

3as Jornadas de Historia de la Patagonia
San Carlos de Bariloche, 6-8 de noviembre de 2008

Mesa D.5. Modalidades de la religiosidad: prácticas y representaciones en Patagonia (Siglos XVI al XX)

Catecismos en *mapuzungun* en el área cordillerana norpatagónica: práctica misionera y relaciones intertextuales.

María Andrea Nicoletti (CONICET/Universidad Nacional del Comahue)
manicoletti@jetband.com.ar y Marisa Malvestitti (Universidad Nacional de La Pampa)
malves@bariloche.com.ar

Resumen

El conocimiento y dominio de la lengua indígena en los procesos de evangelización permitió crear y hacer circular discursos religiosos que buscaron homogeneizar y controlar al otro mediante categorías dirigidas a lo más profundo de la persona: aquello en lo que cree y que rige su relación con lo divino y con lo humano. En la historia de la evangelización de la Patagonia de fines del siglo XIX y principios del XX, el análisis de las prácticas de comunicación de la doctrina cristiana y la administración sacramental constituye un tema clave para comprender las relaciones entre indígenas y misioneros en el complejo contexto de la conquista, ya que, en las modalidades oral y escrita, la lengua ha jugado un papel preponderante para la transmisión y la imposición de la fe católica.

Los instrumentos de evangelización utilizados por los misioneros en el área territorial mapuche reconocen una larga tradición iniciada en 1606 con la publicación del catecismo de Luis de Valdivia. Producidos por miembros de diversas órdenes y congregaciones: Jesuitas en los siglos XVII y XVIII, Franciscanos, Lazaristas y Salesianos en los siglos XIX y XX, constituyen un corpus en el que se establecen relaciones de tipo intertextual y nos permiten indagar desde otra perspectiva las adaptaciones de la doctrina a las situaciones concretas de evangelización en un contexto monolingüe o de bilingüismo incipiente.

En este trabajo nos centraremos en los catecismos utilizados en la Patagonia norte y áreas correspondientes al otro lado de los Andes en el contexto previo y posterior a las campañas militares de fines del siglo XIX. Desde un abordaje interdisciplinario consideraremos aspectos lingüísticos, discursivos, contextuales e históricos y delimitaremos los usos, continuidades y variaciones en catecismos y pláticas, analizando especialmente los utilizados por la Orden capuchina y la Congregación salesiana. Nuestro punto de partida considera el ámbito territorial mapuche como una unidad, porque la comparación de estos instrumentos de divulgación de la fe permite reconocer que la cordillera no operó como un obstáculo para su difusión a un lado y al otro de la misma, al menos entre quienes llevaron adelante allí su práctica misional entre el siglo XVII y fines del siglo XIX. Esto se tradujo, más que en copias acríticas de textos previos, en reelaboraciones y adaptaciones tanto a las situaciones concretas en que se utilizaron como al grado de familiaridad con el *mapuzungun* por parte de los distintos misioneros que los produjeron.

1. Introducción

En la historia de la evangelización de la Patagonia de fines del siglo XIX y principios del XX, el análisis de las prácticas de comunicación de la doctrina cristiana y la administración sacramental constituye un tema clave para comprender las relaciones entre indígenas y misioneros en el complejo contexto de la conquista, ya que, en las modalidades oral y escrita, la lengua ha jugado un papel preponderante para la transmisión y la imposición de la fe católica.

La evangelización en lenguas indígenas en el continente sudamericano reconoce una larga tradición con el centro de Juli, donde los misioneros que evangelizaron en los territorios desde Perú hacia el sur podían aprender las lenguas aborígenes y con el III Concilio Limense (1563-1566). A fin de unificar la diversidad doctrinal, este impulsó el uso de tres instrumentos clave: un *Catecismo Mayor* que sigue la estructura de los cuatro grandes núcleos temáticos de Trento (Fe, Sacramentos, Preceptos, Oraciones)¹, un *Catecismo breve o para rudos* que enunciaba mediante diecisiete preguntas doctrinales las principales verdades de la fe contenidas en el Credo y, complementariamente, las *Pláticas*, textos que exponían lo que debe saber y hacer un cristiano y cuyo objetivo era provocar la conversión del auditorio mediante el abandono de las prácticas culturales ancestrales, la aceptación de los contenidos dogmáticos y las exigencias morales de la nueva fe (Durán, 1982: 297). De este modo, la utilización de la lengua indígena en los procesos de evangelización permitió crear y hacer circular discursos religiosos que buscaron homogeneizar y controlar al otro mediante categorías dirigidas a lo más profundo de la persona: aquello en lo que cree y que rige su relación con lo divino y con lo humano.

Los instrumentos de evangelización utilizados por los misioneros en el área territorial mapuche constituyen un corpus en el que se establecen relaciones de tipo intertextual. Producidos por miembros de diversas órdenes y congregaciones - Jesuitas en los siglos XVII y XVIII, Franciscanos, Lazaristas y Salesianos en los siglos XIX y XX²-, nos permiten indagar desde otra perspectiva las adaptaciones de la doctrina a las situaciones concretas de evangelización en un contexto monolingüe o de bilingüismo incipiente. Desde un abordaje interdisciplinario, es nuestro propósito delimitar los usos, continuidades y variaciones en catecismos y pláticas, analizando especialmente los textos utilizados para la evangelización del pueblo mapuche en la Patagonia Norte y áreas correspondientes al otro lado de la cordillera de los Andes en el contexto posterior a las campañas militares de fines del siglo XIX. Ellos son: el *Manual de Piedad* (1898) publicado en Santiago de Chile por la imprenta de las Hermanas de la Providencia³, *Dios ñi düngu* (1902) y *Kiñewn Amuaiyu*

¹ El contenido de estos núcleos era el siguiente: Artículos de la Fe, Mandamientos de la Ley de Dios, Mandamientos de la Santa Madre Iglesia, Sacramentos, Obras de Misericordia, Virtudes teologales, Virtudes cardinales, Pecados capitales, Enemigos del alma, Novísimos (muerte, juicio, infierno y gloria), Confesión general, Suma de la Fe (cuatro verdades fundamentales en castellano solamente).

² Un análisis de los catecismos en lengua mapuche publicados al este de los Andes puede consultarse en Durán (1997).

