo *erróneo* y *negativo*. Es decir, utiliza un recurso de antiorientación argumentativa. La inclusión de estos términos también ofrece una función pedagógica para los jesuitas que oralizarían o tomarían los sermones como modelo.

Con las palabras en mapudungun el hablante pretende construir una determinada imagen de sí mismo con respecto a los otros: él conoce la cultura mapuche y, a partir de su conocimiento, la evalúa, posibilidad a la que no pueden acceder los alocutarios, excepto mediante el discurso de mismo enunciador. Se trata, por tanto, del incremento de una relación asimétrica de poder, que conduce a la superioridad de *uno* sobre los

⁹³ Al respecto, pueden consultarse: Casamiquela y Aloia (1964/2007), Golluscio (1987), Alvarado (1988), Ansaldo Meneses (1988), Salas Astraín (1994), Faron (1997) y Aedo Fuentes (2005).

otros. De este modo, incentiva la identificación de *lo propio en lo ajeno (el discurso)* como un mecanismo velado de convencimiento.

Los conceptos hallados en el corpus son, en el plano de la organización social, *cona*, *machi* y *neges*. Del mundo religioso aparecen: *alhue*, *marepuante*, *neges*, *huecuvoe* y *pillan*⁹⁴. Sin embargo, el hablante no se percató de que no ha logrado comprender a cabalidad el sentido de estos términos (Cfr. 3.2.1), por lo que no hay coincidencia en el referente que designan. Más bien son una interpretación que ha realizado con el filtro ideológico que aplicó a todo lo que vio y oyó y que no le permitió una comprensión de la *otredad* a la que se enfrentaba. Estamos ante un caso de desajuste intercultural, como revisábamos a propósito del *topos* que el hablante supone compartido (Cfr. 6.2.4).

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). Esto se produce porque en las 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, 2007a: 479-480)⁹⁵. Esto es lo que realiza Valdivia (1621): traslada a su universo términos de otro, de otra lengua, que no son equivalentes a aquellos que quiere representar⁹⁶, por lo que su estrategia de argumentación es falible.

⁹⁴ Además de estos indigenismos, encontramos la voz quechua *porotos*, ‘frijoles’: «El q os {28} dà el mayz, trigo, cebada, pa{29}pas, y **porotos**, y toda la fe-{30}milla q nace de la tierra, pa{31}ra q comamos, y víftamos y {32} tengamos cōtento. Effè es {33} Dios» (Valdivia, 1621: 31, sermón quinto). Probablemente este término se hallaba incorporado al idiolecto del autor debido a su estancia en Perú o bien porque fuera ya de uso en las primeras configuraciones de los rasgos dialectales de lo que más tarde sería el español de Chile. Descartamos que haya estado introducido en el léxico del mapudungun a partir del contacto anterior con los incas, puesto que no se mantiene en la traducción a esta lengua, ni es registrado en el *Vocabulario* (1606).

⁹⁵ Cfr. también Parodi (2002-2003 y 2007b).

⁹⁶ Aedo Fuentes (2005) evidencia la falta de correspondencia entre significados de lexemas del español y del mapudungun en la traducción de los sermones. Observa que el autor intenta adecuar términos indígenas a nociones del cristianismo, provocando problemas de interpretación por parte de los oyentes. Por ejemplo, «[...] “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» (Aedo Fuentes, 2005: 106).

7.7.1.- Sistema social

Con estas voces, Valdivia (1621) incorpora las prácticas mapuches en el plano sociopolítico. Identificamos tres componentes del mundo cultural que cree conocer. Se trata de los *conas*, los *machis* y los *neges*, personajes de la comunidad reconocidos intraculturalmente en el mundo mapuche.

7.7.1.1.- Cona

El significado de esta palabra puede deducirse del contexto posterior a su mención en el mismo sermonario: «los que pelean» (Valdivia, 1621: 44). El concepto está también presente en la oración en que se inserta: «ayuda a *pelear a los conas*» (Valdivia, 1621: 44). En el *Vocabulario* del mismo autor (Valdivia, 1606) aparece una acepción similar, ya que define *cona* como ‘soldado’. También encontramos el término *conahuentu*, ‘indio valiente’.

La importancia social del *cona* entre los mapuches se entiende por la guerra con las huestes españolas y por la problemática situación anterior con los incas, ambos procesos de modificación cultural. Al señalar que la función y la efectividad de la labor de los *conas* depende de la intervención de Dios, el autor rompe con el esquema político-organizativo de los mapuches, favoreciendo la aculturación y los objetivos del texto mediante un doble ejercicio: quita valor a la cultura vernácula y enaltece la creencia propia, que para los alocutarios es la ajena.

Valdivia (1621) busca en esta voz indígena una equivalencia a un significado propio de la cultura occidental: ‘personas que se especializan militarmente para la guerra’⁹⁷. En cuanto ‘oficio’, este rol no está presente entre los mapuches, sino que surge en torno a la organización bélica que no constituye la regla, sino la excepción

⁹⁷ El sentido militar del término no es recogido por Febres (1765), quien resalta otras características al señalar que los *conas* son ‘los mozetones’, que se caracterizan por ser esforzados, valientes y guapos. Con posterioridad, Havestadt (1777a) retoma la idea de Valdivia (1606 y 1621) e indica que la traducción latina de *cona* es ‘miles’, es decir, ‘soldado’. Ambos juicios permanecerán en la tradición lexicográfica del mapudungun. Hernández *et al.* (2002) indican que el *cona* es un ‘varón adolescente’, mientras que Espósito (2010) pone énfasis en sus rasgos militares: ‘guerrero joven, soldado bajo las órdenes de su cacique’. En la obra de Erize (1960) encontramos ambos conceptos. Para el autor, la voz *cona* como sustantivo significa ‘mocetón, guerrero, soldado indígena’ y como adjetivo, ‘guapo, valiente, fuerte’.

(Cfr. 3.2.1.1 [página 109] y 3.2.2.2 [página 118]). Por lo tanto, se produce un desplazamiento semántico al equiparar dos contenidos que no coinciden totalmente.

(408) Dize el diablo q el Pillā true{35}na en el cielo, y ayuda a pe-{36}lear a los **conas**: pero mente {37} q folo Dios es el q truena, y {38} tambien el q ayuda a los que {39} pelean, ô con fu voluntad vē{40}ceys, y foys vencidos (Valdivia, 1621: 44, sermón sexto)

7.7.1.2.- *Machi*

En este caso, Valdivia (1621), además de introducir el vocablo, hace una codificación metaléxica del mismo, ya que entre paréntesis explica su significado, ‘hechicero’. Es posible que el autor se haya sentido obligado a presentar esta explicación porque en el *Vocabulario* (1606) señala que *machi* significa ‘este’, sin ninguna otra indicación metalingüística⁹⁸, por lo que con la incorporación en *Sermón en lengua de Chile*, se corrige a sí mismo respecto de su anterior obra⁹⁹.

Es más, no se limita a la definición, sino que también entrega otros datos de carácter etnográfico que se mantendrán en la tradición metalingüística del mapudungun¹⁰⁰. Señala que en caso de enfermedad los mapuches acuden a los *machis*, lo que nos indica el rol medicinal de estos personajes en la práctica intracultural.

⁹⁸ En el *Confesionario* (1606), no traduce la voz española *hechicero* por la mapuche *machi*, sino por *calcuhe*, ‘brujo’. Tampoco está presente la idea de la curación de enfermedades.

⁹⁹ Sin que sea objeto de nuestro estudio, no podemos dejar de pensar en esta corrección como un indicio de que Luis de Valdivia no fue el autor, al menos no el único, del *Arte* y del *Vocabulario*. Dejamos este precedente para los investigadores que más adelante quieran incursionar en este ámbito o bien para cuando tengamos pruebas materiales que permitan reabrir la discusión al respecto.

¹⁰⁰ La tradición lexicográfica posterior reelabora el concepto. Febres (1765) lo define como ‘el curandero, o curandera de oficio’, mientras que Havestadt (1777b: 706) agrega algunos datos etnográficos: «Indorum medici viriac mulieres; plerumque tamen mulieres, quarum officium est, partem dolore affeētam fugere vel lambere; ut ita *huecubu* veneficium extrahant: Hi nunquam medentur absque ramis cinnamomi *rehue*; quos in domo infirmi ordinatim disponunt vel terræ infingunt». En 1777c, se refiere a este concepto con el significado de ‘hechicera’. En estas definiciones hallamos dos sentidos: en la dimensión de prácticas medicinales (*curandero*) y en la de prácticas espirituales (*hechicero*). Será la primera acepción la que perdurará: Augusta (1916/1991: 127) señala que este sustantivo se refiere a «los médicos y las médicas indígenas que curan a los enfermos según las supersticiones antiguas de su raza». Erize (1960: 241) mantiene esta línea e indica que el *machi* es un curandero (hombre o mujer) «cuyo arte está basado en la creencia de que todas las enfermedades interiores son producidas por un mal influjo misterioso». En el plano espiritual, el *machi* puede officiar en la ceremonia de rogativa del *nguillatun*, según Hernández *et al.* (2002).

- (409) Quanto os párece q {29} enojará a Dios, el Indio q {30} honra al Pillan, nombran- {31}dole, y que le fuele reueren{32}ciar, y llamar, y dexa de a- {33}dorar a Dios, y el que fue- {34}le nombrar por honrarle al {35} Huecuvoe, y le respeña. Y {36} tambien el Indio que no {37} quiere seguir lo que Dios {38} manda, ni obedecer lo que {39} los padres mandan, y en su {40} enfermedad, y en lo que tie{41}ne necesidad, va a tomar {42} confejo con los **Machis** (q {43} son hechizeros) y con los {44} viejos? No se puede cierto {45} dezir, quanto es lo que con {46} estos malos Indios se fuele {47} enojar, no se puede con pa{48}labras manifestar este eno- {49}jo.
(Valdivia, 1621: 11, sermón segundo)

7.7.1.3.- *Neges*

Esta voz aparece solo una vez en el texto junto con escasa información etnográfica: «sangre que se hacen vuestros neges» (Valdivia, 1621: 72). Pensamos que con ello se hace referencia a algún rito que se ha observado y que el hablante supone conocido por los oyentes:

- (410) A- {14}rrepentiros eys de vros ps{15}cados, y recibireys los Sa- {16}cramentos q ordenô N. S. {17} Iesu Christo para librar de {18} pecados, mirad no os enga- {19}ñen vros viejos, ni vtos he{20}chizeron. El Pillã, ni el Ma- {21}repuãte, ni el Huecuvoe, {22} no pueden quitar los peca- {23}dos, ni pueden salir con la {24} sangre q se hazen vros **ne- {25}ges**, los pecados de los hom{26}bres. Todas estas cosas q os {27} dezian vanamente, sô gran {28}des mentiras, y engaños.
(Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)

No hemos hallado referencias en obras metalingüísticas, sino en la investigación etnohistórica de Latcham (1924), donde se define *nege* como ‘chamán o sacerdote oficial, jefe del grupo totémico’ y se lo diferencia como una clase particular de hechicero.

7.7.2.- Mundo religioso

Las modificaciones semánticas en el sermonario se presentan, fundamentalmente, en el lenguaje religioso. Según Curivil Paillavil (2007), los cambios que este ha sufrido por influencia del cristianismo afectan a las creencias indígenas en un nivel simbólico. Esto se produce porque, a juicio de Salas Astraín (1992), el lenguaje del misionero articula la experiencia del conquistador y modela los contenidos de la fe

de un modo concreto a través de determinadas estructuras lingüísticas (sintácticas y lexicales).

Estos desplazamientos se producen en el sermonario por la propia concepción de mundo del locutor, que no logró comprender las prácticas indígenas sino como formas cercanas a (o deformadas respecto de) lo que él conocía. Este hecho afectó al concepto de *alhue* e influyó en la idea de la «divinidad», que se presenta en tres términos: *huecuvoe*, *marepuante* y *pillan*.

7.7.2.1.- *Alhue*

Esta incorporación aparece como traducción de ‘diablo’ en el marco de la explicación de una práctica que el hablante achaca a los mapuches: la ofensa. En el *Vocabulario* (Valdivia, 1606: s/p) se hace referencia a esta idea: ‘Alhue, *diablo*, y con esta palabra afrēta a otro’. En la misma obra presenta otras dos acepciones: ‘el muerto’ (s/p) y ‘calētura porque cauā la muerte’¹⁰¹ (s/p):

- (411) [...] el diablo enga-^{39}ñō a vuestros viejos, dizien-^{40}do que fe llamaua Pillan y ^{42} Huecuvoe, que ſi huuiera-^{p44}^{1}des ſabido vofotros, que es ^{2} el diablo eſte que llamays ^{3} Pillan no le huuirades ^{4} de auer adorado, porque al ^{5} diablo le foleys aborrecer ^{6} pues quando os enajays con ^{7} alguno le llamays mal diablo ^{8} quien es eſte mal **alhue**, ſino ^{9} el diablo. (Valdivia, 1621: 43-44, sermón sexto)

7.7.2.2.- «Divinidades»

En el sermonario hay varias referencias a los conceptos *huecuvoe*, *marepuante* y *pillan*. Aunque no se ofrecen anotaciones lexicográficas sistemáticas, en torno a sus figuras se describe una serie de prácticas culturales, como el ser objeto de adoración, honra, reverencia e invocación, lo que les daría el carácter de «divinidad» o «*deidad*»¹⁰².

¹⁰¹ Con la definición de *alhue* en el plano de lo diabólico, Valdivia (1606) sentó las bases para el desplazamiento semántico del término como ‘espíritu maligno’. Febres en su *Calepino* (1765) indicaba que el verbo *alhuen* puede significar, además de ‘morirse’, ‘endiablarse’, y que *alhue mapu* es ‘el infierno’. En el *Vocabulario* (1765) define *alhue* como ‘Diablo’. También recoge las acepciones ligadas a la muerte, identificando este concepto con ‘muerto’, tal como sucede con Havestadt (1777b). Este último autor, en 1777c, lo identifica, además, con ‘Diabolus’.

¹⁰² Sobre la conformación sincrética posterior del «Dios» mapuche, *Nguenechen*, Cfr. Bacigalupo (1995-1996) y Díaz Fernández (2012).

Sin embargo, producto de la interpretación etnocéntrica del enunciador, las delimitaciones conceptuales que se ofrecen no tienen relación con la cosmovisión mapuche, sino que se trata, más bien, de otras formas ligadas a la concepción y a la dinámica del mundo indígena que no llegó a comprender (al igual que el resto de los misioneros y cronistas). Respectivamente, corresponden a una creencia del mundo espiritual respecto de las enfermedades, en el caso del *huecuvoe*; a un tótem, para la voz *marepuante*; y al culto a los antepasados, cuando se refiere al *pillan*.

Estos tres últimos términos pueden concurrir en un mismo pasaje, aglutinando conceptos que se consideran equivalentes, aunque con capacidades «especializadas». Con ello, se llevó a las tierras mapuches el proceso de especialización en los ámbitos de acción que se producía en Europa con los santos cristianos¹⁰³.

a) *Huecuvoe*

Es una de las voces en mapudungun más frecuentes en el sermonario (13 apariciones). Es un caso en el cual se adjudica a una figura mapuche el ser objeto de la práctica indígena del mismo modo que los seres del mundo divino del cristianismo (Dios, Jesucristo, la Virgen...) son objeto de culto y devoción en esa religión. Esto se debe a la interpretación que hace el enunciador del mundo mapuche, siempre desde la óptica cristiano-europea, según la cual los misioneros deben salvar a los infieles.

En la concepción mapuche, el *huecuvoe* no es una divinidad, sino una forma inmaterial que se instalaba en el cuerpo humano y causaba las enfermedades y la muerte. Podía extraerse a través de ceremonias de curación que realizaba la *machi* (Cfr. Erize [1960], Citarella *et al.* [2000] y Espósito [2010]).

No aparece en el *Vocabulario* (Valdivia, 1606), donde solo se hace referencia a *huecuvoe mupin*, con el significado de ‘adivinar’. Sin embargo, para el locutor, el *huecuvoe* corresponde a lo que en el cristianismo se entiende como una divinidad¹⁰⁴.

¹⁰³ Cfr. Valenzuela Márquez (1995b).

¹⁰⁴ El significado de *huecuvoe* como ‘deidad’ es reconocido por Febres en el *Calepino* (1765), junto con otra acepción: «las flechas, palillos, y dienteillos, que los Machis dicen, que les facas chupando: it. qualquiera enfermedad, ò cierta Deidad, ò ente de razon, que fingen fer caufa de fus muertes, enfermedades, y trabajos» (506). Havestadt (1777b), por su parte, señala que el *Huecuvoe* es la «caufa immediata omnium morborum tam hominis, quam animantium» (671) o «Caufa, ut aiunt, immediata cujusunque infirmitatis & cujusvis obitus, *huecubu*» (738). Es decir, lo reconoce como el causante del mal.

Por ello, se describe como un objeto hacia el cual se dirige el culto indígena: habría sido honrado (412) y adorado (413). Además, en esta práctica se incorpora una acción de carácter verbal, cuya realización es relevante en la dimensión ritual del cristianismo practicante y que se manifiesta mediante el verbo *nombrar* con el significado de ‘invocar’ (414):

- (412) Quanto os párece q {29} enojarâ a Dios, el Indio q {30} honra al Pillan, nombran-^{31}dole, y que le fuele reueren^{32}ciar, y llamar, y dexa de a-^{33}dorar a Dios, y el que fue-^{34}le nombrar por *honrarle* al ^{35} **Huecuvoe**, y le respe^{ta} (Valdivia, 1621: 11, sermón segundo)
- (413) Todo vuestro mal es {18} el pecado, lí quereys saber {19} que cofa es pecado: oyd, y {20} lo fabreys. ¶ No obede-^{21}cer lo que Dios manda, y se^{22}guir folo nuestro gufto, ef-^{23}to es pecado. ¶ Hazer {24} vuestra voluntad, y no la {25} de Dios, ni cumplir lo que {26} manda, esto es pecado. {27} ¶ Hurtar adulterar, jurar {28} falso, *adorar* al Pillan, y al {29} **Huecuvoe**, hazer daño a {30} otro, esto es pecado.
(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)
- (414) Y los que no reciben esta {14} palabra, y Fè en Iefu Chrif-^{15}to, fon defuenturados, y se-^{16}ran condenados al infierno {17} a fer quemados para fiēpre. {18} Y mucho mas feran atormē^{19}tados otros q despues de a-^{20}uer recibido esta Fè, y he-^{21}chofe Chriftianos, se torna-^{22}ron a las mentiras q les de^{23}zian fus antepassados, q ef^{24}tos fon viejos, y hechizeros {25} q figuē al diablo, y le ayudā. {26} Eftos os quieren apartar de {27} la palabra de Dios, y de fu {28} Fè, y os dizen q cō reueren^{29}cia *nōbreys* al Pillā, y **Hue-^{30}cuvoe**: y que no adoreys a {31} Dios. Y q en vuestras enfer^{32}medades, y necefsidades, {33} *nōbres* al Pillan, y al **Hue-^{34}cuvoe**.
(Valdivia, 1621: 26, sermón cuarto)

En el sermonario, la voz *huecuvoe* se explica en la dicotomía tierra/cielo del cristianismo. Se informa que se trata de una práctica establecida intraculturalmente, ya que se informa como una forma tradicional que han traspasado los miembros más antiguos de la comunidad. Su valoración es negativa, ya que se adjudica al engaño y la mentira (415), lo que se identifica como una inspiración demoniaca (416):

- (415) Los viejos os de-^{17}zian, q el Pillā estā en el cie^{18}lo, y *el Huecuvoe [está] en la tie-^{19}rra, y mar. Engañauanos e-^{20}llos, no ay tal, no, q es men-^{21}tira, no digays tal, q es fin ^{22}fundamento*.
(Valdivia, 1621: 32, sermón quinto)

- (416) No os {32} engañen hijos míos todas las {33} veces que honrays al Pillan {34} y le nombrays, y cada, y quā{35}do que ador[*]ys al **Huecu-**{36}voe****, y le nombrays, adorays {37} a estos diablos, y los respē-**{38}tays**, porque *el diablo enga-**{39}ñô a vuestros viejos, dizien-**{40}do que se llamaua Pillan y {42} Huecuvoe*****, que si huuiera-**{p44}** {1}des sabido vosotros, que es {2} el diablo este que llamays {3} Pillan no le huuierades {4} de auer adorado (Valdivia, 1621: 43-44, sermón sexto)

A partir de estas explicaciones, se realiza una declaración sobre las creencias que el enunciador considera válidas: el *huecuvoe* no tiene poderes para quitar los pecados. Es más: el *huecuvoe* no existe, y con ello se invierte un aspecto del mundo espiritual mapuche (417). Por lo anterior, el enunciador insta a sus oyentes al abandono de las tradiciones que ha descrito y lo hace poniendo en su voz este compromiso, como parte de una oración (418):

- (417) A-**{14}**rrepentiros eys de vros ps**{15}**cados, y recibireys los Sa-**{16}**cramentos q ordenô N. S. **{17}** Iefu Chrifto para librar de **{18}** pecados, mirad no os enga-**{19}**ñen vros viejos, ni vtos he**{20}**chizeron. El Pillā, ni el Ma-**{21}**repuāte, ni el **Huecuvoe**, **{22}** no pueden quitar los peca-**{23}**dos, ni pueden falir con la **{24}** fangre q se hazen vros ne-**{25}**ges, los pecados de los hom**{26}**bres. Todas estas cosas q os **{27}** dezian vanamente, sō gran**{28}**des mentiras, y engaños. **{29}** 8 ¶ No ay Marepuāte, **{30}** ni **Huecuvoe**, ni cosa algu-**{31}**na q fea Pillā, ô Marepuā-**{32}**te, ni **Huecuvoe**. (Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)
- (418) A Señor **{18}** Iefu Chrifto, tu eres nuev-**{19}**tro Padre, y nuestro Dios, **{20}** y nuestro bienhechor. Pedi**{21}**moſte el perdō de nuestros **{22}** pecados: peſamos de anerte **{23}** ofendido. Ten misericordia **{24}** de nosotros miserables, y **{25}** por tu preciosa fangre, y **{26}** muerte, ſaluanos. A ti como **{27}** a nuestro verdadero Dios, **{28}** ſolamente adoramos, y co-**{29}**mo a Maeftro del cielo, en **{30}** ti ſolo creemos. Y como a **{31}** vnico Saluador, y Redentor **{32}** nuestro, en ti ſolo eſpera-**{33}**mos. De aqui adelante no **{34}** adoraremos mas al Pillan, **{35}** ni al **Huecuvoe**, ni creemos **{36}** las mentiras ſin fundamen-**{37}**to q dezian los viejos, y he-**{38}**chiceros. (Valdivia, 1621: 29, sermón cuarto)

b) *Marepuante*

El *Vocabulario* (Valdivia, 1606) no incluye esta voz, pero sí desarrolla los dos conceptos que lo componen: *mari epu*, ‘doce’, y *antu*, ‘sol’, ‘día’. Su inclusión en el sermonario es un caso similar al anterior, ya que se trata de un desplazamiento

semántico y se equipara con otros términos que el autor considera como «divinidades» mapuches: el *pillan* y el *huecuvoe* (419). La descripción de *marepuante* se introduce a partir de esa relación (420) y se le identifica como ‘hijo del sol’¹⁰⁵.

- (419) [...] cualquier cofa {3} q es contraria a lo q Dios {4} manda, es fin duda pecado. {5} Nombrar al *Pillan* al **Ma-{6}repuante**, al *Huecuvoe*, {7} y reuerenciarlos, creer lo q {8} los hechizeron dizē, y obe-{9}decellos, es tābien pecado. (Valdivia, 1h621: 71, sermón noveno)
- (420) No ay *Mareupuāte*, {30} ni Huecuvoe, ni cofa algu-{31}na q fea Pillā, ô *Mareupuā-{32}te*, ni Huecuvoe. *El sol 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 sol q no {39} viue, ni tiene vida, puede {40} dar vida a los hombres en-{41}teramente El sol no viue, ni {42} fi tuuiera hijo viuiera fu hi{43}jo, y fi el *Marepuante* no {44} tiene vida, como os auia de {45} dar la vida a vosotros. Men{46}tira es muy grande dezir q {47} el sol tiene hijo. Y como no {48} ay *Marecupuante*, afsi es {49} mentira dezir q ay Pillan, {50} pero todas estas mentiras, {51} en otros fermones vereys {52} que lo fon. (Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)*

Guevara (1925: 412) sintetiza la idea anterior: «*Marepuantu* era en la antigua teología araucana la representación de un hijo del sol i principio jenerador de los hombres». Velásquez (1987: 184) la extiende: «*Maripuantu*: deidad que vive en la tierra del sol. Significa, doce soles y es protectora de la fecundidad».

No obstante, esta definición es una interpretación de una práctica indígena que no equivalía al sentido que se le da en el sermonario. Latcham (1924: 616-617) indica que el *marepuante*

¹⁰⁵ Valdivia (1606 y 1621) es el único de los lingüistas misioneros que se refiere al *marepuante* ‘como hijo del sol’ (Augusta [1916/1991] y Latcham [1924]). Esta mención en el sermonario es uno de los argumentos de Guevara (1925) para señalar la existencia del culto al sol entre los mapuches, el que, a su juicio, tendría un origen incaico: «Si los catequizadores hacían sus encargos tan concretos a los araucanos de no hacer manifestaciones al sol, sería porque hasta ellos había penetrado algunas nociones, tal vez incoherentes, del culto incarial» (412). Ahora bien, al igual que en el *Confesionario* (1585b) de los complementos pastorales, en el «Primer Mandamiento» del *Confesionario* (Valdivia, 1606) se incluyen nociones sobre la adoración al sol. Ante esto, Guevara (1925: 413) se pregunta por las razones del jesuita: «¿Díjolo solamente para impedir que no cayesen en los errores de la relijión de los incas, o porque ellos en realidad miraban el sol como un Dios?»

[...] era con toda posibilidad el fundador del clan o de la tribu. Los indios al llamarse hijos de este, no hablaban en sentido figurado, sino como descendientes de este antepasado y con toda propiedad, porque a él, le debían la vida por haber él originado su estirpe; en otras palabras era su *pillán*. A la vez, *Marepuantü* era hijo del sol, porque al ser este su tótem llevaría el apellido *antü* como sus antepasados. Para los araucanos esta idea era perfectamente lógica y verosímil pues el *Marepuentü* les había dado vida al engendrar su descendencia y era hijo del sol por ser de esa estirpe.

Para Guevara (1925), 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 nombre¹⁰⁶.

c) *Pillan*

Cuando Luis de Valdivia preguntó a un grupo de mapuches si el *pillan* era cuerpo o espíritu, ellos no supieron responderle y despertaron la compasión del jesuita¹⁰⁷. El misionero no sabía que –como indica Salinas Campos (1991)– esta era una pregunta incongruente para la racionalidad indígena. De todos modos, escribe desde la seguridad de quien ha interpretado correctamente aquello que ve y oye, aunque –hoy– podamos darnos cuenta de que no siempre fue así, debido a que pretendió que todas las prácticas culturales mapuches cupieran en la explicación de su propia religión. Una muestra de ellos es el concepto de *pillan*, que tiene una frecuencia muy alta en el texto, mucha más que el resto de las voces mapuches, con un total de 27 apariciones.

En el sermulario se representa como la máxima divinidad¹⁰⁸, superior a todas las demás, hecho posible, en parte, gracias a la gran cantidad de veces y en los lugares disímiles en que habría oído esta voz. De este modo, presente en todo el territorio, de importancia para todos los grupos, no podía ser otra cosa que Dios. El siguiente pasaje de una de las *relaciones* del jesuita, recogido en Lozano (1754: 384), representa esto: «Pero apenas dixé, que no avia mas que un Dios, que era Criador del Univerſo, y Señor

¹⁰⁶ En Febres (1765: 549) se indica que se trata de «un ſapo de abufion, que dizen que encanta». Latcham (1924: 620) explica esta definición por la forma del totemismo mapuche: «cuando el tótem era algún objeto inanimado o alguna fuerza de la naturaleza, lo simbolizaban por medio de algún ser vivo, que lo reemplazaba como materialización del tótem de sus ceremonias y ritos». La materialización del *marepuante*, a su juicio, sería la rana. Havestadt (1777a) ofrece otra interpretación, al señalar que se trata de una infección, pero no hallamos otras referencias al respecto.

¹⁰⁷ De acuerdo a una *relación* recogida por Lozano (1754).

¹⁰⁸ Esta noción pasará a formar parte de las creencias sobre este concepto en la tradición posterior. Treuler (1958: 312) lo indica así: «los araucanos reconocen un Ser Supremo, que designan con los términos Espíritu del Cielo, Creador, Omnipotente, etc., y al cual llaman Pillán». Sin duda, los planteamientos de Valdivia (1621) han influido en este sentido.

de los hombres, me atajò [el cacique Avilú] diciendo: A nosotros no nos está bien tener otro Señor, que a nuestro Pillàn, que fuè quien nos criò, y hizo hombres». Para Luis de Valdivia, misionero y cristiano convencido, ¿qué más podía ser este *pillan* si no era una divinidad?¹⁰⁹

Latcham (1924) señala que el culto al *pillan* estaba extendido por todo el territorio. Aunque los religiosos y conquistadores pensaron que se trataba del mismo ser, cada familia tenía su propio *pillan*. Al regirse por filiación materna, en cada grupo se podían reconocer diversos «*pillanes*», de acuerdo a la estirpe de cada miembro o al número de madres de diferente origen que había. Ello explicaría muchas de las contradicciones y vaguedades que sobre este concepto se forman los primeros españoles en aquellas tierras¹¹⁰.

De acuerdo con el mismo autor, el mapudungun no contaba con un equivalente para el concepto español *Dios*, así que los misioneros se vieron obligados a buscarlo. Creyeron que el más aproximado era *pillan*, pero sin comprenderlo, sino interpretándolo y adaptándolo a su propia manera de ver el mundo.

