

# NOMBRAR EL CUERPO EN LOS VOCABULARIOS COLONIALES PARA EL MAPUDUNGUN DE CHILE (ss. XVII-XVIII)\*

NAMING THE BODY IN THE COLONIAL VOCABULARY FOR CHILEAN MAPUDUNGUN (17TH-18TH CENTURIES)

ALEJANDRA ARAYA ESPINOZA\*\*,  
CONSTANZA MARTÍNEZ GAJARDO\*\*\*

## RESUMEN

El presente artículo revisa y analiza las estrategias neologizantes desplegadas en torno a la sexualidad y la díada cuerpo/alma, en los tres diccionarios coloniales para el mapudungun de Chile, entendiéndolos como artefactos que despliegan estrategias intervencionistas sobre la lengua indígena, en concordancia con el objetivo de la evangelización y el consecuente disciplinamiento de los cuerpos. Los diccionarios bilingües estudiados son abordados como prácticas sociales discursivas, por lo que presentan los rasgos de historicidad, heteroglosía y argumentatividad, que modulan y diferencian sus estrategias de intervención a partir de la red de discursos en que se inscribe su momento histórico.

*Palabras clave:* Vocabularios mapudungun, lingüística misionera, colonización del imaginario, historia del cuerpo.

\* Este trabajo es parte del proyecto “Historia del cuerpo y colonización del imaginario: el caso de la Capitanía General de Chile” (Fondecyt 1120083). Las primeras formulaciones se presentaron en la ponencia “El cuerpo en el cuerpo de la lengua, la experiencia de la frontera y el mestizaje verbal en Chile colonial”, de las mismas autoras, en las III Jornadas de Lingüística Hispánica. Fronteras y Diálogos, 7 y 8 de abril de 2014, Facultad de Letras, Universidad de Lisboa, Portugal. Agradecemos a nuestras colegas hablantes del mapudungun y maestras de la lengua, Sonia Vita Manquepi y Andrea Salazar, a Mauricio Fuenzalida, lingüista, y a los historiadores Azun Candina y Daniel Carter.

\*\* Doctora en Historia, Universidad de Chile. Santiago, Chile. Correo: alaraya@uchile.cl.

\*\*\* Magíster en Lingüística, Universidad de Chile, Santiago, Chile. Correo: constanza.martínez.g@gmail.com.

## ABSTRACT

This article reviews and analyses the neologistic strategies developed in the three colonial Chilean dictionaries of Mapudungun concerning sexuality and the body/soul dyad. The dictionaries are understood as artefacts which employed interventionist strategies with regard to the native language. These strategies responded to the objectives of evangelisation and the consequent disciplining of bodies. The bilingual dictionaries are viewed as discursive social practices and we remark their historicity, heteroglossia and argumentative capacity, which model and distinguish their intervention strategies from the discursive network related to a specific historical moment.

*Keywords:* Mapudungun vocabularies, missionary linguistics, westernisation, body history.

Recibido: 18.05.17. Aceptado: 21.08.17.

## INTRODUCCIÓN

EN ESTE ARTÍCULO se abordan tres diccionarios mapudungun-español (Valdivia, [1606]1684; Febrés, 1765; Havestadt, 1777) escritos por jesuitas, obras metalingüísticas y catequéticas para la evangelización del pueblo mapuche cuya sostenida resistencia bélica dificultó el dominio colonial y frente a la cual se pusieron en juego diversas opiniones y estrategias para hacerles frente. Luego del gran levantamiento de 1598 se abrió el debate sobre su esclavitud, la que se concretó por Real Cédula del 26 de mayo de 1608, medida que también legitimó las acciones de hecho que habían transformado a los mapuche en piezas cautivas (Jara, 1971). Otra propuesta fue la llamada Guerra Defensiva o la “buena y prudente guerra” liderada por el jesuita Luis de Valdivia (1561-1642), el que logró convencer a Felipe III de su plan –conquista por la prédica y comprensión de las costumbres–, regresando como Visitador General de Chile en 1611 acompañado de otros diez misioneros jesuitas. Tres de ellos murieron el 14 de diciembre de 1612 en el valle de Elicura, hito que pone fin al proyecto<sup>1</sup>, aunque Valdivia insistió en la viabilidad de su propuesta hasta 1626, fecha en que se repuso el permiso para esclavizar indios capturados en guerra. Del discurso político de Valdivia legó la idea de la frontera “como una zona de contacto intercultural y el indio queda definido como un prójimo-próximo con el que es posible dialogar y pactar” (Aedo, 2005, p. 98). En este contexto

<sup>1</sup> Un completo y reciente estudio de la presencia jesuita y la muerte de los llamados “mártires” de Elicura en Rafael Gaune, *Escritura y salvación. Cultura misionera jesuita, en tiempos de Anganamón, siglo XVII*, Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016.

se produce la primera de las obras abordadas así como otros textos clave para el período de autoría jesuita<sup>2</sup>, mientras que las de Andrés Febrés y Bernardo de Havestadt se escriben en el marco del alzamiento mapuche de 1755 y la expulsión de la Orden en 1767. La metodología jesuita –prédica intensiva, aplicación del sacramento del bautismo y el de la penitencia de manera extensiva en el propio espacio del “enemigo”– ya contaba tanto con el apoyo del sistema de fuertes (de Chillán a Nacimiento) que les permitió fijar puntos de asentamiento para las llamadas “misiones circulares”, como de los Sínodos locales<sup>3</sup>.

La colonización por la vía de la evangelización requería de la traducción de la doctrina cristiana al sistema cultural del Otro. El asunto se abordó tempranamente en los Concilios Limenses de 1551-1552, 1567-1568 y 1582-1583. Fue el Tercer Concilio Limense el que fijó los contenidos, las formas y los métodos de la catequización por medio de un Catecismo, Doctrina Cristiana y Confesionario para indios en lenguas castellana, quechua y aymara, cuya adopción debía ser obligatoria por parte de los misioneros “con el fin de uniformar criterios en esta materia” e instaba “a la traducción de estos textos a las demás lenguas indígenas habladas en la extensa provincia eclesiástica de Lima”, a la que pertenecían las diócesis de Santiago y La Imperial de Chile (Aedo, 2005, p. 99).

## 1. BASES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DEL ESTUDIO

### 1.1. *La pregunta por el cuerpo: historia y antropología*

Estudiar las formas de nombrar el cuerpo y las prácticas asociadas a ello es una entrada posible a la cuestión que Serge Gruzinski ([1988] 1995) llamó “colonización del imaginario”, entendida como “occidentalización” de los referentes simbólicos de una cultura. Ella nos interesa más como pregunta que como conclusión: “cómo construyen y viven los individuos y los grupos su relación con la realidad, en una sociedad sacudida por una dominación exterior sin antecedente alguno” (p. 9). El autor también planteó que

<sup>2</sup> Alonso de Ovalle S.J., autor de la *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646), primera obra histórica y descriptiva de Chile publicada en Europa. Diego de Rosales, S.J., autor de *la Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiano*, escrita en 1674, pero solo publicada en 1877 y 1878 por el historiador Benjamín Vicuña Mackenna.