³ Congregación que nace en Canadá en 1844 fundada por Emilia Tavernier Gamelín. Su carisma es la atención a los enfermos, la educación de los niños y los jóvenes, la asistencia a los inmigrantes, el trabajo con los ancianos y la comunicación con los niños sordomudos. Llegaron a Chile en 1853 con la Hermana Bernarda Morín quien fundó en noviembre de 1867 la Escuela Providencia de Concepción. En la casa central de

(1925) -ambos producidos por la Orden capuchina que actuó en la Araucanía trasandina- y el *Piccolo Catechismo* (1898) utilizados por la Congregación salesiana a este lado de los Andes.

En cuanto a la estructura genérica, los cuatro textos se articulan en preguntas y respuestas, con distinto grado de amplitud. El *Piccolo Catechismo* y el Catecismo de Augusta de 1902 son versiones sintéticas que comprenden las principales verdades de la fe. Por su parte, el Catecismo de Augusta (1925) incorpora conceptos sobre la Consagración (41-58), la “estructura” de la Iglesia (65-74), cielo-infierno-purgatorio (34-40) y Pentecostés (75-78). El *Manual de Piedad* también elabora de modo más detallado aspectos relativos a la confesión y la comunión. Además, los tres textos trasandinos están pensados como Manuales doctrinales, y contienen por lo tanto otros saberes y prácticas tales como diversas oraciones, Confesionarios por preguntas, los Mandamientos, el rezo del Rosario, Letanías y hasta un Cancionero. En esto se manifiesta la huella de la publicación señera de Febrès (1765: 183-294) que contenía estas distintas secciones.

Esto está relacionado con los diferentes propósitos que explicitan los autores. Milanesio apunta a dar a conocer al público europeo el hecho de que los salesianos evangelizan en lengua nativa. En la obra general *La Patagonia, lingua, industria, costumi e religione del patagoni*, que contiene el *Piccolo Catechismo*, el misionero indica que se propone “tracciare alcune regole per agevolare la pronunzia e lectura di questo idioma e somministrate un po’ di materia agli amanti della filologia (...) particularmente del citato idioma araucano, conosciuto scitificamente già dai Padri Gesuiti del secolo scorso, e pressochè dimenticato del nostro”⁴, y el título que encabeza el *Piccolo catechismo* es “Puchi que zugu tañi quimael pu winca che” (“unas pocas palabras para que conozcan los blancos”⁵). En cambio, el propósito de Augusta es proveer una publicación que contenga “kom pu kristiano ñi kimaqel tüfa” (“esto que todos los cristianos deben saber”), integrando a los mapuche como fieles. De modo similar, el *Manual de Piedad* está pensado “para texto de lectura de los indígenas de Chile”.

2. Los instrumentos de evangelización en mapuzungun

El requerimiento de alcanzar la unidad doctrinaria por parte del Concilio Limense estableció la necesidad de “que hubiese un Catecismo, o suma de la enseñanza cristiana, que sirviese, así para que los que doctrinan indios supiesen fácilmente lo que les han de enseñar (...) como también para que los indios hallasen conformidad en todos y no pensasen que es diversa ley y diverso Evangelio lo que unos y otros les enseñan...” (Medina, 1897:VIII). El aprendizaje de la lengua aborigen como requisito para la evangelización se constituyó en una metodología llevada a cabo especialmente por la Compañía de Jesús con el propósito de lograr un contacto directo con el sujeto a evangelizar sin la mediación de lenguaraces, y de este modo, tanto esa Congregación, como la franciscana, se abocaron a la tarea de producir textos misioneros. José Toribio Medina

Santiago de Chile funcionaba la imprenta de San José, donde en 1899 se publicaron el *Manual de Piedad* y *Chilcatun Chile Dugnu*, un libro de texto para aprender a leer y escribir.

⁴ “Esbozar algunas reglas para facilitar la pronunciación y lectura de este idioma y suministrar un poco de materia a los amantes de la filología particularmente del citado idioma araucano, conocido ya científicamente por los Padres Jesuitas del siglo pasado y casi olvidado por el nuestro”. Traducción María Andrea Nicoletti.

⁵ Las traducciones del *mapuzungun* son de Marisa Malvestitti.

recupera referencias a numerosos documentos que habrían circulado manuscritos en esa primera época, algunos de los cuales constituyeron fuentes para la publicación señera de Luis de Valdivia (1897: IX-XV).

El siguiente cuadro sistematiza los materiales para la transmisión de la fe católica producidos en lengua mapuche a ambos lados de la cordillera de los Andes⁶. En todos los casos los textos fueron producidos por religiosos de distintas Órdenes y Congregaciones que desempeñaban sus tareas pastorales *in situ*, y la mayoría - sobre todo, los producidos en los siglos XVII y XVIII- contienen no sólo el catecismo y la doctrina, sino que presentan a la vez otros textos alternativos de índole práctica para llevar a cabo la actividad misionera, tales como: pláticas, sermones, oraciones y confesionarios, e incluyen gramáticas de distinta amplitud, diccionarios o vocabularios como parte de este “complejo catequístico”.

| <i>Ngulumapu</i> ⁷ | <i>Puelmapu</i> |
|---|-----------------|
| Luis de Valdivia <i>Doctrina christiana y Catecismo aprobado por el Concilio Provincial de Lima, y Confesionario breve en la Lengua del Reyno de Chile, en Arte y Gramática General de la Lengua</i> , Lima, 1606. <i>Confesionario, Doctrina christiana y Catecismo en Arte, y Gramatica general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile</i> , Sevilla, 1684. (Edición facsimilar, Leipzig, 1887) | |
| Luis de Valdivia <i>Sermon en Lengua de Chile, de los misterios de nuestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas acomodadas a su capacidad</i> , Valladolid, 1621. (Reimpreso por José Toribio Medina <i>Nueve sermones en la lengua de Chile... precedidos de una bibliografía de la misma lengua</i> , Santiago, 1897) | |
| Andrés Febrés, <i>La Doctrina Christiana, esto es, Rezo, Catecismo, Coplas,</i> | |

⁶ Dadas las condiciones de reproducción y circulación de materiales, otros textos que podrían incorporarse a esta sistematización ya no están disponibles, lo que dificulta la delimitación de relaciones genéticas o intertextuales. A modo de ejemplo, tanto Lenz (1895: XXXIV-XXXV) como Medina (1897) señalan las obras perdidas de los padres Gabriel Vega y Pedro Nolasco Garrote, y remiten a otras referencias de Febrés quien manifiesta su intención de imprimir la traducción de los *Pensamientos Christianos* del padre Bours hecha por el Padre Juan Ignacio Zapata en 1713 (1765:294), y la utilización como base de su diccionario de obras compuestas por el padre Diego de Amaya y el padre Gaspar López, quien compuso un pequeño diccionario en Chiloé a principios del siglo XVIII.