Aunque este término no está presente en el *Vocabulario* (1606), sí aparece en el «Primer mandamiento» del *Confesionario* (1606: 5r): «1 As nombrado para reuerenciarle al Pillan, al Sol Rios o cerros, pidiendoles vida? 2 As te sacado sangre de tu cuerpo en las borracheras nombrado al Pillā? has hecho otra cofa deftas? que cofas de que manera?». En el *Confesionario* (1585b: 6v) del III Concilio de Lima se indica: «1. Has adorado huacas¹¹¹, villcas¹¹², cerros, al fol o otras cofas? 2. Has les ofrecido ropa, coca¹¹³, cuy¹¹⁴, o otras cofas? Y que son ellas cofas, y como las ofreciste?». En Valdivia

¹⁰⁹ Latcham (1924: 306) explica el origen de la confusión: «El error de los cronistas es fácil de comprender, porque en todas partes oyeron hablar del *pillán* como el antepasado y desde luego creyeron que se hablaba siempre del mismo ser sin llegar a comprender que cada grupo hablaba de su antepasado particular. Veían que se le hacían rogativas y que se le dirigían sus súplicas y por consiguiente suponían que era una deidad; vieron que se le aplacaba con sacrificios, a veces humanos y que en su culto practicaban ritos mágicos, por tanto debía ser demonio».

¹¹⁰ Es probable que el cambio de filiación a la paterna y el contacto con la cultura europea hayan producido la idea de un antepasado único y nacional (Latcham, 1924).

¹¹¹ Cfr. nota 82, página 187 (4.3.1.2.4).

¹¹² *Villca* es una palabra quechua. En general designa 'lo sagrado' (Bolin, 1998) y puede intercambiarse por *huaca* en algunas acepciones, como en 'ancestros' (Glowacki y Malpass, 2003). En el *Confesionario para los curas de indios* (1585b) aparece también en la traducción al aymará.

¹¹³ *Coca* se refiere a las hojas del árbol de la coca. Su consumo, con fines ceremoniales y terepéuticos, era (y es) una práctica cultural ampliamente extendida entre diversos grupos indígenas del altiplano andino (Amodio, 1993-1994).

¹¹⁴ *Cuy*, 'mamífero roedor'. Se utilizaba en ceremonias rogativas y curativas en Los Andes (Cfr. Rimachi, 2003).

(1606), entonces, se introduce en concepto de *pillan*, quitando los de *huacas* y *villcas*, en cuanto representaciones de las prácticas idolátricas de las religiones andinas. De este modo, se reconoce la particularidad de la religión mapuche y del *pillan* como objeto de adoración equiparable a las ya mencionadas. Se manifiesta en ello un deseo de adaptación a las características de esta cultura indígena, lo que facilitaría, a juicio del emisor, el sacramento de la confesión.

Para Salas Astraín (1992), el atribuir a los indígenas la creencia en un ser supremo obedecía al interés de los misioneros por expandir la noción de un Dios monoteísta, ya que «si existía la idea de una divinidad superior, por más confusa que ella fuera, se abría un camino fecundo para hacer comprender el Dios cristiano» (Salas Astraín, 1992: 271). Es esta idea de «divinidad» la que ofrece Valdivia (1621) sobre el *pillan*, ya que se presenta como objeto de culto: es *adorado* (421) y *honrado* (422). Es decir, se traslada a un concepto indígena las prácticas y costumbres propias del cristianismo para con *su dios* y *sus santos*:

(421) No obede-^{21}cer lo que Dios manda, y fe^{22}guir folo nueftro gufto, ef-^{23}to es pecado. ¶ Hazer ^{24}vuefta voluntad, y no la ^{25}de Dios, ni cumplir lo que ^{26}manda, efto es pecado. ^{27}¶ Hurtar adulterar, jurar ^{28}falfó, *adorar* al **Pillan**, y al ^{29}Huecuvoe, hazer daño a ^{30}otro, efto es pecado. ¶ To^{31}do lo que es contra Dios, y ^{32}contra lo que Dios quiere, ^{33}y manda, es pecado.

(Valdivia, 1621: 7, sermón segundo)

(422) Quanto os párece q ^{29}enojarâ a Dios, el Indio q ^{30}*honra* al **Pillan**, nombran-^{31}dole, y que le fuele reueren^{32}ciar, y llamar, y dexa de a-^{33}dorar a Dios, y el que fue-^{34}le nombrar por honrarle al ^{35}Huecuvoe, y le refpe ϵ ta.

(Valdivia, 1621: 11, sermón segundo)

Tal como sucedía con el *huecuvoe*, se indica que en la tradición mapuche el *pillan* constituye un engaño de la tradición mapuche (423), producto de la influencia del Demonio¹¹⁵ (424). Con fundamento en lo anterior, se la describe como pecado (425) y, por ello, se niega los poderes que posiblemente hubiese tenido esta «divinidad» e, incluso, su misma existencia (426):

¹¹⁵ Posteriormente, Febres (1765) identifica al *pillan* con el Demonio.

- (423) Los viejos os de-^{17}zian, q *el Pillā està en el cie^{18}lo*, y el Huecuvoe en la tie-^{19}rra, y mar. *Engañauanos e-^{20}llos, no ay tal, no, q es men-^{21}tira, no digays tal, q es fin ^{22}fundamento.*
(Valdivia, 1621: 32, sermón quinto)
- (424) Y mucho mas feran atormē^{19}tados otros q despues de a-^{20}uer recibido esta Fè, y he-^{21}chofè Christianos, *se torna-^{22}ron a las mentiras q les de^{23}zian fus antepassados, q es^{24}tos son viejos, y hechizeros ^{25} q figuē al diablo, y le ayudā. ^{26} Estos os quieren apartar de ^{27} la palabra de Dios, y de su ^{28} Fè, y os dizen q cō reueren^{29}cia nōbreys al **Pillā**, y Hue-^{30}cuvoe: y que no adoreys a ^{31} Dios. Y q en vuestras enfer^{32}medades, y necefsidades, ^{33} nōbres al **Pillan**, y al Hue-^{34}cuvoe.*
(Valdivia, 1621: 26, sermón cuarto)
- (425) Nombrar al **Pillan** al Ma-^{6}repuante, al Huecuvoe, ^{7} y reuerenciarlos, creer lo q ^{8} los hechizeron dizē, y obe-^{9}decellos, es tãbien pecado.
(Valdivia, 162171, sermón noveno)
- (426) A-^{14}rrepentiros eys de vros ps^{15}cados, y recibireys los Sa-^{16}cramentos q ordenô N. S. ^{17} Iesu Christo para librar de ^{18} pecados, mirad no os enga-^{19}ñen vros viejos, ni vtos he^{20}chizeron. El **Pillā**, ni el Ma-^{21}repuãte, ni el Huecuvoe, ^{22} no pueden quitar los peca-^{23}dos, ni pueden falir con la ^{24} fangre q se hazen vros ne-^{25}ges, los pecados de los hom^{26}bres. Todas estas cosas q os ^{27} dezian vanamente, sō gran^{28}des mentiras, y engaños.
^{29} 8 ¶ *No ay Marepuãte, ^{30} ni Huecuvoe, ni cosa algu-^{31}na q sea **Pillā**, ô Marepuã-^{32}te, ni Huecuvoe. El sol no ^{33} tiene vida, pues lo q no tie-^{34}ne vida, como puede tener ^{35} hijo, y lo q no viue en lí co^{36}mo puede dar vida a otros. ^{37} Tu lo q no tienes no lo das ^{38} a otro, pues como sol q no ^{39} viue, ni tiene vida, puede ^{40} dar vida a los hombres en-^{41}teramente El sol no viue, ni ^{42} lí tuuiera hijo viuiera su hi^{43}jo, y lí el Marepuante no ^{44} tiene vida, como os auia de ^{45} dar la vida a vosotros. Men^{46}tira es muy grande dezir q ^{47} el sol tiene hijo. Y como no ^{48} ay Marecupuante, *afsi es ^{49} mentira dezir q ay **Pillan**, ^{50} pero todas estas mentiras, ^{51} en otros fermones vereys ^{52} que lo fon.*
(Valdivia, 1621: 72, sermón noveno)*

La argumentación se refuerza atribuyendo a los receptores un comportamiento: en caso de haber tenido la información que ahora se les ofrece, habrían modificado antes su conducta (427). Esto, porque la finalidad persuasiva es terminar con esta práctica, para lo cual se llama a los mapuches, ya que en ella encontrarán la perdición y porque su equivalente en el cristianismo (Dios) es la figura a la que le corresponde la adoración que practican con el *pillan* (428):

- (427) No os {32} engañen hijos míos todas las {33} veces que honrays al **Pillan** {34} y le nombrays, y cada, y quā{35}do que ador[*]ys al Huecu-{36}voe, y le nombrays, adorays {37} a estos diablos, y los respē-{38}tays, porque *el diablo enga-{39}ñō a vuestros viejos, dizien-{40}do que se llamaua **Pillan** y {42} Huecuvoe, que si huuiera-{p44}{1}des sabido vosotros, que es {2} el diablo este que llamays {3} **Pillan** no le huuierades {4} de uer adorado, porque al {5} diablo le foleys aborrecer {6} pues quando os enajays con {7} alguno le llamays mal diablo {8} quien es este mal alhue, fino {9} el diablo.*
(Valdivia, 1621: 43-44, sermón sexto)
- (428) Lo primero, teneys {28} mucha necesidad de creer {29} en Iesu Christo, a ninguno {30} q no creyere las cosas q los {31} Christianos deuē creer, le {32} feren perdonados sus peca-{33}dos, ni feren hijos Dios. Y {34} por esto todos *los infieles {35} se pierden, y son quemados {36} en el infierno, y todos los q {37} con reuerēcia nōbrā al **Pillā** {38} se perderan en el infierno, y {39} feren castigados sin fin, El {40} **Pillā** no merece adoración, {41} solo Dios es digno de ser a-{42}dorado, el es nuestro verda{43}dero, y santo Padre, siendo {44} criador de todo, el nos dio {45} el ser de hōbres, el es Señor {46} de todas las cosas, y N. S, Ie{47}fu Christo es digno de ser a{48}dorado*
(Valdivia, 1621: 24, sermón cuarto)

Por lo anterior, se usa la polifonía como un recurso en el que se incluye este concepto, como una forma de poner en boca del alocutario la responsabilidad de acabar con esta forma religiosa mapuche, invirtiendo el rol del sujeto transformador de la cultura: ellos son quienes *deberán* dejar de creer, por *su* compromiso con la divinidad cristiana (para este caso, *Cfr.* 7.2.2.a):

- (429) A Señor {18} Iesu Christo, tu eres nuef-{19}tro Padre, y nuestro Dios, {20} y nuestro bienhechor. Pedi{21}moſte el perdō de nuestros {22} pecados: peſamos de anerte {23} ofendido. Ten misericordia {24} de nosotros miserables, y {25} por tu preciosa ſangre, y {26} muerte, ſaluanos. A ti como {27} a nuestro verdadero Dios, {28} ſolamente adoramos, y co-{29}mo a Maestro del cielo, en {30} ti ſolo creemos. Y como a {31} vnico Saluador, y Redentor {32} nuestro, en ti ſolo eſpera-{33}mos. *De aqui adelante no {34} adoraremos mas al **Pillan**, {35} ni al Huecuvoe, ni creemos {36} las mentiras ſin fundamen-{37}to q dezian los viejos, y he-{38}chiceros.* Tu palabra ſola {39} vendremos a oyr, y la guar{40}daremos para que ſeamos {41} tus hijos, y para q los bienes {42} q aparejaſte para nosotros {43} en el cielo, los gozemos pa{44}ra ſiempre.
(Valdivia, 1621: 29, sermón cuarto)

Por otra parte, Valdivia (1621) ofrece una codificación metalingüística sobre el *pillan*, entendido como ‘volcán’¹¹⁶ (430), como una forma de informar pedagógicamente sobre la misma a los misioneros. Además, atribuye otras características al *pillan*: su identificación con los truenos, el apoyo a los *conas* para el triunfo en las batallas, su ayuda para tener buenas cosechas y *vida y ventura*¹¹⁷ (431). Según Latcham (1924), con esta descripción se presenta un ser benévolo, que ayuda y protege. Sin embargo, todas estas características son explicadas como expresión del demonio, por lo que se antiorientan, recreando un modelo del *no deber ser* mapuche que está incluido dentro de la misma cultura. Este ejercicio se debe a que el tipo textual exige la inclusión de las referencias al mundo cultural del *otro* para invertir su valor referencial entre los oyentes:

(430) Vofo-^{36}{1}tros en el fer de hombres, ^{2}foys mas q el **Pillan** (*q es el* ^{3}*Volcā*) y mas, q lo q llamays ^{4}Huecuvoe, Dios folo es dig^{5}no de fer adorado, y respe-^{6}Etado verdaderamēte, y vo^{7}fotros le quitaftes la honra ^{8}deuida a Dios, es lamenta-^{9}ble cofa.
(Valdivia, 1621: 36, sermón quinto)

(431) *Dize el diablo, q no a-^{24}doreys a Dios, y porque no ^{25}sea adorado Dios de vofo-^{26}tros dize q adoreys al **Pillā** ^{27}fin fundamento. Preguntal-^{28}de al diablo, q cofa es el **Pi-^{29}llan**? el dize muchas menti^{30}ras, porq no ay cofa alguna q ^{31}sea realmēte **Pillā**, q fi el dia^{32}blo no es **Pillan**, es cierto q ^{33}no ay cofa alguna q sea **Pillā**. ^{34}Dize el diablo q el **Pillā** true^{35}na en el cielo, y ayuda a pe-^{36}lear a los conas: pero miente ^{37}q folo Dios es el q truena, y ^{38}tambien el q ayuda a los que ^{39}pelean, ô con su voluntad vē^{40}ceys, y foys vencidos: Y por ^{41}esto no ay cofa q lo sea, fino ^{42}es el diablo y el miente, por^{43}q fi el es el **Pillan**, el no true-^{44}na, ni con su voluntad viene ^{45}la viEtoria de vna parte, y de ^{46}otra, fino por la voluntad de ^{47}Dios [letras borrosas]. El diablo ^{45}{1} os dize, q al q truena en el ^{2}cielo, y el que ayuda a pelear ^{3}auveys de adorar En esto fo-^{4}lo verdad dize, q el q truena ^{5}en el cielo, y el que da las vi-^{6}Etorias, merece fer adorado ^{7}seafe el q fe fuere. Quien es ^{8}el q truena, y dā las viEtorias ^{9}fino folo Dios? Pues porq os ^{10}dize el diablo q no adoreys a ^{11}Dios? Veys aî como es cogi^{12}do en mentira el diablo, que ^{13}fabre el q Dios folo haze los ^{14}truenos, y ayuda a las viEt-^{15}rias: y porq Dios no sea ho[*]^{16}rado, por effo dize fin funda^{17}mento, y con mentira, q ado^{18}reys al **Pillan**, y q el truena,*

¹¹⁶ Esta definición ha perdurado en la tradición lexicográfica. Augusta (1916/1991: 181) lo indica de este modo: «*Pillañ* (o *pillan*) s. cualquier volcán».

¹¹⁷ Febres (1765: 593) señalará: «*Pillañ*, *pillan*- llaman al Diablo, à una caulā superior, que dicen hace los truenos, rayos, relampagos, y rebentazones de volcanes, y à estos mismos efeEtos tambien llaman *Pillañ*». Augusta (1916/1991: 181) continúa con otros datos: «Un medio-dios de cuyo favor depende la productividad de los campos y de los seres animales».

{19} 11¶ Dios folo haze q fal-{20}gan los sembrados, y *el dia-{21}blo dixo lo q dezis vosotros {22} que por mandado del **Pilian** {23} nacen, ô no nacē los sembra{24}dos, y que teniendo entrada {25} el **Pillan**, tendreys vida y vē{26}tura, dicho es del diablo lo {27} q dezis, tomādo tabaco quā{28}do le ofreceys el humo to-{29}das estas son mentiras, y en-{30}gaños del diablo, los quales {31} por lo mucho q aborrecen a {32} Dios, y a los hombres: por {33} effo engañan, hazē pecar,*

(Valdivia, 1621: 44-45, sermón sexto)

Valdivia (1621) no es el único autor que ofrece concepciones diversas sobre este concepto¹¹⁸. Citarella *et al.* (2000: 62) intentan sistematizar esta serie de definiciones y señalan los elementos que podrían configurar una definición de *pillan* antes de la llegada de los españoles:

En las antiguas crónicas era frecuente su mención como deidad mapuche que tenía gran injerencia en la vida y la muerte de los seres humanos y que habitaba los cerros y los volcanes. También hay cronistas que homologan a estas deidades con el demonio de la religión cristiana.

Para Latcham (1924), esta multiplicidad no corresponde con la práctica indígena real, sino con la interpretación que hicieron los cronistas y misioneros a partir de su propia ideología, debido a lo cual confundieron al *pillan* con el volcán, el trueno, el rayo, el relámpago, la tempestad, la erupción volcánica, el terremoto¹¹⁹. Se basa en el hecho de que todos estos términos tenían una voz propia, respectivamente: *dehuin*, *talca*, *puyel*, *lüque*, *vülitun*, *niiyun*, *huincuthal*¹²⁰.

¹¹⁸ Schindler (2006) señala que incluso en la actualidad no existe un significado consensuado para *pillan*.

¹¹⁹ Algunos de estos conceptos están contenidos en la explicación que nos presenta Rosales (1674/1877: 163): «[...] lo mismo entienden por el Pillan, a quien tambien invocan, porque los volcanes que ay en este Reyno, que son muchos y echan fuego, humo y azufre, dizen que son algunos de sus caciques diffuntos que habitan en aquellos volcanes y arrojan fuego quando se enojan. Y assi quando invocan al Pillan ni llaman a Dios ni al diablo, sino a sus caciques diffuntos que se han convertido en volcanes: que todos estos errores les enseña el demonio a los hechizeros, a quienes se aparece cercado de fuego y en otras varias figuras, ya de niños, ya de paxaros»

¹²⁰ Esta última también se denominaba *pillán cuthal*, ‘fuego de Pillan’, en el sentido de ‘fuego mandado por Pillan’ (Latcham, 1924).

7.8.- CONCLUSIONES PARCIALES

En este capítulo hemos realizado un análisis sobre los recursos argumentativos del texto. Gracias a lo anterior, podemos corroborar el tercer supuesto de investigación, según el cual los sermones se caracterizan, justamente, por ser discursos argumentativos (Cfr. 2.1.1[3]). Además de esta propiedad general, hemos encontrado otras.

Así, en el análisis 7.1, hemos visto que el enunciador tiende a situar los argumentos en los grados altos de la escala. Las formas que los ubican en los puntos bajos son escasas y con ellas se logra enfatizar la suficiencia argumentativa del elemento al que modifican. También revisamos cómo la dinámica de los recursos de la coorientación/antiorientación de los argumentos hacia la conclusión sirve para conseguir los objetivos del discurso en la disposición y vinculación de las secuencias textuales.

Por otra parte, en los puntos 7.2 y 7.3, veíamos cómo se parte siempre desde el *yo*, con un locutor que se responsabiliza de su discurso, que se inscribe en él y que le imprime su punto de vista, pero que siempre se dirige hacia el *tú*. Hay en esto una clara voluntad argumentativa, ya que se pretende sostener una conclusión que, en este caso, se construye desde la seguridad de la razón que otorga la tradición cristiana. De este modo, el discurso no deja espacios para la duda, para el cuestionamiento, con lo que se genera una tensión entre una forma de convencimiento basada en lo racional y pruebas que –por su propia definición de *apodícticas*– rechazan cualquier sometimiento a la razón.

Esta relación con el interlocutor queda de manifiesto en 7.4, donde estudiamos los mecanismos con que se realiza la dimensión interaccional y que son exigidos por el tipo textual, en el cual la participación del oyente viene determinada por su naturaleza oral. Por lo mismo, se recurre con frecuencia a estrategias dialógicas. Aunque la interacción está también presente en otros recursos, predomina en el uso de los vocativos, los imperativos «enunciativos» y el «acto». Estos no solo dan cuenta de una inscripción «retórica» del receptor, sino también, de la relación asimétrica que se establece entre los participantes, de la dimensión dialógica del discurso y de la finalidad que este persigue.

Tanto los recursos de focalización (7.5), que orientan la interpretación de un segmento, como los mecanismos de cohesión (7.6), que sirven para ordenar los textos,

destacan por su rentabilidad en el plano de la organización de la información. Son una muestra de la preocupación por la presentación del discurso, gracias a la cual se espera una mayor efectividad argumentativa.

Siguiendo la preceptiva de la retórica eclesial, los sermones son textos «acomodados», gracias a la incorporación del léxico mapuche (7.7). Sin embargo, este ejercicio retórico no da cuenta de una traducción adecuada a los patrones mapuches para comprender el mundo, sino que esta se ha realizado de acuerdo con la cosmovisión del locutor y su manera de percibir el universo indígena. Por esta razón, la argumentación se convierte en un discurso falible.

Con estos recursos se pretende promover el cristianismo, lo que implica, para los alocutarios, el abandono de la cultura originaria. El hablante es plenamente consciente de ello, por lo que enaltece lo propio y menosprecia lo ajeno. Se trata, por lo tanto, de un texto argumentativo con objetivos claramente establecidos en el plano cognitivo y en el de las conductas.

Capítulo 8
Conclusiones

Para finalizar esta Tesis, presentamos las conclusiones derivadas de la investigación y las proyectaremos hacia otros campos relacionados con la comunicación intercultural asimétrica de la cual la obra estudiada es una expresión. Con este ejercicio esperamos dar cuenta de la complejidad textual y contextual del sermonario al que nos enfrentamos, así como evaluar el modelo de análisis. A partir de lo anterior, determinamos algunas de las características generales del sermón como un tipo discursivo de especial relevancia en la evangelización americana.

a) Evaluación del modelo de análisis

Hemos delimitado metodológicamente *Sermón en lengua de Chile* de Luis de Valdivia (1621) como objeto de estudio. La obra es un texto bilingüe mapudungun-español producido para la evangelización del pueblo mapuche. De las dos lenguas, optamos por la primera debido a que este código nos permitiría rastrear su tradición directa en la evangelización americana y porque constituía el modelo de predicación en que pretendía convertirse la obra para los miembros de la Compañía de Jesús que misionaran entre los indígenas. Ahora bien, esto no implica que la traducción al mapudungun no pueda ser un objeto válido, sino que es uno diferente, cuya descripción juzgamos como posterior a este análisis.

Esta obra presentaba varios datos «incompletos», lo que no fue escollo para escogerla, pues somos conscientes de que todo trabajo con textos del pasado implica trabas de este tipo, aunque no lo limitan. Por el contrario, los vacíos –como la vinculación textual directa y el desconocimiento de la imprenta– nos motivaron a realizar la investigación respectiva.

Debido a que nos interesaba estudiar los aspectos lingüísticos y discursivos del sermonario, decidimos realizar una presentación paleográfica del mismo, que nos ha facilitado el manejo de los datos y nos ha ofrecido una edición fidedigna. Si bien ha resultado útil para nuestros objetivos, no creemos que sea la más adecuada para la

difusión de los materiales entre un público no especializado. Recomendamos, para ello, una edición crítica, por su alto nivel de normalización.

La presentación paleográfica se ha realizado con los criterios de transcripción de la Red CHARTA, que se han elaborado para manuscritos y se ajustan al principio de fidelidad de los usos gráficos. Por ello, hemos debido acomodar sus propuestas a las características de nuestro corpus: un texto impreso. Creemos que, en general, este tipo de escritos no cuenta con criterios homogéneos de edición o –al menos– no unos que cuenten con el alto grado de difusión, aceptación y rentabilidad que tiene CHARTA para los manuscritos. Por lo anterior, desde estas líneas queremos abogar para que estos se establezcan.

Para dar cuenta de nuestro objeto nos planteamos tres supuestos de investigación y, para corroborarlos, establecimos los objetivos respectivos. Los resultados del análisis no permiten afirmar que *Sermón en lengua de Chile*: (1) es un conjunto unitario formado por nueve textos independientes; (2) sigue los patrones de la oratoria sagrada, particularmente de la tradición sermónística; y (3) es un texto argumentativo, pues pretende que el alocutario abandone su religión originaria y se convierta al cristianismo.

Hemos realizado el análisis desde los aspectos más generales a los más particulares: desde lo externo, pasando por la globalidad del texto, hasta sus componentes microestructurales. Valoramos positivamente esta metodología, ya que nos ha permitido acceder a los recursos lingüísticos, pero siempre explicados en su contexto y en relación con la finalidad del discurso. Esta disposición de los «pasos de la investigación» se ha podido ejecutar debido a que los estudios lingüísticos han ampliado su campo hacia el funcionamiento de los textos en el seno de la sociedad.

Encontramos un marco teórico adecuado para llevar a cabo la descripción discursiva en los planteamientos de la pragmalingüística como una perspectiva de estudio con una alta rentabilidad en el análisis de la más amplia variedad de hechos de lengua. No obstante, sus postulados se han realizado para el trabajo con materiales contemporáneos y el adecuarlos a los textos del pasado implicaba una serie de ajustes teóricos que debimos realizar para abordar nuestro objeto.

Por ello, diferenciamos los textos no contemporáneos como objeto de estudio de la lingüística y como *fuentes*, que es como los conceptualizan otras disciplinas ocupadas por el pasado y con las cuales compartimos la base material. Esta distinción ha resultado productiva, ya que ha orientado algunas decisiones metodológicas, como la elección de

la presentación paleográfica. Nos ha permitido, también, cuidar la científicidad de nuestro estudio, que exige un método objetivo y sólidas fundamentaciones teóricas frente a un objeto marcado por la subjetividad.

La naturaleza no contemporánea del corpus implicaba reforzar nuestro conocimiento del contexto. Para ello, consideramos esta noción como la relación mental entre los participantes y el mundo de creencias compartido entre ambos. Hemos concluido que, efectivamente, son influyentes los hechos de historia externa de la obra, pero estos adquieren valor funcional en la medida en que vienen determinados por criterios ideológicos, de modo que el sermionario es un producto de la actividad humana que se explica en su contexto.

Ahora bien, este tipo de análisis «situado» presenta el riesgo de que la investigación se aleje de los estudios lingüísticos para alcanzar los límites de otras disciplinas ocupadas por el pasado y sus manifestaciones. Esto se debe a que, para entender el «contexto no contemporáneo», el investigador precisa el apoyo de estas. Por lo anterior, postulamos la interdisciplinariedad como una necesidad metodológica para dar cuenta del sentido cabal de los textos del pasado, pero no una lingüística interdisciplinaria. Esta precisión nos ha permitido adoptar los resultados de otras ciencias (historia, antropología, psicología social, etnología...) para describir un objeto verbal. Al mismo tiempo, ha limitado el análisis, en el cuidado de su carácter científico, como mencionamos.

Creemos que el modelo de análisis puede aplicarse a la descripción de otras obras que formen parte de la lingüística misionera, en la cual se inserta el sermón. Tal como la identificamos en la actualidad, se caracteriza por ser el conjunto de textos que se han producido en situaciones de contacto asimétrico, en el cual un grupo intenta comprender la lengua del otro para imponer sobre/a través de ella su forma de concebir y explicar el mundo. En su objeto de estudio se han incluido diversas clases textuales, como las artes y las gramáticas, los vocabularios y los calepinos, los sermones y las cartillas, los confesionarios, los catecismos...

Si bien este conjunto de diversos tipos discursivos se orienta hacia un interés común –la evangelización y la creación de un marco conductual acorde a las nuevas creencias–, no todos tienen los mismos objetivos particulares. Distinguimos, en su interior, aquellos textos cuyo principal interés se vincula con la descripción metalingüística (artes y gramáticas, vocabularios y calepinos) y otros que no tienen

estos fines, sino que se caracterizan, preferentemente, por ser argumentativos (sermones y cartillas), instructivos (confesionarios), didácticos (catecismos)... Es decir, son obras que se apropian de la lengua y de las reflexiones metalingüísticas para «actuar» en la comunicación intercultural. Es cierto que en muchas de estas, como en el mismo *Sermón en lengua de Chile*, hay reflexiones metalingüísticas, pero no es esta su función predominante.

Por lo anterior, creemos que es necesario volver sobre la definición de la lingüística misionera para diferenciar en su seno la producción que realmente implica un trabajo *sobre* la lengua de aquella que constituye un ejercicio *con* la lengua. O bien, debiéramos generar una delimitación amplia en la cual se establezca esta diferencia. En caso contrario, nos enfrentamos a un problema metodológico o, más bien, lo creamos. En nuestra opinión, los textos religiosos son un segundo estadio de la lingüística misionera. Son dos objetos independientes, pero interrelacionados. La pragmalingüística puede funcionar como el modelo para el estudio de estas fuentes, pues facilita el trabajo desde la dimensión comunicativa de los discursos, lo que nos permitiría diferenciar adecuadamente sus objetivos, caracterizar cada clase textual y establecer una tipología.

b) Retórica y predicación

Los sermones forman parte de la preceptiva de la oratoria sagrada, pues las partes que los componen corresponden a las que se han establecido en la *dispositio* retórica. Se utilizan con fines religiosos, de modo que, por ejemplo, la *partitio* es escasa, debido a la relación con los temas cristianos.

Desde los inicios institucionales de la Iglesia, se vinculan retórica clásica y oratoria sagrada. Esta última destaca porque ha sabido «adecuarse» a los momentos y a las culturas a los que se enfrenta. Por ello, no resulta extraño que en el siglo XVII americano las técnicas verbales de evangelización estuvieran ya claramente delimitadas y su efectividad, probada. Entre retórica general y predicación cristiana, en particular, se establece una relación de mutua dependencia. La primera aporta una preceptiva que se aplica a una dimensión concreta del mundo cultural para el cual se ejecuta, ya que la retórica no se aleja de la realidad para la que es elaborada su preceptiva.