<sup>3</sup> El Sínodo de Concepción, en la frontera en el río Biobío, realizado en 1744, en el Capítulo V pide a “los curas de almas” que no entorpezcan la labor de los misioneros jesuitas por ser el modo más adecuado a la zona (Azúa e Yturgoyen, 1749).

el mayor desafío de la transformación de esa relación fue “hacer entender a los indios los conceptos y criterios que organizaban la realidad definida por la Iglesia. El catecismo y la predicación fueron los canales principales del apostolado de los misioneros que toparon constantemente con los límites de la palabra” (p. 187). Y también con los límites del “cuerpo” pues este sería también un concepto que organiza la realidad y un objetivo de la conquista de los imaginarios. Un referente teórico relevante para este trabajo es el del antropólogo Alfredo López Austin ([1980] 2012) *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. En él postula que las formas de nombrar, y en particular de nombrar el “cuerpo”, permiten no sólo establecer los campos en que lo simbólico se hace concreto, sino también producir realidad respecto de la sexualidad, la religiosidad, las prácticas médicas y las formas en que los sujetos se conciben como tales ([1980] 2012, pp. 20-26)<sup>4</sup>. Así, identificar las formas de nombrar el cuerpo y sus prácticas asociadas dentro de los diccionarios estudiados, nos permite rastrear las estrategias de asimilación y sugerir algunas pistas de los procesos de negociación del significado que caracterizan el proceso intercultural de intervención del sistema cultural del Otro.

### *1.2. El diccionario como producto transcultural y como discurso: el vocabulario bilingüe dentro del dispositivo colonizador*

La historiografía de la Lingüística Misionera (en adelante LM) permite pensar estos diccionarios desde el enfoque cognitivista del proceso de apropiación cultural (Zimmermann, 2009, p. 168). Los vocabularios son discursos y, en tanto tales, prácticas sociales en las que podemos suponer los rasgos de historicidad y heteroglosia que caracterizan a cualquier dis-

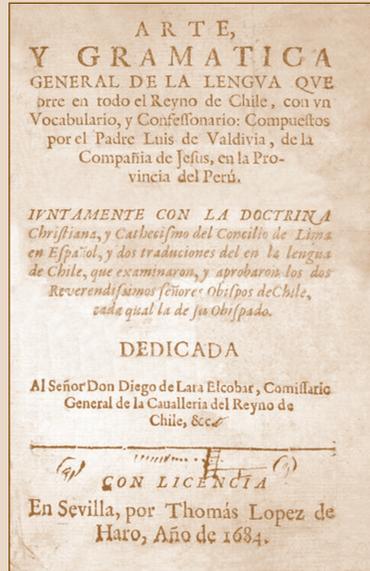
<sup>4</sup> Tuvimos la oportunidad de comunicar nuestro trabajo al profesor López Austin en el marco de su visita asociada al proyecto en junio del año 2011. Agradecemos su generosidad y la continuidad de la conversación hasta hoy. López Austin instaló la pregunta por el cuerpo en la antropología latinoamericana de forma diferente a como lo había hecho la historia y antropología del cuerpo desarrollada en el ámbito europeo, la que, precisamente por su eurocentrismo, no se pregunta por el lugar del cuerpo como categoría ni símbolo de una cosmovisión e ideología, ni por su lugar en los procesos de producción de cultura. Los trabajos de David Le Breton, más recientemente, han planteado una problemática más cercana a la de López Austin al sostener que “vivir consiste en reducir continuamente el mundo al cuerpo, a través de lo simbólico que éste encarna... nada es más misterioso para el hombre que el espesor de su propio cuerpo” (Le Breton, 1995, p. 7). Esta propuesta ya la había formulado en un ensayo anterior, expresándola como las “ambigüedades del referente “cuerpo”, o el cuerpo “como una falsa evidencia” (Le Breton, [1992] 2002, p. 25).

curso (Lara, 1997; Pêcheux, 1975; Bajtin, 1986), esto es, que fueron producidos y recepcionados dentro de un contexto histórico al que responden y dentro de una red de discursos, frente a los que se posicionan, ofreciendo siempre algún grado de argumentatividad (Pardo, 2008). Esto permite articular los contextos socio-históricos y las ideologías dominantes con lo que se selecciona en la macroestructura de estos diccionarios, así como con los modos de representar que subyacen al contenido de la microestructura. El diccionario bilingüe de la LM es, de un modo similar al diccionario semasiológico de uso, un acto verbal estativo, puesto que fija la realidad inestable del significado o de la equivalencia entre significados, pero a diferencia de este –que “asume la legitimidad propia de la comunidad lingüística y se reconoce como manifestación de un acto cuyo propósito es establecer el significado que tiene una palabra en el consenso de la sociedad” (Lara, 1997, p. 112)– el diccionario bilingüe de la LM está constituido por artículos que no provienen de la comunidad lingüística, sino de los mediadores que regulan y negocian las equivalencias semánticas interlingüísticas con el objetivo de normar las interacciones entre dos comunidades de habla (Zimmermann, 2009, p. 169). Los encargados de esta regulación son mediadores culturales, traductores e intérpretes, que imponen equivalencias u homologaciones entre visiones de mundo diferentes, lo que posibilita la creación de nuevas identidades por parte de estos agentes de cambio cultural (Payàs *et al.*, 2012, pp. 71-72). En el caso que nos ocupa, estos mediadores inscriben sus esfuerzos dentro de la evangelización como dispositivo para la colonización e intervienen de forma deliberada en el corpus de la lengua descrita mediante la introducción de neologismos o propuestas de traducción determinados etnocéntricamente (Zimmermann, 2009, p. 169).

