

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Ñamünwerinpeyüm/ “Para borrar los pecados”: los Confesionarios para la evangelización en territorio mapuche.

Malvestitti, Marisa y Nicoletti, María Andrea.

Cita:

Malvestitti, Marisa y Nicoletti, María Andrea (2009). *Ñamünwerinpeyüm/ “Para borrar los pecados”: los Confesionarios para la evangelización en territorio mapuche. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/293>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Ñamünwerinpeyüm/ ‘Para borrar los pecados’: los Confesionarios para la evangelización en territorio mapuche

Malvestitti, Marisa (UNRN)

Nicoletti, María Andrea (CONICET/UNRN)

1. Introducción

En el proceso de incorporación de los pueblos originarios a las comunidades nacionales la evangelización fue un mecanismo tendiente a la conversión de los “infieles” en miembros de las iglesias y a la resocialización de estos mediante la adopción de usos y costumbres de la sociedad dominante. Religiosos y sacerdotes se valieron fundamentalmente de la evangelización oral, aunque a la par contaron con materiales escritos auxiliares para una práctica misional en la que las dificultades de comunicación al momento de propagar la doctrina constituían una barrera potencial a la transmisión y comprensión del mensaje religioso.

Entre los textos catequísticos bilingües, los Confesionarios tuvieron un lugar destacado, como complemento de los Catecismos y Pláticas. En relación al aspecto doctrinal, los confesionarios seguían la rigurosa norma tridentina sobre el pecado, la confesión y el perdón y debieron adaptarse tras la conquista de América a la evangelización de los pueblos originarios. En lo formal, estos textos estaban pautados por una serie de preguntas acerca del cumplimiento estricto de los mandamientos, la observancia sacramental y doctrinal y las conductas morales. La formalización de un procedimiento para lograr una “buena confesión” fue así objeto de numerosos textos especialmente escritos para ayudar a los sacerdotes a llevar a cabo esta tarea.

Las diferencias culturales y lingüísticas dieron lugar a un tratamiento especial para lograr imponer este mecanismo en los pueblos originarios conquistados. La acción del acto penitencial ponía al desnudo el grado de cristianización del “indígena converso” y personalizaba la tarea de evangelización del misionero. Por ello, estos textos fueron utilizados especialmente en contextos de misión estable una vez consumada la conquista territorial.

Centrándonos en nuestro espacio de interés, pueden observarse, como ya venimos estudiando¹, particularidades en la adaptación de los textos catequísticos que elaboraron, resignificaron o copiaron los misioneros de las distintas órdenes y congregaciones religiosas, desde la etapa colonial hasta principios del siglo XX. Entre ellos, los confesionarios en *mapuzungun*, que fueron elaborados por los jesuitas en la etapa colonial y los franciscanos, lazaristas y capuchinos en los siglos XIX y principios del XX. En este trabajo nos abocaremos especialmente a aquellos confesionarios que circularon en el territorio mapuche a ambos lados de la cordillera desde mediados del siglo XIX. Tomando como referencia ineludible al texto de Febrés (jesuita, 1765), analizamos los confesionarios producidos por Hernández Calzada (franciscano, 1843), Savino (lazarista, 1876) y Augusta (capuchino, 1925), así como el integrado en el *Manual de Piedad* (1899) publicado a pedido “de las Hermanas de la Providencia” en Santiago de Chile. Abordamos en forma general y cómo marco de análisis la problemática sobre la confesión, el pecado y el perdón, para situarlo después en el contexto de imposición de la fe al pueblo mapuche. Tratándose de un trabajo interdisciplinario nos proponemos establecer relaciones entre los documentos para analizar tanto sus mensajes explícitos o implícitos como la variación conceptual y léxica propia de las distintas situaciones de evangelización. Nos interesa atender a los usos de las lenguas que circulaban en contexto misional y, relacionado con esto, registrar la incorporación de préstamos del español y las versiones de términos específicos a la lengua originaria, entendiendo que estas selecciones no son neutras y atañen tanto a la interpretación de términos culturalmente complejos y cargados de significación moral como el pecado, la culpa y el perdón, como a las opciones por la priorización de una u otra lengua en contextos de mantenimiento o sustitución del bilingüismo. Por último, entendemos que, por centrarse en las conductas “morales”, los confesionarios permiten entrever aspectos claves del proceso de evangelización, entre ellos, la preocupación de los misioneros por desterrar conceptos y rituales propios de la religión indígena y la insistencia en la “confesión” de hechos que consideraban graves en relación a conductas sociales - como las