Ahora bien, ambos tipos de retórica se diferencian en otros aspectos, como en la incorporación de las nociones cristianas de apodicticidad y soteriología. Estas son relevantes discursivamente, ya que forman parte del mundo de creencias del hablante y, de ese modo, determinan la producción y la interacción de los participantes.

La apodicticidad bíblica implica que las Escrituras no pueden someterse a comprobación, sino que constituyen una prueba por sí mismas. Este valor queda de manifiesto claramente en el sermulario de Valdivia (1621) y tensiona su carácter argumentativo, ya que la argumentación es un proceso que se basa en la racionalidad y en la voluntad. La apodicticidad bíblica atenta contra este principio general, pues sin razonamiento no hay convencimiento y el ejercicio elocutivo deriva en la imposición.

El cristianismo sostiene que de determinadas enunciaciones, como la prédica, depende la salvación del alma: el discurso tiene un fin soteriológico. Exponiéndolo, Valdivia (1621) indica a los oyentes que si se cumplen los objetivos de la elocución, alcanzarán un bienestar eterno. Un bienestar que, de ese modo, está en directa relación con el ejercicio del hablante, aumentando su poder. Tanto esta como el resto de las obras misioneras constituyen una muestra del enfrentamiento con el *otro* para «salvarlo», en definitiva, de sí mismo.

Pese a las vinculaciones entre la prédica y la retórica, un análisis de los textos que se ciña exclusivamente a esta última no es por sí mismo suficiente. Este hecho ha quedado demostrado cuando hemos descrito las «partes» del sermón, pues las funciones orientadas a cumplir los objetivos discursivos no se explican solo en ellas, sino que las superan y se relacionan directamente con el uso, que es, en definitiva, el espacio en que se ejerce su efectividad. Por lo anterior, juzgamos conveniente complementar esta clase de descripciones con otra que considere la dimensión argumentativa, entendida desde los estudios pragmalingüísticos. No obstante, entre ambas perspectivas se da una relación de continuidad: no hay ruptura, sino una necesidad de mutua complementariedad que encuentra su origen en el funcionamiento social de los discursos. La retórica tenía como objetivo el mejor uso de la lengua en determinadas situaciones contextualizadas en ámbitos particulares; las líneas de investigación que se desarrollan en la actualidad pretenden describir dicho uso. Esta consideración es la que permite dar cuenta más acabadamente de los recursos del texto, así como situarlos en su tradición y explicarlos contextualmente.

c) Caracterización general de *Sermón en lengua de Chile*

c.i) El sermonario presenta una gran estabilidad como conjunto, gracias a la ordenación temática y a los recursos formales de cohesión intertextual. Los elementos que forman el soporte son escasos para este tipo de obras: solo aparecen la portada y la licencia. Es probable que esto se deba a cierta premura en la impresión, pues Luis de Valdivia había llegado a Valladolid tan solo unos meses antes de obtener la licencia correspondiente. En este punto, y considerando que su estadía vallisoletana no obedece a un deseo personal, sino a una instrucción de su Orden, pensamos que el autor pretende mantener su injerencia sobre la guerra defensiva.

Hemos encontrado en el *Tercero catecismo* de los complementos pastorales el modelo inmediatamente anterior del que se sirvió el autor para componer el sermonario. Esta relación no se explicita, pero se explica por la voluntad de delimitar con claridad al alocutario mapuche, de modo que se garantizara la efectividad de la elocución. Valdivia (1621) mantiene la estructura y los temas de los sermones (aunque amplía algunos), pero muestra una voluntad constante por alejarse del modelo, por lo que utiliza nuevos recursos pragmalingüísticos para argumentar ante un público distinto. Constituye, pues, una obra novedosa, pero en estrecha relación con la tradición en la que se ubica y con la cual establece lazos de dependencia. Como resultado, se logra un discurso más efectivo.

c.ii) La finalidad de *Sermón en lengua de Chile* es la argumentación, un ejercicio en el cual la «divulgación» de los contenidos de la fe se efectúa en la medida en que con ellos se argumenta. Así, por ejemplo, las secuencias narrativas bíblicas se usan como pruebas que sostienen la conclusión.

En este punto, hemos diferenciado dos nociones, que están estrechamente vinculadas en los objetivos discursivos, como dos actividades derivadas de la argumentación: *convencer* y *persuadir*. La primera corresponde a un proceso cognitivo y la segunda, a uno empírico, más ligado con las conductas. Este doble objetivo obedece al ámbito del cristianismo practicante en que se inserta el discurso: no basta con *creer*, hay que *ser* cristiano.

En la dimensión argumentativa, los sermones tienen dos finalidades que se complementan en una relación, prácticamente, concomitante: abandonar las prácticas culturales mapuches y adoptar las que son propias de la cultura europea en el plano religioso. Es decir, se pretende el desplazamiento de los valores tradicionales de la cultura y su sustitución por otros, foráneos.

Representamos lo anterior en el siguiente esquema:

Plano cognitivo	: pensar X > pensar Y
Plano conductual	: actuar de acuerdo con X > actuar de acuerdo con Y

Debido a su carácter argumentativo, *Sermón en lengua de Chile* presenta los componentes del esquema textual respectivo, adaptados a las necesidades del discurso. Así, por ejemplo, el marco argumentativo se crea construyendo una circunstancia enunciativa «tipo», posible de aplicar en cualquier situación particular que se les presente a los misioneros.

Los recursos pragmatolingüísticos de la argumentación se usan tradicionalmente con este valor o lo adquieren en el sermionario, pese a lo cual muestran la estrecha relación de la práctica con la preceptiva. Se inscriben tanto en los niveles microestructurales como en los macroestructurales y no cumplen una función única ni unívoca, sino varias, aunque, generalmente, es posible identificar el predominio de una.

Del análisis podemos proyectar la necesidad de adecuar las descripciones de los recursos a los usos reales y contextualizados que tienen en el discurso en virtud de los objetivos comunicativos. Por ejemplo, intensificación y adecuación son categorías que han sido tradicionalmente explicadas como nociones opuestas de una misma relación. Sin embargo, en el corpus cumplen funciones discursivas diferentes: la primera se vincula con la gradación de la fuerza argumentativa; la segunda, con el proceso de enunciación y recepción del discurso.

c.iii) El sermón es un tipo de texto que *ha de ser «acomodado»* al público al que se presenta, tal como ha quedado establecido desde los inicios de la oratoria sagrada. Esta tradición ha sido recogida en el Concilio de Trento y en el III Concilio de Lima y la han planteado los «defensores del indio». Lo anterior queda de manifiesto en el mismo título de la obra: «*Sermon en lengua 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». En el sermonario hay un doble proceso de adecuación, pues, por una parte, se relaciona con la cultura mapuche y, por otra, con una idea preconcebida sobre la «capacidad» mental del indígena. Para realizar este ejercicio, el hablante toma de la doctrina cristiana y del mundo mapuche aquello que cree necesario para argumentar.

En la adaptación de los contenidos se aprecia claramente la voluntad por «acomodar» la obra a un público de la cultura mapuche. No obstante, en este esfuerzo apreciamos que el jesuita no logró comprender sus manifestaciones, sino que solo se las explicó en la medida en que sus propias creencias se lo permitieron, lo que vuelve falible la argumentación. En ese sentido, la incorporación de la cultura mapuche como autoridad se realiza en el entendimiento de que hay tradiciones que coinciden formalmente con el cristianismo, anulando sus contenidos. Al introducirlas en el discurso, se convierten en una fuente antiorientada, de modo que se refutan sus contenidos y, con ello, su origen mapuche. Destaca, asimismo, la creencia en un *topos* que garantiza la validez de los argumentos en función de la conclusión. Sin embargo, el universo cognitivo de los participantes obedece a diferentes formas de ver el mundo, predeterminadas por la pertenencia cultural. Cuando el emisor argumenta presuponiendo que estas son similares, no se percata de que la relación argumento-conclusión no está garantizada. Un caso similar se presenta con la inclusión del léxico en mapudungun, pues el enunciador interpreta los conceptos mapuches desde su punto de vista y no explica su significado intracultural. Al construir el discurso desde el convencimiento de la supremacía de su mundo cognitivo, no pudo ver al mapuche.

Estos casos de «desajuste» se produjeron porque los «defensores del indio» en América no lograron comprender cabalmente a las culturas a las que se enfrentaron. En efecto, no cuestionaron el carácter colonial de las relaciones interétnicas ni propusieron modificaciones estructurales a las instituciones de poder. En el fondo, los agentes de la evangelización, independiente de su postura, actuaron siempre como agentes del poder establecido y, principalmente, pretendieron regular sus formas de abuso.

La acomodación del discurso también se produce con las formas de participación del alocutario, inscrito como parte de colectividades, junto con el locutor, con lo cual se evita poner en práctica la dinámica de la identificación étnica. Por ello, el mapuche ya no es mapuche, es un hombre más, un pecador más. La cultura originaria se incluye en este discurso «adaptado», fundamentalmente como fuente de la contraargumentación,

como una expresión de la lógica de la polémica: se resaltan sus errores y se refutan sus postulados.

En general, el discurso construye y transmite determinados estereotipos sobre los indígenas. Uno de ellos, que marca toda la obra y se explica por los constructos ideológicos que sustentaron la colonización, es la idea de la *demonización*. De este modo, la cultura mapuche resulta rechazada y descalificada en favor del cristianismo, en un ejercicio en que todo el mundo referencial del indígena pasa por el filtro de la «nueva fe», que lo tergiversa y lo (re)presenta a los mismos protagonistas. La cultura indígena aparece como una inspiración de Satanás: los mapuches y sus autoridades intraculturales son sujetos inspirados por el Demonio, sus prácticas religiosas constituyen un pecado, sus chamanes son hechiceros... Los alocutarios adquieren, por lo tanto, todas las características que la tradición cristiana le ha adjudicado al *no deber ser*. Así, el hablante desacredita al «oponente», tanto al «enemigo de Dios y de la Iglesia», como a los sujetos que actúan bajo su influencia.

Mundo cristiano y mundo mapuche-demonizado se presentan como opuestos, como elementos conformadores de la lógica dicotómica del bien/mal que, en este caso, se conceptualiza con las nociones del acierto/error: las creencias cristianas son las acertadas y las mapuches, las erróneas.

En el caso de la adecuación a la «capacidad» del oyente, destaca el uso de la doctrina cristiana. Si consideramos que el *Proemio del Tercero catecismo* informa sobre la necesidad de «acomodación» a un público que se consideraba como menos capacitado que los españoles para recibir la Palabra de Dios –y, por ello, selecciona los temas más elementales–, tenemos que en Valdivia (1621) hay un segundo proceso de «acomodación» a un público aún menos capaz.

Así como el Demonio y sus agentes mapuches representan la fuente de lo erróneo, la verdad se origina en la Biblia, texto con el cual se establecen constantes relaciones, pues ofrece temas, imágenes, parábolas, narraciones y modelos. El problema para la dimensión argumentativa radica en que su «autoridad» no es, necesariamente, compartida por el alocutario, de modo que el enunciador, en la práctica discursiva, está imponiendo su punto de vista. Al mismo tiempo, enaltece los valores propios, pues es la Iglesia, como institución, la que posee el sustento bíblico y, por ello, el poder.

El enunciador toma de la doctrina aquellos aspectos que juzga convenientes para el auditor mapuche. Los argumentos que la usan son los más abundantes, algo esperable si se sabe que uno de los objetivos es atraer al oyente al mundo de ideas del hablante. El abandono de las creencias y prácticas mapuches también es relevante, pero desde el punto del argumentador resultaría contraproducente incorporarlo con la misma frecuencia que el propio modo de ver el mundo. Primero, porque la adopción de una religión implica la sustitución de las propias creencias; segundo, porque para el enunciador las dos religiones no tienen el mismo valor ni estatus; y, tercero, porque es necesario que el alocutario aprenda la doctrina mediante el refuerzo de la misma.

La adecuación a la «capacidad» mental de los oyentes se manifiesta con los argumentos que usan la concreción y la ejemplificación, pues son un recurso didáctico que permite actualizar los contenidos de la doctrina a las particularidades del público. Con ellos se está dando cuenta de una percepción determinada del auditorio compuesto por hombres incapaces de comprender la abstracción, por lo que la concreción ofrece la posibilidad de acceder a ella.

Asimismo, la repetición obedece a una determinada posición ante el oyente. También es un recurso didáctico dirigido a un público al que se le atribuye una capacidad inferior en la comprensión de la información, por lo que es necesario volver sobre los contenidos para promover su aprendizaje.

c.iv) Los sermones se caracterizan por ser un discurso apelativo, pues (aunque escritos) son elaborados para la oralización. Esta dimensión se realiza desde formas centradas en el *yo* del discurso, hacia la vinculación con el *tú*. Así, las estructuras exclamativas y las interjecciones expresan una posición del hablante para motivar al oyente a la acción de acuerdo con los contenidos de la conclusión y con las propias reacciones del enunciador ante lo que dice. Generan, de ese modo, una determinada predisposición para recibir la información. Un caso similar, aunque con diferentes efectos, se produce con los adverbios modales, las estructuras atributivas y la expresión de la confirmación, ya que estos destacan por expresar la posición del hablante ante lo dicho, pero al mismo tiempo convocan al oyente en la búsqueda del consenso implicado en la relación de la comunidad. En general, crean una situación enunciativa en la que no

hay espacio para la duda, por lo que el discurso se transforma en imposición y tensiona la dialéctica racional de la argumentación.

Particularmente, con los mecanismos de la interacción se genera una instancia de colaboración entre los participantes para lograr los objetivos enunciativos. Esto se debe a que la argumentación, para completarse, necesita al alocutario, el sujeto del cual se esperan transformaciones cognitivas y conductuales. Con estos fines funcionan los vocativos, que también favorecen la conciencia de la pertenencia endogrupal, con la cual se pretende disminuir (en mayor o menor grado) la distancia comunicativa en favor de una cierta empatía. En este caso, encontramos la marcación del femenino para dirigirse al auditorio (*hermanas mí[os]*), distinción que se explica desde un punto de vista discursivo por la búsqueda de la efectividad del sermón a partir de la adecuación a un auditorio que se supone diverso. Con esta reflexión queremos contribuir a la discusión que existe en torno al llamado «discurso de género», pues al parecer en este uso no solo influyen criterios gramaticales, sino otros vinculados, fundamentalmente, con los objetivos de la comunicación.

Los imperativos enunciativos, en tanto, se relacionan con la efectividad de la recepción del discurso, pues buscan una reacción en el oyente para que colabore, al tiempo que contribuyen a reforzar los roles de los participantes: uno enuncia, el otro percibe. El «acto», por su parte, es fundamental en el sermulario ya que apunta directamente a los objetivos de la argumentación: muestra la voluntad del hablante por actuar sobre el mundo del alocutario mediante las acciones de este, por lo que implica la transformación del orden previo, a través de la dinámica de la argumentación.

Los recursos de la apelación otorgan al texto una dimensión dialógica, por ejemplo, con la inclusión del discurso que el enunciador adjudica al alocutario. Esto también se manifiesta con las estructuras interrogativas, gracias a las cuales se produce una vinculación entre los participantes y se solicita la colaboración del oyente. En general, la interrogación posee unas funciones ligadas a la argumentación en cuanto se pone al servicio de la cortesía negativa, ya que incluye al receptor en el proceso de argumentación, pero destaca la relación asimétrica de los participantes.

Este dialogismo se produce con la reactualización de la situación enunciativa que se genera con la inserción de la oración cristiana. En ella el (nuevo) enunciador «construye» un (nuevo) oyente: los alocutarios pasan a ser los locutores y el receptor es Dios, de cuya existencia real no tienen –necesariamente– certeza los indígenas. Es un

recurso pedagógico en cuanto el nuevo locutor adquiere conciencia de la existencia de esta divinidad, por lo que aprende a creer en ella. La oración se particulariza en su forma de protema, como una invocación que sacraliza la enunciación, ya que el sermón se construye como un discurso permitido y amparado por Dios. Además, otorga al texto ribetes de dramatismo teatral.

c.v) Respecto de lo anterior, en la obra hay un interés predominante por la puesta en escena que supera lo estrictamente discursivo y que se relaciona con el carácter *ritual* performativo de la expresión cristiana: la elocución se ejecuta junto con acciones extradiscursivas en las que se desarrolla y alcanza su plenitud.

Varios ritos del cristianismo que se presentan en el texto (señal de la cruz, oración cristiana, bautizo...) contienen un componente lingüístico y otro extralingüístico. Cuando el hablante los incorpora lo hace explicando ambas dimensiones, de este modo que no solo informa y convence con respecto a la realización de la acción, sino que también enseña cómo se ha de llevar a cabo.

Es en ese contexto donde se encuentra el espacio de control social que se ejerce con la predicación (y con otras metodologías de la evangelización, como la confesión), ya que estos textos convencen y persuaden a la acción. El sermonario no solo busca formar cristianos, sino cristianos practicantes, para ser parte de una feligresía activa en el quehacer de la Iglesia: se trata de vivir como cristiano.

c.vi) A lo largo del análisis hemos visto cómo el alocutario, oyente reconocido por el enunciador, es el público mapuche, pero también hay otro, no reconocido, los jesuitas que usarán el sermón como modelo, para los cuales hay verdaderas «instrucciones de uso». Por ello, es importante incorporar la noción de *poliacroasis* (Cfr. Albaladejo Mayordomo, 2000).

Por lo anterior, la función pedagógica del discurso se orienta, por una parte, hacia al alocutario y, por otra, hacia los jesuitas. Con respecto a estos últimos, cuando el hablante formula un «marco general» de enunciación, lo hace con el interés de señalar que hay que aprovechar las circunstancias espacio-temporales para la efectividad de la prédica. Lo mismo sucede cuando introduce, a modo de inciso, indicaciones sobre el significado de algunos términos en mapudungun.

El sermonario presenta un alto grado de ordenación discursiva. Se trata de una planificación muy elaborada, pensada en beneficio de la comprensión por parte del alocutario, pero también como información para los jesuitas sobre cómo se debían estructurar los textos. Este grado de elaboración se acerca más a la escritura y se aleja de la oralidad para la cual está pensado el sermón, como una muestra del carácter continuo de estas dos realizaciones del lenguaje en el que quedan excluidas interpretaciones dicotómicas, pues entre ambas se establece una relación gradual.

La clara preocupación por la presentación del texto nos conduce a plantearnos lo siguiente: cuando analizamos las partes del sermonario descubrimos, por su escasez y sencillez, una aparente premura en la impresión, ya que esta se produce pocos meses después de la llegada de Luis de Valdivia a Valladolid. Sin embargo, el aparato formal del sermonario y su alto grado de planificación no coinciden en el tiempo que se debió invertir para elaborar la obra. Creemos que, posiblemente, esto se deba a que el sermonario estaba –al menos– en preparación cuando el jesuita llega a Valladolid.

La función pedagógica que se orienta al alocutario se manifiesta en la reformulación, ya que con este recurso se vuelve sobre los contenidos y se facilita el avance de la información, otorgándole a esta una estructura circular. Con ello, se imprime un grado de oralidad al enunciado, creado para el púlpito, por lo que también es un recurso para construir el «modelo» de predicación.

En el texto hay una tendencia a la creación de dicotomías, fundamentalmente gracias a la comparación y a la analogía, ya que permiten contraponer, de manera ordenada, las que se consideran las *verdades* de la fe a las *falsas* creencias indígenas. Con ello los valores mapuches resultan denostados y los cristianos, enaltecidos. La inclusión del discurso del alocutario también pone en funcionamiento la dimensión pedagógica, ya que el decir del *otro* se usa para convencerlo. Este decir se presenta invertido, con lo cual la pertenencia grupal del alocutario queda negada: el mapuche colabora en un proceso de convencimiento que pretende alejarlo del *ser* mapuche.

c.vii) *Sermón en lengua de Chile* se adapta a la realidad cultural para la que es elaborado: la frontera hispano-mapuche. Este espacio de convivencia obedecía a una estrategia política que pretendía, más que mantener la paz, *evitar la guerra*. En ese contexto, garantiza el orden establecido, la aculturación que se llevaba a cabo entre los indígenas. Por ello, con el fin de servir en la implementación del cristianismo, se

convierte en un discurso etnocéntrico, que explica *lo ajeno* desde lo propio. Tiene, además, un carácter que podemos denominar como etnocida, pues promueve el proceso de desplazamiento de una cultura originaria americana.

Este sermonario es un *producto* ideológico determinado por las condiciones de su tiempo y del circuito de comunicación para el que es elaborado; las mismas que *reproduce*, pues promueve una dinámica intercultural asimétrica entre hablante y oyente: el locutor se dirige a los alocutarios siempre desde una posición de poder, como sujeto que posee la razón y que está convencido de ello. En tanto, el indígena es representado mediante el discurso del conquistador, por lo que este constituye, para los alocutarios, una forma de verse a sí mismo tal como lo ven los otros.

d) El *sermón americano de conquista*

El sermón americano es una continuidad de la forma textual europea que se había iniciado durante la Edad Media, pues las características del tipo textual sermón de los siglos XVI y XVII pasaron a América a través de los lineamientos de la Iglesia. Allí, siguiendo la preceptiva, adecua sus fines y sus formas a las diversas nuevas realidades a las que esta institución se enfrenta. En *Sermón en lengua de Chile*, por ejemplo, hay rasgos distintivos de la predicación del XVI, como la dimensión bíblica, pero también otros del XVII, como la preocupación por la imagen y los sentidos.

Queremos precisar una diferenciación en el interior de la noción de *sermón americano*. Por una parte reconocemos el *sermón colonial*, que responde a una dinámica de colonización en/desde los centros del poder político y económico que establecieron los conquistadores, de carácter, generalmente, urbano (no siempre, por ejemplo, en los fuertes no se daba esta situación). Los alocutarios de estos sermones eran hispanos o criollos, es decir, creyentes y practicantes del cristianismo, por lo que comparten, en efecto, un mundo cognitivo con el locutor. Por otra parte se ubican textos como *Sermón en lengua de Chile*, que también obedecen a la lógica de la colonización, pero no coinciden con los parámetros que acabamos de describir. Al contrario, se elaboran para un *otro* diferente, así determinado por su propia cultura y explicado desde el eurocentrismo. No están dirigidos a quienes están ya convencidos o tienen formación religiosa, sino a un alocutario formado por un *otro* 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. Forman, por lo tanto, un discurso multicultural, en el cual la multiculturalidad es un rasgo determinante del texto, en cuanto incide en la relación asimétrica entre los participantes.

Referencias bibliográficas

1.- Fuentes

BARBOSA, Augustino (1621): *Remisiones doctorvm qvi varia loca concilii tridentini incidenter tractarvnt*. Valladolid: Jerónimo de Murillo.

Universidad de Sevilla, Fondo Antiguo y Archivo Histórico: A 092/077

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 sanĒta Fé. Con vn confessionario, y otras cosas neccessarias para los que doĒtrinan, que se contieuen en la pagina figuiente. 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.

Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina: SM 372 (microfilm)

CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA (1585a): *Tercero Cathecismo y exposicion de la DoĒtrina Christiana, por Sermones. Para qve los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás personas. 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.

Ibero-Amerikanisches Institut: M 04 / 23: CRL – 2 (microficha) / Universidad de Sevilla, Biblioteca de Humanidades: 2/2209 (edición facsimilar de Luciano Pereña, Madrid: CSIC)

CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA (1585b): *Confessionario para los curas de indios. Con la Instrvccion contra vs 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.

Ibero-Amerikanisches Institut: M 04 / 23: CRL – 19 (microficha)

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. Ivntamente 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 Reverendissimos señores de Chile, cada qual la de su Obispado.* Lima: Francisco del Canto.

Biblioteca Nacional de España, Sede Recoletos, Sala Cervantes: R/8826. Versión on line:

<http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es/view/action/singleViewer.do?dvs=1364652298457~170&locale=es_ES&VIEWER_URL=/view/action/singleViewer.do?&DELIVER_Y_RULE_ID=10&frameId=1&usePid1=true&usePid2=true>. Consulta: 12/01/12.

VALDIVIA, Luis de (1606/1684): *Arte, y gramatica general de la lengva que corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario y Confessionario: Compuestos por el Padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesus, en la Provincia del Perú. Ivntamente 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 Reverendissimos señores Obispos de Chile, cada qual la de su Obispado.* Edición de Tomás Lopez de Haro, Sevilla.

Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina: HA-NC 14-1 (microfilm)

VALDIVIA, Luis de (1606/1887): *Arte, Vocabulario y Confesionario de la lengua de Chile compuestos por Luiz de Valdivia publicados de nuevo.* Edición de Julio Platzmann. Título original: *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 Valdiuia de la Compañía de Iesus en la Prouincia del Piru. Ivntamente 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 Reuerendissimos señores de Chile, cada qual la de su Obispado.* Leipzig, B. G. Teubner.

Ibero-Amerikanisches Institut: Chil ge 14/a

VALDIVIA, Luis de (1606/2007): *Arte y gramatica general de la lengva qve corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario, y Confessionario, Compuestos por el Padre Luys de Valdiuia de la Compañía de Iefus en la Prouincia del Piru. Ivntamente con la doctrina Christiana y Cathecismo del Concilio de Lima en Español, y dos traduciones del en la lengua de Chile, que examinaron y aprobaron los dos Reuerendísimos señores de Chile, cada qual la de su Obispado*. Lima: Francisco del Canto. Edición facsimilar de Emilio Ridruejo, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

Ibero-Amerikanisches Institut: A 08 15026 1

VALDIVIA, Luis de (1607/1894): *Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario, arte y vocabulario breves en la lengua allentiac por el Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús. Reimpreso á plana y renglón, con una reseña de la vida y obras del autor*. Sevilla: E. Rasco. Edición de José Toribio Medina. Título original: *Doctrina christiana y cathecismo en la lengua Allentiac, que corre en la ciudad de S. Iuan de la Frontera, con vn Confessionario, Arte, y Bocabulario breues*. Lima: Francisco del Canto.

Ibero-Amerikanisches Institut: Chil ge 19 [8]º / Universidad de Sevilla, Biblioteca de Humanidades: H 4/0330

VALDIVIA, Luis de (1607/1913): *Doctrina Christiana y Confessionario Breve en la lengua millcayac, de la Prouincia de Cuyo. Por el Padre Luys de Valdiuia de la Compañía de Iefus. En la Prouincia del Peru. Provechoso. Para confeffar los Indios de Cuyo, y otras personas*. Fragmentos. Rudolph R. Schuller. «Discovery of a fragment of the printed copy of the work on the millcayac language by Luis de Valdivia, with a bibliographical notice». *Papers. Peabody Museum of American Archaeology an Ethnology Harvard University*, III/5: 220-258. Debido a que falta la portada, hemos reconstruido el título de los fragmentos.

Ibero-Amerikanisches Institut: Chil ge 136 [8]º

VALDIVIA, Luis de (1607/1918): *Fragmentos de la Doctrina Cristiana en la lengua Millcayac del P. Luis de Valdivia únicos que hasta ahora se conozcan sacados de la edición de Lima de 1607 y reimpresos en facsimil con un prólogo*. Edición de José Toribio Medina, Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.

Ibero-Amerikanisches Institut: Chil ge 16 [8]º

VALDIVIA, Luis de (1607/1943): *Arte y gramática en dos lengvas de indios Millcayac y Allentiac de las Ciudades de Mendoza y S. Iuan de la Frontera de la prouincia de Cuyo Cō Cathecismos, Confessionarios, y dos breues Vocabularios en ambas lenguas. Doctrina christiana y Cathezismo en la lengua Millcayac para la Ciudad de Mendoza y sus términos. Confessionario breve en la lengua millcayac, de la Prouincia de Cuyo*. Fernando Márquez Miranda, «Los textos millcayac del P. Luis de Valdivia. (Con un vocabulario español-allentiac-millcayac)». *Revista del Museo de La Plata, Nueva Serie, Antropología*, II/12: 187-223¹.

Iberoamerikanisches Institut: Arg ge 830

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 fu capacidad*. Valladolid: [Jeronimo de Murillo (?)].

Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina: SM 167.2 (microfilm)

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*. Edición de José Toribio Medina, Santiago de Chile: Imprenta Elseviriana. Título original: *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 fu capacidad*. Valladolid: s/e.

Ibero-Amerikanisches Institut: Chil ge 427 / Biblioteca Nacional de Chile, Sala Medina: I-51(31) / Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla: LL/24004

2.- Bibliografía

ABBOTT, Paul (1999): «La retórica y el Renacimiento: una perspectiva de la teoría española». James J. Murphy, Ed. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor. 121-132.

¹ Debido a que falta la portada del original, hemos incluido los títulos de las dos obras independientes del volumen.

