

Actas del II Coloquio Internacional «Escrituras de la Traducción Hispánica». San Carlos de Bariloche, 5-7 noviembre 2010, Albert Freixa y Juan Gabriel López Guix (eds.), 2011. ISBN: 978-84-694-0265-8. Disponible en: <http://www.traduccionliteraria.org/coloquio2/actas.htm>

URL estable:

<http://www.traduccionliteraria.org/coloquio2/actas/Malvestitti.pdf>

DIOS ÑI ZUNGU. LOS INSTRUMENTOS DE EVANGELIZACIÓN EMPLEADOS EN TERRITORIO MAPUCHE (SIGLOS XVII-XX)

Marisa Malvestitti

1. Introducción

Este trabajo se propone abordar las estrategias de traducción y mediación lingüística en relación a la transmisión de la fe cristiana en un espacio territorial específico: el área de Pampa, Patagonia y Araucanía. Esta área fue habitada ancestralmente por distintos pueblos originarios y, desde fines de siglo XIX, quedó definitivamente incorporado, luego de una cruenta campaña militar, a los Estados-nación de Chile y Argentina.

El tema objeto de la presentación puede parecer distante de nuestro secularizado siglo XXI y, de hecho, ha recibido atención tangencial en las investigaciones históricas y lingüísticas relacionadas con dicha área. Hace pocos años emprendimos la indagación del mismo con la doctora María Andrea Nicoletti, con quien hemos elaborado muchas de las ideas que expresaré aquí,¹ a partir de problematizar cómo se desarrolló la interacción lingüística en el proceso de evangelización de la población indígena de la Patagonia en un contexto en que los pobladores originarios hablaban sus propias lenguas, el español tenía

1. La investigación se desarrolla en el marco del PI-UNRN 40 «Textos catequísticos en mapuzungun en el ámbito territorial mapuche: confesionarios y catecismos para la evangelización y la práctica misionera (siglos XIX-XX)» (2009-2010).

una circulación muy limitada y, además, muchos de los misioneros «de origen italiano, francés y, entre los anglicanos, inglés» contaban con habilidades lingüísticas restringidas en la lengua principal del país.

Un primer paso en la investigación llevó a considerar la figura del padre Domenico Milanese, integrante de la Congregación Salesiana, quien llegó a la Argentina en 1877, y fue destinado tres años más tarde al norte de la Patagonia, donde permaneció hasta 1912. Milanese recorrió extensamente el área, estableció allí un circuito de misiones volantes a partir de 1883 y, en el desarrollo de su tarea de adoctrinamiento, se vinculó con distintas comunidades y *longkos* (caciques), como Manquel, Reuque Cura, Namuncura, Sayhueque o Millamañ. Caracterizado como hablante de mapuzungun por sus pares y nominado Patiru Domingo por los indígenas, Milanese no limitó el empleo de la lengua local para la interacción verbal. Produjo también algunos trabajos en el ámbito de la lingüística misionera, modestos al ser analizados desde perspectivas actuales, pero que al momento de su publicación fueron reconocidos por los académicos de la época — aparecen por ejemplo en el *Catálogo de la sección Lenguas americanas* de Bartolomé Mitre (1909) o en Lehmann-Nitsche (1913, 1914)—, ya que, aunque parciales, sus datos registrados sobre el terreno resultaban valiosos para los trabajos de síntesis o comparación sobre las lenguas de la Patagonia.

El análisis de su práctica lingüística en las misiones, relatada en las crónicas salesianas, y la consideración de los instrumentos de evangelización en mapuzungun o bilingües en los que se apoyó para transmitir la doctrina y administrar los sacramentos, permitió efectuar también consideraciones fructíferas. La evangelización mediada por una lengua indígena fue parte de una política establecida siglos antes por la Iglesia Católica y, en la época contemporánea a Milanese también la llevaron adelante misioneros pertenecientes a distintas órdenes religiosas. En el trabajo, desarrollamos las estrategias de traducción en las que se apoyaron los misioneros que actuaron en Pampa, Patagonia y Araucanía, presentamos la red de relaciones intertextuales que entrama épocas diversas, así como distintos espacios del área territorial considerada y finalmente, ponemos en cuestión la eficacia de la política lingüística encarnada en esas prácticas.

2. Instrumentos de evangelización en área territorial mapuche

2.1 Nómina de obras catequísticas

Hacia fines del siglo xvi la tradición de evangelización en lenguas nativas se instaló en el Cono Sur americano a partir de las disposiciones emanadas del III Concilio Limense (1582-1583). Con el propósito de acercar los principales contenidos de la fe a las pobladores nativos de la región, sin poner en riesgo la unidad de la doctrina católica, se compusieron materiales específicos para uso en las misiones a los «infieles». Las primeras producciones comprendieron las traducciones casi inmediatas del *Catecismo*, *Doctrina Cristiana* y *Confesionario para indios*, desde el original español preparado por José de Acosta a las lenguas quechua y aymara. Poco después el jesuita Luis de Valdivia publicó el *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile* (1606), la *Doctrina cristiana y catecismo* (1606) y los *Nueve sermones en lengua de Chile* (1621) en mapuzungun, así como en 1607, sendas obras de índole similar en allentiac y millcayac, lenguas habladas por el pueblo huarpe en la región de Cuyo. En el siglo siguiente, otras obras destinadas a la evangelización complementadas con descripciones escolásticas del araucano o mapuzungun fueron producidas por sus compañeros de orden Bernardo Havestadt (1777) y Andrés Febrés (1765). Lejos de agotarse en cuestionarios centrados en la estructura del Credo, típico esquema de los catecismos menores, estos instrumentos de evangelización fueron incluidos en obras de descripción lingüística de mayor alcance e integraron otros géneros discursivos empleados en el mismo dominio comunicativo, tales como confesionarios, pláticas, oraciones o letanías. De este modo acompañaron los requerimientos comunicativos de los religiosos, crecientes a medida que sus misiones se expandían y se volvía más asiduo el acercamiento a los integrantes de los pueblos originarios que poco se comunicaban en español.