## 2. LOS VOCABULARIOS. SU CONTEXTO DE PRODUCCIÓN Y ARGUMENTATIVIDAD

### 2.1. *El Arte de Luis de Valdivia y la Guerra Defensiva*

Los diccionarios bilingües americanos deben ser pensados dentro de genealogías (Surrallés, 2010, p. 62). El primero, *Arte, y Gramática general de la lengua que corre en todo el reino de Chile con un vocabulario, y confessorario*, de Luis de Valdivia (1606), es la construcción primaria respecto de los otros dos, deudores de este, y sienta una tradición ineludible. A su vez, el vocabulario responde a la tradición lexicográfica para el aymara en la misión de



Juli (Helmer, 1982-1983, p. 191), escuela de Valdivia antes de llegar a Chile<sup>5</sup> (Cancino, 2013, p. 17), y a una tradición mucho más extensa que se desprende del modelo Nebrija<sup>6</sup> para la producción de diccionarios bilingües en América (Yáñez, 2003; Zimmermann, 2009). El *Arte* forma parte de la política de Valdivia de los parlamentos. Él mismo fue mediador cultural en el primero de ellos, el de Paicaví, el año 1612 (Payàs *et al.*, 2012; Pichinao, 2012). Tras el fracaso y amenazado de muerte por los encomenderos, la Orden lo retira de Chile en 1619. En su *Arte* encontramos 3.108 artículos mapudungun-español<sup>7</sup>. Sus estrategias más significativas de intervención

<sup>5</sup> La misión de Juli, población situada a orillas del lago Titicaca, fundada en 1576 y apoyada decididamente por Joseph de Acosta (1540-1600), difería de lo realizado hasta entonces por las doctrinas del clero regular y secular. Ha sido considerada por los historiadores como una “misión-piloto” que dio forma a las del Paraguay, Moxos y Chichitos. Estuvo en funcionamiento hasta la expulsión de la orden en 1767. De Juli salieron grandes obras de reconocidos lingüistas como Alonso de Barzana, Ludovico Bertonio, Juan Martínez y Alonso de Huerta.

<sup>6</sup> El vocabulario de Valdivia está estructurado siguiendo el modelo de Antonio Nebrija, que consiste en un listado de palabras en la lengua de partida ordenado alfabéticamente y enfrentado a otro listado de palabras en la lengua de destino, entre las que el autor establece una suerte de equivalencias.

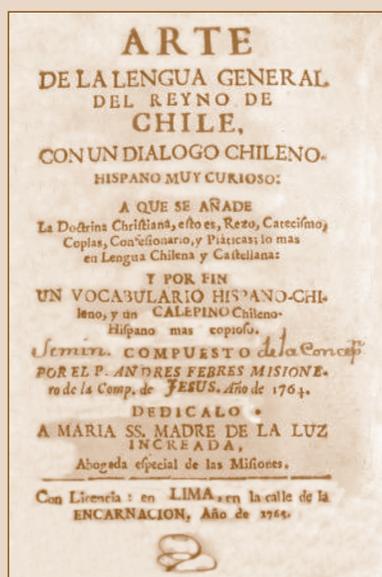
<sup>7</sup> El vocabulario de la lengua de Chile de Luis de Valdivia no presenta numeración en la versión de 1684 a la que tenemos acceso. Mantenemos la transliteración del mapudungun siguiendo a cada autor. Agradecemos el trabajo de digitalización de los vocabularios de Valdivia y Febrés en bases de datos realizado por Belén Villena y Andrés Chandía, quienes nos lo facilitaron, a través de Gertrudis Payàs, aportando en mucho a nuestro estudio.

giran en torno a los neologismos en base a calcos semánticos del español, mayoritariamente de orden teológico.

## 2.2. El Arte de Febrés y la defensa de la Compañía de Jesús

El *Arte de la lengua general del reyno de Chile*, de Andrés Febrés (1734-1790), se publicó en Lima en 1765. El autor, de origen catalán, era más conocido por sus obras en defensa de la orden, escritas en el exilio (Hanisch, 1972, pp. 251 y ss.). Sin embargo, su *Arte* circuló casi 150 años como texto central a los procesos de evangelización mapuche, teniendo varias reediciones y ampliaciones (chilenas y argentinas), hasta las publicaciones de Félix José de Augusta, *Gramática araucana* (1903) y *Lecturas araucanas* (1910).

Febrés, de 21 años, llegó al Colegio de San Miguel en 1755, donde se preparó para las misiones circulares y estudió el mapudungun. Hacia 1759 partió a la frontera y compuso su *Arte* por encargo del provincial chileno Baltasar Huever. Viajó a Lima en 1765 para cuidar de su impresión (Rondón, 2014). En la segunda mitad del siglo XVIII la Orden comenzó a tener problemas serios con las políticas reales, signo de ello fue la expulsión de Portugal por las misiones en Paraguay, en 1759. Las obras posteriores de Febrés, ya en el exilio, permiten pensar que el provincial Huever eligió su obra



y no la de Havestadt –ya concluida para 1764– por su sintonía política con la defensa de la Orden. Su obra continúa la tradición de Valdivia, pero la problematiza pues se hace cargo explícitamente de la polisemia que caracteriza al mapudungun<sup>8</sup>, integrando notas de uso pragmático y etimológico para clarificar la multiplicidad de significados de un mismo lema, adoptando para ello el modelo Calepino<sup>9</sup>. En este estudio se aborda el calepino chileno-hispano que posee 3.726 entradas.

### 2.3. *El Chilidungu de Havestadt y la lucha por la representación de lo americano*

El vocabulario de Bernardo Havestadt es parte de una obra mayor conocida como el *Chilidungu* o lengua de Chile, publicado en Alemania en 1777<sup>10</sup>. Está distribuido de manera doble en toda su obra y utiliza dos modelos lexicográficos: la segunda parte o *Indiculus universalis* sigue el libro del mismo nombre del jesuita francés François Antoine Pomey (1618-1673)<sup>11</sup> para construir un muy original método de aprendizaje de segunda lengua, mientras que en la cuarta parte o de las voces indias en orden alfabético utiliza un modelo de tipo calepino con 2.030 lemas registrados. Publicada en el exilio, aunque redactada en Chile, la obra utiliza como lengua de contrapunto el latín en vez del español. Pese a la originalidad de esta obra –que incluso desborda la estructura habitual de los productos de la LM<sup>12</sup>–, de entre los tres artes abordados es el menos estudiado.

<sup>8</sup> Véanse por ejemplo los lemas *Duam* (Febrés, 1765, p. 478) y *Dugu* (p. 480), en que el autor se expone respecto a la polisemia.

<sup>9</sup> El modelo lexicográfico Calepino, en competencia con el modelo Nebrija para el período, se caracteriza por ofrecer definiciones más completas, de tipo enciclopédico, y por presentar ejemplos de uso.

<sup>10</sup> El título completo es *Chilidungu sive res chilenses vel descriptio status tum naturalis, tum civilis, cum moralis regni populi que chilensis, inserta suis locis perfectae ad chilensem linguam manudictioni*. 7 libros distribuidos en tres volúmenes.

<sup>11</sup> El título completo es *Indiculus universalis rerum fere omnium quae in mundo sunt scientiarum item, artiumque nomina apte breviterque colligen* (Lyon, 1667).