- ABBOTT, Paul (2004): «El renacimiento de la retórica: el Nuevo Mundo y la recreación del público». Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal, Comps. *La tradición retórica indígena y novohispana*. México DF: UNAM. 219-229.
- ABELLÁN, José Luis (1979a): *Historia crítica del pensamiento español. La Edad de Oro (siglo XVI)*, II. Madrid: Espasa-Calpe.
- ABELLÁN, José Luis (1979b): *Historia crítica del pensamiento español. Metodología e introducción histórica*, I. Madrid: Espasa-Calpe.
- ABELLÁN, José Luis (1981): *Historia crítica del pensamiento español. Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII)*, III. Madrid: Espasa-Calpe.
- ACÍN VILLA, Esperanza (1993-1994): «Sobre *pero* enfático». *Cuadernos de Investigación Filológica*, XIX-XX: 219-233.
- ACÍN VILLA, Esperanza (2000): «*Por cierto, a propósito* y otros digresivos». Pedro Carbonero Cano, Manuel Casado Velarde y Pilar Gómez Manzano, Coords. *Lengua y discurso. Estudios dedicados al profesor Vidal Lamíquiz*. Madrid: Arco/Libros. 59-72.
- ACÍN VILLA, Esperanza (2007): «Marcadores del discurso y diccionario». Mar Campos Souto, Eugenia Conde Noguero, José Ignacio Pérez Pascual y José Álvaro Porto Dapena, Coords. *Reflexiones sobre el diccionario*. A Coruña: Universidade da Coruña. 65-74.
- ACOSTA, José de (1575/1984-1987): *De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: CSIC.
- ACOSTA, José de (1590/2008): *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: CSIC.
- ADAM, Jean-Michel (1991): «Cadre théorique d'une typologie séquentielle». *Études de linguistique appliquée*, 83: 7-18.
- ADAM, Jean-Michel (1992): *Les texts: types et prototypes. Récit, description, argumentation, explication et dialogue*. Paris: Nathan.
- AEDO FUENTES, María Teresa (2005): «El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos de padre Luis de Valdivia». *Acta Literaria*, 30: 97-110.
- AGUDO RÍOS, José Ángel (2000a): «Semántica y Pragmática en el discurso oral. Iteración y replicación». Pedro Carbonero Cano, Manuel Casado Velarde y Pilar Gómez Manzano, Coords. *Lengua y discurso. Estudios dedicados al profesor Vidal Lamíquiz*. Madrid: Arco/Libros. 73-92.
- AGUDO RÍOS, José Ángel (2000b): «La repetición en el discurso oral». José Jesús de Bustos Tovar, José Luis Girón Alconchel, Silvia Iglesias Recuero y Covadonga

- López Alonso, Eds. *Lengua, Discurso, Texto. I Simposio Internacional de Análisis del Discurso*, I. Madrid: Visor. 695-709.
- AGUILAR, Lourdes, Santiago ALCOBA, Carme CARBÓ y María Jesús MACHUCA (2006): «Los marcadores discursivos en la lengua oral informativa». Manuel Casado Velarde, Ramón González Ruiz y María Victoria Romero Gualda, Eds. *Análisis del discurso: lengua, cultura, valores. Actas del I Congreso Internacional*, I. Madrid: Arco/Libros. 1183-1196.
- AGUSTÍN, San (396-397 y 426-427/1969): «Sobre la Doctrina Cristiana». *Obras de San Agustín. De la Doctrina Cristiana*, xv. Edición de Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 43-285.
- AGUSTÍN, San (389/1971): «Del Maestro». *Obras de San Agustín. Obras filosóficas*, III. Edición de Victorino Capánaga. Madrid: Biblioteca de Autores Aristianos. 559-639.
- AGUSTÍN, San (400/1998): «La catequesis a principiantes». *Obras completas de San Agustín. Escritos varios I*, XXXIX. Edición de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 425-534.
- ALARCOS, Emilio (1937): «Los sermones de Paravicino». *Revista de Filología Española*, XXIV: 162-197.
- ALARCOS LLORACH, Emilio (1999): *Gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa.
- ALBALADEJO MAYORDOMO, Tomás (1989): *Retórica*. Madrid: Síntesis.
- ALBALADEJO MAYORDOMO, Tomás (2000): «Polifonía y poliacroasis en la oratoria política. Propuestas para una retórica bajtiniana». Francisco Cortés Gabaudan, Gregorio Hinojo Andrés y Antonio López Eire, Eds. *Retórica, política e ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*, III. Salamanca: Logo. 11-21.
- ALBELDA MARCO, Marta (2007): *La intensificación como categoría pragmática: revisión y propuesta*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- ALBELDA MARCO, Marta y Ana María CESTERO MANCERA (2011): «De nuevo, sobre los procedimientos de atenuación lingüística». *Español Actual. Revista de español vivo*, 96: 9-40.
- ALBERTE, Antonio (1991): «Actitud de los cristianos ante la retórica». *Fortunatae. Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 1: 133-142.

- ALCAIDE LARA, Esperanza (1992): «La expresión de la modalidad en textos actuales». Manuel Ariza, Ed. *Problema y métodos en el análisis de los textos. In memoriam Antonio Aranda*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 9-36.
- ALCAIDE LARA, Esperanza (1993): «Anotaciones sobre algunos usos de la interjección en el habla popular urbana de Sevilla (nivel popular)». Pedro Carbonero Cano, Dir. y Catalina Fuentes Rodríguez, Ed. *Sociolingüística Andaluza*, 8. Sevilla: Universidad de Sevilla. 215-235.
- ALCAIDE LARA, Esperanza (1996a): «Los operadores de modalidad». Catalina Fuentes Rodríguez, Ed. *Introducción teórica a la Pragmática Lingüística (Actas del Seminario de Pragmática Lingüística celebrado en Sevilla, Febrero 1996)*. Sevilla: Kronos. 73-86.
- ALCAIDE LARA, Esperanza (1996b): «La interjección». Catalina Fuentes Rodríguez y Esperanza Alcaide Lara. *La expresión de la modalidad en el habla de Sevilla*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla. 261-352.
- ALCAIDE LARA, Esperanza (2008): «Interjección y (des)cortesía: estudio sobre debates televisivos en España». *Oralia*, 11: 229-254.
- ALCÁNTARA PLÁ, Manuel (2007): *Introducción al análisis de estructuras lingüísticas en corpus. Aproximación semántica*. Madrid: UAM.
- ALCINA FRANCH, Juan y José Manuel BLECUA (1975): *Gramática española*. Barcelona: Ariel.
- ALCOCER Y MARTÍNEZ, Mariano (1926): *Catálogo razonado de obras impresas en Valladolid: 1481-1800*. Valladolid: Casa Social Católica.
- ALLAL SINACEUR, Mohamed (1983): «¿Qué es la interdisciplinariedad?». Leo Apostel, Jean-Marie Benoist, Tom Bottomore, Mikel Dufrenne, Wolfgang H. Mommsen, Edgar Morin, Satanislav Nicolaevitch Smirnov, Máximo Piatelli-Palmarini y Juan Ui, Eds. *Interdisciplinariedad y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos/UNESCO. 23-31.
- ALMEIDA, Manuel (1999): *Sociolingüística*. Tenerife: Universidad de La Laguna.
- ALONSO, Dámaso (1962): «Predicadores ensonetados. La Oratoria Sagrada, hecho social apasionante en el siglo XVII». *Del Siglo de Oro a este siglo de siglos. (Notas y artículos a través de 350 años de letras españolas)*. Madrid: Gredos. 95-104.

- ALONSO ARAGUÁS, Icíar (2012): «Negociar en tiempos de guerra: viajes de ida y vuelta entre España y América». 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. 37-64.
- ALONSO-CORTÉS, Ángel (1999a): «Las construcciones exclamativas. La interjección y las expresiones vocativas». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 3. Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 3993-4050.
- ALONSO-CORTÉS, Ángel (1999b): *La exclamación en español. Estudio sintáctico y pragmático*. Madrid: Minerva.
- ALVAR EZQUERRA, Manuel, María José BLANCO RODRÍGUEZ y Fernando PÉREZ LAGOS (1994): «Diseño de un corpus español en el marco de un corpus europeo». Manuel Alvar Ezquerro y Juan Andrés Villena Ponsoda, Eds. *Estudios para un corpus del español*. Málaga: Universidad de Málaga. 9-29.
- ALVAR EZQUERRA, Manuel y Gloria CORPAS PASTOR (1994): «Criterios para la creación de corpora». Manuel Alvar Ezquerro y Juan Andrés Villena Ponsoda, Eds. *Estudios para un corpus del español*. Málaga: Universidad de Málaga. 31-40.
- ALVARADO, Margarita (1988): «Registro y listado de términos y expresiones mapuches relacionados con la cultura mítica». Margarita Alvarado, Jaime Blume, María Teresa Fuenzalida, Sara Larraín, Fernando Slater y Gastón Soublette. *Wenuleufu. Camino del cielo*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica. 121-219.
- ÁLVAREZ MURO, Alexandra (2000): *Poética del habla cotidiana*. Venezuela: Universidad de Los Andes.
- AMODIO, Emanuele (1993-1994): «Cocacha mamacha. Prácticas adivinatorias y mitología de la coca entre los quechuas del Perú». *Bulletin Société suisse des Américanistes/Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, 57-58: 123-137.
- AMUNÁTEGUI SOLAR, Domingo (1934): *Jesuitas, Gobernantes, Militares y Escritores*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Anónimo (90 a.C./1997): *Retórica a Herenio*. Madrid: Gredos.
- ANSALDO MENESES, Juan (1998): «Un mundo de hegemonías religiosas incompatibles con la religión indígena». *Ce-Acatl*, 96-97: 41-48.

- ANSCOMBRE, Jean-Claude (2008-2009): «La polifonía: nociones y problemas». *Archivum*, LVIII-LIX: 21-51.
- ANSCOMBRE, Jean-Claude y Oswald DUCROT (1977): «Deux *mais* en français?». *Lingua*, 43/1: 23-40.
- ANSCOMBRE, Jean-Claude y Oswald DUCROT (1994): *La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos.
- ANTOS, Gerd (1982): *Grundlagen einer Theorie des Formulierens: Textherstellung in geschriebener und gesprochener Sprache*. Tübingen: Max Niemeyer.
- ANTOS, Gerd (1997): «Texte als Konstitutionsformen von Wissen». Gerd Anton y Heike Tietz, Eds. *Die Zukunft der Textlinguistik. Traditionen, Transformationen, Trends*. Tübingen: Max Niemeyer. 43-63.
- APARICIO MAYDEU, Javier (1999): *Calderón y la máquina barroca. Escenografía, religión y cultura en El José de las mujeres*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- APOSTEL, Leo (1983): «Las ciencias humanas: muestras de relaciones interdisciplinarias». Leo Apostel, Jean-Marie Benoist, Tom Bottomore, Mikel Dufrenne, Wolfgang H. Mommsen, Edgar Morin, Satanislav Nicolaevitch Smirnov, Máximo Piatelli-Palmarini y Juan Ui, Eds. *Interdisciplinarietà y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos/UNESCO. 71-164.
- ARACIL VARÓN, Beatriz (1999): *El teatro evangelizador. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*. Roma: Bulzoni.
- ARACIL VARÓN, Beatriz (2001): «Teatro de evangelización en la Nueva España: la puesta en escena». *Tramoya*, 66: 46-76.
- ARAGÜÉS ALDAZ, José (2002): «Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico». *Criticón*, 84-85: 81-99.
- ARAM, Bethany (2008): *Leyenda negra y leyendas doradas en la conquista de América. Pedrarias y Balboa*. Madrid: Fundación Jorge Juan/Marcial Pons.
- ARCE CASTILLO, Ángela (1999): «Intensificadores en español coloquial». *Anuario de estudios filológicos*, 22: 37-48.
- ARCE ESCOBAR, Viviana (2009): «El sermón. Palabra dramatizada y control social. Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII». *Historia y Espacio*, 32: 5-20.

<<http://historiayespacio.com/rev32/pdf/Rev%2032%20EL%20SERMoN.%20PALABRA%20DRAMATIZADA%20Y%20CONTROL%20SOCIAL.pdf>>.

Consulta: 24/03/2010.

ARISTÓTELES (?/1989): *Ética a Nicómano*. Madrid: Alborada.

ARISTÓTELES (338 a.C./1990): *Retórica*. Madrid: Gredos.

ARRANZ ROA, Íñigo (2008): «Las Casas Profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La Casa Profesa de Valladolid y Colegio de San Ignacio (1545-1767)». *Cuadernos de Historia Moderna*, 28: 125-163.

ARRÓNIZ, Othón (1979): *Teatro de evangelización en Nueva España*. México DF: UNAM.

ARTHUR, Joseph (1945): *L'art dans saint Augustin*. Montréal: Université Laval.

ARZOBISPADO DE LIMA (1754/1864): *Constituciones Sinodales*. Lima: Huerta y Compañía.

ASCHENBERG, Heidi y LOUREDA LAMAS, Óscar, eds. (2011): *Marcadores del discurso: de la descripción a la definición*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.

ASTRAÍN, Antonio (1909): *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia a España*, III. Madrid: Razón y Fe.

ASTRAÍN, Antonio (1913): *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia a España*, IV. Madrid: Razón y Fe.

ASTRAÍN, Antonio (1914): *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia a España*, II. Madrid: Razón y Fe.

ASTRAÍN, Antonio (1916): *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia a España*, v. Madrid: Razón y Fe.

AUGUSTA, Félix José de (1916/1991): *Diccionario araucano. Mapuche-español. Español-mapuche*. Temuco: Kushe.

AUROUX, Sylvain (1992): «Introduction. Le processus de grammatisation et ses enjeux». Sylvain Auroux, Dir. *Histoire des idées linguistiques 2: Le développement de la grammaire occidentale*. Liège: Mardaga. 11-64.

AZAÚSTRE GALIANA, Antonio y Juan CASAS RIGALL (1994): *Introducción al análisis retórico: tropos, figuras y sintaxis del estilo*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

AZUAR GIL, Federico (1998): «La capacidad e idoneidad canónica de los indios para recibir los sacramentos en las fuentes canónicas indianas del siglo XVI». Dionisio

- Borobio, Federico Aznar y Antonio García y García, Eds. *Evangelización en América*. Salamanca: Caja de Ahorros. 167-240.
- BACH MARTORELL, Carme (2009): «La reformulación del discurso en español en comparación con el catalán. Estudio contrastivo de los marcadores de reformulación». María Pilar Garcés, Dir. *La reformulación del discurso en español en comparación con otras lenguas (catalán, francés, italiano, inglés, alemán e islandés)*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid/Boletín Oficial del Estado. 37-66.
- BACIERO, Carlos (1986): «La promoción y evangelización del indio en el plan de José de Acosta». *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios. Introducción: del genocidio a la promoción del indio*. Luciano Pereña, Demetrio Ramos, José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco, Vidal Abril, Carlos Baciero, Antonio García y Pedro Borges. Madrid: CSIC. 119-162.
- BACIERO, Carlos (1988): «Acosta y el catecismo limense: una nueva pedagogía». Luciano Pereña, Justino Cortés, J. Guillermo Durán, Luis Resines, Carlos Baciero y Leandro Tormo. *Inculturación del Indio*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. 201-262.
- BACIGALUPO, Ana Mariella (1995): «El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de La Araucanía». Armando Marileo, Ana Mariella Bacigalupo, Ricardo Salas, Ramón Curivil, Cristian Parker y Alejandro Saavedra, Eds. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea/San Pablo. 51-95.
- BACIGALUPO, Ana Mariella (1995-1996)» «“Ngünechen”, el concepto de Dios mapuche». *Historia*, 29: 43-68.
- BAJTÍN, Mijaíl (1982/2003): *Estética de la creación verbal*. México DF/Buenos Aires: Siglo XXI.
- BALLY, Charles (1965): *Linguistique Générale et Linguistique Française*. Berne: Francke.
- BAÑÓN HERNÁNDEZ, Antonio (1993): *El vocativo. Propuestas para su análisis lingüístico*. Barcelona: Octaedro.
- BAÑÓN HERNÁNDEZ, Antonio (2001): «Apuntes sobre el tratamiento apelativo en el Siglo de Oro español». *Tonos Digital. Revista electrónica de estudios*

- filológicos*, 1. <<http://www.um.es/tonosdigital/znum1/estudios/ab0.htm>>. Consulta: 22/03/2012.
- BAÑÓN HERNÁNDEZ, Antonio (2011): «Proceso de rectificación en el discurso oral en español». José Jesús de Bustos Tovar, Rafael Cano Aguilar, Elena Méndez García de Paredes y Araceli López Serena, Coords. *Sintaxis y análisis del discurso hablado en español. Homenaje a Antonio Narbona*, I. Sevilla: Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla. 81-94.
- BARRENECHEA, Ana María (1979): «Operadores pragmáticos de actitud oracional: los adverbios en *-mente*». Ana María Barrenechea, Mabel M. de Rosetti, María Luisa Freyre, Elena Jiménez, Teresa Orecchia y Clara Wolf. *Estudios lingüísticos y dialectológicos. Temas hispánicos*. Buenos Aires: Hachette. 39-59.
- 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.
- BASCHET, Jérôme (2009): *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- BATAILLON, Marcel (1950): *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, I. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- BATAILLON, Marcel (1976): *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Península.
- BAUDOT, Georges (1980): «Los *huehuetlatolli* en la cristianización de México: Dos sermones en lengua náhuatl de fray Bernardino de Sahagún». *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 9: 23-38.
- BAZZANELLA, Carla (2001): «Segnali discorsivi e contesto». Wilma Heinrich y Christina Heiss, Eds. *Modalità e Substandard. Abtönung uns Substandard (Forli, 2000)*. Bologna: Clueb. 41-64.
- BEINHAEUER, Werner (1929): *El español coloquial*. Madrid: Gredos.
- BELTRÁN, Vicente (1939): *Francisco de Vitoria*. Barcelona: Labor.
- BENGOA, José (1985): *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: Sur.
- BENGOA, José (2003): *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Siglos XVI y XVII*. Santiago de Chile: Catalonia.

- BENITO MOYA, Silvano (2008): «*In principio erat verbum*. La escritura y la palabra en el proceso de producción del sermón hispanoamericano». Ana María Martínez de Sánchez, Comp. *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*. Córdoba: Báez. 71-95.
- BENVENISTE, Émile (1966/1989): *Problemas de lingüística general*, I. México DF: Siglo XXI.
- BENVENISTE, Émile (1974/1989): *Problemas de lingüística general*, II. México DF: Siglo XXI.
- BERNARD, Carmen y Serge GRUZINSKI (1992): *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- BERTUCCELLI PAPI, Marcella (1996): *Qué es la pragmática*. Barcelona: Paidós.
- BESOM, J. Thomas (2000): *Mummies, Mountains and Immolations: Strategies for Unifying the Inka Empire's Southern Quarters*. Tesis doctoral. Binghamton: State University of New York.
- BIZZARRO, Salvatore (2005): *Historial Dictionary of Chile*. Lanham, Maryland/Toronto/Oxford: Scarecrow.
- BLAKEMORE, Diane (1987): *Semantic Constraints on Relevance*. Oxford/New York: Basil Blackwell.
- BLAKEMORE, Diane (1992a): «La organización del discurso». Frederick J. Newmeyer, Comp. *Panorama de la Lingüística Moderna de la Universidad de Cambridge*, IV. *El lenguaje: contexto socio-cultural*. Madrid: Visor. 275-298.
- BLAKEMORE, Diane (1992b): *Understanding Utterances. An Introduction to Pragmatics*. Malden/Oxford/Melbourne/Berlin: Blackwell.
- BLAKEMORE, Diane (1993): «The relevance of reformulations». *Language and Literature*, 2/2: 101-120.
- BLAKEMORE, Diane (1995): «Relevance Theory». Jef Verschueren, Jan-Ola Östman y Jan Blommaert, Eds. *Handbook of Pragmatics. Manual*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. 443-452.
- BLAKEMORE, Diane (2002): *Relevance and Linguistic Meaning. The Semantics and Pragmatics of Discourse Markers*. Cambridge: Cambridge University.
- BLANCO, Teodoro (1987): «La evangelización original de América Latina. Una revisión de su significado histórico a través del análisis del pensamiento de los Cronistas de Indias». *Sociedad y Religión*, 7: 3-28.

- BLAS ARROYO, José Luis (2005): *Sociolingüística del español. Desarrollos y perspectivas en el estudio de la lengua española en contexto social*. Madrid: Cátedra.
- BLOCH, R. Howard (1990): «New Philology and Old French». *Speculum*, 65/1: 38-58. <<http://www.jstor.org/stable/2864471>>. Consulta: 11/11/2009.
- BOCCARA, Guillaume (1996): «Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII». Jorge Pinto Rodríguez, Ed. *Del discurso colonial al proindigenismo*. Temuco: Universidad de La Frontera. 27-39.
- BOCCARA, Guillaume (1998): *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*. París/Montréal: Recherches Amériques latines/L'Harmattan.
- BOCCARA, Guillaume (1999): «Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)». *The Hispanic American Historical Review-HAHR*, 79/3: 425-461.
- BOCCARA, 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.
- BOLIN, Inge (1998): *Rituals of Respect: The Secret of Survival in the Hogh Peruvian Andes*. Austin: University of Texas.
- BONILLA, Sebastián (1997): «Estudio preliminar». Robert-Alain de Beaugrande y Wolfgang Ulrich Dressler. *Introducción a la lingüística del texto*. Barcelona: Ariel. 7-26.
- BÖNING, Ewal (1995): *El concepto de pillán entre los mapuches*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- BORGES, Pedro (1960): *Métodos Misionales en la Cristianización de América. Siglo XVI*. Madrid: CSIC.
- BORGES, Pedro (1986): «Evangelización y civilización en América». *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios. Introducción: del genocidio a la promoción del indio*. Luciano Pereña, Demetrio Ramos, José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco, Vidal Abril, Carlos Baciero, Antonio García y Pedro Borges. Madrid: CSIC. 227-262.
- BOROBIO GARCÍA, Dionisio (1988): «Teólogos salmantinos e iniciación en la evangelización de América durante el siglo XVI». Dionisio Borobio, Federico

- Aznar y Antonio García y García, Eds. *Evangelización en América*. Salamanca: Caja de Ahorros. 7-165.
- BOROBIO GARCÍA, Dionisio (1992a): «Penitencia y justicia en Bartolomé de Las Casas». Dionisio Borobio, Ed. *La primera evangelización de América. Claves y contextos de interpretación*. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII/Universidad Pontificia de Salamanca. 145-187.
- BOROBIO GARCÍA, Dionisio (1992b): «Propedéutica para una memoria objetiva de la primera evangelización de América». Dionisio Borobio, Ed. *La primera evangelización de América. Claves y contextos de interpretación*. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII/Universidad Pontificia de Salamanca. 17-23.
- BÓRQUEZ SCHEUCH, Álvaro (1976): «La filosofía mapuche». *Humboldt*, 59: 72-76.
- BORREGUERO ZULOAGA, Margarita y Araceli LÓPEZ SERENA (2011): «Marcadores discursivos, valores semánticos y articulación informativa del texto: el peligro del enfoque lexicocentrista». Heidi Aschenberg y Óscar Loureda Lamas, Eds. *Marcadores del discurso: de la descripción a la definición*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. 169-210.
- BOSQUE, Ignacio (1984): «Sobre la sintaxis de las oraciones exclamativas». *Hispanic Linguistics*, 1/2: 283-304.
- BOTTOMORE, Tom (1983): «Introducción». Leo Apostel, Jean-Marie Benoist, Tom Bottomore, Mikel Dufrenne, Wolfgang H. Mommsen, Edgar Morin, Satanislav Nicolaevitch Smirnov, Máximo Piatelli-Palmarini y Juan Ui, Eds. *Interdiscipliniedad y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos/UNESCO. 11-20.
- BRANDON, Samuel George Frederick (1975): «Misericordia» (entrada). Samuel George Frederick Brandon, Dir. *Diccionario de religiones comparadas*, II. Madrid: Cristiandad. 1026.
- BRENES PEÑA, Ester (2008): «Enunciación y conexión: vamos a ver». Inés Olza Moreno, Manuel Casado Velarde y Ramón González Ruiz, Eds. *Actas del XXXVII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística (SEL)* (edición en CD). Pamplona: Universidad de Navarra. 75-87.
- BRINTON, Laurel J. (2003): «Historical Discourse Analysis». Deborah Schiffrin, Deborah Tannen y Heidi E. Hamilton, Eds. *The Handbook of Discourse Analysis*. Malden/Oxford/Melbourne/Berlin: Blackwell. 138-160.

- BRISCOE, Marianne G. (1992): «Artes Praedicandi». Leopold Genicot, Dir. *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental 61*. Turnhout: Brepols. 76-82.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (1995): «La atenuación en la conversación coloquial. Una categoría pragmática». Luis Cortés Rodríguez, Ed. *El español coloquial. Actas del I Simposio sobre análisis del discurso oral*. Almería: Universidad de Almería. 101-122.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2001/2011): *El español coloquial en la conversación. Esbozo de pragmagramática*. Barcelona: Ariel.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2002): «La atenuación en una conversación polémica». José Luis Blas Arroyo, Manuela Casanova, Santiago Fortuño y Margarita Porcar, Eds. *Estudios sobre lengua y sociedad*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I. 87-103.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2003): «La estrategia atenuadora en la conversación cotidiana española». Diana Bravo, Ed. *Actas del Primer Coloquio del Programa EDICE. La perspectiva no etnocentrista de la cortesía: identidad sociocultural de las comunidades hispanohablantes*. Estocolmo: Universidad de Estocolmo. 17-46. <<http://www.ispla.su.se/gallery/bilagor/1coloquioEDICE.pdf>>. Consulta: 11/11/12.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2006): «Atenuación y cortesía verbal en la conversación coloquial: su tratamiento en la clase de ELE». Carmen Pastor Villalba, Coord. *Actas del Programa de Formación para Profesorado de Español como Lengua Extranjera 2005-2006*. Munich: Instituto Cervantes. 227-255. <http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/publicaciones_centros/PDF/munich_2005-2006/02_briz.pdf>. Consulta: 20/09/12.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio (2011): «Lo discursivo de las partículas discursivas en el *Diccionario de partículas discursivas del español (DPDE)*. La atenuación como significado fundamental o uso contextual». Heidi Aschenberg y Óscar Loureda Lamas, Eds. *Marcadores del discurso: de la descripción a la definición*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. 77-108.
- BRIZ GÓMEZ, Antonio y Antonio HIDALGO (1998): «Conectores pragmáticos y estructura de la conversación». María Antonia Martín Zorraquino y Estrella Montolío Durán, Coords. *Los marcadores del discurso. Teoría y análisis*. Madrid: Arco/Libros. 121-142.

- BROGGIO, Paolo (2005): «Il gesuiti come mediatori nella guerra D'Arauco: il padre Luis de Valdivia e il sistema dei *parlamentos de indios* (XVII secolo)». *Archivum Historicvm Societatis Iesu*, LXXIV/147: 57-89.
- BROWNING, W. R. F. (1998): *Diccionario de la Biblia. Guía básica sobre los temas, personajes y lugares bíblicos*. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.
- BÜHLER, Karl (1985): *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- BURBANO ARIAS, Grace (2011): «De ideales y vidas ejemplares. Estrategia de comunicación en la Santa Fe colonial». Javier Guerrero Barón y Luis Weisner Gracia, Comps. *Visiones multicolores de la sociedad colonial*. Medellín: Universidad Pedagógica Tecnológica de Colombia/La Carreta. 55-66.
- BURQUEST, Donald A. (2009): *Análisis fonológico. Un enfoque funcional*. Dallas: SIL Internacional.
- BUSTOS TOVAR, José Jesús de (2000): «Texto, discurso e historia de la lengua». *Revista de Investigación Lingüística*, 2/III. <<http://www.vallenajerilla.com/berceo/bustostovar/discurso.htm>>. Consulta: 25/10/2009.
- BUSTOS TOVAR, José Jesús de (2002): «Mecanismos de cohesión discursiva en castellano a fines de la Edad Media». María Teresa Fernández Elizondo y Juan Sánchez Méndez, Eds. *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, I. Madrid: Gredos. 53-84.
- BUSTOS TOVAR, José Jesús de (2004): «Del estudio filológico de los textos medievales a la teoría del discurso: una perspectiva diacrónica». *Lexis. Revista de Literatura y Lingüística*, XXVIII/1-2: 29-69.
- BUYSENS, Eric (1967/1978): *La comunicación y la articulación lingüística*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- CABARCAS ANTEQUERA, Hernando (2002): *Nuestras gramáticas o artes de hablar, leer y escribir en castellano y lenguas indígenas. Siglos XV, XVI, XVII y XVIII*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia/Universidad de Salamanca/Fundación Santillana.
- CABROL, Dom Fernando (1947): *La antigua oración de la Iglesia. Compendio de liturgia*. Buenos Aires: Excelsa.
- CAFFI, Claudia (1999): «On mitigation». *Journal of Pragmatics*, 31: 881-909.

- CALABRESE, Claudio C. (2003): «*Res et signa*: Los fundamentos de la cultura cristiana. Una aproximación a *De Doctrina Christiana* de San Agustín». *E-aquinas*, 1/2: 2-13. <<http://www.e-aquinas.net/epoca1/la-palabra-humana/1044003162.pdf>>. Consulta: 28/10/2011.
- CALONGE RUIZ, Julio (2005): «El idioma español y las lenguas indígenas». *Estudios de lingüística, filología e historia*. José Polo, Ed. Madrid: Gredos. 113-124.
- CALSAMIGLIA BLANCAFORT, Helena y Amparo TUSÓN VALLS (1999/2004): *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- CALVO GUINDA, Francisco Javier (2011): *Homilética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- CALVO PÉREZ, Julio (1994): *Introducción a la pragmática del español*. Madrid: Cátedra.
- CALVO PÉREZ, Julio (2000): «Las gramáticas del Siglo de Oro quechua: originalidad y diversidad». Otto Zwartjes, Ed. *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi. 125-204.
- CAMACHO ADARVE, María Matilde (2005): «La repetición como procedimiento reformulador en el discurso oral». Manuel Casado Velarde, Ramón González Ruiz y Óscar Loureda Lamas, Eds. *Estudios sobre lo metalingüístico (en español)*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 67-92.
- CAMACHO ADARVE, María Matilde (2009): *Análisis del discurso y repetición: palabras, actitudes y sentimientos. Oralía. Anejos*, 5. Madrid: Arco/Libros.
- CANO AGUILAR, Rafael (1994): «Perspectivas de la sintaxis histórica española: el análisis de los textos». Instituto Cervantes, Ed. *Actas del Congreso de la Lengua Española. Sevilla, 1992*. Madrid: Instituto Cervantes. 577-586.
- CANO AGUILAR, Rafael (1995-1996): «Pragmática lingüística e historia de la lengua». *Cauce. Revista de Filología y su Didáctica*, 18-19: 703-717.
- CANO AGUILAR, Rafael (2000): «Función sintáctica, significación gramatical y valor léxico en la conexión supraoracional». José Luis Girón Alconchel, Silvia Iglesias Recuero, Francisco Javier Herrero Ruiz de Loizaga y Antonio Narbona Jiménez, Coords. *Estudios ofrecidos al profesor José Jesús de Bustos Tovar*, I. Madrid: Complutense. 297-314.
- CANO AGUILAR, Rafael (2001): «La cohesión gramatical del discurso en el castellano del siglo XV». Elena Méndez, Josefa Mendoza y Yolanda Congosto, Eds.