¹ Nicoletti, María Andrea y Malvestitti, Marisa. “Evangelizar en *mapuzungun*: la práctica lingüística del salesiano Domenico Milanese en el proceso de expansión territorial *winka* (1880-1914)”. XI Jornadas interescolas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional de Tucumán, 19 de septiembre de 2007; Malvestitti, Marisa y Nicoletti, María Andrea. “Padre Patiru. Usos y funciones del *mapuzungun* en la práctica misionera del salesiano Domenico Milanese”. II Congreso Internacional de LaS LenguaS, Buenos Aires, 19 de julio.

borracheras, la poligamia y el concubinato. El análisis crítico de los confesionarios es una puerta para comprender el mundo cultural, económico y social indígena en cada contexto histórico particular, así como sus resistencias en el plano religioso con respecto al proceso de imposición de la nueva fe.

2. Pecar, confesar, perdonar: confesionarios bilingües para poblaciones aborígenes

En la Iglesia católica la confesión detallada y reiterada de los pecados constituye un sacramento ineludible para todo católico que quiera ser perdonado. Sus bases histórico-doctrinales se establecieron en dos momentos: el Concilio de Letrán, que en 1215 se expidió sobre la obligatoriedad de la confesión anual, y el Concilio de Trento (1545-1563), que apuntó más a la periodización y a la obligación de confesar los pecados considerados mortales.

En América esta práctica se introdujo tempranamente para las poblaciones originarias: los primeros reportes de la orden franciscana datan de 1526 en Nueva España. Sin embargo, su sistematización y profundización se advierten en la segunda mitad del siglo XVI con la publicación de manuales de confesión bilingües y consejos o recomendaciones para el ejercicio en el ámbito indígena². La confesión en América tuvo características más parecidas a la confesión practicada en la Edad Media europea que a la de sus contemporáneos y seguramente estos primeros ensayos estuvieron relacionados con el cumplimiento de la doctrina³. La base del cuestionario era el Decálogo⁴, que los

² Martiarena, Oscar. *Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión en los indios de Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, p.10.

³ Yañez Rosales, Rosa, “La frontera norteña novohispana: diferencias entre órdenes y el clero secular a través de los confesionarios del siglo XVIII”. Armas Amin, Fernando (ed). *Angeli novi: prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América*; (siglos XVII - XX). Lima, Pontificia Univ. Católica del Perú, Fondo Ed., 2004, p. 79. La autora se refiere a los penitenciales (rituales para la expiación de los pecados y de purificación pública, individuales o colectivos) previos a Letrán: la penitencia canónica que tiene tres momentos: ingreso del pecador a la penitencia, cumplimiento de la expiación y absolución, cuyas características son su unicidad y su carácter público; la penitencia monástica que introduce con la dirección espiritual el examen de conciencia verbalizado y privado; y la penitencia arancelaria, que agrega a la anterior la penitencia que debe hacerse para recibir el perdón y la posterior absolución tras su cumplimiento. La “tasación” de las faltas dio origen a los Libros penitenciales con listas de pecados y sus penitencias correspondientes. A partir del siglo IX, se incorpora la contrición en el examen de conciencia (arrepentimiento libre ante el pecado unido al propósito de enmendarse bajo el reconocimiento de la bondad divina), el pecado está en la intención, no en el acto. A partir de este momento la penitencia girará en torno a la confesión, la humillación y la vergüenza de la enunciación del pecado. El gran cambio de Letrán es la introducción de la confesión anual auricular. Ver: Martiarena, Oscar, *op.cit.*, pp. 15-33.

⁴ Jean D’ Erfurt en 1295 escribió el texto que se convertiría en modelo de los confesionarios medievales cuya base era el Decálogo.

franciscanos aplicaban a la dinámica del sacramento constituido en tres momentos: contrición, confesión y satisfacción.

La transmisión correcta del sentido de la confesión preocupaba enormemente a los misioneros que veían en la diversidad de lenguas y de culturas un obstáculo difícil de sortear. Tras la aparición del *Confessionario mayor en lengua castellana y mexicana* de Fray Alfonso de Molina (1565), se sucedieron una gran cantidad de textos adaptados a las diferentes lenguas y grupos étnicos. Rosa Yáñez señala que entre el siglo XVI y XVII en Nueva España predominaron los confesionarios de franciscanos y dominicos, en tanto que los jesuitas aparecieron hacia el siglo XVIII. Esta tendencia, en cambio, se dio de forma inversa en el Virreinato del Perú y Reino de Chile, ya que las principales recomendaciones las inició el jesuita José de Acosta en 1585 con su obra *De Procuranda Indorum Salute* y las concretó otro jesuita, Luis de Valdivia, en su *Doctrina Cristiana, Catecismo y Confesionario*, texto cuya matriz está constituida por el *Confesionario para los curas de indios* de 1585, fruto del III Concilio Limense⁵.