⁷ *Ngulumapu* ‘tierra del oeste’, *Puelmapu* ‘tierra del este’ - ambas son denominaciones posicionales respecto de la cordillera de los Andes. Optamos por esta terminología para poner de manifiesto más claramente la unidad territorial del área de análisis.

| | |
|--|--|
| <p><i>Confesionario y Pláticas, en Arte de la lengua general del Reyno de Chile</i>, Lima, 1765. (Edición a cargo de Antonio Hernández Calzada y Miguel Ángel Astraldi, Santiago, 1846; edición facsimilar Leipzig, 1883; edición Buenos Aires, Buenos Aires, 1884; Oración dominical en edición prologada por Guillermo Cox, Concepción, 1864;)⁸</p> | |
| <p>Bernardo Havestadt <i>Catechismus</i>, en <i>Chilidúgú sive Res chilensis</i>, Westfalia, 1777. (Edición facsimilar Leipzig, 1883)</p> | |
| <p>Serviliano Orbanel <i>Rezos en chileno. Doctrina cristiana, catecismo, forma de administrar los sacramentos con 22 pláticas en araucano</i>, 1778. (ms en Museo Mitre, Buenos Aires).</p> | |
| <p>Antonio Hernández Calzada, <i>Confesionario por preguntas y Pláticas doctrinales en castellano y araucano</i>, 1843 (ms). (Publicado por Rodolfo Schuller, Santiago, 1907)</p> | |
| | <p>José María Salvaire <i>Doctrinale elementare y Doctrinale familiare</i>, 1875 (ms). (Edición facsimilar publicada por Durán, Buenos Aires, 2002)</p> |
| | <p>Pablo Emiliano Savino <i>Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos</i>, 1876. (2da edición, Buenos Aires, 1900)</p> |
| | <p>José Pablo Birot <i>Pequeño catecismo castellano-indio para enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares</i>, Buenos Aires, 1879.</p> |
| <p>Octaviano de Niza, <i>Breve Metodo della Lingua Araucana y Dizionario Italo-Araucano e Viceversa</i>, 1888 (ms.). (Perdidos en el incendio que destruyó el</p> | |

⁸ Indica Salas (1992): “en 1846 apareció en Santiago una versión ‘adicionada i correjida’ del *Arte* y del *Calepino* (diccionario) del P. Febrés, preparada por el franciscano español Antonio Hernández Calzada, y realizada al cuidado de su co-hermano, el P. Miguel Angel Astraldi, a solicitud formal del gobierno chileno para su uso en el servicio de las misiones (Hernández Calzada, 1846a y b). Tuvo gran demanda por lo cual se debió publicar en Concepción, en la Imprenta de la Unión, 1864, una versión resumida de la parte gramatical, sin el diccionario, prologada por Guillermo E. Cox. (...) Al decir de Tomás Guevara en su *Historia de la Civilización de La Araucanía*, la versión de Febrés revisada por el P. Hernández Calzada es ‘un excelente tratado magistral del araucano y ha sido a la verdad el más generalizado en la Araucanía por los misioneros, militares y los indios que han sabido leer’ (citado por Englert 1936: 67)“.

| | |
|---|--|
| Convento de San Francisco en Valdivia, 1928 según Englert, 1936: 67). ⁹ | |
| | Domenico Milanesio <i>Piccolo Catechismo/ Puchi que zugu tañi quimael pu winca che</i> , Buenos Aires, 1898. |
| --- <i>Manual de Piedad en castellano y mapuche (araucano) para texto de lectura de los indígenas de Chile</i> , revisado por Rodolfo Lenz, Santiago, 1899. | |
| Félix José de Augusta <i>Dios ñi düngu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tüfa</i> , Valdivia, 1902. | |
| Félix José de Augusta <i>Nidolke düngu Dios ñi Nùtram</i> , Brisgovia (Alemania), 1903. | |
| Félix José de Augusta, <i>Kiñewn amuaiyu. Vade mecum</i> , Santiago, 1925. | |

Estos textos acompañan un período particular de movimiento fronterizo intenso tanto bélico como comercial y cultural, signado por el obstinado avance de la cultura blanca y la marcada resistencia indígena en defensa de su territorio, su cultura y su lengua. Se observa que la producción fue más intensa en algunas etapas: la etapa inicial de evangelización hasta la expulsión de los jesuitas de América en 1768, y la época previa e posterior a las campañas militares que en el siglo XIX anexaron el territorio mapuche a las Repúblicas Argentina y de Chile. Por otro lado, si bien se detecta una práctica sostenida de evangelización en lengua vernácula en el territorio mapuche, los espacios geográficos donde se produjeron estos materiales son específicos: Santiago e Imperial en los primeros casos, la Araucanía chilena en los materiales capuchinos y la Pampa bonaerense en los materiales lazistas. De todos ellos, el material más difundido fue el texto de Febrés, que tuvo numerosas reimpressiones, además de que fragmentos de su catecismo se integraran en otras obras al oriente de los Andes (Falkner, 1777; Barbará, 1879, entre ellas) y de constatarse que constituyó una fuente indudable de otras obras como las de Savino y Augusta.

Una última observación ataña a que la comparación de estos instrumentos de divulgación de la fe hace manifiesto que la cordillera no fue obstáculo para su difusión, al menos entre quienes llevaron adelante allí su práctica misional entre el siglo XVII y fines del siglo XIX, y que esta se tradujo, más que en copias acríticas de textos previos, en reelaboraciones y adaptaciones tanto a las situaciones concretas en que se utilizaron como al grado de familiaridad con el *mapuzungun* por parte de los distintos misioneros que los produjeron. Esto se detecta en ciertas elecciones léxicas, gramaticales o fonéticas en las que difieren los textos considerados, como exemplificamos más adelante.

⁹ Salas (1992), siguiendo una referencia de Augusta, señala que esta obra se basaba en Febrés, probablemente en la versión del P. Hernández Calzada.

3. Las prácticas misioneras en la época del awkan¹⁰

A fin de poder contextualizar los textos que analizamos, sistematizamos en este apartado los principales hitos del devenir de las misiones católicas en el área considerada.