<sup>12</sup> Además de la gramática, el catecismo y los vocabularios en orden alfabético, encontramos en el *Chilidungu* un cancionero, un diario de viaje y el *Indiculus universalis*, combinación de diccionario y completo método didáctico.



Lo que sabemos de Havestadt (c. 1708-1781) proviene directamente de su texto. Autor de una gramática comparada latín y griego, nació en Colonia, Alemania y llegó a Santiago a principios de 1748<sup>13</sup>. Desde ahí pasó directamente a Concepción y a la misión de Santa Fe, ubicada cerca de la actual ciudad de Los Ángeles, zona *pewenche*<sup>14</sup> y participó de las misiones circulares a lo menos hasta 1756. Entre fines de 1751 y principios de 1752 realizó dos viajes a pasos cordilleranos cercanos al volcán Antuco, buscando vías para establecer una futura misión del otro lado de la cordillera. Narra estos viajes en la parte séptima de su obra, la única que ha sido traducida desde el latín al alemán y al español al menos en tres ocasiones. De vuelta –Lenz (1896) calcula que alrededor de 1756– la mala salud le impide continuar en las misiones; ya en el “retiro de los colegios”<sup>15</sup> escribió una

<sup>13</sup> Es posible que Havestadt llegara en el mismo grupo que alrededor de 40 jesuitas alemanes, artesanos en su mayoría, que el año 1748 se instalan en Calera de Tango para apoyar el desarrollo de manufacturas artísticas e industriales.

<sup>14</sup> El territorio mapuche se divide en *Gülu Mapu* (desde la Cordillera de los Andes hasta el Océano Pacífico) y el *Puwel Mapu* (desde la Cordillera de los Andes hasta el Océano Atlántico). Al interior de ellos se identifican las fronteras de los *fütal mapu* (butalmapu): *pewenche* (cordillera), *wenteche*, *bafkehche* y *ragkülche* y la frontera hispana (Quidel, 2012, p. 49).

<sup>15</sup> Desconocemos a qué colegio fue enviado. Walter Hanisch (1972) lo sitúa en el colegio de San Pablo en Santiago, sin embargo, la carta que Febrés le habría enviado desde allí en septiembre de 1757 lo sitúa en las misiones del sur.

obra para el aprendizaje del mapudungun<sup>16</sup> que debió haber circulado manuscrita entre los misioneros, como lo manifiesta la carta de 1757 en mapudungun firmada por Andrés Febrés, incluida en su obra. Havestadt aprendió la lengua en la misión de Santa Fe con el jesuita Javier Wolfwiesen, que llevaba 35 años en la zona. La explosión de Havestadt se concretó en 1768 y, tras un largo y penoso viaje, llegó a Alemania tres años más tarde. Entre 1770 y 1772 reescribió al latín la versión original en español del *Chilidungu* recibiendo licencia para su publicación en 1775. Logró publicarlo en 1777, gracias al préstamo de un amigo, apenas cuatro años antes de su muerte.

Si bien el *Chilidungu* puede ser considerado como un producto de la LM, difiere de los anteriores pues en el apartado referido a los sonidos del mapudungun (1777, pp. 1 y ss.) se usa constantemente el francés como punto de comparación y no su lengua materna o el español. Su argumentatividad parece apuntar a la construcción de una representación sobre lo americano en disputa con la construcción eurocentrista del movimiento ilustrado y, en un plano menos explícito, a una defensa de la Orden. En el único mapa que acompaña el diario de viaje, Havestadt se autorrepresenta cubierto con un *makuñ* o poncho, indumentaria típica mapuche a la que refiere elogiosamente en sus diccionarios. Este es un acto de particular simbolismo si se considera que el Obispo de Concepción en 1744 ordenaba en el Sínodo que los sacerdotes no confesaran con poncho, pues se desdecían de la “seriedad eclesiástica” y no inculcaban la reverencia debida (Salinas, 1987, p. 113). La obra de Havestadt incluye el único texto original mapuche que se publica hasta el siglo XX: cuatro pequeñas canciones de *machi* que son el primer asomo de la voz de ese Otro, hasta entonces completamente silenciada.

### 3. EL IMAGINARIO DEL CUERPO EN LA MACRO Y MICRO ESTRUCTURA DE LOS VOCABULARIOS

Los vocabularios muestran el despliegue de la configuración de un tipo de “cuerpo”, occidental y cristiano, asentado en dos ideas, de un lado, la genitalidad como sinónimo de cuerpo y, de otro, el cuerpo como el contrario

<sup>16</sup> Lenz (1896) piensa que se trata de la Gramática, primera parte del *Chilidungu*. Nosotros nos inclinamos por la idea de que circulaba también el índice de voces indias, pues encontramos en Febrés artículos que son idénticos a los de Havestadt incluso en los ejemplos (por ejemplo el lema *Maldün, maldütun* (Febrés, 1765, p. 545; Havestadt, 1777, p. 708). Sin embargo, la larga discusión respecto a cuál de los dos textos es el original sobrepasa la intención de este artículo.

de “alma”. La actitud intervencionista en este campo, presente en los tres autores, se exacerba a través de un proceso de traslación y contaminación semánticas, que busca estabilizar significados con el objetivo de configurar una noción de cuerpo asociada a la sexualidad como centro de las nociones de pecado, objeto puntual de la práctica de la confesión (Valenzuela, 2007, p. 49; Delumeau, 1992; Foucault, [1976]2002; Araya, 2003).

### 3.1. *El cuerpo como sexualidad: la genitalidad origen del pecado*

En los tres autores estudiados, las formas de nombrar los genitales masculinos y femeninos en mapudungun están determinadas en la microestructura por el establecimiento de equivalencias expresadas en latín, aun si se trata de diccionarios en español. Esta es una opción ideológica. El latín opera como dispositivo tanto de control como de decencia. La boca del que confiesa no puede decir y, al mismo tiempo, el confesado no debería ser incitado a saber (Delumeau, 1992; Foucault, [1976] 2002). La sexualidad en Occidente es fuente de peligros y un tabú, para conjurarlos, debe ser innombrable (Douglas, 1973). En el proceso de occidentalización colonial, lo impuro sólo tuvo un origen: el cuerpo (Araya, 2004). Se trata de algo más que de referir los genitales en latín, pues se utiliza el concepto *verenda*, ‘partes pudendas, lo que debe ser respetado’. Este uso, a la vez científico y moralizante, es común a los vocabularios bilingües de la LM para el caso americano y su funcionalidad respecto del disciplinamiento de los cuerpos parece evidente, puesto que cifra, oculta y ‘enfria’ estos referentes (Gruzinski 1982, 1988; Valenzuela, 2007). Al respecto, Febrés señala en el paratexto de su vocabulario hispano-chileno: “Lo segundo: las palabras algo obscenas busquense en Latin, como *Verenda*, *Alteratio Carnis*, etc.” (1765, p. 297).