Podemos señalar dos aspectos centrales en estas adaptaciones: la categorización de los sujetos y la versión a las lenguas aborígenes. En el primer caso, es claro que el Concilio Limense buscó elaborar un catecismo y confesionario para enseñar a “todos los indios conforme a su capacidad” y que veía en ellos habilidades inferiores a las de las poblaciones europeas, no solo por considerarlos “infieles”, sino también menores de edad. El cura doctrinero de indios debía tener en cuenta algunas cuestiones puntuales para la transmisión: ser “paciente, caritativo y perseverante”, “regulando la consistencia del alimento que sus hijos espirituales están capacitados para asimilar” y reiterándole repetidas veces los puntos fundamentales de la fe de forma breve, clara y sencilla hasta que la comprendieran y la supieran de memoria. El siguiente paso se completaba con la persuasión apelando a los afectos y a la sensibilidad de los indígenas, a quienes se consideraba “gente de suyo blanda”⁶.

⁵ El Tercer Concilio Limense 1582-1583 elaboró un *Catecismo, Doctrina Cristiana y Confesionario para indios* en lenguas castellana, quechua y aymara, y fijó los contenidos y la metodología de la catequesis con el fin de establecer un único criterio y contenido. El Concilio promovió la traducción a otras lenguas indígenas de la provincia de Lima. Durán, Juan Guillermo, *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 1982.

⁶ Durán, Juan Guillermo, *Monumenta Catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Vol. II, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1990, pp.625-627.

En cuanto a la traducción el Concilio indicaba hacerlo primero a un texto único para evitar variaciones y diferencias y promocionaba multiplicarlo a las diversas lenguas de su provincia eclesiástica. Requería también el conocimiento de las mismas por parte de los curas doctrineros⁷. Especialmente los curas confesores, antes de ser nombrados para la administración de este sacramento, debían ser examinados en la lengua indígena y en conocimientos de la moral. Sin embargo, el Concilio mismo señala en las lenguas indígenas una deficiencia tal, “que, aun los muy diestros en su lengua, sienten gran dificultad en hallarles lenguaje con que suficientemente se les pueda declarar”⁸.

Los confesionarios destinados al pueblo mapuche que se analizan en este trabajo presentan características afines a las mencionadas. Se trata de textos centrados exclusivamente en el sacramento de la penitencia, estructurados según las pautas marcadas por el Concilio de Trento y el Concilio Limense: la exhortación previa a la confesión que lograra el arrepentimiento⁹, el interrogatorio siguiendo el decálogo de los mandamientos para la confesión de los pecados y un discurso final que llamaba al arrepentimiento y la perseverancia en la fe y la moral católica¹⁰. El jesuita Luis de Valdivia adaptó al *mapuzungun* los catecismos y confesionarios del III Concilio Limense, con los que elaboró su *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). Otros confesionarios jesuitas fueron publicados en 1765 por Andrés Febrés y en 1777 por Bernardo Havestadt. Para el área Pampa y Patagonia, el catecismo y confesionario de mayor circulación fue el de Febrés, matriz del corpus documental que presentamos. En otros trabajos ya hemos

⁷ La *Epístola sobre la traducción* que publicaron los redactores de la *Doctrina Cristiana y Catecismo* (1584) se hace cargo de los problemas que entrañaba traducir la doctrina a lenguas indígenas y fijar criterios para realizarla adecuadamente porque “siendo las cosas de nuestra santa fe católica tan nuevas para los naturales de estas partes y tan remotas de uso y entendimiento que aun los más diestros en su lengua sienten gran dificultad en hallarles lenguaje con que suficientemente se les pueda aclarar”. Durán, Juan G, *op.cit*, 1990, T II, pp.457-58.

⁸ Este concepto había sido expresado por José de Acosta en su obra, indicando incluso la opción por los términos en castellano para algunos los términos doctrinales. Durán, Juan G, *op.cit*, 1990, p.457.

⁹ El acto de contrición y atrición originó un largo debate con respecto al perdón. El Concilio de Trento, aunque sin precisión, sostuvo que la segunda era suficiente para obtener el perdón. Delumeau, Jean, *La Confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza, 1992. pp.51-71.