- Indagaciones sobre la lengua. Estudios de filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 181-201.
- CANO AGUILAR, Rafael (2002): «El español coloquial: enfoques y perspectivas de análisis». María Teresa Fernández Elizondo y Juan Sánchez Méndez, Eds. *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, 1. Madrid: Gredos. 279-284.
- CANO AGUILAR, Rafael (2007): «Conectores del discurso en el español del siglo XVI». *Lexis. Revista de Lingüística y Literatura*, XXXI/1-2: 5-45.
- CAÑIZARES LLOVERA, Antonio (1973): *Santo Tomás de Villanueva. Testigo de la predicación española del siglo XVI*. Madrid: Instituto Superior de Pastoral.
- CAÑIZARES LLOVERA, Antonio (1977): «La predicación española en el siglo XVI». *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España 6, siglos I-XVI*. Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española. 189-266.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge (2008): *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Fundación Jorge Juan/Marcial Pons.
- CARBONERO CANO, Pedro (2001): «Cuestiones de sintaxis oral: causales, explicativas y justificativas». Elena Méndez, Josefa Mendoza y Yolanda Congosto, Eds. *Indagaciones sobre la lengua. Estudios de filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 313-322.
- CARO BAROJA, Julio (1985): *Las formas complejas de la vida religiosa (Siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe.
- CARRASCO MUÑOZ, Hugo (1986): «Trentren y Kaikai: segundo nacimiento en la cultura mapuche». *Estudios Filológicos*, 21: 23-44.
- CARRASCO MUÑOZ, Hugo (1988): «Un mito mapuche anterior a Trentren y Kaikai». *Estudios Filológicos*, 23: 7-23.
- CARRASCO MUÑOZ, Hugo (1995): «Experiencia chamánica en un mito mapuche». *Memorias. Jornadas Andinas de Literatura Latino Americana, JALLA, La Paz, 1993*. La Paz: Plural /Universidad Mayor de San Andrés. 163-169.
- CARRASCO MUÑOZ, Hugo, Verónica CONTRERAS HAUSER y Mabel GARCÍA BARRERA (1998): «Elementos constitutivos de la matriz simbólica en tres relatos míticos mapuches». *Estudios Filológicos*, 33: 145-154.
- CARRASCO, Carmen, Marta GARCÍA, Laura GÓMEZ, Cristina GONZÁLEZ, Cristina V. GONZÁLEZ, Consuelo GONZALO, Paloma GRANDE, Ana NAVARRO, Encarna

- RAIGAL y Maite RIVERO (2011): *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa.
- CARRASCOSA TINOCO, Óscar (2007): *Literatura devocional en la Marbella barroca (una aproximación a la oratoria sagrada malagueña del siglo XVII)*. Marbella: Excelentísimo Ayuntamiento de Marbella (Delegación de Cultura).
- CARRERA DE LA RED, Micaela (2004): «El *Catecismo* y la *Cartilla* de Fray Dionisio Sanctis en el marco de la lingüística misionera en Colombia». 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.
- CARRERA DE LA RED, Micaela (2007-2008): «Gramática de las emociones en textos colombianos coloniales: estudio de los evaluadores». *Estudios Románicos*, 16/17: 301-315.
- CARRERAS Y ARTAU, Tomás (1946): «Fray Francisco Eiximenis. Su significación religiosa, filosófico-moral, política y social». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, 1: 270-293. <<http://www.raco.cat/index.php/AnnalsGironins/article/viewFile/53337/6389>>. Consulta: 20/10/2011.
- CARRICABURO, Nora (1997): *Las fórmulas de tratamiento en el español actual*. Madrid: Arco/Libros.
- CARRO, Venancio (1944): *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, I. Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla/CSIC.
- CARRO, Venancio (1963): *España en América... Sin leyendas...* Madrid: OPE.
- CASADO VELARDE, Manuel (1996): «La investigación sobre gramática del texto en la lingüística española: Los marcadores discursivos». Alberto Gil y Christian Schmitt, Eds. *Köhasion, Kohärenz, Modalität in Texten Romanischer Sprachen. Akten der Sektion «Grundlagen für eine Textgrammatik der romanischen Sprachen» des XXIV. Deutschen Romanistentages, Münster (25-28.9.1995)*. Bonn: Verlag. 32-52.
- CASAMIQUELA, Rodolfo M. y Diana A. ALOIA (1964/2007): *Estudio del nguillatún y la religión araucana*. Chubut/Rawson: Secretaría de Cultura de Chubut.

- CASANOVA GUARDA, Holdenis (1989): «El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica». Sergio Villalobos, Holdenis Casanova, Horacio Zapater, Luis Carreño y Jorge Pinto. *Araucanía, Temas de Historia Fronteriza*. Temuco: Universidad de La Frontera. 31-45.
- CASANOVA GUARDA, Holdenis (1996): «La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1550-1800)». Jorge Pinto Rodríguez, Ed. *Del discurso colonial al proindigenismo*. Temuco: Universidad de La Frontera. 41-82.
- CASTAÑEDA DELGADO, Paulino (1991): «La Iglesia en Indias, 1492-1542». Luis Navarro García, Coord. *Historia de las Américas*, I. Madrid: Alhambra Longman/Sociedad Estatal para el Quinto Centenario/Universidad de Sevilla. 611-627.
- 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.
- CÁTEDRA, Pedro M. (1994): «Nebrija y la predicación». Carmen Codoñer y Juan Antonio González Iglesias, Eds. *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*. Salamanca: Universidad de Salamanca. 129-150.
- CEJADOR Y FRAUCA, Julio (1916): *Historia de la lengua y la literatura castellana*. Madrid: Archivos, Bibliotecas y Museos.
- CERDÁN, Francis (1988): «El sermón barroco: un caso de literatura oral». *Edad de Oro*, VIII: 59-68.
- CERDÁN, Francis (1993): «La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII». *Criticón*, 58: 61-72.
- CERDÁN, Francis (2002): «Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas». *Criticón*, 84/85: 9-42.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1997): «La primera codificación del aimara». Klaus Zimmermann, Ed. *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana. 195-257.
- CERVANTES, Fernando (1996): *El diablo en el Nuevo Mundo*. Barcelona: Herder.
- CHARLAND, Thomas-Marie (1936): *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la Rhétorique au Moyen Âge*. París/Ottawa: Vrin/Institute d'Études Médiévales.
- CHARTA, Red Internacional (2010): *Criterios de edición de documentos hispánicos (Orígenes-siglo XIX). Versión noviembre 2010*. <<http://www.charta.es/criterios-de-edicion-/>>. Consulta: 01/02/2011.

- CHINCHILLA PAWLING, Perla (2004): *De la compositio loci a la república de las letras: Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México DF: Universidad Iberoamericana.
- CICERÓN, Marco Tulio (85 a.C./1997): *La invención retórica*. Edición de Salvador Núñez. Madrid: Gredos.
- CICERÓN, Marco Tulio (55 a.C./2001): *On the ideal orator (De Oratore)*. Edición de James M. May y Jakob Wisse. New York: Oxford University.
- CICERÓN, Marco Tulio (46 a.C./1992): *El Orador*. Edición de Antonio Tovar y Aurelio R. Bujaldón. Madrid: CSIC.
- CICERÓN, Marco Tulio (46 a.C./2000): *De la partición oratoria*. Edición de Bulmaro Reyes Coria. México DF: UNAM.
- CICERÓN, Marco Tulio (44 a.C./2006): *Topica*. Edición de Tobias Reinhardt. Oxford/New York: Oxford University.
- CITARELLA, Luca, Ana María CONEJEROS, Bernarda ESPINOZA, Ivonne JELVES, Ana María OYARCE y Aldo VIDAL (2000): *Medicinas y culturas en La Araucanía*. Santiago de Chile: Sociedad Trafkin/Programa de Atención Primaria en Salud/Cooperación Italiana/Sudamericana.
- CLISA, Karina (2008): «El valor de la confesión en sermones coloniales». Ana María Martínez de Sánchez, Comp. *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*. Córdoba: Báez. 97-118.
- COMTE, Augusto (1844/1995): *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza.
- CONCILIO DE TRENTO, Sacrosanto, Ecuménico y General (1545-1563/2012): *Documentos*. <<http://multimedios.org/docs/d000436/p000005.htm#4-p0.15>>. Consulta: 17/01/2012.
- CONCILIVM PROVINCIALE LIMENSE (1582-1583/1990): *Actas*. Edición de Francesco Leonardo Lisi. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- CONDE SILVESTRE, Juan Camilo (2007): *Sociolingüística histórica*. Madrid: Gredos.
- CONNAUGHTON, Brian (1992): *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CONTRERAS HAUSER, Verónica y Teresa POBLETE MARTÍN (1988): «El mito en la cultura mapuche». *Cuadernos de Lengua y Literatura*, 1: 65-75.
- COROMINAS, Joan (1954/1974): *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.

- CORREA, Gustavo (1971): «El espíritu del mal en Guatemala. Ensayo de semántica cultural». *Guatemala indígena*, VI/2-3: 5-110.
- CORTÉS, Justino (1988): «La primera evangelización, medio de inculturación indígena». Luciano Pereña, Justino Cortés, J. Guillermo Durán, Luis Resines, Carlos Baciero y Leandro Tormo. *Inculturación del Indio*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. 19-82.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Luis (2000): «Conectores, marcadores y organizadores como elementos del discurso». José Jesús de Bustos Tovar, José Luis Girón Alconchel, Silvia Iglesias Recuero y Covadonga López Alonso, Eds. *Lengua, Discurso, Texto. I Simposio Internacional de Análisis del Discurso*, I. Madrid: Visor. 539-550.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Luis y Antonio BAÑÓN HERNÁNDEZ (1997a): *Comentario lingüístico de textos orales I. Teoría y práctica (La tertulia)*. Madrid: Arco/Libros.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Luis y Antonio BAÑÓN HERNÁNDEZ (1997b): *Comentario lingüístico de textos orales II. El debate y la entrevista*. Madrid: Arco/Libros.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Luis y María Matilde CAMACHO ADARVE (2005): *Unidades de segmentación y marcadores del discurso: elementos esenciales en el procesamiento discursivo oral*. Madrid: Arco/Libros.
- COSERIU, Eugenio (1973/1988): *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- COSERIU, Eugenio (1977): *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*. Madrid: Gredos.
- COSERIU, Eugenio (2003): «*Orationis fundamenta*. La plegaria como texto». *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 19/1: 1-25.
- COVARRUBIAS, Sebastián de (1611/1943): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Barcelona: Horta.
- CRESPO CUESTA, Eduardo Daniel (2010): *Continuidades medievales en la conquista de América*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- CROIZAT-VIALLET, Jean (2002): «Cómo se escribían sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías». *Criticón*, 84/85: 101-122.
- CUARTERO SÁNCHEZ, Juan Manuel (2002): *Conectores y conexión aditiva. Los signos incluso, también y además en el español actual*. Madrid: Gredos.

- CUERVO, Rufino José (1886/1994): *Diccionario de Construcción y régimen de la lengua castellana*, I. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- CUERVO, Rufino José (1987): *Diccionario de Construcción y régimen de la lengua castellana*, III. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- CULPERER, Jonathan y Merja KYTÖ (1999): «Modifying Pragmatic Force. Hedges in Early Modern English Dialogues». Andreas H. Jucker, Gerd Fritz y Franz Lebsanft, Eds. *Historical Dialogue Analysis*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. 293-312.
- CURAUQUEO, Domingo (1989-1990): «Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes». *Revista Chilena de Antropología*, 8: 27-33.
- CURIVIL PAILLAVIL, Ramón Francisco (1995): «Religión mapuce y cristianismo». Armando Marileo, Ana Mariella Bacigalupo, Ricardo Salas, Ramón Curivil, Cristian Parker y Alejandro Saavedra, Eds. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea/San Pablo. 31-50.
- CURIVIL PAILLAVIL, Ramón Francisco (2007): *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.
- DARAPSKY, Ludwig (1888): *La lengua araucana*. Santiago de Chile: Cervantes.
- DAVENSON, Henri² (1934): *Fondements d'une Culture chrétienne*. París: Bloud & Gay.
- DEL CAMPO, María Elena (1998): *Las construcciones causales en español*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- DELGADO CASADO, Juan (1996): *Diccionario de impresores españoles (siglos XV-XVII)*. Madrid: Arco/Libros.
- DEMONTTE, Violeta (1999): «El adjetivo: clases y usos. La posición del adjetivo en el sintagma nominal». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, I. Sintaxis básica de las clases de palabras*. Madrid: Espasa. 129-215.
- 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.

² Pseudónimo de Henri Irénée Marrou.

- DÍAZ BLANCO, José Manuel (2011): «Introducción». José Manuel 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. 23-65.
- DÍAZ FERNÁNDEZ, José Fernando (2012): «*Günechen* como traducción del nombre de Dios. Apuntes para la discusión sobre la conquista del otro a través de su imaginario religioso». 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. 139-148.
- DOMÍNGUEZ GARCÍA, María Noemí (2010): «Los marcadores del discurso y los tipos textuales». Óscar Loureda Lamas y Esperanza Acín Villa, Coords. *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*. Madrid: Arco/Libros. 359-413.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1983): «La sociedad española en el siglo XVII». Francisco Rico, Ed. *Historia y crítica de la literatura española III. Siglos de Oro: Barroco*. Barcelona: Crítica. 53-59.
- DOWLING DESMADRYL, Jorge (1973): *Religión, chamanismo y mitología mapuches*. Santiago de Chile: Universitaria.
- DUCROT, Oswald (1980): *Les échelles argumentatives*. Paris: Minuit.
- DUCROT, Oswald (1984): *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Hachette.
- DUCROT, Oswald (1986): *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós.
- DUCROT, Oswald (1995): «Les modificateurs déréalisants». *Journal of Pragmatics*, 24: 145-165.
- DUCROT, Oswald (1998): «Léxico y gradualidad». *Signo y Seña*, 9: 177-196.
- DUCROT, Oswald y Tzvetan TODOROV (1972/1974): *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DURÁN, Juan Guillermo (1982): *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar-textos-notas*. Buenos Aires: Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina.
- DURÁN, Juan Guillermo (1988): «El “Tercero Catecismo” como medio de transmisión de la fe». Luciano Pereña, Justino Cortés, J. Guillermo Durán, Luis Resines, Carlos Baciero y Leandro Tormo. *Inculturación del Indio*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. 83-189.

- DURKHEIM, Emile (1912/1982): *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid: Akal/Universitaria.
- DYCK, Joachim (1999): «El primer tratado alemán sobre el arte de la oratoria sagrada. El *Pastorale* de Erasmus Sarcer y la retórica clásica». James J. Murphy, Ed. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor. 263-281.
- EBERENZ, Rolf (1994): «Enlaces conjuntivos y adjuntos de sentido aditivo del español preclásico: *otrosí, eso mismo, asimismo, demás, también, aun, etc.*». *Iberorromania*, 39: 1-20.
- ELLIOT, John H. (1992): «La propaganda del poder en tiempos de Olivares». Francisco Rico, Ed. *Historia y crítica de la literatura española 3/1. Siglos de Oro: Barroco. Primer suplemento*. Barcelona: Crítica. 75-81.
- ELLIOT, John H. (2011): *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*. Madrid: Alianza.
- ELVIRA, Javier (2009): «Conectores contraargumentativos en castellano medieval». *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 32: 101-115.
- ENCINA, Francisco A. (1938/1955): *Historia de Chile*, I. Santiago de Chile: Nascimento.
- ENCINA, Francisco A. (1954/1961): *Resumen de la historia de Chile*, I. Santiago de Chile: Zig-Zag.
- ENRICH, Francisco (1891): *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, I. Barcelona: Francisco Rosal.
- ERIZE, Esteban (1960): *Diccionario comentado mapuche-español. Araucano. Pehuenche. Pampa. Picunche. Rancülche. Huilliche*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur.
- ERRINGTON, Joseph (2001): «Colonial linguistic». *Annual Review of Anthropology*, 30: 19-39. <<http://0-www.annualreviews.org.fama.us.es/doi/pdf/10.1146/annurev.anthro.30.1.19>>. Consulta: 27/01/2012.
- ESCANDELL VIDAL, María Victoria (1999): «Los enunciados interrogativos. Aspectos semánticos y pragmáticos». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*, 3. *Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 3929-3991.
- ESCANDELL VIDAL, María Victoria (2005): *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel.

- ESCORIZA MORERA, Luis (2008): *Comentario de política y planificación lingüísticas*. Madrid: Arco/Libros.
- ESPINOSA ELORZA, Rosa María (1989): «“También” y “tampoco”: origen y evolución». *Anuario de estudios filológicos*, XII: 67-80.
- ESPÓSITO, María (2010): *Diccionario mapuche. Mapuche-español. Español-mapuche. Seguido de toponimia, nombres propios, bestiario, creencias. Incluye apéndice con leyendas, historia, caciques*. Buenos Aires: Guadal.
- ESQUERDA BIFET, Juan (1998): *Diccionario de la evangelización*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ESTELLÉS ARGUEDAS, María (2006): «En torno a la evolución del marcador *por cierto*: una aproximación pragmática». Milka Villayandre Llamazares, Ed. *Actas del XXXV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística*. León: Universidad de León. 486-503. <<http://www3.unileon.es/dp/dfh/SEL/actas/Estelles.pdf>>. Consulta: 22/12/2011.
- ESTELLÉS ARGUEDAS, María (2009a): *Gramaticalización y gramaticalizaciones. El caso de los marcadores del discurso de digresión en español*. Tesis doctoral. Departament de Filologia Espanyola, Universitat de València. <<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/9830/estelles.pdf;jsessionid=67DAEC3D1F21A98088235FC313970FB6.tdx2?sequence=1>>. Consulta: 05/10/2011.
- ESTELLÉS ARGUEDAS, María (2009b): «Un caso atípico de gramaticalización (I): el valor epistémico del marcador “por cierto”». *RILCE, Revista de Filología Hispánica*, 25/2: 319-339.
- ESTELLÉS ARGUEDAS, María (2011): *Gramaticalización y paradigmas. Un estudio a partir de los denominados marcadores de digresión en español*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- ESTRADA, Juan A. (1992): *Las contradicciones sobre la evangelización de América. Análisis ético y teológico*. Santander: Sal Terrae.
- 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.
- FANT, Lars (1984): *Estructura informativa en español. Estudio sintáctico y entonativo*. Uppsala: Uppsala University.
- FARON, Louis C. (1969): *Los mapuche. Su estructura social*. México DF: Instituto Indigenista Interamericano.

- FARON, Louis C. (1997): *Antüpaiñamko. Moral y Ritual Mapuche*. Santiago de Chile/Buenos Aires: Mundo/Nuevo Extremo/Museo Chileno de Arte Precolombino.
- FAZIO FERNÁNDEZ, Mariano (2009): *La América ingenua*. Madrid: Rialp.
- FEBRES, Andres (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.
- FEBRES, Andres (1765/1846): *Diccionario Chileno Hispano, compuesto por R.P. misionero Andes Febres, De la C. de J. Enriquecido de voces i mejoradi por R.P. Misionero Fr. Antonio Hernandez i Calzada de la órden de la Regular Observancia de N.P.S. Francisco, Edicion hecha para el servicio de las Misiones por órden del Supremo Gobierno i bajo la inspeccion del R.P. misionero Fr. Miguel Anjel Astraldi*. Santiago de Chile: Imprenta de los Tribunales.
- FERNÁNDEZ AMADOR DE LOS RÍOS, Juan (1899): *Los orígenes de la oratoria*. Madrid: La España Editorial.
- FERNÁNDEZ BARJOLA, María Inmaculada (2008): «La enseñanza de los marcadores de reformulación en E/LE». Inés Olza Moreno, Manuel Casado Velarde y Ramón González Ruiz, Eds. *Actas del xxxvii Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística (SEL)* (edición en CD). Pamplona: Universidad de Navarra. 155-167.
- FERNÁNDEZ LAGUNILLA, Marina (1999): *La lengua en la comunicación política I: El discurso del poder*. Madrid: Arco/Libros.
- FERNÁNDEZ LEBORANS, María Jesús (1999): «La predicación: las oraciones copulativas». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 2. Las construcciones sintácticas fundamentales. Relaciones temporales, aspectuales y modales*. Madrid: Espasa. 2357-2460.
- FERNÁNDEZ MOSQUERA, Santiago (1998): «El sermón, el tratado, el memorial: la escritura interesada en Quevedo». *La Perinola, Revista de Investigación Quevediana*, 2: 63-86.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Carmen; Delia ROSADO MARTÍN; Fermín MARTÍN BARRIGUETE (1983): «La sociedad del siglo XVIII a través del sermulario».

- Aproximación a su estudio». *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 4. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. 35-57.
- FIERRO ESPINOZA, Leonardo F. (2000): «El padre Luis de Valdivia, SJ, y su proyecto de la guerra defensiva». *Revista Marina*, 2: 1-5. <<http://www.revistamarina.cl/revismar/revistas/2000/2/fierro.pdf>>. Consulta: 06/09/2009.
- FISCHER, Kerstin (2006a): «Towards an understanding of the spectrum of approaches to discourse particles: introduction to the volume». Kerstin Fischer, Ed. *Approaches to Discourse Particles*. Amsterdam: Elsevier. 1-20.
- FISCHER, Kerstin, ed. (2006b): *Approaches to Discourse Particles*. Amsterdam: Elsevier.
- FLAMENCO GARCÍA, Luis (1999): «Las construcciones concesivas y adversativas». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 3. Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 3809-3878.
- FLEISCHMAN, Suzanne (1990): «Philology, Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text». *Speculum*, 65/1: 19-37. <<http://www.jstor.org/stable/2864470>>. Acceso: 11/11/2009.
- FOERSTER G., Rolf (1991): «Guerra y aculturación en La Araucanía». Jorge Pinto Rodríguez, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster. *Misticismo y violencia en la Temprana Evangelización de Chile*. Temuco: Universidad de La Frontera. 169-212.
- FOERSTER G., Rolf (1993): *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria.
- FOERSTER G., Rolf (1994): *Historia de la evangelización del pueblo mapuche*. Santiago: Centro Ecueménico Diego Medellín.
- FOERSTER G., Rolf (1996): *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*. Santiago de Chile: Universitaria.
- FRADEJAS RUEDA, José Manuel (1991): *Introducción a la edición de textos medievales castellanos*. Madrid: UNED.
- FROST, Elsa Cecilia (1992): *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia. Teatro profesional jesuita del siglo XVII*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1987a): «El “verbo” de enunciación». *Verba*, 14: 149-167.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1987b): *Enlaces extraoracionales*. Sevilla: Alfar.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1987c): «El funcionamiento del adverbio y la superación de los límites oracionales». *Philologia Hispalensis*, 2: 173-180.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1990a): «La complejidad del artículo». *Anuario de estudios filológicos*, 13: 85-102.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1990b): «Procedimientos intradiscursivos: decir y los explicativos». Pedro Carbonero Cano, Coord. y María Teresa Palet Plaj, Ed. *Sociolingüística Andaluza*, 5. Sevilla: Universidad de Sevilla. 103-123.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1990c): «Apéndices con valor apelativo». Pedro Carbonero Cano, Coord. y María Teresa Palet Plaj, Ed. *Sociolingüística Andaluza*, 5. Sevilla Universidad de Sevilla. 171-196.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1991): «Algunas reflexiones sobre el concepto de modalidad». *Revista Española de Lingüística Aplicada*, 7: 93-108.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1992a): «Las coordenadas del discurso: *cierto* y sus derivados». Asociación Española de Semiótica y Grupo de Estudios Semióticos Universidad de Sevilla, Eds. *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica, celebrado en Sevilla (3-5 de diciembre, 1990)*. *Describir, inventar, transcribir el mundo*, II. Madrid: Visor. 898-907.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1992b): «La cohesión y la coherencia textual, claves en el análisis e interpretación de los textos». Manuel Ariza, Ed. *Problemas y métodos en el análisis de los textos. In memoriam Antonio Aranda*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 123-145.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1993a): «Claro: modalización y conexión». Pedro Carbonero Cano, Dir. y Catalina Fuentes Rodríguez, Ed. *Sociolingüística Andaluza*, 8. Sevilla: Universidad de Sevilla. 99-126.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1993b): «Conclusivos y reformulativos». *Verba*, 20: 171-198.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1996a): «La pragmática hoy en España. Su importancia en el análisis lingüístico». Catalina Fuentes Rodríguez, Ed. *Introducción teórica a la pragmática lingüística (Actas del Seminario de Pragmática Lingüística celebrado en Sevilla, Febrero 1996)*. Sevilla: Kronos. 9-25.

- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1996b): *Ejercicios de sintaxis supraoracional*. Madrid: Arco/Libros.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1996c): *La sintaxis de los relacionantes supraoracionales*. Madrid: Arco/Libros.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1997a): «*Pero/sino* y la orientación argumentativa». *Pragmalingüística*, 5-6: 119-151.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1997b): «Los conectores de la lengua oral: *es que* como introductor de enunciados». *Verba*, 24: 237-263.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1998a): «*Pero*, ¿cuál es su valor?». *Philologia Hispalensis*, 12: 123-145.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1998b): *Las construcciones adversativas*. Madrid: Arco/Libros.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1998c): «Estructuras parentéticas». *Lingüística Española Actual*, xx/2: 137-174.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1999a): «Lo oral en lo escrito: los enunciados parentéticos». *Moenia. Revista Lucense de Lingüística & Literatura*, 5: 225-246.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1999b): *La organización informativa del texto*. Madrid: Arco/Libros.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (1999c): «Intertextualidad, información y argumentación: un caso práctico». *Anuario de Estudios Filológicos*, xxii: 131-150.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2000a): *Lingüística pragmática y Análisis del discurso*. Madrid: Arco/Libros.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2000b): «El uso de *pero* en la conexión de párrafos». Pedro Carbonero Cano, Manuel Casado Velarde y Pilar Gómez Manzano, Coords. *Lengua y discurso. Estudios dedicados al profesor Vidal Lamíquiz*. Madrid: Arco Libros. 333-347.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2001): «Los “marcadores del discurso”: ¿una categoría gramatical?». Elena Méndez, Josefa Mendoza y Yolanda Congosto, Eds. *Indagaciones sobre la lengua. Estudios de filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 323-348.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2003): «Operador/conector, un criterio para la sintaxis discursiva». *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 19/1: 61-85.

- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2004): «Enunciación, aserción y modalidad, tres clásicos». *Anuario de Estudios Filológicos*, XXVII: 121-145.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2007): *Sintaxis del enunciado: los complementos periféricos*. Madrid: Arco/Libros.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2009): *Diccionario de conectores y operadores del español*. Madrid: Arco/Libros.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2010a): «Los marcadores del discurso y la lingüística aplicada». Óscar Loureda Lamas y Esperanza Acín Villa, Coords. *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*. Madrid: Arco/Libros. 689-746.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2010b): «La aserción parlamentaria: de la modalidad al metadiscurso». *Oralia*, 13: 97-125.
- FUENTES RODRÍGUEZ, Catalina (2012): «Subjetividad, argumentación y (des)cortesía». *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 49: 49-92.
- 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.
- FUMAROLI, Marc (1999): «Retórica, política y sociedad: del ciceronismo al clasicismo francés». James J. Murphy, Ed. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor. 301-324.
- GALÁN RODRÍGUEZ, Carmen (1997): «Las oraciones causales “explicativas” en el *Libro de Buen Amor*: propuesta de clasificación». Claudio García Turza, Fabián González Bachiller y Javier Mangado Martínez, Eds. *Actas del IV Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Logroño: Asociación de Historia de la Lengua Española/Gobierno de La Rioja/Universidad de La Rioja. 481-492.
- GALÁN RODRÍGUEZ, Carmen (1999): «La subordinación causal y final». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Comps. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*, 3. *Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 3597- 3642.
- GALEANO, Eduardo (1971/2011): *Las venas abiertas de América Latina*. Madrid: Siglo XXI.