La expulsión de los jesuitas de América, ocurrida en 1768, no implicó que la obra que estamos reseñando cesara de circular. El *Arte* de Febrés se difundió al este de los Andes y se encuentran huellas o transcripciones textuales de segmentos del mismo en las obras de Falkner (1774 [1974]), Rosas (1947 [c. 1825]), Barbará (1879) y en catecismos posteriores que consideraremos aquí, como el de Savino; y, al oeste de los Andes, en las de Augusta. También consta que la obra fue solicitada

por los padres jesuitas Donati y Álvarez con actuación en Río IV para aprender la lengua y emplearla en sus entradas a territorio ranquel (Pérez Zavala, 2005). De hecho, sucesivas reediciones (1846 en Santiago de Chile, 1864 en Concepción, 1882 y 1884 en Buenos Aires) posibilitaron el acceso a los contenidos propuestos en el volumen, a ambos lados de la cordillera de los Andes.

Sin embargo, hacia el último cuarto del siglo XIX comenzó a percibirse la inadecuación dialectal y cronolectal de los materiales jesuitas en relación con las necesidades comunicativas implicadas en el proceso de corrimiento de la frontera, y la presencia en el área de otras órdenes y congregaciones con carismas diferentes llevó a la producción de nuevos materiales catequísticos, que se consolidó en la etapa previa y posterior a las campañas militares. Es así que al este de los Andes y exceptuando *Los principios de la doctrina cristiana y del rezo* que figuran en el *Manual o vocabulario de la lengua pampa* del teniente coronel Federico Barbará (1879), que es una copia textual de Febrés (1765), y el texto original de éste poco antes reeditado en el período inmediatamente anterior a la conquista militar de la Pampa y la Patagonia circulaban tres catecismos producidos por integrantes de la orden lazarista, arribada en 1874 al país: *Doctrinale elementare y Doctrinale familiare* de José María Salvaire (1875); el *Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos* de Pablo Savino (1876); y el *Pequeño catecismo castellano-indio para enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares* de José Pablo Birot (1879).

Cada uno de ellos constituye una obra diversa: Salvaire escribe una «serie de “instrucciones” o “pláticas”, en torno a la catequesis de iniciación a la fe y a los sacramentos» (Duran, 2002: 562); Savino publica además del catecismo un fraseario útil para comunicarse con los indígenas de la frontera norte bonaerense; y Birot se concentra en un catecismo que se propone facilitar la tarea de evangelización en el contexto de deportación de prisioneros a la ciudad de Buenos Aires y la isla Martín García, donde la orden también se desempeñó.

Años después de terminada la campaña militar, Milanese publicó, a partir de la copia o plagio del *Manual de Piedad* publicado en la ciudad de Concepción (Chile) en la misma época, un catecismo breve en edición bilingüe mapuzungun-italiano. Entretanto, al oeste de los Andes se destacaron los materiales provistos por los capuchinos, entre

ellos las obras de Augusta (1902, 1903, 1925) y Moesbach (1932), que fueron empleados hasta las primeras décadas del siglo xx.

Esta copiosa muestra de textos para la difusión de la fe católica estuvo claramente ligada, en el período de consolidación del aparato estatal en la región, a la integración de las poblaciones destinatarias a los Estados nacionales. Más allá de la comunidad de propósitos «civilizatorios», el apoyo de los gobiernos a la tarea misionera en este corpus se observa en la colaboración efectiva para su edición y circulación. La nueva edición del *Arte* de Febrés publicada en Chile en 1846 se realizó «para el servicio en las Misiones por orden del Supremo Gobierno»; la edición del *Manual de Piedad* en 1899 fue «costeada por el Supremo Gobierno» de ese mismo país; y el catecismo de Birot tuvo una segunda edición en Buenos Aires también «costeada por el Gobierno Nacional».

Cuadro 1. Catecismos en mapuzungun producidos a ambos lados de los Andes. Adaptado de Nicoletti y Malvestitti (2008*b*)

Araucanía	Pampa y Patagonia
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</i> , en <i>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 mysterios de nvestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad</i> , Valladolid, 1621. (Reimpreso por José Toribio Medina Nueve sermones en la lengua de Chile... precedidos de una bibliografía de la misma lengua. Santiago, 1897)	

Andrés Febrés, <i>La Doctrina Christiana, esto es, Rezo, Catecismo, Coplas, Confesionario y Pláticas</i> , en <i>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 Buenos Aires, Buenos Aires, 1882 y 1884; Oración dominical en edición prologada por Guillermo Cox, Concepción, 1864)	
Bernardo Havestadt, <i>Catechismus</i> , en <i>Chilidúgú sive Res chilensis</i> , Westfalia, 1777. (Edición facsimilar Leipzig, 1883)	
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)	
Antonio Hernández Calzada, <i>Confesionario por preguntas y Pláticas doctrinales en castellano y araucano</i> , 1843 (ms). (Publicado por Rodolfo Schuller, Santiago, 1907)	
	José María Salvaire, <i>Doctrinale elementare y Doctrinale familiare</i> , 1875 (ms). (Edición facsimilar publicada por Durán, Buenos Aires, 2002)
	Pablo Emiliano Savino, <i>Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos</i> , 1876. (2ª edición, Buenos Aires, 1900)
	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.