¹⁰ Durán, J.G, *op.cit*, 1990, p.51.

advertido la ausencia de catecismos para el área ranquel evangelizada por franciscanos¹¹; sin embargo, para la época en que estos evangelizaban en la pampa, circulaba del otro lado de la cordillera un confesionario bilingüe escrito por el franciscano Fray Antonio Hernández Calzada (1843)¹². Muy posteriormente, el capuchino Félix de Augusta publica otros instrumentos para la confesión. Para la zona bonaerense el confesionario circulante fue el confeccionado por el lazarista Pedro Pablo Savino. El mismo formaba parte de una publicación catequística cuya primera edición fue en 1876 y luego fue reeditada por la imprenta salesiana en el año 1900; hay constancia del empleo de esta en las primeras incursiones apostólicas de la Congregación fundada por Don Bosco. Complementariamente, otro texto catequístico como el *Manual de Piedad* editado en Chile (1899) -obra que fue plagiada por el salesiano Domingo Milanesio para la confección de su *Piccolo Catechismo (1898)*-, contiene versiones abreviadas del interrogatorio del Decálogo. Dada la variedad del corpus hallado y las limitaciones de espacio de esta ponencia, centraremos el análisis en algunos aspectos fundamentales del género en los distintos contextos, tomando en consideración la estructura general de los confesionarios y las opciones lingüísticas en cada caso.

3. Características de los confesionarios en lengua mapuche

3.1. La exhortación inicial

Todos los confesionarios respetan una misma estructura: una exhortación, el interrogatorio en base al decálogo y la exhortación final.

Para la primera parte la forma de exhortación varía. Febrès hace la exhortación sin título, Hernández Calzada la denomina “otra exhortación antes de confesarse”, Savino la titula “Preguntas preliminares” y Augusta la inicia con una invocación al Espíritu Santo y el examen de conciencia. En su contenido conceptual, la exhortación de Savino ha sido

¹¹ Nicoletti, María Andrea y Malvestitti, Marisa. “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)”. *Revista Fronteras de la Historia*, 13, 1, 2008.

¹² Español, 1774- 1847. Misionó en Chillán desde 1803, y fue destinado luego a la misión de Cú dico hasta 1814 y a Quinchilca en 1830, en el territorio de la Araucanía. Su biógrafo, Fray Antonio Pavez, señala que fue un profundo conocedor y estudioso del *mapuzungun*. Hernández Calzada hizo agregados y correcciones al Diccionario del P. Febrès y fue el editor de la versión de 1846. Pavez, Antonio, ofm, “Notas biográficas”, en: Schuller, Rodolfo, *Confesionario por preguntas y pláticas doctrinales en castellano y araucano según el manuscrito inédito del misionero franciscano Fray Antonio Hernández Calzada, 1843*, Santiago, Becerra editor, 1907.

tomada evidentemente del texto de Febrès. Mientras que en Febrès la exhortación se corresponde con cinco preguntas, Savino la amplía a seis y reformula algunas de ellas. Las tres primeras son casi idénticas e interrogan sobre si es la primera confesión, la frecuencia del sacramento y si en otra ocasión ha ocultado algún pecado al sacerdote. La quinta pregunta de Febrés sobre el estado civil y el sacramento del matrimonio del penitente no aparece en Savino. Pero ambos finalizan el interrogatorio animando al penitente a confesar los pecados bajo la guía de un Padre que mantiene esa confesión en secreto. En esta última exhortación Savino introduce un tema clave: “No tengas vergüenza/ *yewekenolmi*”¹³, también retomado en Augusta, aunque aquí no con el sentido de alentar la confesión, sino de recordar los motivos por los que habría callado pecados mortales previamente.

Hernández Calzada divide a la introducción en siete preguntas y una exhortación. Las preguntas difieren sustancialmente de las de Febrès y Savino, sólo coincide la primera: “¿Nunca te has confesado?” Las siguientes parecen basarse en una primera respuesta negativa: “2. ¿Por qué no te has confesado? 3. ¿Acaso no eres cristiano?, 4 ¿Te confesarás, no te solían decir los Padres? 5. ¿Por tu flojera no te has confesado? 6. Quizá no será bueno confesarse, ¿no has solido decir? La respuesta negativa es preocupante dado que proviene de un bautizado que no ha frecuentado el sacramento, y por ello Hernández Calzada pregunta por la edad en que fue bautizado el penitente “7. ¿Eras párvulo cuando te bautizaron, o eras adulto?”. La exhortación que sigue es una síntesis catequística del sacramento de la confesión: el bautismo que borra el pecado original y la confesión como sacramento instaurado por Cristo para liberar los pecados. Seguidamente el sacerdote interroga si cree en el sacramento y quiere confesarse y el penitente le responde afirmativamente. La exhortación cierra como los confesionarios de Febrés y Savino con un pedido paternal animando al penitente a que no se avergüence, ni tema, pues el sacerdote lo guiará en el interrogatorio y mantendrá todo en secreto, pero enfatiza más que los otros sobre el peligro y la condena al Infierno si no confiesa todos los pecados¹⁴.