La historia de la evangelización de los territorios indígenas a ambos lados de la cordillera, desde la época colonial hasta el siglo XX, estuvo signada por la conquista violenta y el despojo del espacio, de la cultura y de la lengua de los pueblos originarios. En la primera etapa de evangelización enmarcada en el contexto colonial, las misiones fueron una clara herramienta de penetración y, si bien buscaban el acercamiento pacífico y la protección de los aborígenes, no dejaba por ello de colaborar en la incorporación de estos sujetos evangelizados como súbditos de la Corona a los que imponía una nueva fe, una nueva cultura y también una nueva lengua. En este esquema de evangelización el límite de la palabra estuvo marcado, según Pinto Rodríguez, por tres circunstancias: “las diferencias idiomáticas, las distintas concepciones que uno y otro tenían del mundo y de la vida, y la acción concreta, desmitificadora del discurso de las dos partes involucradas” (Pinto Rodríguez, 1993b: 691).

El modelo de evangelización del Reino de Chile provino del Perú de la mano del jesuita José de Acosta, a través del tratado más completo que hasta ese momento de había escrito sobre la tarea misionera: *De Procuranda Indorum Salute*. A esta guía le sumaron la corriente mística europea llamada “devoción moderna” y la lucha contra Satanás como enemigo del hombre, como pilares de la propuesta misionera de esta orden (Pinto Rodríguez, 1993a:110). Los jesuitas, movidos por el optimismo evangelizador, apuntaron a la conversión pacífica de los mapuche de la Araucanía a través de la predica y de la administración sacramental hasta la rebelión de 1655. Según este historiador, “en los años siguientes los jesuitas no renunciaron a la evangelización de los indígenas, pero se dieron cuenta que los obstáculos que debían vencer eran mayores (...). De esa adecuación y mirando siempre a sus primeras prácticas, surge la nueva propuesta que formulan para la Araucanía: las misiones volantes o sistemas de correrías” (Pinto Rodríguez, 1988: 61). Esta práctica surge en consonancia con la resistencia mapuche en defensa de la Araucanía y la imposibilidad de los españoles en penetrar más allá del Bío Bío. Las entradas jesuitas y las misiones volantes se constituyen, junto con la fructífera actividad comercial, en los puntos de contacto posible con los mapuche de la frontera, y se institucionalizan al crearse en 1697 en Santiago la Junta de Misiones (Casanova, 1982: 6, citado en Pinto R., *op.cit.*: 70). Fruto de esta política expansionista de misiones volantes fueron las exploraciones de Bernardo Havestadt y especialmente la misión de “Nuestra Señora de los Poyas” en el Nahuel Huapi entre 1669 y 1717¹¹. A través de sus relatos sus misioneros nos cuentan la importancia que en la predica le otorgaron al uso de las lenguas aborígenes. Por ejemplo, el misionero Nicolás Mascardi, según relata Francisco Enrich, “por haber aprendido su lengua en Castro, pudo desde luego predicarles en ella el santo Evangelio” (1891: 739) y el misionero Juan José Guillermo “poseía en grado eminente las tres lenguas que se hablaban en aquellos distritos, a saber, la chilena o sea araucana, la peculiar del Nahuelhuapi y la de los poyas; y

¹⁰ El término *awkan* es una de las denominaciones que, en *mapuzungun*, se da a la “Campaña del desierto” (1879-1885).

¹¹ Esta última fue llevada a cabo con inmensas dificultades y una importante resistencia que terminó con todos sus misioneros asesinados y la destrucción definitiva de la misión en un incendio (Nicoletti, 2004).

de estas dos últimas no sólo compuso gramática y diccionario sino que en ellas escribió, o tradujo varias oraciones y tratados importantes” (*op. cit.*: 73).

Paralelamente la orden franciscana también había hecho pie en el reino de Chile en 1553 expandiéndose hacia la Araucanía¹². La fundación del Colegio de *Propaganda Fide* de Chillán en 1756 marca las diferencias entre jesuitas y franciscanos en la evangelización de la frontera, que se reflejan, por ejemplo, en los relatos sobre las misiones coloniales al norte neuquino. Los jesuitas optan por “salvar” a través del bautismo y ganar la lucha a Satanás derramando “gracia santificante”, en tanto que para los franciscanos, adoctrinar y convertir son los pilares de la predica, y el bautismo debe ser un segundo paso dado con convencimiento y conciencia plena (Nicoletti, 1999). También podemos establecer diferencias en cuanto al camino de aprendizaje de las lenguas nativas entre estas órdenes religiosas. Mientras los jesuitas buscaban en lo posible un aprendizaje previo a su recorrido misionero y lo sistematizaban en artes y gramáticas, los franciscanos (por lo menos los de la primera etapa de evangelización) entendía que la mejor forma de aprender la lengua nativa era convivir con los aborígenes (Pinto Rodríguez, 1993b:679).

La expulsión de la Compañía de Jesús impuso sin alternativas el modelo franciscano, que inició su labor focalizando la evangelización en los pehuenche y los huilliche desde Concepción hasta Osorno (Casanova Guarda, 1988: 168). Sin embargo, en la última etapa colonial y la época de la independencia, los frutos de evangelización fueron escasos debido a la hostilidad mapuche, la pérdida de las misiones de la Imperial y Toltén y el incendio del Colegio de Chillán en 1818. El equilibrio inestable de las misiones de la orden se mantuvo hasta 1837 cuando llegó un nuevo grupo de franciscanos italianos, ya que los españoles habían sido expulsados por la revolución de Independencia. Los integrantes de este grupo eran “conversores por naturaleza, sus propuestas tuvieron, al menos en el papel, un carácter marcadamente etnocéntrico y de connotación casi etnocida aunque en la práctica hayan sido más tolerantes”¹³. Se podría decir que en su propuesta hay tres elementos que los acompañan sea cual sea el lugar en que se encuentren: la pobreza, el afán de vivir entre los “infieles” y la firme voluntad de alcanzar la conversión de estos (Pinto Rodríguez, 1993a:111 y 128).

Posteriormente el gobierno chileno, interesado en la continuidad de las misiones araucanas, firmó un convenio con los capuchinos, que llegaron a Chile en 1848 y se instalaron en una zona próxima a la de los franciscanos. Entre 1848 y 1889 llegaron a la zona 123 religiosos italianos que fueron reemplazados por los capuchinos españoles en

¹² La historiadora Holdenis Casanova Guarda estudia tres etapas distintivas en la evangelización franciscana en la Araucanía: una primera etapa (1553-1600) en la que la orden se expande desde Santiago al sur (Concepción, Valdivia, Angol, La Imperial, Villarrica y Chillán) acompañando al ejército español en la exploración y conquista; una segunda etapa (1612-1756) entre los inicios de la guerra defensiva de Luis de Valdivia y la fundación del Colegio de Misioneros de Chillán cuya acción está centrada especialmente en la evangelización jesuita y algunas tentativas de organización misional franciscana; la tercera etapa (1756-1818) cuando tras la fundación del Colegio de Chillán y la expulsión jesuita, los franciscanos se hacen cargo de la totalidad de la labor evangelizadora en la Araucanía (Casanova Guarda, 1988: 140-150).