Los vocabularios, en tanto herramientas de la confesión, representan al “cuerpo” como genitalidad y fornicación. En Valdivia (1606), respecto de los genitales encontramos: “*Cudañ*, testiculi”<sup>17</sup>, “*Lanta*: testiculi”, “*Llepe*, verenda viri”, “*Pnun*, verenda viri”, “*Cutri*, verenda mulieris”, “*Truru*, verenda mulieris”. Encontramos solo un lema en la microestructura que se identifica con el coito como primera acepción: “*Nultacan*, coitum habere”, y la siguiente es fornicar que aparece asociada como primera acepción al lema

<sup>17</sup> Para los tres diccionarios mantenemos el latín sin traducirlo cuando se trata de estructuras simples. En los casos en que esta se complejiza, traducimos en nota para asegurar su comprensión en Febrés o directamente en la cita para el caso de Havestadt.

“*Goydemiann*, fornicar”, relacionado a los lemas “*Goyde*, llaman a la mala mujer por afrenta” y “*Goydeyaun*, lujuriar”, ambos marcados por juicios valorativos negativos. Es importante subrayar que el campo de las relaciones sexuales se asocia con el forzamiento de mujeres. Por ejemplo, para violación encontramos el lema “*Dllopran*, forzar mujer”, mientras que la idea de estupro aparece en torno a dos lemas que sirven para referir a niñas menores de edad o que no han parido: “*Huemallen* o *ullch*, doncella; *Huemalletun*, corrompere virginem” y “*Nahue*, muchacha de doce años abajo; *Nahuentun*, corromper doncella”, aun cuando el sufijo ‘-tu-’ expresa solo la idea de acción asociada. La idea de virginidad se expresa también en el calco semántico “*quimhuentru*, conocer hombre la mujer”, que refleja la expresión bíblica, utilizando el afijo ‘*quim*’, por el verbo *quimin*, y *huentru*, varón, de donde deriva la negación “*quimhuentulan*, estar virgen”.

En Febrés la lista se amplía considerablemente y, aunque no todos los lemas presentes en Valdivia aparecen, sí encontramos la reiteración y expansión del fenómeno de traslación semántica y segunda acepción con connotación sexual. Para los genitales masculinos aparecen los registrados por Valdivia *Cudañ* y *Pùnun*, a los que se suman “*Ichuhuen*, verenda viri, honestè” y “*Ulo*, los tallos ó renuevos de las cañas, ó colehues, etc., sumitur pro verenda viri”. En este último lema se aprecia el fenómeno de segunda acepción, que en el caso de los genitales puede entenderse como producto del tabú, aunque este fenómeno no apareció en los lemas para genitales registrados por Valdivia (1606), que presentaban, todos, sentido recto y monosemia. Para los genitales femeninos encontramos los de Valdivia *Cuchi* ó *cuthi*<sup>18</sup> y *Mechù*, *methù*, ambos con variantes dialectales, al que se agrega “*Pellu*, unos choritos, mas lo toman por verenda mulieris”, que también presenta segunda acepción de connotación sexual<sup>19</sup>. Pero la traslación semántica más interesante la presenta el lema *yehuen*, que en Valdivia aparece simplemente por “vergüenza”, mientras que en Febrés, “*Yehuen*, vergüenza, y tenerla; [...] item, verenda viri vel faeminae”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> En Febrés, la transliteración ‘th’ corresponde al fonema que hoy transcribimos como ‘tr’, siguiendo el *alfabeto unificado*, y que representa una consonante africada retrofleja semejante a la *tr* inglesa de *train*.

<sup>19</sup> En el lenguaje común del chileno de hoy se sigue nombrando los genitales femeninos con la palabra “chorito” o “choro”, molusco común en las costas de Chile. Su uso es considerado vulgar, ofensivo o jocoso. La metáfora está documentada ya en autores latinos como Catulo.

<sup>20</sup> Existen escasos trabajos acerca de la sexualidad mapuche hasta el presente, sin embargo, los sujetos mapuche con quienes hemos compartido estos hallazgos señalan que el concepto de *yehuen* se aplica a la reacción que surge cuando no se respetan las costumbres, y nunca a los genitales, que son llamados por nombres monosémicos y no figurativos.

En Febrés encontramos para el coito como primera acepción solo el lema “*Chiquin*, habere copulam cum muliere”, y como segunda acepción derivada de traslación semántica, aparecen cuatro lemas: “*Cudun*, acostarse, echarse en la cama; *cludumn*, *cluduln*, acostar á otro, hacerle acostar, ó acostarse con él, et non nunquam cognoscere carnaliter”<sup>21</sup>, “*Deuman*, acabar, concluir alguna cosa, perficere vel consummare, et sumitur pro consummatione copulae”<sup>22</sup>, “*Elmen*, ir á poner; ir á dejar, sed sumitur pro habere ac consummare copulam”<sup>23</sup> y “*Pen*, ver, mirar, y hallar; item, cognoscere carnaliter”, ninguno de ellos presente en Valdivia. El concepto fornicar aparece mezclado con otros significados como adulterio, coito con prostitutas o simplemente con amancebamiento. Como primera acepción encontramos los lemas “*Damen*, *Damentun*, adulterar el varon”, “*Ñuanpen*, adulterar la mujer” y el registrado en Valdivia “*Mùn*, fornicar el varón; *mùvoe*, fornicador; la pasiva *mùgen*, fornicar ella; *mùgeve*, ó *mùgevoe*, puta”. Como segunda acepción por traslación semántica encontramos “*Cùrin*, errar el camino, etiam moraliter; item se toma por fornicar; *Cùridomo*, ramera”, “*Goyde*, llaman á la mala mujer por afrenta; *goydeyaun*, andar así en bellaquerías, fornicar” –también presente en Valdivia–, “*Nacùm*, abajar, y se toma por fornicar”, “*Vùln*, juntarse, pegarse, arrimarse, ó amontonarse; item, fornicari”, “*Thapùm*, de *thavn*, juntar ó muñir gente ú otra cosa; tómanlo in malam partem por juntar ó alcahuetear á dos; de allí, *thapùmtu*, es hijo de tal, hideputa; *thapùmum*, juntarse entre sí ó aunarse muchos; item, amancebarse dos” y “*Ûñam*, el amigo ó amiga in malam partem; *ùñamhuen*, los dos amancebados; *ùñamiaun*, andar en estas maldades, esse fornicarium vel fornicarium; *ùñamtun*, amancebarse; *ùñamtulen*, estar amancebado”.