<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.	Domenico Milanese, <i>Piccolo Catechismo / Puchi que zugu tañi quimael pu winca che</i> , Buenos Aires, 1898.
Félix José de Augusta, <i>Dios ñi dñngu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tüfa</i> , Valdivia, 1902.	
Félix José de Augusta, <i>Nidolke dñngu Dios ñi Nñtram</i> , Brisgovia (Alemania), 1903.	
Félix José de Augusta, <i>Kiñewn amuaiyu. Vade mecum</i> , Santiago, 1925.	
Ernest Wilhem Moesbach, <i>Ñidolke mupin dñngu</i> , Padre Las Casas, 1932.	

La sistematización provista en el cuadro 1 nos permite advertir una producción más sostenida en el área de Araucanía que en la de Pampa-Patagonia. Por otro lado, los materiales publicados al este de los Andes son en su mayoría versiones bilingües de compendios de la fe; es decir, comprenden catecismos, confesionarios, principales oraciones del cristiano o enumeran los mandamientos, pero (con la sola excepción de Salvaire) no integran pláticas o textos más extensos en la lengua indígena; su función evidentemente era la de acompañar la tarea misionera en los etapas iniciales de la evangelización. En cambio, los producidos en Chile comprenden también otros géneros a modo de materiales de lectura (como versiones de la historia sagrada) o de práctica eclesial (cancioneros, variedad de oraciones), y alternaron la modalidad bilingüe con la monolingüe en la lengua indígena, hecho notorio en las publicaciones capuchinas. Tal diferencias de formatos textuales está también ligada a un uso de estos instrumentos de mediación cultural en contextos de misiones volantes (prevalcientes en Pampa- Patagonia) o en las estables en las que era esperable, por ejemplo, la frecuentación de la misa dominical y los sacramentos.

La preocupación por acercar el mensaje cristiano en las lenguas indígenas, además de constituir una práctica concreta de los misioneros interpelados por la realidad en la que se desempeñaban, constituyó una política reimpulsada a nivel latinoamericano hacia fines de siglo.

Por cuanto, como la experiencia nos enseña, el mayor impedimento a la propagación de la fe entre los infieles, es la ignorancia de las lenguas indígenas, hay que cuidar de que los sacerdotes destinados a su conversión, o que tienen parroquias en cuyo territorio o alrededores hay infieles, aprendan la lengua de la tribu correspondiente. Y como hay algunos que no comprenden la gravedad de esta obligación, queremos amonestarlos con estas palabras de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide: «Como la fe, según nos enseña el Apóstol, entra por el oído, y el sonido que por el oído penetra lo produce la palabra de Dios, y nadie cree, si no escucha al predicador, es necesario que éste se sirva de aquel lenguaje que los oyentes sepan y entiendan bien». Por lo cual, nada ha deseado, recomendado y mandado la Sede Apostólica con tanta frecuencia y tantas instancias, como el que los Misioneros aprendan temprano, y lleguen a poseer, los idiomas de los pueblos que han sido destinados a evangelizar. (Concilio Plenario Latinoamericano, Título XI, Capítulo II, 772)

Así, el Concilio Plenario Latinoamericano, realizado en Roma en 1899, sostuvo con firmeza el requisito de aprendizaje de las lenguas nativas por parte de los sacerdotes que desempeñaran sus tareas con poblaciones originarias. Tal mandato ciertamente se retroalimentó con las experiencias concretas que los misioneros estaban realizando, a la vez que, como parte de las disposiciones emanadas del concilio, las legitimó.

2.2 Estrategias para la evangelización en lengua

En el cuadro presentado más arriba se observa también la riqueza de versiones de los instrumentos de evangelización en una misma época e incluso en el interior de una misma orden. Dichos textos se destinaban a un uso concreto en las misiones, donde la integración como cristiano se daba a partir de la adquisición confirmada de las verdades básicas que todo católico debía conocer, tal como muestran las siguientes citas de la época:

[Salvaire] Dedicóse a estudiar la lengua indígena haciendo notables progresos, pues predicaba a los indios y les hacía explicación

de la doctrina cristiana en su propio idioma. Para facilitarle el aprendizaje de nuestra santa religión compuso un catecismo en su lengua. (*La Perla del Plata*, 1896; en Durán, 2002: 562)

Durante los primeros años después de la conquista del Desierto, los visitaban de vez en cuando en los puntos donde [los Indios] estaban estacionados o deportados por el Ejército Argentino. La Misión duraba ocho, diez, quince o veinte días y a veces más y no se bautizaba a nadie sin que supiese las verdades principales de la fé cristiana. Las instrucciones a los Indios se hacían siempre en lengua araucana. (Milanesio, 1915: 12)

Los catecismos que estamos analizando fueron producidos en contextos de misión por quienes iban a emplearlos. El estudio de obras publicadas previamente (como la de Febrés), la traducción de textos religiosos y la interacción de campo con sus catecúmenos conformaban una tríada de estrategias que coadyuvaron al aprendizaje de la lengua ajena. Milanesio afirma que «yo mismo he tenido oportunidad de trasladar al italiano largas páginas del idioma araucano al italiano» (Milanesio, s. d.) y que anotó las listas léxicas que provee «en las excursiones entre los indios, oyéndolas a viva voz de boca de los mismos» (Milanesio, 1917: 5). La metodología del interrogatorio y la traducción con ayuda de un consultante indígena se entextualiza con claridad en el siguiente fragmento de *Usos y costumbres de los indios pampas*, volumen publicado por Federico Barbará en 1856. En el pasaje, que reproduce la primera secuencia del catecismo, se pone de manifiesto una metodología de interacción para la confección de las versiones al mapuzungun, que entendemos que fue compartida por los religiosos. El enunciador indica que sólo pidió una versión a la lengua meta; sin embargo, algunos errores que se reconocen en el texto permiten recuperar además la fuente original de la que se valió Barbará, que en este caso es Falkner (1774).