¹³ Pinto Rodríguez (1993a) señala que entre estos franciscanos existieron dos grupos: unos alineados con el Padre Bonazzi de tendencia marcadamente etnocéntrica y etnocida y otros con el padre Brancadori, más permisivos y tolerantes. También distingue otro grupo que no logró adaptarse como inmigrante a la realidad de la Araucanía chilena.

1889 y por los capuchinos bávaros en 1895. La superposición de áreas de evangelización de ambas órdenes ocasionó disputas en las que tuvo que intervenir el gobierno chileno¹⁴.

Hacia mediados del siglo XIX, los Estados argentino y chileno pensaron en las misiones como un elemento importante de penetración para un territorio que ambicionaban conquistar, aunque no contaban por entonces con los recursos disponibles para hacerlo. En el caso de la Araucanía se buscó el consentimiento de los caciques para penetrar en sus tierras por medio de convenios, en los que se incluía el establecimiento de misioneros¹⁵. Del mismo modo, en la Patagonia el gobierno central comenzó a avanzar en las tierras de frontera por medio de tratados (Briones y Carrasco, 2000:37). En estos los misioneros oficiaban no sólo de avance “civilizatorio” en la frontera, sino de mediadores y pacificadores. Por ejemplo, en Pampa y Patagonia el último tratado de paz firmado en 1878 con los ranqueles de Río Cuarto (Epumer y Baigorrita) tuvo como intermediario a fray Donati. En este tratado no sólo se promete obediencia y fidelidad al gobierno sino que se “garantiza la actividad misional” (Levaggi, 2000:520)¹⁶.

En esta segunda etapa¹⁷ en la historia de la evangelización americana, el Colegio de *Propaganda Fide*, dependiente de la Santa Sede, era el organismo que se ocupaba de las misiones entre “infieles” y “herejes” y aprobaba los planes y proyectos de aquellas congregaciones, que tentadas por los estados americanos, buscaban expandir allí la religión católica.

En la antesala de la conquista de los territorios del sur a ambos lados de la cordillera, los capuchinos desarrollaron sus misiones en la Araucanía mientras los lazistas primero y los salesianos después lo hacían en la Patagonia hacia 1879. Más flexibles que los franciscanos y en un contexto muy diferente tras la devastación de la guerra, los capuchinos optaron por el establecimiento de escuelas, compartiendo con los lazistas y los salesianos la mirada optimista hacia el indígena al que perciben virtuoso, pero ignorante de la fe, y víctima de la violencia, aunque con costumbres ancestrales que desterrar por ser

¹⁴ Finalmente se acordó una división de territorios misioneros: los franciscanos se hicieron cargo de las misiones situadas en la diócesis de Concepción al norte del río Cautín o Imperial y los capuchinos de la provincia de Valdivia en la diócesis de Ancud. (Uribe Gutierrez, 1988:208)

¹⁵ Pinto Rodriguez menciona el compromiso de 1848 entre el ministro Salvador Sanfuentes y los caciques del Arauco por el que el gobierno se compromete a permitir el paso de colonos solamente si son aceptados por los indígenas, reconocer como únicos gobernantes a los caciques y dejar al margen a la justicia chilena en casos de litigios de tierras (1988:88).

¹⁶ También han sido publicadas por ejemplo las gestiones del Arzobispo Aneiros en la frontera con Manuel Namuncurá y Coliqueo, entre otros, entre 1873 y 1877 (Copello, 1945:195-222).

¹⁷ La Iglesia transitaba un particular período de conciencia universal tras la celebración del Concilio Vaticano I y el Papa Pío VII y sus sucesores dieron un empuje decisivo a la tarea de propagación de la fe, subordinándola a la Santa Sede, que empezó a construir paulatinamente una “doctrina misional pontificia” expresada posteriormente en las encíclicas *Maximum Illud* (1919), *Rerum ecclesiae* (1926), *Saeculo exeunte* (1940), *Evangelii praecones* (1951), *Fidei donum* (1957) y *Princeps pastorum* (1959). El surgimiento de nuevas congregaciones dedicadas a la misión y a la educación, como los Salesianos de Don Bosco, y el florecimiento de antiguas órdenes dedicadas a las misiones, especialmente la reinserción de los jesuitas, constituyeron la materia prima de este movimiento que se recogieron en cátedras de misionología, revistas y manuales y relatos etnográficos de los misioneros (como el caso del Boletín Salesiano). La centralización de la tarea en el Colegio *De Propaganda Fide*, reorganizado por el Papa Pío VII, fue otro de los factores fundamentales que acompañaron este impulso. Los principios básicos que animaron la labor *De Propaganda Fide*, expresados en el instructivo de 1845 *Neminem profecto latere potest* promovieron la constitución de las Iglesias locales y la promoción del clero indígena. En función de la evangelización el Colegio *De Propaganda Fide* promovió un concepto de salvación comunitaria contrario al que se sostenía antes del Concilio Vaticano I. Este concepto fortaleció la posibilidad de admisión de la Iglesia Católica a distintas culturas.

contrarias a la moral cristiana. Sin renunciar al ideal de convertir a los indígenas, “se dejan llevar a veces por actitudes tolerantes, que hacen menos chocante el contacto entre europeos e indígenas” (Pinto Rodríguez, 1993a:138). Esta misma actitud tiene su correlato en los lazistas y salesianos en *Puelmapu*.

De todos modos, salesianos, capuchinos, franciscanos y lazistas fueron funcionales al esquema de nacionalización y “civilización” de los territorios de los que se ocupaban. En Nicoletti y Malvestitti (2007) hemos analizado más detalladamente los procesos de las órdenes y congregaciones que actuaron en Pampa y Patagonia, las que acompañaron el avance del ejército en las distintas columnas y en el contexto posterior al *awkan* ocuparon espacios de misión diferenciados. Los lazistas se retiraron tempranamente en 1879 debido a la falta de recursos para llevar adelante su tarea. En el breve lapso de su misión focalizaron su accionar en la población indígena concentrada en asentamientos urbanos o semiurbanos o desplazada a la isla Martín García y produjeron tres catecismos distintos. Los franciscanos quedaron a cargo de la antigua capellanía de Río IV y de la mayor parte del Territorio Nacional de La Pampa: no constan datos de que hayan utilizado la lengua vernácula en su tarea evangelizadora. Por último, los salesianos exhiben una pauta de actividad muy marcada en la Patagonia Norte, donde desde 1880 instalaron un circuito de misiones volantes que se articuló con las del territorio chileno¹⁸.