No se registran aquí lemas para violación. En cambio, para el concepto de ‘estupro’, ‘desflorar’ y ‘virgen’ se incluyen los lemas de Valdivia y dos nuevos con composiciones similares por aglutinación: “*Ghùlcha*<sup>24</sup>, generalmente es hembra incorrupta que no ha parido; *ghùlchatun*, dicen el pecar con ellas ò deflorar”, “*Huemalghen*, niña, doncella; *Huemalghentun*, proprie deflorare virginem”, “*Huycùrn*, romper, rasgar; *huycùrgen*, ser roto, rasgado; [...]; *huycùrgenolu domo*, mujer no corrompida”, “*Malghen*, propiamente doncella[...]; *Malghentun*, deflorar” y el calco semántico comentado ya en Valdivia “*Quimhuenthun*, conocer varon la muger; *quimhuenthulay*, no co-

<sup>21</sup> Y, algunas veces, conocer carnalmente.

<sup>22</sup> Terminar o consumir, y es tomado por la consumación de la cópula.

<sup>23</sup> Pero es tomado por hacer y consumir la cópula.

<sup>24</sup> La transliteración ‘ghù’ en Febrés corresponde a la sexta vocal mapuche, actualmente transcrita ‘ù’ siguiendo el alfabeto unificado, en posición inicial.

noció varón, está virgen”. La referencia a la calidad y condición de las mujeres con las cuales los hombres tenían sexo permite delinear los elementos centrales de la sexualidad como pecado: acciones vergonzosas con mujeres no esposas ni vírgenes. La violación y estupro no se inserta necesariamente en el orbe de los pecados o acciones vergonzosas de los hombres contra las mujeres.

En el vocabulario de Havestadt el campo semántico del cuerpo humano considera a los genitales y un apartado de “las acciones vergonzosas que son efecto de los vicios y los deseos desenfrenados”, inserto en los *Motus animi*. Estos fueron contrastados con los del índice de *Voces indias*, obteniendo como resultado principal que muchas de las voces que presentan sentido sexual en un contexto en que se habla de la lujuria, no lo presentan en un contexto neutro como es el índice de voces, lo que echa luces sobre el fenómeno de segunda acepción y traslación semántica del que venimos hablando. Así por ejemplo sucede en el lema “*Aiùpran*, lujuria, amor lascivo, feo, torcido, malsano” (1777, p. 348) en la segunda parte, que se registra en la cuarta parte solo por el verbo raíz “*Aiùn*, amar, estimar” (p. 604), sin el afijo *pra*, ‘en vano’. Aquí expondremos entonces solo aquellas voces que tienen denotación sexual explícita en el índice de voces indias. Para los genitales, Havestadt ofrece exactamente los mismos lemas que Febrés<sup>25</sup>, excepto por *ichuhuen* que no se registra y por la sustitución de la palabra latina ‘concha’, en vez de ‘choritos’, probablemente intraducible al latín. Para el concepto de ‘coito’, encontramos en Havestadt en sentido recto los lemas *Vùl* y *Chiquin*, ambos registrados en Febrés, que aquí integran indicaciones de uso, señalando el primero ser voz discreta y el segundo, reprehensible. Para ‘adulterio o concubinato’ encontramos los lemas *Damen*, *damentun* y *Ûñam* con sus derivados *ùñamtun*, *ùñamtuaiaun* y *ùnamhuen*, presentes en Febrés con el mismo significado.

Los mandamientos católicos, como el sexto (no cometerás actos impuros) y el noveno (no codiciarás la propiedad de tu prójimo, casa o mujer), nos permiten comprender la configuración semántica del “cuerpo”, pues la fornicación, el adulterio, la violación, el concubinato y la masturbación atentan contra la virtud de la pureza al mismo tiempo que explica el lugar de las mujeres en la argumentación, pues son ellas fuente de tentaciones. Por ejemplo, para los tocamientos “deshonestos del propio cuerpo”, Valdivia utilizó la expresión “*malduupuimi tami anca goydechi*” ([1606] 1684,

<sup>25</sup> Recuérdese que existe una disputa respecto de si Febrés utilizó o no los materiales de Havestadt para componer su obra, por lo que no es de extrañar que muchas de las definiciones de lemas sean coincidentes y algunas incluso idénticas.

p. 26), donde el verbo *maldun* ‘palpar’, aparece caracterizado por el adverbio *goydechi* ‘lujuriosamente’. Febrés utiliza la expresión “*quidu ñuangechi maldütuuymi chey?*” (1765, p. 234), donde el mismo verbo aparece determinado por el adverbio *ñuangechi* ‘impúdicamente’. Havestadt usa la construcción “*quidu eimi maldütuuimi trepelcaiam tami angca?*” (1777, p. 571), donde este verbo se semantiza a partir del verbo *trepeln* ‘regocijarse’, con el sufijo *am* indicando propósito. Sin embargo, el verbo *maldun* aparece sin denotación sexual en los vocabularios de Valdivia y Havestadt, mientras que sí la presenta en segunda acepción en Febrés, mostrando el proceso de contagio por proximidad dentro del contexto frecuente de uso en el formulario para la confesión de Valdivia. Lo mismo podemos decir para el verbo *ampeln* ‘desear’, que Valdivia utiliza caracterizado por el afijo *pra*, pero que solo Febrés registra con segunda acepción de sentido sexual.

### 3.2. La invención de la *díada cuerpo/alma*

Para la transmisión cultural cristiana era clave encontrar los lexemas indígenas que se correspondieran con los conceptos de “cuerpo” y “alma”, para que confirmaran así la ‘realidad’ y ‘universalidad’ de esa concepción del hombre. Para nuestros autores fue relevante encontrar su equivalente en mapudungun. Encontramos *püllü* en todos, de manera sistemática y apenas problematizada por la inclusión de otros términos registrados, como *am* y *alwe*<sup>26</sup>, que parecen compartir el campo semántico. Los tres resuelven esta falta de límites siguiendo estrategias similares, ya demonizando, ya clasificándolas como ánimas, para dejar la idea del principio trascendente del hombre exclusivamente depositado en *püllü*. Sin embargo, tal como parece haber ocurrido en varias otras culturas americanas, el concepto de cuerpo fue uno de los más conflictivos de homologar para la lingüística misionera (Surralés, p. 2010). Existía el concepto de carne humana, pero este era particularmente complejo de ser utilizado, pues suponía connotaciones de impureza y, a la vez, generaba una confusión teológica difícil de salvar, pues inducía a confundir la forma con la materia (Aedo, 2005; Araya, 2004). Valdivia, de entre las acepciones para el artículo ‘cuerpo’ que suponemos vigentes para el período, pues se expresan en Nebrija<sup>27</sup>, siguió la idea de

<sup>26</sup> Para un estudio detallado de los usos, cruces y límites de estos términos, véase Schindler (1998).