... hice venir a mi carpa al hijo del cacique Mayka, llamado Mariano, que sirve actualmente en el ejército de operaciones, en clase de ayudante, cuyo indio habla el español regularmente y posee muy buena inteligencia, a fin de entablar con él algunas conversaciones y conocer las voces con que explican ellos la doctrina cristiana.

Para comprender las respuestas que tenía que darme Mayka le propuse el siguiente diálogo, rogándole que lo que yo le preguntase en español, lo repitiese en su lengua y vice-versa:

¿Cheu muli Dios?	¿Dónde está Dios?
Pumo sumecay.	En los cielos.
¿Chunte Dios muli?	¿Cuántos dioses hay?
Quiñé mutén.	Uno solo.
¿Cagnelo Dios muli?	¿Hay otros dioses?
Muley-ká.	Sí, hay.
¿Nipigugué?	¿Cuáles son?
Dios lallay	Dios padre
Dios vot-hom	Dios hijo
Dios persona gueyúm	Dios Espíritu Santo
(Barbará, 1856:51)	

Según el relato construido en la historiografía salesiana, los misioneros que acompañaron la campaña militar estudiaban la lengua a partir de la lectura de las gramáticas con que contaban y además intentaban poner en práctica sus conocimientos en cada ocasión que se les presentara (Entrai-gas, 1979). Esta primera aproximación a la lengua muestra sus frutos en narrativas como la siguiente, tomada de una carta del padre Costamagna, quien formó parte de esa avanzada, y se hace parte de una estrategia de utilización de la lengua para el adoctrinamiento y en el culto que tuvo continuidad en las décadas posteriores:

Aproximado a sus tolderías, no dejaba de sentir algunas palpita-ciones: ¿Cómo haré? ¿Qué diré? ¿A quién hablaré? ¿Y cómo, ya que aún no sabía explicarme bien en Indio? Mientras me recomen-daba a mi buen Angel Guardián, vino a mi encuentro el hijo del cacique Tripailao, el cual para mi fortuna, sabe hablar muy bien el castellano. Me recibió cordialmente, me condujo ante su padre Tripailao, haciéndome de trujamán o intérprete... después de lo cual se reunió a los niños y comenzó el catecismo. Con un poco de esfuerzo y con la ayuda de los Angelitos de mis catecúmenos, a cuyos Ángeles me encomendaba, les enseñé la Señal de la Cruz, el Misterio de Dios uno y trino, luego el Misterio de la Encarnación,

etc. [...] ¿Qué alegría para mi pobre corazón escuchar de sus labios la gran palabra: Viva Jesús, viva Maria! Y cuando respondían a mi pregunta: *Pilaymi Cristiano geam?* Quieres hacerte Cristiano? — *May*, padre! Sí, padre. — *Chumael*. Por qué? — *Taiñ pouay Wenumu*. Para ir al Paraíso... (*Bollettino Salesiano*, 1879, 7)

Llegado Don Milanesio, se hizo cargo de esta obra por ser necesario hacer la instrucción en lengua indígena, y tanta fue la buena voluntad, atención y docilidad de esos buenos jovencitos, que en tres días estuvieron suficientemente preparados para el santo Bautismo, y también para la Confirmación y la primera Comunión. [...] Los 23 afortunados neófitos, con aire grave, miradas modestas y comportamiento devoto, se acercaron a la balaustrada, y prosternados ante el SS. Sacramento, repitieron tres veces el *Domine, non sum dignus*, sugerido a ellos en Indio. [...] Dirigidos siempre por D. Milanesio, agradecieron devotamente en voz alta, y terminado el s. Sacrificio de la Misa, Monseñor les dirigió algunas breves y ardorosas palabras para animarlos a continuar en la inocencia de la vida y en los buenos propósitos realizados. Estas exhortaciones fueron inmediatamente reproducidas en lengua por el mismo D. Milanesio. (*Bollettino Salesiano*, 1887, 2)

El empleo y la reformulación de materiales de evangelización producidos previa o contemporáneamente impactó en la constitución de una estructura de red intertextual que se percibe al analizarse en detalle los textos. Algunos están más evidentemente relacionados (como el *Piccolo catechismo* y el *Manual de Piedad*), en tanto que otros presentan huellas minúsculas de los procesos de transformación «dadas por trasposición, traducción o reescritura» (Camarero, 2008: 54), que sin embargo permiten relacionar un texto con otros. Para ejemplificar este entramado, obsérvese una de las primeras preguntas del catecismo: «¿Quién es Dios?». Tanto las formulaciones como las respuestas difieren en los diversos textos: en la interrogación, el uso del marcador discursivo *ta* relaciona el texto de Febrés con el de Milanesio, y en cambio diferencia a este último del *Manual de Piedad*, que sin embargo era su fuente directa. En las respuestas, se enfatiza el carácter de «hacedor del Cielo y de la tierra [y]

de todas las demás cosas, el que todo lo puso, y lo manda» en Febrés; de dueño o «Señor del Cielo, de la tierra y de todas las cosas» en Savino; y el misterio de la Trinidad en los dos casos restantes. Por otro lado, en la muestra presentada la elección entre *vill* y *fill* es más que una diferencia gráfica: está aludiendo a las variedades dialectales distintas que empleaban los destinatarios de las prácticas de Febrés y Savino. Los demás catecismos, en tanto, no incluyen esta pregunta, sino que se focalizan en la existencia del ser supremo («¿Hay Dios?») o en el espacio donde éste se encuentra.