Los religiosos ejercían su ministerio en un contexto en el que las personas a catequizar eran hablantes de *mapuzungun* y solo una pequeña minoría había adquirido elementos básicos de español. Dado esto, requirieron instrumentos de evangelización en la lengua indígena, y produjeron textos basados en parte en fuentes anteriores, que hipotetizamos constituyeron también la posibilidad de ingreso de estos sacerdotes a la lengua que deseaban aprender para ejercer su ministerio¹⁹.

Es por ello que los catecismos no solo aportan datos sobre la metodología misionera: como dijimos, también nos indican pautas dialectales de los distintos grupos - ya

¹⁸ Por ejemplo, Domenico Milanesio conformó el circuito volante de la Patagonia Norte, que comprendía los asentamientos sobre el río Colorado y sobre el río Negro, la ciudad de General Roca en el Alto Valle y las misiones triangulares del Neuquén entre Confluencia, Junín y Chos Malal y desde el Nahuel Huapi hasta Chubut. Este circuito se articulaba con el espacio trasandino, integrando las ciudades de Los Ángeles, Chillán, San Carlos y Concepción. Archivo Salesiano Central (ASC), A850, Carta de Domingo Milanesio a Don Bosco, Patagones, 1 de septiembre de 1886. *Bollettino salesiano*, 8,1886.

¹⁹ Refiriéndose a los capuchinos, señala Salas (1992) “se encontraron a sí mismos en la misma situación en que se habían encontrado los primeros misioneros del Reino de Chile: para poder realizar su labor debían aprender muy bien la lengua de los “indios naturales”; pero ni la mejor disposición de ánimo, ni siquiera la inmersión total en el ambiente, pueden producir por sí solas el milagro de implantar el dominio óptimo de la lengua requerido por la evangelización, en adultos habituados al aprendizaje formal, sistemático e intelectualizado de lenguas clásicas y modernas. Así, desde el principio los bávaros resintieron la falta de material bibliográfico apropiado, en particular, de una buena gramática moderna del mapuche hablado en la época en la Araucanía central”, dado que las gramáticas jesuitas describían variedades habladas más al norte con al menos un siglo y medio de distancia y desde un modelo de gramática escolástica. De este modo, la utilización de obras previas se complementaba con un trabajo de campo cuyo fruto fueron recopilaciones de textos en *mapuzungun* realizadas por Augusta y otros capuchinos contemporáneos. También hay referencias a los modos de aprendizaje de la lengua en *Puelmapu*. Belza refiere una práctica similar: los soldados se preguntaban dónde los misioneros habían aprendido la lengua, “y era que en los interminables días de marcha en el carromato o sobre el caballo, no hacían sino hojear las gramáticas indígenas que llevaban y aprovechaban todas las oportunidades para practicar el idioma con los naturales que hallaban en el camino” (Belza, 1979: 67). En cuanto a Milanesio, él mismo afirma que traducía “largas páginas” del mapuche al italiano y su biógrafo usaba los momentos de interacción informal con los indígenas para aprenderla y registrarla (Garófoli, 1928:56).

sean fonológicas, léxicas o gramaticales- y nos acercan a una etapa sobre la que hay poca documentación de textos en *mapuzungun*. En los años subsiguientes, a medida que se afirmaban las estructuras del estado en los territorios y se expandía la castellanización, la funcionalidad de la evangelización en lengua perdió intensidad, aunque de modo desigual. En la Pampa Central la adopción del español parece haberse dado más anticipadamente que en la Patagonia, contexto en el que hacia fin de siglo el Padre Milanesio publica el *Piccolo Catechismo*²⁰, ya que no se registran testimonios del uso de la misma entre los misioneros que actuaron en aquel ámbito. Contrastivamente, el *mapuzungun* siguió exhibiendo gran vitalidad en la Araucanía, hecho que destaca la impresión en una fecha relativamente tardía como 1925 del completo *Vade mecum* o libro de rezos de Félix José de Augusta.

3. Los instrumentos de evangelización como redes de textos

Desde el enfoque propio de la teoría literaria se ha elaborado en las últimas décadas la noción de intertextualidad, concebida como un proceso de transferencia de materiales que nos permite ir más allá de las relaciones de fuente e influencia o de relaciones genéticas estrictas entre distintos textos, y entenderla como un nuevo paradigma que implica transformaciones dadas por trasposición, traducción o reescritura de los textos (Camarero, 2008: 54).

La intertextualidad comprende las relaciones establecidas entre textos particulares, y también las que ligan un texto a las convenciones propias del género en el que se referencia. En este sentido, según Camarero, también “plantea el problema de la originalidad: ¿quién ese el autor del texto? (...) ¿es lo mismo creación que originalidad? ¿de quién es el texto? ¿y el papel del lector?” (2008:56). Para recepcionar la intertextualidad hay que reconocer la presencia del intertexto, identificar el texto de referencia o el hipotexto, y medir la diferencia entre ambos y sus diferencias de contexto. (op.cit.: 46), a la vez que considerar el texto en relación con otros que constituyen sus modelos genéricos, los que estaban más presentes en el contexto de recepción contemporáneo a la escritura, que en el del lector actual del mismo. Por ello, suele considerarse como una relación que capta y elabora el lector, y depende de la enciclopedia de este.