- GAMBOA MENDOZA, Jorge Augusto (2010): «Presentación». Bernardo de Lugo, Ed. *Gramática en la lengua general del Nuevo Reino, llamada mosca*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia: 13-49.
- GAMBRA, Rafael (1992): *La cristianización en América*. Madrid: Mapfre.
- GAN GIMÉNEZ, Pedro (1989): «El sermón y el confesionario, formadores de la conciencia popular». León Álvarez Santaló, María Jesús Boxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra, Coords. *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos: 111-124.
- GARACHANA CAMARERO, Mar (1998a): «La evolución de los conectores contraargumentativos: la gramaticalización de *no obstante* y *sin embargo*». María Antonia Martín Zorraquino y Estrella Montolío Durán, Coords. *Los marcadores del discurso. Teoría y análisis*. Madrid: Arco/Libros. 191-212.
- GARACHANA CAMARERO, Mar (1998b): «La noción de preferencia en la gramaticalización de *ahora (que)*, *ahora bien*, *antes*, *antes bien* y *más bien*». José Luis Cifuentes Honrubia, Ed. *Estudios de Lingüística Cognitiva*, II. Alicante: Universidad de Alicante. 593-614.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (1991): «Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reino de Chile». C. Hernández, G. de Granda, C. Hoyos, V. Fernández, D. Dietrick, Y. Carballera, Coords. *El español de América. Actas del III Congreso Internacional de el español de América*. Salamanca: Junta de Castilla y León. 221-231.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (1996a): «Los marcadores discursivos en español». Alberto Gil y Christian Schmitt, Eds. *Köhasion, Kohärenz, Modalität in Texten Romanischer Sprachen. Akten der Sektion «Grundlagen für eine Textgrammatik der romanischen Sprachen» des XXIV. Deutschen Romanistentages, Münster (25-28.9.1995)*. Bonn: Verlag. 125-147.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (1996b): «La enumeración en el discurso oral». *Español Actual*, 66: 53-62.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (1997): «Procedimientos de ordenación en los textos escritos». *Romanistisches Jahrbuch*, 48: 296-315.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2000a): «Reflexiones sobre los marcadores de ordenación del discurso». Annick Englebert, Michel Pierrard, Laurence Rosier y Dan van

- Raemdonck, Eds. *Actes du XXII^e Congrès International de Linguistique et de Philologies Romanes*, VIII. Tübingen: Max Niemeyer. 259-267.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2000b): «La ordenación del discurso. Series correlativas». José Jesús de Bustos Tovar, José Luis Girón Alconchel, Silvia Iglesias Recuero y Covadonga López Alonso, Eds. *Lengua, Discurso, Texto. I Simposio Internacional de Análisis del Discurso*, I. Madrid: Visor. 551-563.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2004): «La repetición: formas y funciones en el discurso oral». Rosa María Castañer y José María Enguita Utrilla, Eds. *In memoriam Manuel Alvar, Archivo de Filología Aragonesa*, LIX-LX: 437-456.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2005): «Reformulación y marcadores de reformulación». Manuel Casado Velarde, Ramón González Ruiz y Óscar Loureda Lamas, Eds. *Estudios sobre lo metalingüístico (en español)*. Frankfurt am Main: Peter Lang. 47-66.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2006): «La evolución de los marcadores de ordenación discursiva en español». *Romanistisches Jahrbuch*, 57: 327-351.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2008a): *La organización del discurso: marcadores de ordenación y reformulación*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuet.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2008b): «La representación de los marcadores discursivos en un diccionario histórico. Propuestas metodológicas». María Pilar Garcés Gómez, Ed. *Diccionario histórico: nuevas perspectivas lingüísticas*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuet. 203-234.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2009): «La reformulación discursiva». María Pilar Garcés, Dir. *La reformulación del discurso en español en comparación con otras lenguas (catalán, francés, italiano, inglés, alemán e islandés)*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid/Boletín Oficial del Estado. 17-35.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2010): «Marcadores de corrección y rectificación en los textos escritos». *Revista de investigaciones lingüísticas*, 13: 87-105.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar (2011): «Procesos de reformulación en el discurso oral: corrección y rectificación». *Español Actual. Revista de español vivo*, 96: 89-106.
- GARCÉS GÓMEZ, María Pilar y Rafael GARCÍA PÉREZ (2009): «La reformulación del discurso en español en comparación con el francés. Estudio contrastivo de los marcadores de reformulación». María Pilar Garcés, Dir. *La reformulación del*

- discurso en español en comparación con otras lenguas (catalán, francés, italiano, inglés, alemán e islandés)*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid/Boletín Oficial del Estado. 67-92.
- GARCÍA AHUMADA, Enrique (1994): «La inculturación en la catequesis inicial de América». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 3: 215-232.
- GARCÍA AHUMADA, Enrique (1995): «Luis de Valdivia, nuestro primer catequista». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 13: 9-16.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María (2001): «Historiografía e historia de la Iglesia en la América española». Higinio Marín, Dir. *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*. Murcia: Universidad Católica San Antonio/AEDOS. 209-223.
- GARCÍA BARRERA, Mabel (2010): «La construcción del relato mítico ancestral en el arte y la poesía mapuche actual». *Papeles de trabajo*, 20: 43-56. <<http://www.scielo.org.ar/pdf/paptra/n20/n20a05.pdf>>. Consulta: 28/11/2011.
- GARCÍA BERNAL, Manuela Cristina (1997): «Encomienda y sociedad: auge y declive de una institución colonial». María Justina Sarabia Viejo, Edit. *Entre Puebla de los Ángeles y Sevilla. Estudios americanistas en homenaje al Dr. José Calderón Quijano*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos/Universidad de Sevilla. 435-448.
- GARCÍA EJARQUE, Luis (2000): *Diccionario del Archivero Bibliotecario*. Gijón: Trea.
- GARCÍA NEGRONI, María Marta y Marta TORDESILLAS COLADO (2001): *La enunciación en la lengua. De la deixis a la polifonía*. Madrid: Gredos.
- GARCÍA ORO, José (1988): *Prehistoria y primeros capítulos de la Evangelización de América*. Caracas: Trípode.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1986): «La reforma del Concilio Tercero de Lima». *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios. Introducción: del genocidio a la promoción del indio*. Luciano Pereña, Demetrio Ramos, José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco, Vidal Abril, Carlos Baciero, Antonio García y Pedro Borges. Madrid: CSIC. 163-226.
- GASCÓN, Margarita (2003): «La frontera de Arauco en el siglo XVII: recursos, población, conocimiento y política imperial». *Fronteras de la Historia*, 8: 153-182. <http://www.icanh.gov.co/recursos_user/documentos/editores/202/Fronteras_08/Fronteras_08_06_articulo.pdf>. Consulta: 09/05/2012.

- GASKELL, Philip (1998): *Nueva introducción a la bibliografía material*. Gijón: Trea.
- GAUGER, Hans-Martin (2010): «Los concilios limenses desde un punto de vista lingüístico». Roland Schmidt-Riese, Ed. *Catequesis y derecho en la América colonial. Fronteras borrosas*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuet. 119-129.
- GAZDAR, Gerald (1979): *Pragmatics: implicature, presupposition and logical form*. New York: Academic Press.
- GERARD, André-Marie (1995): *Diccionario de la Biblia*. Madrid: Anaya/Mario Muchnik.
- GILLE, Johan (2000): «Estructuras argumentativas monoculturales e interculturales. Los contraargumentos». José Jesús de Bustos Tovar, José Luis Girón Alconchel, Silvia Iglesias Recuero y Covadonga López Alonso, Eds. *Lengua, Discurso, Texto. I Simposio Internacional de Análisis del Discurso*, I. Madrid: Visor. 899-910.
- GIMENO MENÉNDEZ, Francisco (1998): «Grafemática y sociolingüística histórica: A propósito del *Libro de los primitivos Privilegios de Alicante*». José Manuel Bleca, Juan Gutiérrez y Lidia Sala, Eds. *Estudios de grafemática en el dominio hispánico*. Salamanca: Universidad de Salamanca. 123-133.
- GIRÓN ALCONCHEL, José Luis (1986): «Caracterización lingüística de los personajes y polifonía textual en el *Libro de Buen Amor*». *Epos. Revista de Filología*, II: 115-123.
- GIRÓN ALCONCHEL, José Luis (1989): *Las formas del discurso referido en el «Cantar de Mio Cid»*. *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, XLIV. Madrid: Imprenta Aguirre.
- GLOWACKI, Mary y Michael MALPASS (2003): «Water, huacas, and ancestor worship: Traces of a sacred Wari landscape». *Latin American Antiquity*, 14: 431-448.
- GOLLUSCIO, Lucía A. (1987): «Lengua-discurso-identidad: el discurso ritual mapuche, un universo de autonomía cultural». *Sociedad y Religión*, 7: 29-45.
- GÓMEZ FREGOSO, J. Jesús (1985): «Historia de la evangelización de la cultura y de la inculturación del evangelio en América Latina». *Stromata*, XLI/3-4: 197-223.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando (1999): *Historia de la prosa medieval castellana II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballerescas y el orden religioso*. Madrid: Cátedra.

- GONZÁLEZ CALVO, José Manuel (1992): «Interrogativas retóricas en el “Libro rimado del palacio”». José Antonio Bartol Hernández, Juan Felipe García Santos y Javier de Santiago Guervós, Eds. *Estudios filológicos en homenaje a Eugenio de Bustos Tovar*. Salamanca: Universidad de Salamanca. 395-410.
- GONZÁLEZ CRUZ, David (2012): «Los clérigos como mediadores entre la población civil y la monarquía hispánica durante los conflictos bélicos del siglo XVIII: labores de pacificación sobre los indígenas y de recaudación de recursos económicos». 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. 163-188.
- GONZÁLEZ ECHENIQUE, Javier (1997): «Bases sinodales de la evangelización de Chile». *XIº Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho. 226-234.
- GORDÓN PERAL, María Dolores (1990): «Del valor interdisciplinar de la investigación lingüística: toponimia y arqueología». María Ángeles Álvarez Martínez, Ed. *Actas del Congreso de la Sociedad Española de Lingüística. XX Aniversario (Tenerife, del 2 al 6 de abril de 1990)*, II. Madrid: Gredos. 525-536.
- GRANADA, Luis de (1588/1997): «Modo de catequizar». *Obras completas*, XIII. Edición de Álvaro Huerga. Madrid: Fundación Universitaria Española/Dominicos de Andalucía. 443-507.
- GRANADA, Luis de (1576/1849): «Los seis libros de la retórica eclesiástica, o de la manera de predicar». *Obras del V. P. M. Fray Luis de Granada, con un prólogo y la vida del autor*, III. Edición de José Joaquín de Mora. Madrid: Imprenta de la Publicidad á cargo de D. M. Rivadeneira. 488-642.
- GRANDA, Germán de (1981): «Historia social e historia lingüística en Hispanoamérica». Dinko Cvitanovic y María Beatriz Fontanella de Weinberg, Comps. *Simposio Internacional de Lengua y Literaturas Hispánicas*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. 203-215.
- GRANDA, Germán de (1999): «Historia lingüística y tipología genética del quechua de Santiago del Estero, Argentina». *Revista Andina*, 17/1: 109-136.
- GRANDE ALIJA, Francisco Javier (2002): *Aproximación a las modalidades enunciativas*. León: Universidad de León.

- GREBE, María Ester (1987): «La concepción del tiempo en la cultura mapuche». *Revista Chilena de Antropología*, 6: 59-74.
- GREBE VICUÑA, María Ester (1994): «Meli-witran-mapu: construcción simbólica de la tierra en la cultura mapuche». *Pentukun*, 1: 55-67.
- GREENBAUM, Sidney (1969/1970): *Studies in English Adverbial Usage*. London: Longman.
- GREIMAS, Algirdas Julien y Joseph COURTÉS (1982): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- GUEVARA, Tomás (1911): *Folklore araucano. Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispánicas*. Santiago de Chile: Cervantes.
- GUEVARA, Tomás (1925): *Historia de Chile. Chile Prehispánico*, I. Santiago de Chile: Balcels & Co.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro (2008): «A mayor gloria de Dios y de los hombres: el teatro escolar jesuita en el Virreinato del Perú». Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez Garrido, Eds. *El teatro en la Hispanoamérica colonial*. Madrid/Frankfurt am Main: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert. 35-50.
- GÜLICH, Elisabeth y Thomas KOTSCHI (1995): «Discourse Production in Oral Communication. A Study Based on French». Uta Quasthoff, Ed. *Aspects of oral communication*. Berlín: Mouton de Gruyter. 30-66.
- GUSDORF, Georges (1983): «Pasado, presente y futuro de la investigación interdisciplinaria». Leo Apostel, Jean-Marie Benoist, Tom Bottomore, Mikel Dufrenne, Wolfgang H. Mommsen, Edgar Morin, Satanislav Nicolaevitch Smirnov, Máximo Piatelli-Palmarini y Juan Ui, Eds. *Interdisciplinarietà y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos/UNESCO. 32-52.
- GUTIÉRREZ CUADRADO, Juan (2004): «La lengua del Quijote: rasgos generales». Miguel de Cervantes y Saavedra, *Don Quijote de La Mancha*. Edición de Francisco Rico. Barcelona: Galaxia Gutenberg. 843-881.
- GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, Salvador (1986): *Variaciones sobre la atribución*. León: Universidad de León.
- GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, Salvador (1997a): *Comentario pragmático de textos polifónicos*. Madrid: Arco/Libros.

- GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, Salvador (1997b): *Temas, remas, focos, tópicos y comentarios*. Madrid: Arco/Libros.
- GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, Salvador (2000): «Causales». *Boletín de la Real Academia Española*, LXXX/CCLXXIX: 47-159.
- GUTIÉRREZ ORDÓÑEZ, Salvador (2002): *De semántica y pragmática*. Madrid: Arco/Libros.
- HANISCH ESPÍNDOLA, Walter (1974): *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*. Buenos Aires/Santiago de Chile: Francisco de Aguirre.
- HANISCH ESPÍNDOLA, Walter (1981): «Esclavitud y libertad de los indios de Chile: 1608-1696». *Historia*, 16: 5-65.
- HATZFELD, Helmut (1964): *Estudios sobre el Barroco*. Madrid: Gredos.
- HAVERKATE, Henk (1984): *Speech acts, Speakers and Hearers: Reference and Referential Strategies in Spanish*. Amsterdam: John Benjamins.
- HAVERKATE, Henk (1987): «La cortesía como estrategia conversacional». *Diálogos Hispánicos en Ámsterdam*, 6: 27-63.
- HAVERKATE, Henk (1994): *La cortesía verbal. Estudio pragmlingüístico*. Madrid: Gredos.
- HAVESTADT, Bernardi (1777a): *Chilidúgú sive res chilenses vel descriptio Statua tum naturalis, tum civilis, cum moralis Regni populique Chilensis, inferta suis locis perfe&ctae ad Chilenfem Linguam Manudu&tionem.*, DEO O.M. multum ac miris modis Juvante, I. Aschendorff: Monasterii Westphaliae Typis.
- HAVESTADT, Bernardi (1777b): *Chilidúgú pars tertia. Catechismus unum prosa & versu*, II. Aschendorff: Monasterii Westphaliae Typis.
- HAVESTADT, Bernardi (1777c): *Chilidúgú pars quinta. Voces latinae eodem ordine et adjectis numeris*, III. Aschendorff: Monasterii Westphaliae Typis.
- HERMOSO MELLADO-DAMAS, Adelaida (1996): «Modalidad y subjetividad». Catalina Fuentes Rodríguez, Ed. *Introducción teórica a la Pragmática Lingüística (Actas del Seminario de Pragmática Lingüística celebrado en Sevilla, Febrero 1996)*. Sevilla: Kronos. 53-63.
- HERNÁNDEZ ALONSO, César (1984): *Gramática funcional del español*. Madrid: Gredos.
- HERNÁNDEZ SACRISTÁN, Carlos (1997): «Categoría formal, categoría funcional y teoría de la traslación en las primeras gramáticas del náhuatl». Klaus Zimmermann,

- Ed. *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana. 43-58.
- HERNÁNDEZ SALLÉS, Arturo, Nelly RAMOS PIZARRO y Carlos CÁRCAMO LUNA (2002): *Mapuche. Lengua y cultura. Diccionario mapudungun-español-inglés*. Santiago de Chile: Maitén/Pehuén/Universidad Católica de Temuco.
- HERRERO CECILIA, Juan (2006): *Teorías de pragmática, de lingüística textual y de análisis del discurso*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- HERRERO GARCÍA, Miguel (1942). «Ensayo histórico sobre la Oratoria Sagrada Española de los Siglos XVI y XVII». Miguel Herrero García, Comp. *Sermonario clásico. Con un Ensayo sobre la Oratoria Sagrada*. Madrid/Buenos Aires: Escelicer. VII-LXXXIX.
- HERRERO INGELMO, José Luis (2007): «Cómo surgen los conectores: los reformuladores *id est, esto es, es decir*»³. *Revista de lexicografía*, XIII: 45-54.
- HERRERO INGELMO, José Luis (2010): «En pocas palabras (paucis verbis): reformuladores “con palabras”». Comunicación presentada en las *IV Jornadas de Reflexión Filológica del Departamento de Lengua Española de la Universidad de Salamanca, 21 de abril de 2008*. <<http://web.usal.es/~joluin/investigacion/jornadasenunapalabra.pdf>>. Consulta: 03/10/12.
- HERRERO MORENO, Gemma (1991): «Procedimientos de intensificación-ponderación en el español coloquial». *Español Actual*, 56: 39-51.
- HERRERO RUIZ DE LOIZAGA, Francisco Javier (2000): «Los conectores consecutivos *por eso* y *por tanto* en textos dialogados (1448-1528)». José Luis Girón Alconchel, Silvia Iglesias Recuero, Francisco Javier Herrero Ruiz de Loizaga y Antonio Narbona Jiménez, Coords. *Estudios ofrecidos al profesor José Jesús de Bustos Tovar*, I. Madrid: Complutense. 361-374.
- HERRERO RUIZ DE LOIZAGA, Francisco Javier (2003): «Conectores consecutivos en el diálogo de los siglos XV y XVI (1448-1528)». *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 21: 59-102.
- HERRERO RUIZ DE LOIZAGA, Francisco Javier (2006): «Conectores consecutivos en textos dialogados del siglo XVI (1534-1596)». Manuel Casado Velarde, Ramón

³ En el índice de la revista aparece el título «Conectores y diccionario histórico: los reformuladores del discurso», que no se corresponde con el que lleva el artículo.

- González Ruiz y María Victoria Romero Gualda, Eds. *Análisis del discurso: lengua, cultura, valores. Actas del I Congreso Internacional*, II. Madrid: Arco/Libros. 1745-1761.
- HERRERO RUIZ DE LOIZAGA, Francisco Javier (2008): «*Haber, ser y estar* como verbos de existencia en el siglo XV». Inés Olza Moreno, Manuel Casado Velarde y Ramón González Ruiz, Eds. *Actas del XXXVII Simposio Internacional de la Sociedad Española de Lingüística (SEL)* (edición en CD). Pamplona: Universidad de Navarra. 341-353.
- HERRERO SALGADO, Félix (1996): *La oratoria sagrada española. Siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- HERRERO SALGADO, Félix (2001): *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. III: La predicación en la Compañía de Jesús*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- HERRERO SALGADO, Félix (2002): «Las citas en los sermones del Siglo de Oro». *Criticón*, 84/85: 63-79.
- HILL, Forbes I. (1989): «La *retórica* de Aristóteles». James J. Murphy, Ed. *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos. 34-116.
- IGLESIAS BANGO, Manuel y Milka VILLAYANDRE LLAMAZARES (2012): «*Sintaxis de la focalización: algunas estructuras inversas ¿con relativos?*». Tomás Jiménez Juliá, Belén López Meirama, Victoria Vázquez Rozas y Alexandre Veiga, Eds. *Cum corde et in nova grammatica. Estudios ofraticidos a Guillermo Rojo*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela. 429-442.
- IGLESIAS ORTEGA, Luis (2007): *Bartolomé de Las Casas. Cuarenta y cuatro años infinitos*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- IGLESIAS RECUERO, Silvia (2000): «La evolución histórica de *pues* como marcador discursivo hasta el siglo XV». *Boletín de la Real Academia Española*, LXXX/CCLXXIX: 209-307.
- IGLESIAS RECUERO, Silvia (2007): «Marcadores del discurso e historia del español: *al fin, en fin y finalmente*». Alicia Puigvert Ocal e Inmaculada Delgado Cobos, Coords. *Ex admiratione et amicitia. Homenaje a Ramón Santiago*, II. Madrid: del Orto. 623-645.
- ÍÑIGUEZ RUEDA, Lupicino (2006): «El análisis del discurso en las ciencias sociales: variedades, tradiciones y práctica». Lupicino Íñiguez Rueda, Ed. *Análisis del*

- discurso. Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya. 89-128.
- IPARRAGUIRRE, Ignacio (1952): «Introducción. “Constituciones” y “Ejercicios”». *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 344-367.
- ISÓCRATES (391-390 a.C./1979): «Contra los sofistas». *Discursos*, I. Edición de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos. 156-164.
- JACOBS, Andreas y Andreas H. JUCKER (1995): «The historical perspective in pragmatics». Andreas H. Jucker, Ed. *Historical Pragmatics. Pragmatics developments in the history of English*. Amsterdam/Philadelphia: Jhon Benjamins. 3-33.
- JACOBSON, Roman (1976): *Nuevos ensayos de lingüística general*. México DF: Siglo XXI.
- JAYE, Barbara H. (1992): «Artes orandi (Second part)». Leopold Genicot, Dir. *Typologie des sources du Moyen Âge Occidental 61*. Turnhout: Brepols. 77-118.
- JIMÉNEZ JULIÁ, Tomás (1989): «Modalidad, modo verbal y *modus clausal* en español». *Verba. Anuario Galelo de Filoloxía*, 16: 175-214.
- JOHNSTONE, Barbara (1994): «Repetition in Discourse: a dialogue». Barbara Johnstone, Ed. *Repetition in Discourse. Interdisciplinary perspectives*, I. New Jersey: Ablex. 1-20.
- JUCKER, Andreas H. (1994): «The feasibility of pragmatics». *Journal of Pragmatics*, 22: 533-536.
- JUCKER, Andreas H. (2000): «English historical pragmatics: Problems of data and methodology». Gabriela di Martino y María Lima, Eds. *English Diachronic*. Napoli: CUEN. 17-55.
- JUCKER, Andreas H. (2006): «Historical pragmatics». Keith Brown, Ed. *Encyclopedia of Language and Linguistics*. Amsterdam: Elsevier. 329-331.
- JUCKER, Andreas H., Gerd FRITZ y Franz LEBSANFT (1999): «Historical Dialogue Analysis. Roots and Traditions in the Study of the Romance Languages, German and English». Andreas H. Jucker, Gerd Fritz y Franz Lebsanft, Eds. *Historical Dialogue Analysis*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. 1-33.
- JULIANO, María Dolores (1996): «Los mapuches, la más larga resistencia». *Anuario del IEHS*, 11: 303-327.

- KABATEK, Johannes (2001): «¿Cómo investigar las tradiciones discursivas medievales? El ejemplo de los textos jurídicos castellanos». Daniel Jacob y Johannes Kabatek, Eds. *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical-pragmática histórica-metodológica*. Frankfurt/Madrid: Vervuet/Iberoamericana. 97-132.
- KABATEK, Johannes (2005): «Tradiciones discursivas y cambio lingüístico». *Lexis*, XXIX/2: 151-174.
- KABATEK, Johannes (2006): «Tradiciones discursivas y cambio lingüístico». Guiomar Ciapuscio, Konstanze Jungbluth, Dorothee Kaiser y Célia Lopes, Eds. *Sincronía y diacronía de tradiciones discursivas en Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt: Vervuet/Iberoamericana. 151-172.
- KABATEK, Johannes (2008): «Introducción». Johannes Kabatek, Ed. *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*. Frankfurt/Madrid: Vervuet/Iberoamericana. 7-16.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1986): *La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje*. Buenos Aires: Hachette.
- KOCH, Peter (2008): «Tradiciones discursivas y cambio lingüístico: el ejemplo del tratamiento *vuestra merced* en español». Johannes Kabatek, Ed. *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*. Frankfurt/Madrid: Vervuet/Iberoamericana. 53-87.
- KOSSEL, 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.
- KOVACCI, Ofelia (1999): «El adverbio». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 1. Sintaxis básica de las clases de palabras*. Madrid: Espasa. 705-786.
- KRISTELLER, Paul Oscar (1999): «La retórica en la cultura medieval y renacentista». James J. Murphy, Ed. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor. 11-31.
- KURAMOCHI, Yosuke (1997): «Sistema de patrones cognitivos conformantes de la cosmovisión mapuche en el Centro-sur de Chile». Yosuke Kuramochi y Anna-Britta Hellbom, Eds. *Ideología, cosmovisión y etnicidad a través del*

- pensamiento indígena en las Américas. 48º Congreso Internacional de Americanistas, Suecia, 1994. Quito: Abya-Yala. 105-126.*
- LAPUENTE, José (2011): «La conquista». Patricio de Blas, Dir. *La empresa de América. Los hombres que conquistaron imperios y gestaron naciones*. Madrid: Edaf. 153-181.
- LAFUENTE FERRARI, Enrique (1942): «Ensayo preliminar. La interpretación del Barroco y sus valores españoles». Werner Weisbach. *El Barroco. Arte de la contrarreforma*. Edición de Enrique Lafuente Ferrari. Madrid: Espasa-Calpe. 7-47.
- LAKOFF, George y Mark JOHNSON (1991): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- LANDONE, Elena (2009): *Los marcadores del discurso y descortesía verbal en español*. Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt am Main/New York/Oxford/Wien: Peter Lang.
- LAPESA, Rafael, (1942/1988): *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- LAPESA, Rafael (1959/2000): «Historia lingüística e historia general». *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, I. Edición de Rafael Cano Aguilar y María Teresa Echenique Elizondo. Madrid: Gredos. 25-31.
- LAPESA, Rafael (1970/2000): «Sobre problemas y métodos de una sintaxis histórica». *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, I. Edición de Rafael Cano Aguilar y María Teresa Echenique Elizondo. Madrid: Gredos. 54-69.
- LAPESA, Rafael (1978/2000): «Sobre dos tipos de subordinación causal». *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, II. Edición de Rafael Cano Aguilar y María Teresa Echenique Elizondo. Madrid: Gredos. 896-927.
- LAPESA, Rafael (2000): «Morfosintaxis histórica del verbo en español». *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, II. Edición de Rafael Cano Aguilar y María Teresa Echenique Elizondo. Madrid: Gredos. 730-885.
- LARA GARRIDO, José (1983): «La predicación barroca, espectáculo denostado (textos y considerandos para su estudio)». *Analecta Malacitana*, 6/2: 381-387.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1516/1958): «Memorial de remedios para las Indias». *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas v*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas. 5-27.

- LAS CASAS, Bartolomé de (1518/1958): «Memorial de remedios para las Indias». *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas v*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas. 31-35.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1527/1958a): *Apologética historia I (Capítulos I-CXXXIV)*. *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas III*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1527/1958b): *Apologética historia II (Capítulos CXXXV-Epílogo)*. *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas IV*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1537/1942): *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. Edición de Agustín Millares Carlo. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1542/1958): «Entre los remedios». *Obras escogidas de Fray Bartolomé de las Casas v*. Edición de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas. 69-119.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1552/1951): *Historia de las Indias*, II. Edición de Agustín Millares Carlo. México DF/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1552/1989): *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de André Saint-Lu. Madrid: Cátedra.
- LATCHAM, 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.
- LAUNEY, Michel (1997): «La elaboración de los conceptos de diátesis en las primeras gramáticas del náhuatl». Klaus Zimmermann, Ed. *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana. 21-41.
- LAUSBERG, Heinrich (1966): *Manual de retórica literaria*, I. Madrid: Gredos.
- LAUSBERG, Heinrich (1967): *Manual de retórica literaria*, II. Madrid: Gredos.
- LAVALLÉ, Bernard (2009): *Bartolomé de Las Casas. Entre la espada y la cruz*. Barcelona: Ariel.
- LÁZARO CARRETER, Fernando (1962): *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Gredos.

- LENZ, Rodolfo (1895-1897): *Estudios araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura i las costumbres de los indios mapuche o araucano. Diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas i descriptivas i cantos de los indios de Chile en lengua mapuche, con traducción literal castellana*. Santiago de Chile: Cervantes.
- LEÓN SOLÍS, Leonardo (1985): «La guerra de los Lonkos en Chile central, 1536-1545». *Chungará*, 14: 91-114.
- LEONI, Juan B. (2005): «La veneración de montañas en Los Andes preincaicos: el caso de Ñawinpukeyo (Ayacucho, Perú) en el período intermedio temprano». *Chungará*, 37/2: 151-164.
- LETURIA, Pedro de (1959): *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica I: Época del Real Patronato*. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela.
- LISI, Francesco Leonardo (1990): *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1990): *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental I*. Madrid: Akal.
- LLAMAS SAÍZ, Carmen (2010): «Los marcadores del discurso y su sintaxis». Óscar Loureda Lamas y Esperanza Acín Villa, Coords. *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*. Madrid: Arco/Libros. 183-239.
- LO CASCIO, Vincenzo (1998): *Gramática de la argumentación. Estrategias y estructuras*. Madrid: Alianza.
- LOBO PUGA, Ana (2011): «Edición de textos: tipos y utilidades». Elena Carmona Yanes y Santiago del Rey Quesada, Coords. *Id est, loquendi peritia. Aportaciones a la Lingüística Diacrónica de los Jóvenes Investigadores de Historiografía e Historia de la Lengua Española* (edición en CD). Sevilla: Universidad de Sevilla. 65-69.
- LONCÓN ANTILEO, Elisa y Christian MARTÍNEZ NEIRA (1999): *Pewenche Kimün. Relatos sobre sabiduría pewenche*. Temuco: CONADI-Región del Bío Bío/SIEDES-Programa EIB Mapuche.
- LOPETEGUI, León y Félix ZUBILLAGA (1965): *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: La Editorial Católica.