Febrés: 2. Iney cam ta Dios? / Huenu mapu, tue mapu, vill caque
dùgu Vemvoe, vill ta elvilu, thoquiquevilu cay, Dios pigey.

Savino: 3. Iney cam Dios? / Wenu, mapu, fill zugu gen cullin.

Milanesio: Iney cam ta Dios? / Santísima Trinidad (sp.)

Manual de Piedad: Inei cam Dios? / Santísima Trinidad.

En cuanto a las oraciones del cristiano, la única versión idéntica a través de los textos es la de la Señal de la Cruz. Febrés constituye la fuente de las versiones del Padre Nuestro y el Ave María, y a partir de ella, en el *Manual de Piedad* y en los textos de Milanesio y de Birot se ingresan variantes motivadas en cuestiones gráficas, fonético-fonológicas, sintácticas y léxicas. En Nicoletti y Malvestitti (2008a) se presenta en un cuadro comparativo el Padre Nuestro en mapuzungun; reproducimos aquí el contraste entre varias versiones del Ave María, en las que se ponen de manifiesto reelaboraciones en los distintos niveles de análisis lingüístico (véase el cuadro 2, página siguiente).

El concepto de intertextualidad se revela eficaz para el análisis de este tipo de discurso porque además de posibilitar la correlación de textos particulares, permite considerar las operaciones de reescritura efectuadas por un mismo autor —por ejemplo, Augusta (1902 y 1925)— como *intertextualidad interna* o *intratextualidad* (Camarero, 2008: 41-42), y también, las relaciones establecidas entre un texto y las características estructurales y retóricas del género discursivo al que corresponde. En el caso de los instrumentos para la difusión de la fe, esta última constituía una restricción activa en el contexto de producción de las versiones. El catecismo modelo requería una estructura de interrogatorio y un ordenamiento de los enunciados basado en la secuencia del Credo; esto

Cuadro 2. Comparación de las distintas versiones del Ave María

Febrés (1765)	Biot (1879)	<i>Manual de Piedad</i> (1899)	Augusta (1902)	Augusta (1925)
Ufchieymi María Dios tañi gracia meu opoleymi: Señor Dios eymi egu ta mley: Vill pu zomo meu yod cùmeymi, tami pue meu lleghluchi Jesus yod cùmey cay.	Chalieymi, a María em! Dios ñi gracia meu Apolngeymi: Dios may eymi egu ta mly; yod saquingeymi may ithro com domo meu; ta Jesus cay, tami pue meu puñengeluchi saquingey.	Marimari eimi, María; tañi gracia meu apoleimi, tañi Señor eimi engu ta mlei: pu domo meu doi c'meimi, tami pue meu lleuyeluche Jesus doi c'mei cai.	Afe María, Dios ñi gracia meu apoleimi, Señor Dios eimi engu ta mlei: fill pu domo meu doi kùmeimi, doi kùmei kai tami pue meu llequyechi Kesus.	Marimari, María, apoleimi gracia meu, in Señor mulei eimi meu, bendita ngeiti rangi pu domo, benditu ngei kai mi fün'-pue Kesus.
A Santa María Virghen, Dios ñi Ñuke inchiñ tañi huerilcavoe chegen uvchidugunmamoín ta Dios veula, ape laliñ cay. Amen.	Ah Santa María, Dios ñi ñuque, inchiñ pu cunífal huerilcave tañi duam meu ta Dios gillatuge veula may, epe laliñ cay. Velepe.	A santa María, Dios tañi Ñuke, huerilkafue chengen, dungunmamoín ta Dios, feula epe laliñ cai. Felepe.	Ai Santa María, Dios tañi ñuke, inchiñ tañi werilkafechegen meu ngillatunmamoín ta Dios meu, feula, epe l'aliñ kai. Amen.	Santa María, Dios ñi Ñuke, werilkafe ngeiñ, ngillatunmamuín feula, in l'aiel meu kai. Amen.

hace que si sólo se analizan las versiones de los catecismos bilingües en español, las diferencias que se detectan son muy escasas; en cambio, dichas diferencias se amplifican al examinarse las versiones al mapuzungun. Las variantes constituyen índices de los distintos tipos de relaciones intertextuales pasibles de establecer en el corpus de textos, o indicios de adaptación a las situaciones específicas en las que cada uno se generó y/o era utilizado. Así, la variación de un elemento mínimo como la opción por «Velepe», «Felepe» o «Amen» desde nuestro enfoque es significativa, ya que visibiliza una toma de decisiones que implica una opción entre una adaptación contextual a los dialectos geográficos o un mantenimiento estricto de la terminología cristiana; en tanto que en otros casos más complejos (como por ejemplo el presentado previamente sobre la identidad de Dios) se involucran además aspectos propios de la traducción intercultural o teológicos sostenidos por las distintas órdenes y congregaciones religiosas.