<sup>27</sup> Nebrija registra cuatro acepciones en su Vocabulario español latino de 1494: cuerpo, corpúsculo, tronco (o cuerpo sin cabeza) y cadáver de animal.

‘tronco’, encontrando entonces como supuesto equivalente en mapudungun *angka*. Con ello fundó, para este concepto, la tradición lexicográfica para el mapudungun asimilando llanamente: “*anca*, cuerpo del hombre”<sup>28</sup>. Sin embargo, Febrés y Havestadt no parecen cómodos con la elección ya en uso en el siglo XVIII en expresiones como ‘cuerpo de Cristo’, lo que imposibilitaba transformarla sin crear una gran confusión. Ambos delimitan cuál acepción es la que se está usando en esa asimilación, y lo hacen ampliando el artículo a todas las acepciones de *angka* e incluyendo otros posibles contextos de uso.

*Anca*- cuerpo: también la mitad de cualquier cosa: *ancantu*- en la mitad. *anca rùpu*- la mitad del camino: *ancapuùlli*: la mitad de la cuesta. *Ancan*, *ancantun*, *ancacùnnon*- ser, haber la mitad, ò estar hecho cuerpo: *ancacùnnon*- poner en la mitad las cosas, ò medio hechas: *ancacùnnoñmaquieli ñi cùdan*- no me dejes en la mitad, ò en lo mejor de mi trabajo (Febrés, 1765, p. 429).

*Anca*, cuerpo. También tronco de árbol. También mitad, *Anca rpù*, mitad del camino, *anca pùulli*, mitad de la cuesta. *Pu anca*, intestinos (Havestadt, 1777, p. 606).

Ambos también incluyen *kalül*, en referencia a ‘carne humana’, pero optan por delimitar los usos de *kalül* por oposición a otros términos: el primero, integrando *kalül* al concepto *angka*, para minimizar el riesgo de ponerlos en competencia o confundirlos: “*Calül*, *calil*- carne humana, ut sic: *anca*- es el agregado de carne, huesos, sangre &c” (Febrés, 1765, p. 436). El segundo, en el *Indiculus universalis*, integrando *ilo*, carne comestible, en medio de las partes cárneas del cuerpo humano: “455. Acerca de las partes cárneas. Carne, *Ilon*. Carne humana, *Calil*. Carne cruda, *Carú ilon*. Comer carne cruda, *Ilotun*. Carne comestible, *Cuvùll*, *ilon*” (Havestadt, 1777, p. 285). Pese a la problematización que estos dos autores traslucen respecto de la tradición establecida por Valdivia sobre *angka*, esta intervención logró instalarse en la lengua o al menos en el registro escrito occidental de ella. En un comentario etimológico del *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile* de Juan Ignacio Molina, podemos observar de qué modo esta metodología intervencionista se cierra circularmente, autocorroborándose:

<sup>28</sup> Cabe hacer notar que en el vocabulario de Herckmans ([1643] 1907) –soldado holandés llegado a la zona de Valdivia intentando disputar el territorio mapuche a la Corona española en 1643, autor de un pequeño repertorio de 500 términos– se señala, para la zona de la ciudad de Valdivia, *cal-el* (*kalül*) como cuerpo, *vên* (*fün*) como carne y *anca* (*angka*) como lomos o parte baja de la espalda, lo que significa que, probablemente, Valdivia tuvo otras opciones a la vista, prefiriendo la de *angka*.

Confiesan que el hombre es compuesto de dos substancias esencialmente diversas, esto es, del cuerpo corruptible, que llaman *anca*, y del alma, que denominan *am*, o *pulli*, como hemos advertido antes, la cual dicen es *ancanolu*, incorpórea, y *múgealu*, eterna, o que durará para siempre. Esta distinción es tan cierta entre ellos, que muchas veces se sirven metafóricamente de la voz *anca* para decir la parte, la mitad, o el argumento de cualquier cosa (Molina, [1776]1795, p. 89).

En el *Diccionario araucano-español, Español-araucano* del fraile capuchino Félix de Augusta (1860-1935), el más citado y validado durante todo el siglo XX y hasta el presente, el lema *Angka* se define como “el vientre, el cuerpo (con exclusión de las extremidades, pero a veces con inclusión de ellas), v.g. *peangkalmeken ñi pichi che* (Ve a examinármele el cuerpo a mi chiquillo) [...]; como prefijo: medio, en la mitad” (1916, p. 4), mientras que *Kaliül* aparece como “el cuerpo; (en unas partes) el vientre” (p. 75), y en su diccionario español-mapudungun encontramos “cuerpo: *kaliül; kom trawa*<sup>29</sup>; (el tronco) *angka*” (p. 94). Lo que parece reflejarse en este último diccionario es que la traducción impuesta en el proceso colonizador logró establecerse al menos en algunos contextos de uso –tal vez los propios de la cultura occidental– y en algunos territorios, aunque no sean más que los territorios imaginarios de la textualidad sobre el mundo mapuche.

## PALABRAS FINALES

Los vocabularios revisados forman parte de la lingüística misionera en tanto fueron herramientas fundamentales para la evangelización, y en particular, de la práctica de la confesión como estrategia de conversión de los infieles. Este es su contexto de producción original y el que explica el lugar del “cuerpo” en el repertorio lexicográfico asociado a la genitalidad y la fornicación de manera predominante. Leídos genealógicamente, se concluye que el vocabulario de Luis de Valdivia estabilizó el lema *angka* o ‘tronco’ como supuesto equivalente de ‘cuerpo’, fundando la tradición lexicográfica para el mapudungun asimilando llanamente *angka* a ‘cuerpo del hombre’. Esta operación permite dos cosas, estabilizar el referente ‘cuerpo’ en la diada ontológica del “hombre” conformado por un cuerpo y un alma, y de otro, la asimilación de ‘cuerpo’ a materia pecaminosa en tanto sexualidad.

<sup>29</sup> *Trawa*, la piel. *Kom trawa*, toda la piel, todo el cuerpo (en su acepción de límite).

Esta operación también ejerce un efecto de localización del referente como sexualidad al situar el cuerpo en su mitad inferior o partes vergonzosas. La occidentalización de *angka* a los significados del cuerpo en el mundo post Concilio de Trento, recurrió también a las premisas ideológicas vigentes en los siglos XVII y XVIII respecto de la mujer como sinónimo del cuerpo en sí, encarnación del pecado de la carne y, por tanto, todos los ejemplos y traslaciones semánticas utilizados por los misioneros acuden al cuerpo de una mujer para representar los pecados más importantes que llevarían al alma a su perdición.