- LÓPEZ EIRE, Antonio (2001): «Retórica y Oralidad». *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, 1/1: 109-124. <<http://www.iifl.unam.mx/html-docs/tradretor/lopez.pdf>>. Consulta: 18/06/2009.
- LÓPEZ GARCÍA, Ángel (1996): *Gramática del español. II La oración simple*. Madrid: Arco/Libros.
- LÓPEZ MORALES, Humberto (2004): *Sociolingüística*. Madrid: Gredos.
- LÓPEZ SERENA, Araceli (2005): «Teoría lingüística y Lingüística histórica en sincronía y diacronía. Aportaciones mutuas». Juan de Dios Luque Durán, Ed. *v Congreso Andaluz de Lingüística General. Homenaje a José Andrés de Molina Redondo (Granada, 17, 18 y 19 de noviembre de 2004)*. Granada: Método. 1037-1051.
- LÓPEZ SERENA, Araceli (2011): «Más allá de los marcadores del discurso». José Jesús de Bustos Tovar, Rafael Cano Aguilar, Elena Méndez García de Paredes y Araceli López Serena, Coords. *Sintaxis y análisis del discurso hablado en español. Homenaje a Antonio Narbona, I*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla. 275-294.
- LOS RÍOS, Fernando de (1957): *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- LOSADA, Ángel (1970): *Fray Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica*. Madrid: Tecnos.
- LOUREDA LAMAS, Óscar y Esperanza ACÍN VILLA, eds. (2010): *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*. Madrid: Arco/Libros.
- LOWRY, Lyn (1988): «Religión y control social en la colonia: el caso de los indios urbanos de Lima, 1570-1620». *Allpanchis*, XX/32: 11-42.
- LOYOLA, Ignacio de (1548/1952a): «Constituciones». *Obras completas*. Edición de Ignacio Iparraguirre. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 369-562.
- LOYOLA, Ignacio de (1548/1952b): «Ejercicios». *Obras completas*. Edición de Ignacio Iparraguirre. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 151-252.
- LOZANO, Pedro (1754): *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, I. Madrid: Viuda de Manuel Fernández.
- LUJÁN ATIENZA, Ángel Luis (1999): *Retóricas españolas del siglo XVI. El foco de Valencia*. Madrid: CSIC.
- LYONS, John (1977/1980): *Semántica*. Barcelona: Teide.
- MALAMUD, Carlos (2010): *Historia de América*. Madrid: Alianza.

- MALDONADO, Concepción (1991): *Discurso directo y discurso indirecto*. Madrid: Taurus.
- MALVESTITI, Marisa (2012): «Mediación lingüística al este de los Andes en la época del *awkan* (fines del s. XIX)». 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. 65-83.
- MANCINELLI, Chiara (2011): «Francesc Eiximenis y su programa pedagógico». *Forma. Revista d'estudis comparatius. Art, literatura, pensament*, 3: 101-109. <http://www.upf.edu/forma/_pdf/vol03/forma_vol03_10mancinelli.pdf>. Consulta: 20/10/2011.
- MANZANO MANZANO, Juan (1948): *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*. Madrid: Cultura Hispánica.
- MARAVALL, José Antonio (1983): «La cultura del Barroco: una estructura histórica». Francisco Rico, Ed. *Historia y crítica de la literatura española III. Siglos de Oro: Barroco*. Barcelona: Crítica. 49-53.
- MARAVALL, José Antonio (1986): *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- MARCOS MARTÍN, Alberto (1989): «Religión “predicada” y religión “vivida”. Constituciones sinodales y visitas pastorales: un elemento de contraste». León Álvarez Santaló, María Jesús Boxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra, Coords. *La religiosidad popular II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona: Anthropos. 46-56.
- MARILEO LEFÍO, Armando (1995): «Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche. Primera experiencia de trabajo con autoridades tradicionales mapuche de la región del Lago Budi». Armando Marileo, Ana Mariella Bacigalupo, Ricardo Salas, Ramón Curivil, Cristian Parker y Alejandro Saavedra, Eds. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea/San Pablo. 11-30.
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón (2003): «Introducción: Satán, Risco y la historia del Diablo». Vicente Risco. *Satanás. Historia del Diablo*. Vigo: Nigratrea. 7-29.
- MÁRQUEZ GUERRERO, María (2001): «Usos ilativos de *que*». Elena Méndez, Josefa Mendoza y Yolanda Congosto, Eds. *Indagaciones sobre la lengua. Estudios de*

- filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos*. Sevilla: Universidad de Sevilla. 229-248.
- MÁRQUEZ MIRANDA, Fernando (1943): «Los textos millcayac del P. Luis de Valdivia. (Con un vocabulario español-allentiac-millcayac)». *Revista del Museo de La Plata, Nueva Serie, Antropología*, II/12: 61-223.
- MARSÁ VILA, María (2001): *La imprenta en los Siglos de Oro (1520-1700)*. Madrid: Ibérica.
- MARSÁ VILÁ, María (2007): *Materiales para una historia de la imprenta en Valladolid (siglos XVI y XVII)*. León: Universidad de León.
- MARTÍ, Antonio (1972): *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*. Madrid: Gredos.
- MARTÍN ABAD, Julián (2004): *Los libros impresos antiguos*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- MARTÍN CRIADO, Arturo (1996): «*También y otrosí*, adverbios focalizadores en el castellano de los documentos medievales». A. Alonso González, L. Castro Ramos, B. Gutiérrez Rodilla y J. A. Pascual Rodríguez, Eds. *Actas del III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, I. Madrid: Arco/Libros. 411-419.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco (1992): «Nueva sociedad y nueva Iglesia en el nacimiento de América». Dionisio Borobio, Ed. *La primera evangelización de América. Claves y contextos de interpretación*. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII/Universidad Pontificia de Salamanca. 45-84.
- MARTÍN MONTESINOS, José Luis y Montse MAS HURTUNA (2001): *Manual de tipografía. Del plomo a la era digital*. València: Campgràfic.
- MARTÍN ROJO, Luisa, María Laura PARDO y Rachel WHITTAKER (1998): «El análisis crítico del discurso: una mirada indisciplinada». Luisa Martín y Rachel Whittaker, Eds. *Poder decir o el poder de los discursos*. Madrid: Arrecife. 9-33.
- MARTÍN VELASCO, Juan (2006): *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Trotta.
- MARTÍN ZORRAQUINO, María Antonia (2006): «Los marcadores del discurso en español: balance y perspectivas para su estudio». Manuel Casado Velarde, Ramón González Ruiz y María Victoria Romero Gualda, Eds. *Análisis del discurso*:

- lengua, cultura, valores. Actas del 1 Congreso Internacional*, I. Madrid: Arco/Libros. 43-64.
- MARTÍN ZORRAQUINO, María Antonia (2010): «Los marcadores del discurso y su morfología». Óscar Loureda Lamas y Esperanza Acín Villa, Coords. *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*. Madrid: Arco/Libros. 93-181.
- MARTÍN ZORRAQUINO, María Antonia y Estrella MONTOLÍO DURÁN, coords. (1998): *Los marcadores del discurso. Teoría y análisis*. Madrid: Arco/Libros.
- MARTÍN ZORRAQUINO, María Antonia y José PORTOLÉS LÁZARO (1999): «Los marcadores del discurso». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 3. Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 4051-4213.
- MARTÍNEZ, Roser (1997): *Conectando el texto. Guía para el uso efectivo de elementos conectores en castellano*. Barcelona: Octaedro.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María (2008a): «Presentación». Ana María Martínez de Sánchez, Comp. *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*. Córdoba: Báez. 7-13.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María (2008b): «El purgatorio. Visión y acción a través de los sermones de ánimas». Ana María Martínez de Sánchez, Comp. *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*. Córdoba: Báez. 119-141.
- 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.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Emilio J. (2007): «Hacia una teología de la oración cristiana. Una visión postconciliar». *Revista de Espiritualidad*, 66: 295-326.
- MARTÍNEZ NEIRA, Christian (1995): «La territorialidad mapuche lafquenche durante los siglos XVI y XVII». *Tierra, desarrollo y desarrollo indígena*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera. 103-110.
- MARTÍNEZ SARASOLA, Carlos (2004): «El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana». Ana María Llamazares y Carlos Martínez Sarasola, Eds. *El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. Buenos Aires: Biblos. 21-65.

- MARTINI, Mónica Patricia (1993): *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*. Buenos Aires: PRHISCO/CONICET.
- MASSANELL I MESSALLES, Mar (2009): «Beneficios de los corpus informatizados para la investigación diacrónica: el caso del *CICA* para la *GCA* y los auxiliares de perfecto». Laura Romero y Carolina Julià, Coords. *Tendencias actuales en la investigación diacrónica de la lengua. Actas del VIII Congreso Nacional de la AJHLE*. Barcelona: Universidad de Barcelona. 147-158.
- MAYANS I SISCAR, Gregorio (1733): *El orador cristiano, ideado en tres diálogos*. Valencia: Antonio Bordazar.
- MAYER, Alicia (2002): «De vista y de oído: la imagen y el sermón guadalupanos como creadores de un universo simbólico». Enrique Ballón Aguirre y Óscar Rivera Rodas, Coords. y Eds. *De palabras, imágenes y símbolos. Homenaje a José Pascual Buxó*. México DF: UNAM. 185-205.
- MEADOR, Prentice A. (1989): «Quintiliano y la “Institutio oratoria”». James J. Murphy, Ed. *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos. 212-245.
- MEDEROS MARTÍN, Humberto (1988): *Procedimientos de cohesión en el español actual*. Santa Cruz de Tenerife: Excmo. Cabildo Insular de Tenerife.
- MEDINA, José Toribio (1878): *Historia de la literatura colonial de Chile*, II. Santiago de Chile: Librería del Mercurio.
- MEDINA, José Toribio (1894a): «Noticia biográfica». *Obras del P. Valdivia sobre la lengua allentiac. Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario. Arte y vocabulario breves en lengua allentiac por el padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús. Reimpreso todo á plana y renglón, con una reseña de la vida y obras del autor*. Sevilla: E. Rasco. 1-42.
- MEDINA, José Toribio (1894b): «Noticia bibliográfica». *Obras del P. Valdivia sobre la lengua allentiac. Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario. Arte y vocabulario breves en lengua allentiac por el padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús. Reimpreso todo á plana y renglón, con una reseña de la vida y obras del autor*. Sevilla: E. Rasco. 43-78.
- MEDINA, José Toribio (1894c): «Advertencia». *Obras del P. Valdivia sobre la lengua allentiac. Doctrina cristiana y catecismo con un confesionario. Arte y vocabulario breves en lengua allentiac por el padre Luis de Valdivia de la*

- Compañía de Jesús. Reimpreso todo á plana y renglón, con una reseña de la vida y obras del autor.* Sevilla: E. Rasco. VII-X.
- MEDINA, José Toribio (1897a): «Prólogo». *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.
- MEDINA, José Toribio (1897b): «Advertencia». *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. V-VI.
- MEDINA, José Toribio (1898): *Biblioteca hispano-chilena (1523-1817)*, I. Santiago de Chile: Casa del Autor.
- MEDINA, José Toribio (1918): «Noticia Bibliográfica, Histórica y Etnográfica». *Fragmentos de la Doctrina Cristiana en la lengua Millcayac del P. Luis de Valdivia únicos que hasta ahora se conozcan sacados de la edición de Lima de 1607 y reimpresos en facsímil con un prólogo.* Santiago de Chile: Elzeviriana. IX-XXXVI.
- MEGE ROSSO, Pedro (1997): *La imaginación araucana.* Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- MELIÁ, Bartolomeu (1977): «Para una historia de la evangelización en América Latina». Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA), Comité Internacional de Historia Eclesiástica (CIHEC), Eds. *Para una historia de la evangelización en América Latina. III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975).* Barcelona: Nova Terra. 11-32.
- MÉNDEZ GARCÍA DE PAREDES, Elena (2001): «Aspectos gramaticales y discursivos de los verbos de comunicación». Elena Méndez, Josefa Mendoza y Yolanda Congosto, Eds. *Indagaciones sobre la lengua. Estudios de filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos.* Sevilla: Universidad de Sevilla. 349-370.
- MÉNDEZ GARCÍA DE PAREDES, Elena (2009): «Los enunciados de discurso referido y la gramática». María Victoria Camacho Taboada, Javier José Rodríguez Toro y Juana Santana Marrero, Eds. *Estudios de Lengua Española: Descripción,*

- Variación y uso. Homenaje a Humberto López Morales*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuet. 483-517.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1963): *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*. Madrid: Espasa-Calpe.
- MENESES, Teodoro (1983): «Introducción». *Teatro quechua colonial. Antología*. Lima: EDUBANCO. 1-8.
- MEUNIER, A. (1974): «Modalités et communication». *Langue française*, 21: 8-25.
- MEYER-HERMANN, Reinhard (1988): «Atenuación e intensificación (Análisis pragmático de sus formas y funciones en español)». *Anuario de Estudios Filológicos*, XI: 275-29.
- MIGUEL, Elena de (1999): «El aspecto léxico». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 2. Las construcciones sintácticas fundamentales. Relaciones temporales, aspectuales y modales*. Madrid: Espasa. 2977-3060.
- MILLONES, Luis y Hiroyasu TOMOEDA (2011): *La Cruz del Perú*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- MIR, Miguel (1906): «Discurso preliminar». *Sermones del P. Fr. Alonso de Cabeza de la Orden de Predicadores*. Madrid: Bailly/Bailliére é Hijos. III-XXXII.
- MIRES, Fernando (2006a): *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- MIRES, Fernando (2006b): *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- MITRE, Bartolomé (1894): *Lenguas americanas. Estudio bibliográfico-lingüístico de las obras del P. Luis de Valdivia sobre el araucano y el allentiak, con un vocabulario razonado del allentiak*. La Plata: Talleres de Publicaciones del Museo.
- MOLINER, María (2007a): *Diccionario de uso del español*, I. Madrid: Gredos.
- MOLINER, María (2007b): *Diccionario de uso del español*, II. Madrid: Gredos.
- MOLL, Jaime (2011): *Problemas bibliográficos del libro del Siglo de Oro*. Madrid: Arco/Libros.
- MONGE, Félix (1983): «Conceptismo y culteranismo». Francisco Rico, Ed. *Historia y crítica de la literatura española III. Siglos de Oro: Barroco*. Barcelona: Crítica. 103-106.

- MONTANER BERGUÑO, María del Carmen (1984): «Cuatro siglos de machitun». *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 152: 242-291.
- MONTOLÍO DURÁN, Estrella (1996): «La Teoría de la Relevancia y el estudio de los conectores discursivos». Catalina Fuentes Rodríguez, Ed. *Introducción teórica a la Pragmática Lingüística (Actas del Seminario de Pragmática Lingüística celebrado en Sevilla, Febrero 1996)*. Sevilla: Kronos. 27-39.
- MONTOLÍO DURÁN, Estrella (1998): «La teoría de la relevancia y el estudio de los marcadores del discurso». María Antonia Martín Zorraquino y Estrella Montolío Durán, Coords. *Los marcadores del discurso. Teoría y análisis*. Madrid: Arco/Libros. 93-119.
- MONTOLÍO DURÁN, Estrella (1999): «Las construcciones condicionales». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 3. Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 3643-3737.
- MONTOLÍO DURÁN, Estrella (2000): *Manual práctico de escritura académica*, II. Barcelona: Ariel
- MONTOLÍO DURÁN, Estrella (2001): *Conectores de la lengua escrita. Contraargumentativos, consecutivos, aditivos y organizadores de la información*. Barcelona: Ariel.
- MORENO CABRERA, Juan Carlos (1999): «Las funciones informativas: las perífrasis de relativo y otras construcciones perifrásticas». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 3. Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 4245-4302.
- MORRIS, Charles (1938/1994): *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona/Buenos Aires/México DF: Paidós.
- MOSCHNER, Franz M. (1955): *La oración cristiana*. Madrid/Barcelona: Rialp/Herder.
- MUCHEMBLED, Robert (2004): *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*. Madrid: Cátedra.
- MUJICA BERMÚDEZ, Luis (2001-2002): «Aculturación, inculturación e interculturalidad: Los supuestos en las relaciones entre “unos” y “otros”». *Fénix*, 43/44: 1-18. <<http://www.ibcperu.org/doc/isis/12981.pdf>>. Consulta: 26/06/2012.
- MUÑOZ OLAVE, Reinaldo (1928): «Se ganan los indiecitos en público certamen el derecho a comulgar». *Lecturas de Historia Nacional relacionadas con el Santísimo Sacramento*. Santiago de Chile: San José. 89-104.

- MUÑOZ PÉREZ, José (1991): «La sociedad de la conquista». Luis Navarro García, Coord. *Historia de las Américas*, I. Madrid: Alhambra Longman/Sociedad Estatal para el Quinto Centenario/Universidad de Sevilla. 629-664.
- MURPHY, James J. (1986): *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- MURPHY, James J. (1989a): «Orígenes y primer desarrollo de la retórica». James J. Murphy, Ed. *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos. 9-33.
- MURPHY, James J. (1989b): «El fin del mundo antiguo: la segunda sofística y San Agustín». James J. Murphy, Ed. *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos. 246-257.
- MURPHY, James J. (1999): «Mil autores olvidados: panorama e importancia de la retórica en el Renacimiento» James J. Murphy, Ed. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor. 33-51.
- NAKASHIMA DEGARROD, Lydia (1992): «Sueños de muerte y transformación de los mapuche de Chile». María Susana Cipolletti y E. Jean Langdon, Coords. *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas. 47º Congreso Internacional de Americanistas*. Quito/Roma: ABYA-YALA/MLAL. 37-50.
- NARBONA JIMÉNEZ, Antonio (1978): *Las proposiciones consecutivas en español medieval*. Granada: Universidad de Granada.
- NARBONA JIMÉNEZ, Antonio (2000): «Sintaxis histórica y sintaxis descriptiva: interrelaciones y limitaciones». Pedro Carbonero Cano, Manuel Casado Velarde y Pilar Gómez Manzano, Coords. *Lengua y discurso. Estudios dedicados al profesor Vidal Lamíquiz*. Madrid: Arco Libros. 705-721.
- NAVARRO, Federico (2008): «Análisis Histórico del Discurso. Hacia un enfoque histórico-discursivo en el estudio diacrónico de la lengua». Antonio Moreno Sandoval, Ed. *El valor de la diversidad [meta]lingüística. Actas del VIIIº Congreso de Lingüística General*. Universidad Autónoma de Madrid. <<http://www.lllf.uam.es/clg8/actas/pdf/paperCLG85.pdf>>. Consulta: 28/09/2009.
- NEGREDO DEL CERRO, Fernando (2010): «Confesores y propagandistas. Eclesiásticos, conflictos y poder en el reinado de Felipe IV». Julián J. Lozano Navarro y Juan

- Luis Castellano, Eds. *Violencia y conflictividad en el universo barroco*. Granada: Comares. 67-93.
- NICHOLS, Stephen (1990): «Introduction: Philology in a Manuscript Culture». *Speculum*, 65/1: 1-10. <<http://www.jstor.org/stable/2864468>>. Consulta: 11/11/2009.
- NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel (1995): «Predicación, pautas de conducta y consolación en el siglo XVII». *Anuario de investigaciones. Hespérides*, 3/1: 339-355.
- NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel (2000): *La oratoria sagrada de época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla/Fundación Focus-Abengoa.
- NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel (2002): «Predicación e historia. Los sermones como interpretación de los acontecimientos». *Criticón*, 84/85: 277-293.
- OCHS, Donovan J. (1989): «Teoría retórica de Cicerón». James J. Murphy, Ed. *Sinopsis histórica de la retórica clásica*. Madrid: Gredos. 133-211.
- OESTERREICHER, Wulf (1996): «Lo hablado en lo escrito. Reflexiones metodológicas y aproximación a una tipología». Thomas Kotschi, Wulf Oesterreicher y Klaus Zimmermann, Eds. *El español hablado y la cultura oral en España e Hispanoamérica*. Madrid: Vervuet. 317-340.
- OESTERREICHER, Wulf (1999): «Dialogue and violence. The Inca Atahualpa meets Fray Vicente de Valverde (Cajamarca, Perú, 16th November 1532)». Andreas H. Jucker, Gerd Fritz y Franz Lebsanft, Eds. *Historical Dialogue Analysis*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins. 431-463.
- OESTERREICHER, Wulf (2005): «Textos entre inmediatez y distancia comunicativas. El problema de lo hablado escrito en el Siglo de Oro». Rafael Cano, Coord. *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel. 729-169.
- OESTERREICHER, Wulf (2007): «Gramática histórica, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas-Esbozo programático». *Revista de Historia de la Lengua Española*, 2: 109-128.
- OLTRAMARE, André (1926): *Les origines de la diatribe romaine*. Genève: Imprimeries populaires.
- OROZ, Rodolfo (1962): «La evangelización de Chile, sus problemas lingüísticos y la política idiomática de la Corona en el siglo XVI». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, XXIX/66: 5-28.

- OROZ RETA, José (1963): *La retórica en los sermones de San Agustín*. Madrid: Librería Editorial Avgvstinvs.
- 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.
- OROZCO DÍAZ, Emilio (1980): «Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el barroco: el predicador y el comediante». *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica*, 2/3: 171-188.
- OROZCO DÍAZ, Emilio (1981): *Manierismo y Barroco*. Madrid: Cátedra.
- OROZCO DÍAZ, Emilio (1983): «El gran teatro del mundo». Francisco Rico, Ed. *Historia y crítica de la literatura española III. Siglos de Oro: Barroco*. Barcelona: Crítica. 807-809.
- ORTEGA HELLER, José (1980): *La Araucanía. Raza, geografía, cultura, religión, mitos, leyendas y costumbres de los araucanos*. Santiago de Chile: Ministerio Secretaría General de Gobierno, Secretaría de Relaciones Culturales.
- OTAOLA OLANO, Concepción (2006): *Análisis lingüístico del discurso. La lingüística enunciativa*. Madrid: Ediciones Académicas.
- OTT, Ludwig (1969): *Manual de teología dogmática*. Barcelona: Herder.
- OYANEDER SCHULTZ, Liliana (1999): *Iconografía mapuche*. Santiago de Chile: LOS.
- PABLO, San (587/2008): «Carta a los romanos». *Sagrada Biblia*. Edición de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1297-1312.
- PALAU Y DULCET, Antonio (1923/1973): *Manual del librero hispanoamericano. Bibliografía general española e hispanoamericana desde la invención de la primera imprenta hasta nuestros tiempos con el valor comercial de los impresos*, XXV. Barcelona/Oxford: Antonio Palau Dulcet/The Dolphin Book.
- PALMER, Frank R. (1986): *Mood and modality*. Cambridge/New York/Melbourne: Cambridge University.
- PALOMO VÁSQUEZ, María del Pilar (1987): «La poesía y la novela en la época barroca». Ramón Menéndez Pidal, Coord. *Historia de España, XXVI, El siglo del Quijote (1580-1680) II. Las letras y las artes*. Madrid: Espasa-Calpe. 321-402.

- PARENTINI GAYANI, Luis Carlos (1996): *Introducción a la etnohistoria mapuche*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/Centro de Investigaciones Barros Arana.
- PARODI, Claudia (2002-2003): «Koineización e historia del español americano: evidencia de las lenguas indígenas». *Boletín de Filología de la Universidad de Chile*, XXXIX: 421-434.
- PARODI, Claudia (2007a): «La semántica cultural: un modelo del análisis del contacto de lenguas». Pilar Máynez y María Rosario Dosal, Eds. *v Encuentro Internacional de Lingüística en Acatlán*. México DF: UNAM. 479-492.
- PARODI, Claudia (2007b): «La semántica cultural y la indianización en América». Beatriz Mariscal y Aurelio González, Eds. *Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, I. México DF: Fondo de Cultura Económica. 211-222.
- PARODI, Claudia (2008): «Lope y Calderón en náhuatl: teatro indianizado». Ignacio Arellano y José Antonio Rodríguez Garrido, Eds. *El teatro en la Hispanoamérica colonial*. Madrid/Frankfurt am Main: Universidad de Navarra/Iberoamericana/Vervuert. 99-117.
- PARODI SWEIS, Giovanni (2010): *Lingüística de Corpus: de la teoría a la empiría*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- PENSADO, Carmen (1999): «Morfología y fonología. Fenómenos morfofonológicos». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*, 3. *Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 4423-4504.
- PERELMAN, Chaïm y Lucie OLBRECHTS-TYTECA (1958/1989): *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- PEREÑA, Luciano (1986): «Introducción: clave de la evangelización de América». *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios. Introducción: del genocidio a la promoción del indio*. Luciano Pereña, Demetrio Ramos, José Manuel Pérez-Prendes y Muñoz de Arraco, Vidal Abril, Carlos Baciero, Antonio García y Pedro Borges. Madrid: CSIC. 9-18.
- 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/Vervuert/Bonilla Artigas.

- PÉREZ LUNA, José Alfonso (2001): *El inicio de la evangelización novohispana. La Obediencia*. México DF: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ramón Manuel (2008a): «Notas sobre la predicación religiosa en la Nueva España». *Destiempos.com*, 14/3: 495-502. <<http://www.destiempos.com/n14/manuelperez.pdf>>. Consulta: 11/10/2011.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ramón Manuel (2008b): «Sobre el carácter histórico de los milagros en la predicación del siglo XVII novohispano». *Memorabilia*, 11: 49-63. <<http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia11/PDFs/Predicaci%C3%B3n.pdf>>. Consulta: 11/10/2011.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel (1997): *La edición de textos*. Madrid: Síntesis.
- PÉREZ-AMADOR ADAM, Alberto (2011): *De legitimatione imperii Indiae Occidentalis. La vindicación de la Empresa Americana en el discurso jurídico y teológico de las letras de los Siglos de Oro en España y los virreinos americanos*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuet.
- PÉREZ-SALAZAR RESANO, Carmela (2004): «Marcadores discursivos en cartas privadas del siglo XIX». *Boletín de la Real Academia Española*, LXXXIV/CCLXXXIX: 105-130.
- PÉREZ-SALAZAR RESANO, Carmela (2006): «Datos para la historia de algunos marcadores de reformulación». José Jesús de Bustos Tovar y José Luis Girón Alconchel, Eds. *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, III. Madrid: Arco/Libros. 2838-2854.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (1988): «Frontera, misiones y misioneros en Chile, La Araucanía, 1600-1900». Jorge Pinto Rodríguez, Holdenis Casanova Guarda, Sergio Uribe Gutiérrez y Mauro Matthei. *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile*. Temuco: Universidad de La Frontera. 17-119.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (1991a): «Entre el pecado y la virtud. Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile». Jorge Pinto Rodríguez, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster. *Misticismo y violencia en la Temprana Evangelización de Chile*. Temuco: Universidad de La Frontera. 7-69.

- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (1991b): «Etnocentrismo y etnocidio. Franciscanos y jesuitas en La Araucanía 1600-1900». *Nütram*, VII/24: 3-23.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (1993): «La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena (siglos XVI y XVII)». *Revista de Indias*, LIII/19: 677-698.
- PLATÓN (393-392 a.C./1922): «Gorgias o de la retórica». *Diálogos*, II. México DF: Universidad Nacional. 89-288.
- PLATÓN (384 a.C./1922): «Protágoras o los sofistas». *Diálogos*, II. México DF: Universidad Nacional. 5-87.
- PLATÓN (370 a.C./1986): «Fedro». *Diálogos*, III. Edición de Emilio Lledó y Julio Calonge Ruiz. Madrid: Gredos. 289-413.
- PONS BORDERÍA, Salvador (1998a): *Conexión y conectores. Estudio de su relación en el registro informal de la lengua*. Valencia: Universitat de València.
- PONS BORDERÍA, Salvador (1998b): «Oye y mira o los límites de la conexión». María Antonia Martín Zorraquino y Estrella Montolío Durán, Coords. *Los marcadores del discurso. Teoría y análisis*. Madrid: Arco/Libros. 213-228.
- PONS BORDERÍA, Salvador (2004): *Conceptos y aplicaciones de la Teoría de la Relevancia*. Madrid: Arco/Libros.
- PONS BORDERÍA, Salvador (2006): «A functional approach for the study of discourse markers». Kerstin Fischer, Ed. *Approaches to Discourse Particles*. Amsterdam: Elsevier: 77-99.
- PONS RODRÍGUEZ, Lola (2008): «El peso de la tradición discursiva en un proceso de textualización: un ejemplo en la Edad Media Castellana». Johannes Kabatek, Ed. *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana. 197-224.
- PONS RODRÍGUEZ, Lola (2010): «Los marcadores del discurso en la historia del español». Óscar Loureda Lamas y Esperanza Acín Villa, Coords. *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*. Madrid: Arco/Libros. 523-615.
- PORCAR MILLARES, Margarita (2003): «Sobre los marcadores con función conclusiva. Análisis de sus empleos discursivos (ss. XIII-XVI)». *Moenia. Revista Lucense de Lingüística & Literatura*, 9: 199-221.
- PORCAR MILLARES, Margarita (2006): «Porcedimientos de ordenación lineal en los textos medievales. La evolución del par correlativo *por una parte, por otra parte*». José Jesús de Bustos Tovar y José Luis Girón Alconchel, Eds. *Actas del*

- VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, III. Madrid: Arco/Libros. 2855-2873.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (1993): «La distinción entre los conectores y otros marcadores del discurso en español». *Verba*, 20: 141-170.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (1995): «Del discurso oral a la gramática: la sistematización de los marcadores discursivos». Luis Cortés Rodríguez, Ed. *El español coloquial. Actas del I Simposio sobre análisis del discurso oral*. Almería: Universidad de Almería. 147-171.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (1998a): «La teoría de la argumentación en la lengua y los marcadores del discurso». María Antonia Martín Zorraquino y Estrella Montolío Durán, Coords. *Los marcadores del discurso. Teoría y análisis*. Madrid: Arco/Libros. 71-91.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (1998b): «El concepto de *suficiencia argumentativa*». *Signo y Seña*, 9: 199-224.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (1998c): «Dos pares de marcadores del discurso: *en cambio y por el contrario, en cualquier caso y en todo caso*». María Antonia Martín Zorraquino y Estrella Montolío Durán, Coords. *Los marcadores del discurso. Teoría y análisis*. Madrid: Arco/Libros. 243-264.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (2000): «Dos perspectivas en el estudio de los marcadores discursivos». Elena de Miguel, Marina Fernández Lagunilla y Flavia Cartoni, Eds. *Sobre el lenguaje: miradas plurales y singulares*. Madrid: Arrecife. 101-119.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (2001/2011)⁴: *Marcadores del discurso*. Barcelona: Ariel.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (2004): *Pragmática para hispanistas*. Madrid: Síntesis.
- PORTOLÉS LÁZARO, José (2010): «Los marcadores del discurso y la estructura informativa». Óscar Loureda Lamas y Esperanza Acín Villa, Coords. *Los estudios sobre marcadores del discurso en español, hoy*. Madrid: Arco/Libros. 281-325.