2.3 La traducción de la terminología cristiana

A medida que se implicaban conceptos doctrinales más abstractos, el traductor debía efectuar elecciones concretas entre proponer un equivalente que acercara el concepto a los destinatarios de la prédica o mantener una distancia icónica mediante el empleo de un préstamo en español. La tensión entre mantener el vocabulario universal de la Iglesia o particularizar su mensaje adaptándolo al contexto de recepción se encuentra en los textos catequísticos destinados a los distintos pueblos originarios de América Latina. En los materiales de evangelización que estamos considerando, se optó por el primer camino para expresar los términos propios del núcleo duro de la estructura de la religión católica. Así, *Dios, Señor, Espíritu Santo, Virgen, Misa, Domingo, Pascua, Papa, Iglesia, cristiano* o *Santa Iglesia Católica*, se transfirieron desde el español sin intentarse una versión a la lengua meta, salvo en algunos casos en que se adaptaron en términos fonéticos (*Firken, Domingü*) o gramaticales (*ayunan, rezan*).

Según el lazarista Savino, esta opción se basó en que muchas palabras eran ya conocidas en la época por los indígenas. Sin embargo, en el mismo autor esta afirmación opera en tensión con la problematización

de las dificultades que entrañaba la traducción de la doctrina en relación con el requisito de univocidad doctrinal y el prejuicio de que algunos términos que designaban elementos de origen occidental no podían ser expresados de modo claro, dado que «esta lengua carece de ciertas palabras y expresiones de los idiomas cultos, siendo necesario, para expresar ciertas ideas, valerse de otras palabras y expresiones más o menos equivalentes ó aproximativas» (Savino, 1876: 13).

Como se ha introducido en su idioma la palabra *Dios*, que todos entienden, así es que la emplearemos con preferencia a *Günechen*. Y aquí queremos advertir, que muchas otras palabras castellanas se encuentran adoptadas ya en su lengua, como son por ejemplo: *rezar*, *castigar*, *perdonar*, etc., que generalmente todos comprenden... (Savino, 1876: 14, nota 1)

Algunas palabras, que pertenecen al culto, o a otras cosas por ellos desconocidas las adoptaron del español. (Milanesio, 1898: 53, nota 1)

Las elecciones por uno u otro camino, además de sesgadas por las políticas lingüísticas definidas por cada orden o congregación, se fundaron en la experticia específica de los distintos misioneros para proponer adaptaciones gramaticalmente correctas y sociolingüísticamente aceptables a partir del empleo de terminología religiosa ya existente en mapuzugun o de la creación de equivalencias o calcos. En este último sentido, una posibilidad a la que se acudió en muchos casos fue seleccionar lexemas o frases nominales no marcadas para traducir de modo literal el término cristiano: *wenu mapu* ‘cielo’, *kütral mapu* ‘tierra del fuego’ para «infierno»; *mongetuy*, *wiñomongetuy* ‘vuelve a vivir’ para «resucitó»: *chengei* o *wenrungetuy* ‘se hizo hombre’ para designar el misterio de la encarnación de Jesús en hombre; *ramtun ant’ meu* ‘en el día del interrogatorio’ o *af-antü meu* ‘en el último día’, para «juicio final». En ciertos casos en que se implicaba la comprensión de un misterio o el término remitía a las prácticas que había que incorporar sin que mediaran errores, se acudió a la explicación como estrategia, desplegándose las características del referente de modo que guiara la interpretación de los destinatarios del mensaje. Esto se da, por ejemplo, en relación con «Santísima Trinidad» (que sólo Augusta

intenta traducir mediante la paráfrasis *ñidol-fücha santo küla-che-ngelu*, en la que se enfatizan como componentes semánticos: el poder, el carácter de ‘santo’ y el ser tres personas) o las denominaciones y funciones de los sacramentos. En este caso, lo más común fue mantener los términos en castellano, pero también Augusta intentó versiones que, como señalamos en Malvestitti, Nicoletti y Díaz-Fernández (2009), enfatizan alternativamente aspectos visibles de la práctica (ser receptor del agua vertida en el cuerpo en 1, dejar ungido con óleo al que está gravemente enfermo en 5, o ser consagrado sacerdote en 6) o efectos que implican un cambio interno, como recibir firmeza en cuestiones de la religión cristiana en 2.

1. Bautismo (*wütru-ko-ngen*). 2. Confirmación (*wüñó doy ya-füngelngen kristiano-düngu meu*). 3. Ñamüm-werin-peyüm (Penitencia, confesan). 4. Ñidol-füchà santo-ngechi Altar-sacramento (el Santísimo Sacramento del altar, la Sagrada Eucaristía, la Comunión). 5. Kiñelewechi Oleoñmangen (Extrema Unción, ñi ngül’füntükulelngen óleo füchá kutrankülelu), 6. Sacerdote-künungepeyüm (Orden sacerdotal). 7. Matrimonio (casarawn, casawn Iglesia meu). (Augusta, 1925:102-103)

Una situación más compleja, que sólo mencionaremos aquí, comprende la integración de terminología propia de la cultura mapuche en ciertos tramos de los textos catequísticos, ya como equivalente de un término propio del discurso católico (por ejemplo, «demonio»), ya como mención de una actividad o creencia estigmatizada (como la curación chamánica), en una tensión bipolar que osciló entre hacer presentes ciertos elementos de la cultura originaria que en el mismo discurso se rechazaban. Esto es muy visible en los interrogatorios de los confesionarios, en los que la inserción de términos en mapuzungun se registra en estos casos también en el discurso en español:

¿Eres brujo? ¿Tienes oficio de *Machi*? (Savino, 1876: 43)

Me traerás todas tus piedras con que curas a los enfermos; me darás tu cañuta, para que no vuelvas a *machitucar* [sic]: y me darás el *rali*, para quebrarlo; y también tu calabacita. (Hernández Calzada, 1843: 17)

3. Hacia un análisis de los efectos de estas prácticas comunicativas

Los materiales de evangelización, por los géneros que entextualizan, poco ponen de manifiesto sobre las condiciones en que ese mensaje se transmitió y se recepcionó. Para el caso de Pampa-Patagonia, sin embargo, puede acudirse a las crónicas o la correspondencia de los protagonistas de los hechos, que intentan reflejar los resultados positivos del empleo de la lengua indígena en el proceso de adoctrinamiento. Vimos más arriba el relato de Costamagna sobre su primer acercamiento a una comunidad mapuche en la pampa bonaerense y el supuesto éxito que obtuvo en su tarea de evangelización, aun cuando sus conocimientos de la lengua pecaban de rudimentarios. En otros textos del padre Milanesio también se apunta a un éxito similar; pero, paralelamente, en fragmentos como el del extenso relato en el que este salesiano narra la primera misión efectuada a lo largo del río Negro hasta la zona cordillerana de Neuquén, también se remarcen las estrategias de negociación de sentidos implicadas en el proceso de transmisión de esa religión ajena.

Para hacerlos comprender mejor el Misterio de la Encarnación del Hijo de Dios, comencé a hablar de la creación del mundo, de nuestros primeros padres Adán y Eva, del propósito para el cual Dios los creó, de la inmortalidad del alma, de la caída en el pecado y de sus consecuencias, para cuyo remedio se realizó la Encarnación del Verbo. Pasé entonces a hablar de la Virgen purísima, Madre de Jesús y Abogada nuestra, concebida por obra del Espíritu Santo, la cual fue madre y virgen al mismo tiempo; que Jesucristo habiendo muerto por nosotros para restituírnos la gracia... perdida por el pecado de Adán; que después del tercer día resucitó de la muerte y que, ascendido al Cielo, abre a los verdaderos creyentes las puertas del paraíso.

Los Indios, siguiendo aquel instinto propio de ellos, de examinar cuidadosamente las palabras que les dirigen las personas con alguna autoridad, respondieron que bien debía ser así; que sería imposible que un «hombre de Dios» (así llaman al misionero, al que creen omnisciente), sabiendo todo, quisiera engañarlos; que por otro lado no sabían darse razones, como

siendo hombres de lenguas diversas y colores diferentes, y en tierras tan lejanas como las de los europeos, pudieran ser hijos de un solo padre.

[...] Interrogados sobre la Divinidad que adoran, los Indios me respondieron que reconocían que hay un Dios, pero que ignoran cómo y dónde está, y que por temor que el sol los castigue, cuando juran procuran evitar la falsedad. «Hermanos «dije yo» ustedes creen en un Dios y eso está bien. Pero este Dios debéis reconocerlo como un Ser Supremo y Principio de todas las cosas. [...] A esta sintética y elemental instrucción, una parte de los salvajes aprobó aquello que yo decía, afirmando que de otro modo no se podría conocer a Dios, si El mismo no se revelase. Pero no pocos lo desdeñaron diciendo que no debía ser verdad mi doctrina, porque sus padres no les habían hablado nunca de la Divinidad de tal modo. (*Bollettino Salesiano*, 1883, 11)

Los misioneros oscilaron entre mostrar logros cuantificados numéricamente en cientos de bautismos, confesiones o confirmaciones, o cualitativamente relevantes en conversiones mantenidas en el tiempo, y manifestar su decepción ante las dificultades de comunicación, que parecían insalvables:

En enero de 1908, recorría las regiones sin límites de la Patagonia. Viajaba con este misionero intrépido que fue el difunto Don Domenico Milanesio. ¡Pobrecito! ¡Había gastado tanto tiempo y esfuerzo para aprender ese bendito araucano! Y gozaba de ser capaz de dar todo a sus queridísimos indios. ¿Cuántas veces, sin embargo, me decía, después de largas horas pasadas en la explicación de las verdades más elementales de nuestra Santa Religión, me toca la decepción más sombría. Un día se habló largo y tendido de la existencia de Dios, y parecía que todo el mundo había entendido: se dirige hacia uno de los más inteligentes y le pregunta: «¿Así que dime, querido mío, Dios existe?». Un momento de vacilación y, luego: «Pero... ¿quién sabe?». (*Bollettino Salesiano*, 1928, 5)

Evidentemente, más allá de las intenciones comunicativas y de los instrumentos de mediación empleados, las voces en los textos recrean tensiones que involucran presupuestos ideológicos, más que meros significantes; en ellas se pone de manifiesto cuánto hay aún por profundizar en relación con el análisis de las estrategias de traducción intercultural y mediación lingüística en el proceso de transmisión de la fe cristiana en el espacio territorial considerado. El tema habilita distintas lecturas, tanto en clave de análisis lingüístico, como también y sobre todo en clave política, de modo de considerar las prácticas de imposición cultural y lingüística, que no se agotaron en esa etapa, y las estrategias de resistencia de los pueblos indígenas, que siguen desarrollándose en el *Wall Mapu*. En ese contexto, encontrar las palabras que conecten y traduzcan mundos, sin imponer sentidos unidireccionales, es un desafío concreto que involucra a nuestro tiempo.