En Malvestitti y Nicoletti (2007) identificamos algunos procesos de transformación entre los textos catequísticos de Febrés, Savino, Milanesio y Birot, e iniciamos la contrastación de estos textos con el *Manual de Piedad*. Las conclusiones preliminares nos mostraban que el análisis de las semejanzas y divergencias entre los materiales no es lineal, y que se detectan elementos similares y otros reelaborados. Esta misma situación se presenta en los cuatro textos sobre los que indagamos aquí, en el que la trama se complejiza un poco más dado que, en primer lugar, el *Manual de Piedad* y el *Piccolo Catechismo* son tan semejantes formalmente que la relación podría encuadrarse bajo la denominación de plagio, o sea, un “préstamo no declarado pero absolutamente lineal... [que] resulta flagrante cuando es suficientemente largo como para no ser una coincidencia y cuando no se especifica ni la identidad ni el origen del texto escogido” (Camarero, 2008:37). El texto fuente sería el *Manual de Piedad*, basado en Febrés, que se presenta más extenso y

²⁰ De hecho, el *mapuzungun* presenta en la Patagonia actualmente un mayor grado de vitalidad que en la comunidad ranquel.

elaborado que el *Piccolo Catechismo*²¹. Este, por su parte, integra algunas variantes tomadas del *Pequeño Manual del Misionero* de Savino²². En cuanto a los textos de Augusta 1902 y 1925, no constituyen parte de aquella cadena intertextual en sentido estricto, y no contienen los mismos datos, por lo que estaríamos ante un caso de versiones sucesivas entre las que se establece una relación de *intertextualidad interna* o *intratextualidad*. Esta se da “cuando el proceso intertextual opera sobre textos del mismo autor, dando así continuidad textual a la obra y coherencia al conjunto” e implica “una ‘autorreescritura’, es decir la remodelación de los textos mediante los propios textos” (Camarero, 2008:41-42).

Los siguientes ejemplos ejemplifican lo señalado:

Manual de Piedad: 4. ¿Inei cam Dios?/ Santísima Trinidad [¿Quién es Dios?/ La Santísima Trinidad]

Piccolo Catechismo: 4. ¿Iney cam ta Dios?/ Santísima Trinidad [¿Chi è Dio?/ La Santísima Trinidad]

Augusta (1902): 4. Ñi kùla personalen fùla, inei pingkei ta Dios?/ Doi fùcha santo Kùlafengen. [De sus tres personas ahora, cómo se llama Dios?/ Muy grande santa Trinidad]

Augusta (1925): 5. Ñi mülen meu kùla che Dios mew ¿inei pingkei Dios kai?/ Ñidol-fùcha santo Kùla-che-ngelu [¿Qué nombre se da a Dios por haber en El tres Personas?/ El nombre de Santísima Trinidad]

Manual de Piedad: 19. ¿Chum'l cam c'payai?/ Ramtun ant' meu. [¿Cuándo vendrá?/ El día del juicio²³]

Piccolo Catechismo: 19. ¿Chumul cam cùpayay?/ Alfe tfachi mapu. [¿Quando verrà?/ Il giorno del giudizio]

Augusta 1902: 25. ¿Tuchi antü meu kùpatuai?/ Af-antü meu. [¿En cuál día vendrá?/ En el día final.]

Augusta 1925: 26. ¿Tuchi antü meu kùpatuai?/ Af-antü meu. [¿En cuál día vendrá?/ En el último día.]

Una pauta importante para mantener la unidad doctrinal, que puede peligrar con la traducción a otra lengua, ha sido la de conservar los conceptos claves de la doctrina en castellano. La descripción de los Sacramentos es un ejemplo claro. Febrès, el *Manual de Piedad* y Milanesio conservan los nombres en castellano (o italiano, en el caso del *Piccolo*

²¹ Puede hipotetizarse que Milanesio conoció esta versión en algunos de sus viajes a Chile ocurridos desde 1884 (cfr. *Apuntes más relevantes de actuación del Padre Domingo Milanesio en la Patagonia* Buenos Aires, 1915). También, en una carta al Rector Mayor de los salesianos, Milanesio le manifiesta que “tendría también el material para hacer reimprimir un pequeño diccionario sobre la misma lengua. No es trabajo mío, pero la mayor parte compilado de otros misioneros de Chile. Yo no tuve otra cosa que hacer que juntar algunos términos que no estaban para completarlos”. Archivo histórico de las Misiones salesianas de la Patagonia Norte (AHMSP), Bahía Blanca, Personas, Correspondencia, Carta de Milanesio a Paolo Albera, Bernal 30 de mayo de 1917. En italiano la traducción es de María Andrea Nicoletti.

²² Esto no es extraño, ya que el *Pequeño Manual del Misionero* de Savino fue reeditado por la imprenta salesiana en 1900, y puede inferirse que constituía un complemento doctrinal a la producción de Milanesio.

²³ *ramtun* ‘preguntar’, por lo tanto la versión literal sería ‘en el día del interrogatorio’.

Catecismo), pero Augusta en su *Dios ñi düngu* (1902) traduce alguno de ellos y en el *Vade Mecum* de 1925 los traduce todos.

Los ejemplos que ilustran el proceso intertextual (conceptos de Trinidad y Juicio Final), han sido quizás uno de los tantos casos en los que seguramente, la traducción del concepto chocaba con aquella concepción del mundo y de las creencias del otro. Como explica Pinto Rodríguez, nos encontramos ante dos lógicas diferentes: “una de la razón (el cristianismo), con una de la tradición (la indígena). Mientras la primera predicaba una religión a la cual se opta por una convicción racional, la segunda, predicaba creencias que se siguen porque son de los antepasados y de la comunidad” (1993b:693). La necesidad de transmitir una doctrina única y uniforme, sumada a la rigidez etnocéntrica de los misioneros fueron sin duda obstáculos tanto en la producción de catecismos bilingües como en la predicción de la Palabra.

4. Conclusiones

Como hemos expuesto, las estrategias misioneras desarrolladas en el territorio mapuche propiciaron la circulación e intercambio de instrumentos para la predicción de la fe: manuales de doctrina, catecismos, artes y gramáticas, etc. En este trabajo, focalizado en los manuales y catecismos de fines del siglo XIX, hemos observado no sólo las relaciones de intertextualidad de los catecismos en circulación, sino la continuidad de la predicción en lengua indígena en función de lograr una conversión más ajustada a la unicidad de la doctrina.

Advertimos también una clara matriz misionera en las Ordenes y Congregaciones religiosas que evangelizaron a ambos lados de la cordillera. En ellas pervivió el concepto y categorización del “infiel”, la adaptación al sistema reduccional o de correrías de acuerdo a la “permeabilidad” del sujeto evangelizado y las características del espacio de misión, la opción por la educación y evangelización de “la arcilla blanda” - los niños- y la búsqueda constante, aunque desigual de acuerdo a las circunstancias de cada período y Orden, de predicar en lengua nativa. Las diferencias existieron y formaron parte también de ese complejo proceso. A los jesuitas optimistas del primer período, que produjeron los primeros catecismos bilingües, le siguieron los franciscanos, mas cautos y desconfiados sobre el resultado de la “conversión” y el aprendizaje en lengua nativa. El segundo momento de evangelización se intersecta con el momento clave de conquista por parte de los estados centrales. A ambos lados de la cordillera franciscanos, capuchinos, lazistas y salesianos acompañaron ese avance como mediadores e interlocutores entre los estados y los pueblos originarios. Comprender su lengua para convencerlos y adoctrinarlos resultó vital y aunque predominó la castellanización en el territorio y en la predicción, los elementos de evangelización bilingües siguieron circulando como herramientas para el intercambio, el adoctrinamiento y la comprensión, aunque limitada, del otro.