En estos casos se observa un contexto de interacción en la que un sacerdote anima a la confesión de un indígena, desde distintos posicionamientos. Febrès y Savino plantean una

¹³ Febrès, Andrés, *Gramática Araucana o sea de la Lengua General de los Indios de Chile*. Lima, 1765, p.254; Savino, Pablo E., *Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos*, Buenos Aires, Imprenta de Pablo Coni, 1900, pp.48-49.

¹⁴ Hernández Calzada, Antonio, *Confionario por preguntas y pláticas doctrinales en castellano araucano*, Santiago, Becerra,(1843),1907, pp.14 y 15.

relación de padre/hijo (hija) *Patiru/vothúm (ñawe)* - desde un ego masculino, el sacerdote; al final de la exhortación la opción marcada *vochúm* da lugar a la adición un sentido afectivo para animarlo a la expresión de sus faltas. Hernández Calzada se posiciona en una relación fraternal: “hermano (hermana)” *peñi (lamuen)*, que alterna con *vochúm*, siempre desde la perspectiva del misionero. En todos estos casos los roles están bien delimitados: hay quien interroga y quien es interrogado y se condicen con las características que debía tener un buen confesor, a quien se consideraba médico, juez y padre¹⁵. En cambio, en el *Manual de Piedad* la situación es la de un examen de conciencia, en la que el penitente se pregunta a sí mismo sobre sus actos y omisiones pasadas:

Manual de Piedad: Tunten meu c’me confesahuelan?/¿Cuánto tiempo hace desde la [mi] última confesión bien hecha?

Savino: *Chunten cúyen mo, chunten thripantu mo, confesakeymi?/¿Cuántos meses, cuántos años ha que te has confesado?*

Febrés: *Chumten cùyen mo cùtu, (o) chumten thipantu mo cùtu, confessalaymi?/¿Quantos meses hà, ò quantos años hà, que no te has confesado?*¹⁶

Dado este enfoque, el *Manual de Piedad* presenta una exhortación bien diferente, en forma de oración a Jesús misericordioso con la promesa de enmendar la vida. También pide el penitente un verdadero sentimiento de contrición a través de una buena y sincera confesión: “moved mi corazón para que conciba un verdadero dolor de haberlas cometido y dadme vuestra gracia para confesarlas bien”¹⁷.

Por último, Augusta sigue la misma línea de Hernández Calzada, pero de forma más sintética. La oración es una invocación al Espíritu Santo de quien se confiesa, que apunta

¹⁵ Los instructivos desde el siglo XIII al XVIII señalan este triple papel . Varias de estas actitudes fueron señaladas por Santo Tomás de Aquino. Además la pastoral de la época tridentina señala otras tres características del confesor: la inviolabilidad del secreto, ser un confidente caritativo, compasivo y fiel y ser pecador como su confidente. Delumeau, J, *op.cit.*, pp 29,30 y 37.

¹⁶ *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 costeadada por el Supremo Gobierno. Santiago de Chile, Imprenta de San José, 1899, p.42; Savino, P., op.cit., p. 48 ; Febrés, A., op. cit., p.224-225. Las diferencias de expresión que se observan entre los textos de Savino y Febrès alientan la hipótesis que el primero reelaboró el confesionario con la ayuda de consultantes indígenas de su área de misión. Es llamativo además el uso en este segmento del morfema aspectual *-ke-*, que indica habitualidad: *confesakeymi* ‘te has confesado’ en contraste con *confessalaymi* ‘no te has confesado’ de Febrès.*

¹⁷ *Manual de Piedad*, pp.41-43.

más a la atrición que a la verdadera contrición: “ilumina mi inteligencia para que conozca bien todos mis pecados; fortalece también mi corazón para que los deteste todos, los confiese sinceramente y tenga verdadera resolución de dejarlos para siempre”. El interrogatorio que sigue al que denomina “examen” sí apunta en cambio a la contrición: “No callaste ningún pecado mortal en tu última confesión o en una confesión anterior? (...) ¿Por vergüenza lo hiciste o porque no te importaba hacer bien la confesión? ¿Comulgaste aunque estabas en pecado mortal?”¹⁸.