⁴ La primera edición es de 1998, pero nosotros hemos utilizado la «2.ª edición ampliada y actualizada» del 2001.

- PORTOLÉS LÁZARO, José (2011): «Las partículas focales desde una perspectiva polifónica». Heidi Aschenberg y Óscar Loureda Lamas, Eds. *Marcadores del discurso: de la descripción a la definición*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. 51-76.
- POTTIER, Bernard (1983): *América Latina en sus lenguas indígenas*. Caracas: UNESCO/Monte Ávila.
- POUPARD, Paul (1987): «Misericordia» (entrada). Paul Poupard, Dir. *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Herder. 1185-1188.
- PRAENA SEGURA, Antonio (2005): «La belleza de predicar. Consideraciones estéticas en el lenguaje de Fray Luis de Granada». *Communio*, XXXVIII/1: 107-143.
- PUGA LARRAÍN, Juana (1997): *La atenuación en el castellano de Chile: Un enfoque pragmatolingüístico*. Valencia: Universitat de València.
- QUINTILIANO, Marco Fabio (95/1980): *The Institutio oratoria of Quintilian*. Edición de H. E. Butler. Cambridge: Harvard University.
- QUÍÑONES MELGOZA, José (1992): *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia. Teatro escolar jesuita del siglo XVI*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- RABANALES, Ambrosio (1954-1955): «La somatolalia». *Boletín de Filología de la Universidad de Chile*, 8: 335-378.
- RAMÍREZ, Luis (1998): «El estudio interdisciplinario del lenguaje». *Thesaurus*, LIII/3: 772-488.
- RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Carmen Luz (1997): «Algunos aspectos de la catequesis parroquial del siglo XIX en Chile». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, 15: 79-100.
- RAMÓN, José Armando de (1961): «El pensamiento político-social del P. Luis de Valdivia». *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, XXVIII/64: 85-106.
- RAMOS MÁRQUEZ, María Mar (1993): «La intensificación del adjetivo y el adverbio en el discurso (sintaxis oral)». Pedro Carbonero Cano, Dir. y Catalina Fuentes Rodríguez, Ed. *Sociolingüística Andaluza*, 8. Sevilla: Universidad de Sevilla. 183-213.
- RAMOS-LISSÓN, Domingo (1990): «Alegorismo pagano y alegorismo cristiano en Orígenes. La polémica contra Celso». Antonino González Blanco y José M. Blásquez Martínez, Eds. *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio*

- Romano. Antigüedad y Cristianismo*, VII. Murcia: Universidad de Murcia. 125-136.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1973): *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la lengua española*. <<http://www.rae.es/rae.html>>. Consultas: 01/10/2009-01/03/2013.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA y ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA (2009a): *Nueva Gramática de la lengua española. Sintaxis II*. Madrid: Espasa.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA y ASOCIACIÓN DE ACADEMIAS DE LA LENGUA ESPAÑOLA (2009b): *Nueva Gramática de la lengua española. Morfología. Sintaxis I*. Madrid: Espasa.
- RESINES, Luis (1988): «El Catecismo Limense». Luciano Pereña, Justino Cortés, J. Guillermo Durán, Luis Resines, Carlos Baciero y Leandro Tormo. *Inculturación del Indio*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca. 191-200.
- RESINES, Luis (1992): *Catecismos americanos del siglo XVI*, I. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- RESMA, Joseph de (1783): *El arte del teatro, en que se manifiestan los verdaderos principios de la declamación teatral y la diferencia que hay de esta á la del púlpero y tribunales, etc.* Madrid: Joachin Ibarra Impresor de Cámara⁵.
- RESTREPO ZEA, Estela (2010): «El primer catecismo en lengua mosca». *Revista Colombiana de Educación*, 59: 71-81.
- REYES, Graciela (1995): *Los procedimientos de cita: estilo directo y estilo indirecto*. Madrid: Arco/Libros.
- RICARD, Robert (1947/1994): *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- RICARD, Robert (1964): *Estudios de literatura religiosa española*. Madrid: Gredos.
- RICO VERDÚ, José (1973): *La retórica española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: CSIC.

⁵ Para correspondencia de autoría: Aguilar Piñal, Francisco (2002): «Meras y Queipo de Llano, Ignacio». *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*, v. Madrid: CSIC. 670.

- RIDRUEJO, Emilio (1999): «Modo y modalidad. El modo en las subordinadas sustantivas». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 2. Las construcciones sintácticas fundamentales. Relaciones temporales, aspectuales y modales*. Madrid: Espasa. 3209-3251.
- RIDRUEJO, Emilio (2002a): «Cambio pragmático y cambio gramatical». *Language Design*, 4: 95-111.
- RIDRUEJO, Emilio (2002b): «Para un programa de pragmática histórica del español». María Teresa Fernández Elizondo y Juan Sánchez Méndez, Eds. *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española, I*. Madrid: Gredos. 159-177.
- RIDRUEJO, Emilio (2007a): «Problemas metodológicos en pragmática histórica». David Trotter, Ed. *Actes du XXIV^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes, III*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 533-552.
- RIDRUEJO, Emilio (2007b): *El arte de la lengua de Chile de Luis de Valdivia*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- RIGAU, Gemma (1999): «La estructura del sintagma nominal: los modificadores del nombre». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 1. Sintaxis básica de las clases de palabras*. Madrid: Espasa. 311-362.
- RIMACHI, Edith (2003): «Evento y discurso: La práctica andina del jubeo o “limpia con cuy”». Gonzalo Espino Relucé, Comp. *Tradición oral, culturas peruanas. Una invitación al debate*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 277-284
- RÍPODAS ARDANAZ, Daisy (2000): «Métodos de evangelización en las misiones jesuíticas de guaraníes». *Archivum. Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, XIX: 11-29.
- RISCO, Vicente (2003): *Historia del Diablo*. Vigo: Nigratrea.
- RIVAROLA, José Luis (1991): *Signos y significados. Ensayos de semántica lingüística*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RIVAROLA, José Luis (1995): «Aproximación histórica a los contactos de lenguas en el Perú». Klaus Zimmermann, Ed. *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana. 135-159.

- RIVERA CARRERA, Norberto (1999): *Instrucción pastoral sobre la oración cristiana. «Señor, enséñanos a orar»*. Vicaría de Pastoral de México. <http://www.vicariadepastoral.org.mx/cardenal/oracion/instruc_past_oracion.pdf>. Consulta: 17/06/2011.
- ROBLEDO ESTAIRE, Luis (2003): «El sermón como representación: teatralidad y musicalidad en la oratoria sagrada española de la Contrarreforma». *Revista de Musicología*, XXVI/1: 127-185.
- RODRÍGUEZ, Edgar (2006): «La necesidad del diálogo: una realidad política y disciplinar». Rocío Rosales, Servando Gutiérrez y José Luis Torres, Coords. *La interdisciplina en las ciencias sociales*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana. 25-39.
- RODRÍGUEZ RAMALLE, Teresa María (2008): «Valores de las interjecciones en el discurso oral y su relación con otras marcas de modalidad discursivas». *Oralia*, 11: 399-417.
- RODRÍGUEZ-IZQUIERDO Y GAVALA, Fernando (1974): «La reiteración oracional como procedimiento estilístico (Considerado sobre las últimas obras de Cela y Delibes)». *Prohemio*, 2/3: 285-299.
- ROGERS, Paul Patrick y Felipe Antonio LAPUENTE (1977): *Diccionario de seudónimos literarios españoles, con algunas iniciales*. Madrid: Gredos.
- ROJAS MAYER, Elena M. (1998): *El diálogo en el español de América. Estudio pragmlingüístico-histórico*. Frankfurt/Madrid: Vervuet/Iberoamericana.
- ROJO VEGA, Anastasio (1985): *Ciencia y cultura en Valladolid. Estudio de las bibliotecas privadas de los siglos XVI y XVII*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- ROJO VEGA, Anastasio (1994): *Impresores, libreros y papeleros en Medina del Campo y Valladolid. Siglo XVII*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- ROMAINE, Suzanne (1982): *Socio-Historical Linguistics. Its Status and methodology*. Cambridge: Cambridge University.
- ROMERO FERRER, Raimundo (1990): «La eclesiología de los catecismos del III Concilio Limense (1582-1583)». Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, Dirs. *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra: Universidad de Navarra. 1277-1292.

- ROPS, Daniel (1956): «Introducción». Adalbert Hamman, Comp. *Oraciones de los primeros cristianos*. Madrid: Rialp. 13-33.
- ROSALES, Diego de (1674/1877): *Historia general del Reyno de Chile. Flandes Indiano*, I. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- ROSALES, Rocío, Servando GUTIÉRREZ y José Luis TORRES (2006): «Introducción». Rocío Rosales, Servando Gutiérrez y José Luis Torres, Coords. *La interdisciplina en las ciencias sociales*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana. 7-21.
- ROSATI AGUERRE, Hugo (1995-1996): «El imperio español y sus fronteras: mapuches y chichimecas en la segunda mitad del siglo XVI». *Historia*, 29: 391-404.
- ROSELLÓ SOBERÓN, Estela (2006): *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. México DF: El Colegio de México
- ROSSANO, Pietro, Gianfranco RAVASI y Antonio GIRLANDA (1990): *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid: Ediciones Paulinas.
- ROULET, Eddy (1991): «Une approche discursive de l'hétérogénéité discursive». *Études de Linguistique Appliquée*, 83: 117-130.
- RUIZ RIVERA, Julián (1996): «Presentación». Julián B. Ruiz Rivera y Horst Pietschmann, Coords. *Encomiendas, Indios y Españoles*. Münster: Verlag. 9-12.
- SÁEZ, Ricardo (2002): «Preludio al sermón». *Criticón*, 84/85: 45-61.
- SÁEZ DEL ÁLAMO, Luis Ángel (1999): «Los cuantificadores: las construcciones comparativas y superlativas». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 1. Sintaxis básica de las clases de palabras*. Madrid: Espasa. 1129-1188.
- SAHAGÚN, Bernardino de (1547-1577/1829): *Historia general de las cosas de Nueva España*, I. Edición de Carlos María de Bustamante. México DF: Ciudadano Alejandro Valdés.
- SAINT-LU, André (1989): «Introducción». Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Cátedra.
- SALAS, Adalberto (1980): «La lingüística mapuche en Chile». *RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada*, 18: 23-57.

- SALAS, Adalberto (1992): *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: Mapfre.
- SALAS ASTRAÍN, Ricardo (1992): «Conquista, traducción y lenguaje misionero en el siglo XVI». *Mapocho*, 32: 209-224.
- SALAS ASTRAÍN, Ricardo (1994): «Lenguaje religioso mapuche, hermenéutica e innovación semántica». *Lengua y Literatura Mapuche*, 6: 265-279.
- SALAS ASTRAÍN, Ricardo (1996): *Lo sagrado y lo humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos. Estudios de filosofía de la religión*. Santiago de Chile: San Pablo.
- SALAS ASTRAÍN, Ricardo (2012): «Reconocimiento, traducción y conflictividad. Las siempre conflictivas y nunca acabadas relaciones con los otros». 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. 123-138.
- SALAS DE COLOMA, Miriam (1998): *Estructura colonial de poder español en Perú. Humanga (Ayacucho) a través de sus obrajes, siglos XVI-XVIII*, I. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- SALAS LIZAU, José Luis (2000): *La evangelización franciscana de los guaraníes. Su apóstol fray Luis Bolaños*. Asunción: Ediciones y Arte S.R.L.
- SALAZAR ZAGAZETA, Carlos Miguel (2003): «El teatro “evangelizador” y urbano en los Andes: encuentros y desencuentros». *Criticón*, 87-88-89: 775-786.
- SALINAS CAMPOS, Maximiliano (1991): «El evangelio, el imperio español y la opresión contra los mapuches: el padre Luis de Valdivia en Chile, 1593-1619». Jorge Pinto Rodríguez, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster. *Misticismo y violencia en la Temprana Evangelización de Chile*. Temuco: Universidad de La Frontera. 71-167.
- SÁNCHEZ GAETE, Marcial (2008): «De Arauco a la vida eterna, un camino en el sermón». Ana María Martínez de Sánchez, Comp. *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*. Córdoba: Báez. 51-70.
- SÁNCHEZ HERRERO, José (1992): «La enseñanza de la doctrina cristiana en América durante el siglo XVII a través de los concilios y sínodos». 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/Conserjería de Cultura. 61-86.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, Cristina (1999a): «Los cuantificadores: clases de cuantificadores y estructuras cuantificativas». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 1. Sintaxis básica de las clases de palabras*. Madrid: Espasa. 1025-1128.
- SÁNCHEZ LÓPEZ, Cristina (1999b): «La negación». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 2. Las construcciones sintácticas fundamentales. Relaciones temporales, aspectuales y modales*. Madrid: Espasa. 2561-2634.
- SANTANA MARRERO, Juana (2003): *Las oraciones condicionales: estudio en la lengua hablada*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- SANTANDER RODRÍGUEZ, Teresa (1994): «La imprenta en el siglo XVI». Hipólito Escobar, Dir. *Historia ilustrada del libro español. De los incunables al siglo XVIII*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez. 94-139.
- SANTIAGO LACUESTA, Ramón y Eugenio BUSTOS GISBERT (1999): «La derivación nominal». Ignacio Bosque y Violeta Demonte, Dirs. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 3. Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa. 4505-4594.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1916/1983): *Curso de lingüística general*. Madrid: Alianza.
- SAZ RUBIO, María Milagros de (2009): «La reformulación del discurso en español en comparación con el inglés. Estudio contrastivo de los marcadores de modificación en inglés y en castellano». María Pilar Garcés, Dir. *La reformulación del discurso en español en comparación con otras lenguas (catalán, francés, italiano, inglés, alemán e islandés)*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid/Boletín Oficial del Estado. 163-179.
- SCHINDLER, Helmut (1998): «AMULPÜLLÜN: un rito funerario de los Mapuche chilenos». *Anales. Museo de América*, 6: 165-177.
- SCHINDLER, Helmut (2006): *Acerca de la espiritualidad mapuche*. München: Verlagsbuchhandlung.
- SCHLIEBEN-LANGE, Brigitte (1975/1987): *Pragmática lingüística*. Madrid: Gredos.
- SCHRÖPF, Ramona (2011): «Estructuras argumentativas en textos multilingües de *mass media* y su relevancia traductológica: un estudio comparativo del francés, español

- y alemán». Heidi Aschenberg y Óscar Loureda Lamas, Eds. *Marcadores del discurso: de la descripción a la definición*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. 283-304.
- SCHUESSLER, Michael K. (2008): «Precusores iconográficos y arquitectónicos del teatro misionero novohispano». *Destiempos.com*, 3/14: 97-109. <<http://www.destiempos.com/n14/schuessler.pdf>>. Consulta: 22/01/2012.
- SCHULLER, Rudolph (1913): «Discovery of a fragment of the printed copy of the work on the millcayac language by Luis de Valdivia, with a bibliographical notice». *Papers. Peabody Museum of American Archaeology an Ethnology Harvard University*, III/5: 220-258.
- SEIBOLD, Jorge R. (1992): «La Sagrada Escritura en la Primera Evangelización del Nuevo Mundo. Pueblo de Dios y Palabra de Dios: La actualización de la Sagrada Escritura en la Evangelización de América Latina. (Cuarta Parte)». *Stromata*, XLVIII/3-4: 243-286.
- 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.
- SILVA, Renán (2001): «El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización. Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII». *Revista Sociedad y Economía*, 1: 103-130. <<http://sociohistoria.univalle.edu.co/Sermon.pdf>>. Consulta: 24/03/2010.
- SMIRNOV, Stalislav Nikolaevitch (1983): «La aproximación interdisciplinaria en la ciencia de hoy. Fundamentos ontológicos y epistemológicos. Formas y funciones». Leo Apostel, Jean-Marie Benoist, Tom Bottomore, Mikel Dufrenne, Wolfgang H. Mommsen, Edgar Morin, Satanislav Nicolaevitch Smirnov, Máximo Piatelli-Palmarini y Juan Ui, Eds. *Interdisciplinarietà y ciencias humanas*. Madrid: Tecnos/UNESCO. 53-70.
- SORIA ORTEGA, Andrés (1950): *El Maestro Fray Manuel de Guerra y Ribera y la oratoria sagrada de su tiempo*. Granada: Universidad de Granada.
- SOLANO, Francisco de (1991): «Estudio preliminar». *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica. 1492-1800*. Madrid: CSIC. XXIII-XC.

- 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*. <<http://nuevomundo.revues.org/59113>>. Consulta: 09/12/2011.
- SPERBER, Dan y Deirdre WILSON (1986/1994): *La relevancia. Comunicación y procesos cognitivos*. Madrid: Visor.
- STOLL, Eva (2010): «Santiago en los Andes. Vicisitudes de los santos en la sociedad colonial». Roland Schmidt-Riese, Ed. *Catequesis y derecho en la América colonia. Fronteras borrosas*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuet. 97-115.
- SUÁREZ ROCA, José Luis (1992): *Lingüística misionera española*. Oviedo: Pentalfa.
- SUÑE BLANCO, Beatriz (1985): «Religiosidad popular en Andalucía y América (siglo XVII)». Bibiano Torres Ramírez y José Hernández Palomo, Eds. *Andalucía y América en el siglo XVII*. Sevilla: CSIC.
- TAAVITSAINEN, Irma y Susan M. FITZMAURICE (2007): «Historical Pragmatics: what it is and how to do it». Susan M. Fitzmaurice e Irma Taavitsainen, Eds. *Methods in Historical Pragmatics*. Berlín: Mouton de Gruyter. 11-36.
- TAMPE, Eduardo (1996): *En la huella de San Ignacio. Semblanzas de jesuitas en Chile*, I. Santiago de Chile: INPRU.
- TAYLOR, Gerald (2002): «Presentación». Gerald Taylor, Comp. *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia.
- TECHO, Nicolás del (1673/2005): *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos⁶.
- TELLECHEA IDIGORA, J. Ignacio (1992): «La Iglesia en la evangelización de América». Dionisio Borobio, Ed. *La primera evangelización de América. Claves y contextos de interpretación*. Ciudad Rodrigo: Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII/Universidad Pontificia de Salamanca. 27-44.

⁶ Título original: *Histotia Privinciae Paraquariae Societatis Jesv*.

- TEROL MILLER, Luis (1997): «El frente interno de Chile: tres fuertes de la “raya de Valdivia”». *Castillos de España*, 108: 47-54.
- THIEMER-SACHSE, Ursula (1997): «El “Vocabulario” castellano-zapoteco y el “Arte en lengua zapoteca” de Juan de Córdova: intenciones y resultados (perspectiva antropológica)». Klaus Zimmermann, Ed. *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana. 147-174.
- TICKNOR, M. George (1854): *Historia de la literatura española*, III. Madrid: M. Rivadaneira.
- TINEO, Primitivo (1990): *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- TORNER CASTELLS, Sergi (2007): *De los adjetivos calificativos a los adverbios en - mente: semántica y gramática*. Madrid: Visor.
- TORRES SALDAMANDO, Enrique (1882): *Los antiguos jesuitas del Perú. Biografías. Apuntes para su historia*. Lima: Liberal.
- TOVAR, Antonio (1961): *Catálogo de las lenguas de América del Sur*. Buenos Aires: Sudamericana.
- TRASLOSHEROS HERNÁNDEZ, Jorge (1998): «Santa María de Guadalupe: hispánica, novohispana y mexicana. Tres sermones y tres voces guadalupanas. 1770-1818». *Estudios de Historia Novohispana*, 18: 83-103. <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/novohispana/pdf/novo18/0279.pdf>>. Consulta: 02/02/2011.
- TRAUGOTT, Elizabeth Closs (2004): «Historical Pragmatics». Laurence R. Horn y Gregory Ward, Eds. *The Handbook of Pragmatics*. Malden: Blackwell. 538-561.
- TREULER, Paul (1958): *Andanzas de un alemán en Chile. 1851-1863*. Santiago de Chile: Pacífico.
- TREVOR-ROPER, Hugh (2009): *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*. Colonia Suiza: Liberty Fund/Katz.
- VALDÉS BUNSTER, Gustavo (1985): *El poder económico de los jesuitas en Chile. 1593-1767*. Santiago de Chile: Pucará.

- VALDIVIA, Luis de (1604/2011): «Memorial a Luis de Velasco y el Conde de Monterrey». *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Edición de José Manuel Díaz Blanco. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile. 85-99.
- VALDIVIA, Luis de (1611/2011): «Impreso propagandístico de la guerra defensiva». *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Edición de José Manuel Díaz Blanco. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile. 125-134.
- VALDIVIA, Luis de (1612/2011): «Carta a Felipe III, 20 de septiembre de 1612». *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Edición de José Manuel Díaz Blanco. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado/Pontificia Universidad Católica de Chile. 142-151.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime (1995a): «Aspectos de la devoción barroca en Chile colonial». *CLAHR. Colonial Latin American Historical Review*, 3/4: 261-286.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime (1995b): «El escenario barroco y los “Soldados de Cristo” en la religiosidad colonial del siglo XVII». *Mapocho. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 37: 151-167.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime (2001): *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. Santiago de Chile: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/Lom/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- 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. <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n17_2006/a22n17.pdf>. Consulta: 09/01/2012.
- VALENZUELA MÁRQUEZ, Jaime (2012): «La cruz en la cristianización jesuita de Chile meridional: signo, significados y paradojas (1608-1655)». 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. 189-216.

- 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.
- VAN DIJK, Teun A. (2009): *Society and Discourse. How Social Contexts Influence Text and Talk*. Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/ Singapore/São Paulo/Delhi/Dubai/Tokyo: Cambridge University.
- VAN DIJK, Teun A. (2012): *Discurso y contexto. Un enfoque sociocognitivo*. Barcelona: Gedisa.
- VAN DIJK, Teun A. y Walter KINTSCH (1983): *Strategies of Discourse Comprehension*. New York/London: Academic Press.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1942): *La elocuencia sagrada en el Perú en los Siglos XVII y XVIII*. Lima: Gil.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1953): *Impresos peruanos (1584-1650)*. Lima: Biblioteca Peruana.
- VELÁSQUEZ, Ronny (1987): *Chamanismo, mito y religión en cuatro naciones étnicas de América aborígen*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- VERSCHUEREN, Jef (1999/2002): *Para entender la pragmática*. Madrid: Gredos.
- VICKERS, Brian (1999): «“El poder de la persuasión”: imágenes del orador, de Elyot a Shakespeare». James J. Murphy, Ed. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor. 11-31.
- VIEGAS BARROS, Pedro (2009): «Una propuesta de fonetización y fonemización tentativas de las hablas huarpes». <<http://www.adilq.com.ar/FONEMIZACION%20HUARPE.pdf>>. Consulta: 12/08/12.
- VILA PUJOL, María Rosa y Mar GARACHANA CAMARERO (2006): «Formación y desarrollo de los valores discursivos de *porque*». José Jesús de Bustos Tovar y José Luis Girón Alconchel, Eds. *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*. Madrid: Arco/Libros. 1215-1226.
- VILLALOBOS RIVERA, Sergio (1992): *La vida fronteriza en Chile*. Madrid: Mapfre.
- VILLALOBOS RIVERA, Sergio (1995): *Vida fronteriza en La Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

- VILLEGAS PAREDES, Gladys (2008): *Diferencias léxico-semánticas de documentación escrita en las diferentes órdenes religiosas del siglo XVII español*. Memoria para optar al grado de doctor. Madrid: Universidad Complutense. <<http://0-site.ebrary.com.fama.us.es/lib/unisev/docDetail.action?docID=10466942>>. Consulta: 06/10/2011.
- VILLEMMAIN, Abel F. (1943): *Cuadro de la elocuencia cristiana en el siglo IV*, I. Madrid: Atlas.
- VITORIA, Francisco de (1528/1960): «De la potestad civil». *El Estado y la Iglesia: Relecciones teológicas*. Edición de Antonio del Toro. Madrid: Publicaciones Españolas.
- VITORIA, Francisco de (1539/1946a): «Relección primera de los indios últimamente descubiertos». *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Edición de Armando D. Pirotto. Buenos Aires: Espasa-Calpe. 39-63.
- VITORIA, Francisco de (1539/1946b): «Relección segunda de los indios o del derecho de guerra de los españoles en los bárbaros». *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Edición de Armando D. Pirotto. Buenos Aires: Espasa-Calpe. 123-167.
- VOLOSHINOV, Valentín N. (1930/1976): *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- VON WRIGHT, Georg Henrik (1951): *An Essay in Modal Logic*. Amsterdam: Horth-Holland.
- WARD, John O. (1999): «Los comentaristas de la retórica ciceroniana en el Renacimiento». James J. Murphy, Ed. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Madrid: Visor. 157-210.
- WEINREICH, Uriel, William LABOV y Marvin I. HERZOG (1968): «Empirical Foundations for a Theory of Language Change». Winfred P. Lehmann y Yakov Malkiel, Eds. *Directions for Historical Linguistics: A Symposium*. <<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/books/hist05.html>>. Consulta: 27/10/2009.
- WEISBACH, Werner (1942): *El Barroco. Arte de la contrarreforma*. Madrid: Espasa-Calpe.

- WENZEL, Siegfried (1990): «Reflections on (New) Philology». *Speculum*, 65/1: 11-18. <<http://www.jstor.org/stable/2864469>>. Consulta: 11/11/2009.
- WESCH, Andreas (1996): «Tradiciones discursivas en documentos indios del siglo XVI. Sobre la “estructuración del mandato” en ordenanzas e instrucciones». A. Alonso González, L. Castro Ramos, B. Gutiérrez Rodilla y J. A. Pascual Rodríguez, Eds. *Actas del III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, I. Madrid: Arco/Libros. 955-967.
- WESTON, Anthony (1998): *Las claves de la argumentación*. Barcelona: Ariel.
- WILSON, Deirdre y Dan SPERBER (1993): «Linguistic form and relevance». *Lingua*, 90: 1-25.
- WRIGHT, Roger (2001): «La Sociofilología y el origen de la primera documentación cancillerescas en forma romance en Castilla». Daniel Jacob y Johannes Kabatek, Eds. *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical-pragmática histórica-metodológica*. Frankfurt/Madrid: Vervuet/Iberoamericana. 63-77.
- WRIGHT, Roger (2002a): «La sociolingüística y la sociofilología del siglo XII». Carlos Sáez, Ed. *Libros y documentos en la Alta Edad Media. Los libros de derecho. Los archivos familiares. Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura escrita*, II. Madrid: Calambur. 15-38.
- WRIGHT, Roger (2002b): *A sociophilological study of late latin*. Turnhout: Brepols.
- WRIGHT CARR, David Charles (2007): «La Política Lingüística en la Nueva España». *Acta Universitaria*, 17/3: 5-19.
- YBOT LEÓN, Antonio (1954): *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias. I: Las ideas y los hechos*. Barcelona: Salvat.
- ZAPATER, Horacio (1992): *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- ZARAGOZA, Verónica (2008): «El sermón como fuente: una aproximación bibliográfica». Ana María Martínez de Sánchez, Comp. *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*. Córdoba: Báez. 15-32.
- ZAVADIL, Bohumil (1979): «La delimitación de la categoría de la modalidad». *Iberoamericana Pragensia. Anuario del Centro de Estudios Ibero-americanos de la Universidad Carolina de Praga*, XIII: 51-88.

- ZAVALA, Silvio (1944): *Ensayos sobre la colonización española en América*. Buenos Aires: Emecé.
- ZAVALA, Silvio (1947/1993): *La filosofía política en la conquista de América*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- ZAVALA, Silvio (1996a): «El castellano, ¿lengua obligatoria?». *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*. México DF: El Colegio de México. 33-101.
- ZAVALA, Silvio (1996b): «El castellano, ¿lengua de comunicación?». *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*. México DF: El Colegio de México. 23-31.
- ZAVALA CEPEDA, José Manuel (2012): «Los parlamentos hispano-mapuches como espacios de mediación». 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.
- ZIMMERMANN, Klaus (1997a): «Introducción: apuntes para la historia de la lingüística de las lenguas amerindias». Klaus Zimmermann, Ed. *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana. 9-17.
- ZIMMERMANN, Klaus (1997b): «La descripción del otomí/hñahñu en la época colonial: lucha y éxito». Klaus Zimmermann, Ed. *La descripción de las lenguas amerindias en la época colonial*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana. 113-132.
- ZIMMERMANN, Klaus (1999): *Política del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios. Ensayos de ecología lingüística*. Frankfurt/Madrid: Vervuert/Iberoamericana.
- ZIMMERMANN, Klaus (2004): «La construcción del objeto de la historiografía de la Lingüística Misionera». Otto Zwartjes y Even Hovdhaugen, Eds. *Missionary Linguistics/Lingüística Misionera. Selected Papers from the First International Conference on Missionary Linguistics, Oslo, 13-16 March 2003*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- ZIMMERMANN, Klaus (2006): «Las gramáticas y vocabularios misioneros: entre la conquista y la construcción transcultural de la lengua del otro». Pilar Máynez, Ed. *Actas del V Encuentro de Lingüística de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM)*. México DF: UNAM. 319-156.

ZWARTJES, Otto (2000): «Modo, tiempo y aspecto en las gramáticas de las lenguas mapuche, millcayac, y guaraní de Luis de Valdivia y Antonio Ruiz de Montoya: La categoría de los “tiempos mixtos”». Otto Zwartjes, Ed. *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi. 205-256.