El análisis que hemos planteado en este trabajo nos ha permitido establecer algunas articulaciones basadas en la práctica lingüística de quienes llevaron adelante las misiones, así como metodologías misioneras particularizadas en cada Orden y Congregación religiosa. También, como hemos señalado, nos permiten conocer algunas pautas dialectales de los distintos grupos en un período de escasa documentación en *mapuzungun*; acercarnos a la desigual difusión del castellano en las distintas áreas del

territorio mapuche - expresadas en el vigencia del uso de la lengua en los catecismos utilizados en la Pampa Central, la Patagonia y la Araucanía- y finalmente, empezar a comprender la expansión e intercambio de manuales doctrinales y catecismos en *mapuzungun* como un proceso intertextual en el que los textos han sido más que copias acríticas de textos previos, reelaboraciones y adaptaciones de acuerdo al contexto, la situación y la necesidad de cada misionero.

Referencias bibliográficas

- Belza, Juan (1979) “La expedición al desierto y el amanecer de las misiones salesianas patagónicas”. *La expedición al desierto y los Salesianos, 1879*. Belza Juan, Entraigas, Raúl, Bruno, Cayetano y Paesa, Pascual. Buenos Aires: Don Bosco.
- Briones, Claudia y Morita Carrasco (2000) *Pacta sunt servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (1742-1878)*. Buenos Aires: IWGIA.
- Camarero, Jesús (2008) *Intertextualidad. Redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*. Barcelona: Anthropos.
- Casanova Guarda, Holdenis (1988) “Presencia franciscana en la Araucanía”. En: Pinto Rodríguez, Jorge (comp). *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Temuco, Universidad de la Frontera. 121-198.
- Copello, Santiago (1945) *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del desierto*. Buenos Aires: s/d.
- Durán, Juan Guillermo (1982) *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-85). Estudios preliminares, textos, notas*. Buenos Aires: El derecho.
- _____ (1997) “Catecismos pampas (1870-1885). Circunstancias históricas y alcances pastorales”. *Revista Teología* 69, 1, 5-69.
- _____ (2002) *En los Toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del padre José María Salvaire en Azul y Bragado, 1874-1876*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.
- Enrich, Francisco (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona: Rosal.
- Garófoli, José (1928) *Datos biográficos y excusiones apostólicas del Rvdo. D. Domingo Milanesio, misionero salesiano*. Turín: San Benigno Canavese.

Levaggi, Abelardo (2000) *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo social argentino.

Malvestitti, Marisa y María Andrea Nicoletti (2007) “Padre Patiru. Usos y funciones del mapuzungun en la práctica misionera del salesiano Domenico Milanesio”. Ponencia presentada en el II Congreso Internacional de LaS LenguaS, Buenos Aires, 19, 20 y 21 de julio de 2007.

Medina, José Toribio (ed.) (1897) *Nueve sermones en lengua de Chile por el P. Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús*. Santiago de Chile: Imprenta Elseviriana.

Nicoletti, María Andrea y Marisa Malvestitti (2007) “Evangelizar en mapuzungun: la práctica lingüística del salesiano Domenico Milanesio en el proceso de expansión territorial winka (1880-1914)”. *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, edición en CD-ROM.

Nicoletti, María Andrea. (1999) “La Evangelización en las misiones norpatagónicas coloniales: ¿convertir o salvar?”, *Jahrbuch fur Geschichte von Saat*, 36, 125-150.

_____(2004) “Los jesuitas en el Nahuel Huapi: aproximaciones a una breve misión en la Patagonia (1669-1717). *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 12, 97-130.

Pinto Rodríguez, Jorge (1988) “Fronteras misiones y misioneros en Chile y Araucanía (1600-1900), en: Pinto Rodríguez, Jorge (comp). *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Temuco, Universidad de la Frontera, 17-121.

_____(1993a) “Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900), *Revista Complutense de Historia de América*, 19, 109-147.

_____(1993b). “La fuerza de la palabra: evangelización y resistencia indígena”, *Revista de Indias*, 199, 677-698.

Salas, Adalberto (1992) “Lingüística mapuche. Guía bibliográfica”. *Revista Andina*, Cusco, Perú, año 10, N° 2.

Uribe Gutiérrez, Sergio (1988) “Las misiones capuchinas de Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX, 1848-1901”. En: Pinto Rodríguez, Jorge (comp). *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 199-232.

Fuentes

Augusta, Félix José de (1902) *Dios ñi dñignu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tñfa* [La palabra de Dios. Lo que todos los cristianos deben saber]. Valdivia: Imprenta Central J. Lampert.

(1925) *Kiñewn Amuaiyu. Rezan Libro* [Vamos juntos los dos. Libro de oraciones].
Vade Mecum! Devocionario. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

Barbará, Federico [1879] (1944). *Manual de la lengua pampa*. Buenos Aires: Emecé.

Birot, José (1879) *Pequeño catecismo castellano-indio. Para enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares*. Buenos Aires: Imprenta de la América del Sur.

Falkner, Thomas [1777] (1957) *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*. Buenos Aires: Hachette.

Febrés, Andrés (1765) *Gramática Araucana o sea de la Lengua General de los Indios de Chile*. Lima: s/d

Havestadt, Bernardo (1777) *Chilidugu sive Tractatus Linguae Chilensis*. Westfalia: s/d.

Hernández Calzada, Antonio [1843] (1907) *Confesionario por preguntas y Pláticas doctrinales en castellano y araucano*. Santiago: F. Becerra M. editor.
----- (1899) Manual de Piedad en castellano y en mapuche (araucano) para texto de lectura de los indígenas de Chile. Edición revisada por el Dr. Rodolfo Lenz y costeada por el Supremo Gobierno. Santiago de Chile: Imprenta de San José.

Milanesio (1898) “Piccolo Catechismo” en *La Patagonia, lingua, industria, costumi e religione del patagoni*, Buenos Aires: Escuela Profesional de Tipógrafos del Colegio Pio IX de Artes y Oficios.

Savino, Pablo Emilio (1900) [1876] *Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos*. Buenos Aires: Imprenta de Pablo Coni.

Valdivia, Luis de [1606] (1684) *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile*. Lima: s/d.