La importancia de la exhortación al final de la confesión está relacionada con la situación de arrepentimiento, atrición y contrición del penitente. Cada confesionario insiste en estos puntos de distinta manera. El que se presenta más indulgente es Savino que pide el arrepentimiento sino “Dios no estará contento”, mientras los restantes confesionarios juegan con la idea del castigo y el infierno, en algún caso con imágenes muy fuertes: “se quedarán los diablos en tu alma/ *mùlecayavuyngn chi pu diavlu mi pùllù mu*”¹⁹. Augusta y Hernández Calzada son quienes proponen las exhortaciones más extensas en las que advertimos situaciones de: arrepentimiento, enmienda, propósitos de evitar el pecado. También incluyen un repaso breve del catecismo e insisten especialmente en el abandono de las “prácticas paganas”, especialmente no emborracharse y no machitucar.

Para cerrar la confesión, imponen como penitencias: ayunar, oír misa y la mayoría solicita el rezo de la oración *Señor mío Jesucristo* aunque en versiones distintas. Coinciden la de Febrés con la de Hernández Calzada y la del *Manual de Piedad* presenta algunas variantes. En estos confesionarios se solicita el rezo de la oración en mapuche, en tanto que Savino lo propone en castellano. Esta diferencia atiende a la política evangelizadora de este lazarista, quien opta por la versión en castellano de las oraciones católicas en el contexto de imposición de esta lengua en la frontera bonaerense de fines del siglo XIX.

3.2. De mandamientos y pecados

Si bien los confesionarios en *mapuzungun* están estructurados en base al Decálogo, y por ende consideran los pecados en relación a la ruptura de los mandatos establecidos, los

¹⁸

Augusta, Félix, *Vademecum*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1925, pp.25-26.

¹⁹

Hernández Calzada, A, *op.cit*, p.54.

énfasis puestos en cada caso son distintos. Todos los confesionarios siguen el siguiente orden: 1º, 2º, 3º, 4º, 5º, 6º y 9º, 7º y 10º y 8º²⁰, menos el de Augusta que no menciona al 9º. La longitud y el grado de detalle que exhiben los decálogos de los diferentes confesionarios nos impide para este trabajo una comparación profunda, por ello optamos por señalar las características más relevantes en cuanto al primer mandamiento. De todos modos, advertimos que no hemos encontrado diferencias sustanciales en el segundo y tercer mandamiento, pero que en los restantes se incorporan situaciones que dan cuenta de la especificidad de los confesionarios indígenas, que darán lugar a posteriores investigaciones. Señalaremos brevemente algunas de ellas. Es interesante en el cuarto “Honrarás a tu padre y a tu madre”, la inclusión de las autoridades propias y conquistadoras (“caciques, ancianos, Padres y capitanes” en Febrés y Savino, “Padres misioneros, Gobernador, Juez, Capitán, a los españoles, y a tus *Ghilmenes*” en Hernández Calzada, “Padres misioneros y superiores civiles” en Augusta). En el 5º mandamiento “No matarás”, los interrogatorios pasan del tema del asesinato al de la embriaguez y Febrés, Savino y Hernández Calzada interrogan especialmente a la mujer sobre prácticas de aborto. El sexto y noveno “No cometerás actos impuros” y “No consentirás pensamientos ni deseos impuros” se centran especialmente en los “pecados sexuales”. Febrés y Savino presentan la versión del interrogatorio en latín y los restantes mencionan de forma elíptica el sexo: “cosas feas” “indecentes” “impuras” y “pecado deshonesto”; se centran en las relaciones adúlteras y enfatizan la monogamia del matrimonio. El séptimo y décimo mandamiento “No robarás” y “No codiciarás los bienes ajenos” nos permiten entrever cuestiones de la economía doméstica indígena. Finalmente el octavo mandamiento “No darás falso testimonio ni mentiras”, no presenta grandes diferencias entre los confesionarios pero sobresale una cuestión recurrente que analizaremos especialmente en relación al primero: la práctica de la “hechicería”.

El primer mandamiento –“Amaras a Dios sobre todas las cosas” – resulta uno de los más desarrollados y detallados. Desde el punto de vista doctrinal centraliza el principio de religión monoteísta y creacionista y pone en cuestión el conocimiento que los sacerdotes

²⁰ Este orden corresponde a la vinculación temática: 6º y 9º: “No cometerás actos impuros” y “No consentirás pensamientos ni deseos impuros” y 7º y 10º: “No robarás y No codiciarás los bienes ajenos”.

tenían sobre la religión indígena y la consideración de pecado y “superstición” sobre sus prácticas, sus rituales y sus líderes.