Referencias bibliográficas

- AUGUSTA, Félix José de, *Dios ñi düngu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tüfa*, Valdivia, Imprenta Central J. Lambert, 1902.
- *Nidolke düngu Dios ñi Nütram*, Brisgovia, Tipografía Pontificia de B. Herder, 1903.
- *Kiñewn Amuaiyu. Rezan Libro. Vade Mecum! Devocionario*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria, 1925.
- BARBARÁ, Federico, *Usos y costumbres de los indios pampas*, 1856. *Revista Azul*, 1930.
- *Manual o vocabulario de la lengua pampa*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo de C. Casavalle, 1879.
- BIROT, José Pablo, *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, 1879.
- Bolletino Salesiano*, 1879, 7, Carta de Giacomo Costamagna a Don Bosco.
- 1883, 11, Sac. Domenico Milanese, Relación de una Misión entre los Indios.
- 1887, 2, Nuestras misiones, IV. Bautismo de Indios.
- 1928, 5, Sac. Pietro Ricaldone, Una pregunta.
- CAMARERO, Jesús, *Intertextualidad. Redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*, Barcelona, Anthropos, 2008.

- Concilio Plenario Latinoamericano*, 1899. Puede consultarse en la siguiente dirección: <http://multimedios.org/docs/d000021>.
- DURÁN, Juan Guillermo, *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, 2002.
- ENTRAIGAS, Raúl, «Los capellanes de la expedición del desierto», en Juan BELZA *et al.*, *La expedición al desierto y los Salesianos*, Buenos Aires, Don Bosco, 1979.
- FALKNER, Thomas, *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de América del Sur* [1774], Buenos Aires, Hachette, 1974.
- FEBRÉS, Andrés, *Gramática Araucana o sea de la Lengua General de los Indios de Chile*, Lima, s. n., 1765.
- HAVESTADT, Bernardo, *Chilidugu sive Tractatus Linguae Chilensis*, Westfalia, s. n., 1777.
- HERNÁNDEZ CALZADA, Antonio, *Confesionario por preguntas y Pláticas doctrinales en castellano y araucano* [1843], Santiago, F. Becerra M. editor, 1907.
- LEHMANN-NITSCHKE, Roberto, «El grupo lingüístico Tshon de los territorios magallánicos», *Revista del Museo de La Plata*, XXII (1913), 217-276.
- «Mitología Sudamericana I. El diluvio según los Araucanos de la Pampa», *Revista del Museo de La Plata*, XXIV (1914), 28-62.
- MALVESTITTI, Marisa, María Andrea NICOLETTI y Antonio DÍAZ-FERNÁNDEZ, «Evangelizar en lengua: léxico e imposición de la doctrina católica en catecismos y confesionarios en mapuzungun», en Marisa CENSABELLA y Raúl GONZÁLEZ (eds.), *Actas del Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas (ELIA) II y II Simposio Internacional de Lingüística Amerindia (ALFAL)*, Resistencia, UNLPam-UNNE, 2009.
- Manual de Piedad en castellano y en mapuche (araucano) para texto de lectura de los indígenas de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta de San José, 1899.
- MILANESIO, Domenico, «Piccolo Catechismo», en *La Patagonia, lingua, industria, costumi e religione del patagoni*, Buenos Aires, Escuela Profesional de Tipógrafos del Colegio Pío IX de Artes y Oficios, 1898.
- *Breve reseña de los Apuntes más relevantes de actuación del Padre Domingo Milanesio en la Patagonia*, Buenos Aires, s. n., 1915.

- MILANESIO, Domenico, *Estudios y apuntes sobre las lenguas en general y su origen divino. Particularidades sobre los idiomas de la Patagonia*, Buenos Aires, Imprenta San Martín, 1917.
- *Breve disertación. El lenguaje fue creado por Dios*, s. l., s. n.
- MITRE, Bartolomé, *Catálogo razonado de la sección Lenguas Americanas*, Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos, 1909.
- MOESBACH, Ernesto, *Nídolke mupíñ dëngu*, Padre Las Casas, Imprenta San Francisco, 1932.
- NICOLETTI, María Andrea, y Marisa MALVESTITTI, «El uso de la lengua aborigen como práctica de evangelización: Domingo Milanesio y su prédica en mapuzungun (fines del siglo XIX y principios del siglo XX)», *Fronteras de la Historia*, Bogotá, 13 (2008a), 1, pp. 95-118.
- «Catecismos en mapuzungun en el área cordillerana norpatagónica: práctica misionera y relaciones intertextuales», en Pedro NAVARRO FLORIA (ed.), *Historia de la Patagonia. Terceras Jornadas*, Neuquén, Educo, 2008b.
- PÉREZ ZAVALA, Graciana, «Oralidad y escritura: los tratados de paz entre el estado argentino y las tribus ranqueles», *Tefros*, 2005. Puede consultarse en la siguiente dirección: <http://www.tefros.com.ar/tefros/revista>.
- ROSAS, Juan Manuel, *Gramática y diccionario de la lengua pampa (pampa-ranquel-araucano)*, Buenos Aires, Albatros, 1947.
- SAVINO, Pablo Emiliano, *Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos*, Buenos Aires, Imprenta de Pablo E. Coni, 1876.
- VALDIVIA, Luis, *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile [1606]*, Lima, s. n., 1684.