#### REFERENCIAS

- Aedo, F. (2005). El doble discurso de la frontera: los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia. *Acta Literaria*, 30, 97-110.
- Araya, A. (2003). El discurso sofocado: El *Epistolario* confesional de una monja del siglo XVIII. *Mapocho* (53), 161-192.
- Araya, A. (2004). La pureza y la carne: el cuerpo de las mujeres en el imaginario político de la sociedad colonial. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 1(8), 67-90.
- Augusta, F. J. de. (1903). *Gramática araucana*. Valdivia: Imprenta Central J. Lampert.
- Augusta, F. J. de. (1910). *Lecturas araucanas*. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica.
- Augusta, F. J. de. (1916). *Diccionario araucano-español, Español-araucano*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Azúa e Yturgoyen, P. (1749). Primer Synodo Diocesana, celébrola el Ilmo. Señor..., a que se dio principio en doce de octubre, de mil, setecientos, cuarenta, y cuatro años. Concepción: Impresora del Supremo Consejo de Indias.
- Bajtín, M. (1986). *Speech Genres and Other Late Essays*. Austin: University of Texas Press.
- Cancino, N. (2013). La lingüística misionera del mapudungun en el Chile del siglo XVII y el trabajo institucional de Luis de Valdivia. *Lenguas Modernas*, 42, 11-29.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza Universidad.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI de España editores.
- Febrés, A. (1765). *Arte de la lengua general del reyno de Chile, con un diálogo chileno-hispano muy curioso a que se añade la doctrina christiana, esto es, rezo, catecismo, coplas, confesionario, y pláticas, lo más en lengua chilena y castellana y por fin un vocabulario hispano-chileno, y un calepino chileno-hispano mas copioso*. Lima: Calle de la Encarnación.

- Foucault, M. ([1976] 2002). *Historia de la sexualidad. Vol 1: La voluntad de saber*. Argentina: Siglo XX Editores.
- Gruzinski, S. (1982). La conquista de los cuerpos. Cristianismo, alianza y sexualidad en el altiplano mexicano: siglo XVI. En: *Familia y sexualidad en Nueva España*. México: FCE, 177-206.
- Gruzinski, S. (1988). Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España: introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas. En: *El afán de normar y el placer de pecar*. México: Joaquín Mortiz, 169-215.
- Gruzinski, S. ([1988]1995). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hanisch, W. (1972). *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Havestadt, B. (1777). *Chilidungu sive res chilenses vel descriptio status tum naturalis, tum civilis, cum moralis regni populique chilensis, inserta suis locis perfectae ad chilensem linguam manudictioni*. 3 vols. Permissu superiorum ac Rmi. & Eximii D. Ordinarii Coloniensis facultate speciali. Typis Aschen-dorfianis: Monasterii Westphaliae.
- Helmer, M. (1982-1983). Juli, un experimento misionero de los jesuitas en el altiplano andino (siglo XVI). *BIRA. Boletín del Instituto Riva Agüero*, 12, 191-216.
- Herckmans, E. ([1643] 1907). *Vocabula chilensia*. En: Schuller, R., *El vocabulario araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Jara, Á. (1971). *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lara, L. F. (1997). *Teoría del diccionario monolingüe*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.
- Le Breton, D. (1995). *Anthropologie de la douleur*. Paris: Editions Métaillé.
- Le Breton, D. ([1992] 2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Lenz, R. (1896). Introducción a los estudios araucanos. En: *Anales de la Universidad de Chile*, Tomos 90 y siguientes. Santiago: Imprenta Cervantes.
- López Austin, A. ([1980] 2012). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Parada, E. (2013). Poder y traducción coloniales: El nombre de Dios en lengua de indios. *Revista Chilena de Literatura*, 85, 129-156. Recuperado de <[http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0718-22952013000300006&lng=es&tlng=es.10.4067/S0718-22952013000300006](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22952013000300006&lng=es&tlng=es.10.4067/S0718-22952013000300006)>.
- Molina, J. I. ([1776] 1795). *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile*. Trad. Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Madrid: Imprenta de Sancha.
- Ovalle, A. de (1646). *Histórica relación del Reyno de Chile*. Roma: Francisco Cavallo.
- Pardo, M. L. (2008). Una metodología para la investigación lingüística del discurso. En: *El discurso sobre la pobreza en América Latina*. Santiago: Frasis, 55-78.

- Payàs, G., Zavala, J. M. & Samaniego, M. (2012). Al filo del malentendido y la incompreensión: el padre Luis de Valdivia y la mediación lingüística. *Historia I*(45), 69-90.
- Pêcheux, M. (1975). *Les vérités de la Palice: linguistique, sémantique, philosophie*. Paris: Maspero.
- Pichinao Huenchuleo, J. (2012). Los parlamentos hispano-Mapuche como escenario de la negociación simbólico-político durante la colonia. En: Nahuelpan, N. y otros, *Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 25-42.
- Quidel Lincolet, J. (2012). Rol y presencia del mapuzungun en la colonia frente al proceso de evangelización. En: Nahuelpan, H. y otros, *Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 45-63.
- Rondón, V. (2014). Havestadt vs. Febrés. A propósito de una carta y unas canciones. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 18(2), 79-103.
- Rosales, D. (1877-1878). *Historia general del reino de Chile. Flandes Indiano*. Benjamín Vicuña Mackenna. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- Salinas, M. (1987). *Historia del pueblo de Dios. La evolución del cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago: Ediciones Rehue.
- Schindler, H. (1998). Amulpüllün: un rito funerario de los mapuche chilenos. *Anales del Museo de América*, 6, 165-177.
- Surralés, A. (2010). La retórica de traducir “cuerpo”. En: *Retóricas del cuerpo amerindio*. Gutiérrez M. & Pitarch, P. (Eds.), Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 57-86.
- Valdivia, L. de. (1621) *Sermon en lengva de Chile, de los mysterios de nvestra santa fe catholica, para dedicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad*. Valladolid: Jerónimo de Murillo.
- Valdivia, L. de. ([1606] 1684). *Arte, y Gramática general de la lengua que corre en todo el reino de Chile con un vocabulario, y confessonario*. Sevilla: Thomas López de Haro.
- Valenzuela Márquez, J. (2007). Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial. *Revista Española de Antropología Americana*, 37(2), 39-59.
- Yáñez, R. (Marzo 2003). *Presencia y ausencia de Antonio de Nebrija en Vocabularios castellano lengua indígena del siglo XVIII*. Ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional sobre LM, Universidad de Oslo, Oslo.
- Zimmermann, K. (2009). La construcción discursiva del diccionario en la Lingüística Misionera: Interculturalidad, glotocentrismo e hibridez en diccionarios náhuatl y hñähñu-otomí de los siglos XVI y XVII (Alonso de Molina, Alonso Urbano y autor anónimo 1640). *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 7(1), 161-186.