Los confesionarios de Febrés, Savino, Hernández Calzada y Augusta interrogan sobre la creencia en un Dios y una religión única, pero sobre todo introducen preguntas que den cuenta si los indígenas han abandonado su propia religión. Aunque Savino se basa evidentemente en Febrés, no incorpora la pregunta “Has adorado o suplicado al Rayo Sol, Luna y otras cosas así como si fuesen Dios?”, probablemente por que para el siglo XIX ya se conocía que estos elementos de la naturaleza no eran considerados dioses²¹. Augusta a principios del XX se detiene en si “lees libros, diarios, hojas sueltas, folletos que desacreditan la religión”²². El pecado va más allá del acto, alcanza el pensamiento y la omisión y no se admite dudar de la existencia de Dios o considerar las cosas de la religión como *epew* (relato de ficción).

La persistencia de la interrogación sobre prácticas culturales en los distintos textos homologa la continuidad de estas en la cultura mapuche, en la diacronía y en la amplitud del territorio. Todos ellos de una u otra manera interrogan sobre el contacto con los/las machis²³ y la participación en rogativas. Se distingue conceptualmente la brujería o hechicería (*kalku*) de la curación chamánica (*machi*) -aunque ambas merecen penalización-, y se sancionan los distintos grados de acercamiento a las prácticas: convocar, ejercer un rol destacado, participar como asistente, recibir los efectos de una curación, poseer cierto objeto, tener convicciones propias, creer las versiones de otros. Si bien los tópicos sobre las creencias y prácticas religiosas nativas se reiteran en los distintos confesionarios, en Hernández Calzada se exacerban -pide a los machi que entreguen sus objetos sagrados-, en tanto que en Augusta alcanzan un nivel de detalle mucho mayor, que remite al conocimiento más profundo de éste de las experiencias cotidianas de la vida mapuche:

²¹ Los capuchinos italianos, señala Foerster, aunque mirado en clave de superstición, reconocen el culto a Ngenechen, a Pillán y a Huecufú y los capuchinos bávaros inician una suerte de paralelismo para enseñar las principales verdades de la fe: “enseñaban al pueblo mapuche que el Padre celestial de los cristianos era idéntico con el Ngenechen, que el relato bíblico del diluvio correspondía al Tren Tren mapuche, y el sacrificio del Nguillatún a los sacrificios de Israel en el Antiguo Testamento Foerster, Rolf, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago, Universitaria, 1993, p.39.

²² Todos estos sustantivos están expresados mediante préstamos del español, en tanto que *Pillañ*, *Antú*, *Cúyen* son las referencias en el caso anterior.

²³ Si Savino copia a Febrés, en un pie de página agrega la definición de machi: “Sacerdotes o sacerdotisas que presiden a sus ceremonias religiosas y que pretenden curar a los enfermos”. Savino, P, *op.cit.*, p. 50.

Hernández Calzada: “*Cúpalelean vill mi pu lican, mi machituchepeyùm: mi qitha cay vill eluüyan, mi yom machituchenoam: mi rali cay eluuyan, ñi thravoya; mi huada cay.* / 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”²⁴

Savino: “*Calcugeymi? Machicamañgeymi?* / ¿Eres brujo? Tienes oficio de machi? / *Machituymi?* / ¿Has ejercido el oficio de machi con la gente? / *Machitugeymi?* / ¿Te has hecho curar por los machis?”²⁵

Hernández Calzada: “*Dios vemngelu thùcatuvimi camù veychi diablu, Pillañ pingelu?* / Como a Dios respetas a ese diablo, llamado *Pillan?*(...) *Mupiltuquevimi te tvichi pu coil-latuvoe, vey ñi piqueel egu: inche huenu chigen, lavquen chigen, piru chigen, choroy chigen, cùren chigen?* / ¿Sueles creer a esos embusteros, que dicen: “yo soy dueño del cielo, yo soy dueño del mar, mando en los gusanos, dispongo en los choroyes, soy dueño de los tordos?”²⁶

Augusta: “*Konkiaukeimi mapuche ñi ngillatun meu kai?* / Acudes a las rogativas de los indígenas? / *Kishu ngilatukeimi mollfün-kulliñ meu kai?* / ¿Tú mismo haces invocaciones con la sangre de animales? / *Rüf mupiltuimi ñi mülen mapuche-dios kai?* / ¿Crees de veras que hay un dios particular para los indígenas? / *Konchotukeimi kawñ meu kai, kishu mi ruka meu kai?* / ¿Haces el conchotun en las rogativas o en tu propia casa? / *Püllomeñ, üñüm amche ngelu trokifimi kai?* / ¿Tienes por ánimas ciertos moscones o pájaros? / *Kelleñ-l’awen nieimi mi ruka meu mi wemuafiel wekufü?* / ¿Tienes la yerba *quelleñ* en tu casa como remedio para hacer huir al huecufe? / “*Ül’menkünupeyümchi kura mülei*” *pikeimi kai? Ellkanieimi kai trokielchi kura mi ruka meu kam mi malal-kulliñ meu?* / ¿Dices que hay piedras para enriquecer? ¿Guardas tal piedra en tu casa o en tu corral?”²⁷

²⁴ Hernández Calzada, A., *op.cit.*, p.17.

²⁵ Savino, P., *op. cit.*, p.50.

²⁶ Hernández Calzada, A., *op.cit.*, p.16. También se refiere a prácticas sobre el culto a la muerte y las creencias en el más allá.

²⁷ Augusta, F. *op.cit.*, pp.27-28.

La necesidad de introducirse en la interioridad del penitente y en los elementos de la cultura mapuche que el discurso católico impugnaba, hace que estas practicas deban verbalizarse hacerse para que puedan ser, en un segundo movimiento, rechazadas. El sacerdote necesitaba escuchar el rechazo explicito de las “practicas supersticiosas” a fin de constatar la adhesión del penitente a la fe y vehiculizar a través de su palabra el perdón divino ante las faltas ¿Cuál habrá sido el efecto de recuperarlas verbalmente en un contexto en el que se las demonizaba?

Simbólicamente en la práctica de la confesión intervenían más de dos actores: la imagen del Dios católico quien desde sus atributos (omnipotente, omnipotente, omnisciente), concedía finalmente el perdón y la de las entidades religiosas mapuches presentadas en confesionarios en tensión con la práctica imaginada que debía seguir todo bautizado.

Según Foerster, “en estos puntos el Confesionario es contradictorio, al menos desde la perspectiva mapuche, ya que las fuentes de poder de las que se vale el mundo indígena son, en cierto modo validadas (como anti-valor) por el mismo Confesionario. De allí que se produzca una verdadera competencia demostrativa entre el poder de los *patirus* (el misionero) y el poder de los hechiceros (que el confesionario no designa como machi)²⁸. Efectivamente, hay numerosos casos en que la labor de los misioneros consistía en evidenciar que el Dios cristiano y sus símbolos eran más poderosos que las divinidades o símbolos mapuche”²⁹.

Para cerrar este panorama general es importante advertir que el concepto de fondo de los confesionarios es sin duda la noción de pecado. Bajo este rótulo se categorizaba tanto a hábitos y prácticas culturales, entendidos y rechazados como supersticiones, como a conductas sociales alejadas de los estándares morales de la sociedad occidental: mentir, matar, robar, etc. y otras que los sacerdotes no aceptaban, entre las que se destacan muy frecuentemente las relativas a las faltas al pudor.

3.3. El entramado de la comunicación en los confesionarios

El dictamen del Concilio Limense que establecía el uso de las lenguas indígenas en los instrumentos de evangelización se enfrentó con el escollo de la ausencia de

²⁸ Foerster se refiere al confesionario de Valdivia. Foerster, R, *op.cit*, p, 50.

²⁹ Idem, p.24.

correspondencias para algunos referentes específicos en cuestiones de la fe. En 1576 José de Acosta sugiere como política el uso del lexema en español “si los vocablos fe, cruz, ángel, virginidad, matrimonio y muchos otros no se pueden traducir bien ni hallar su correspondiente en idioma índico”³⁰. Esta tendencia a incluir préstamos en español en la terminología específica relativa a las prácticas religiosas cristianas se mantuvo en los confesionarios. Se reiteran, por ejemplo, los términos *confesan, Dios, Misa, Iglesia, Domingo, Viernes, ayunan, rezan, Penitencia*. En algunos casos se insertan como préstamos al discurso mapuche; en otros se observa que se adaptan a la fonética o a la gramática nativa: *juramentun* 'he jurado', *tañi perdonpiafiel* 'a pedir perdón', *religion-diüngü* 'religión, doctrina religiosa', *fiestan antü* 'día de fiesta', *diablu~diablo*. El pecado se denomina en lengua como *werilcan o werin*. *Huerilcan* en Febrés significa “el pecado, pecar, hazer y obrar mal y ofender, it: el daño que hazen las bestias en las sementeras y hazerlo”; *huerin* 'delinquir, el delito’³¹. Es claro que se trata de una misma raíz, *weri-* con la adición del morfema *-lka-* que indica continuidad. En cuanto a *perdón*, no se busca equivalencia en la lengua. Cabe mencionar también que algunos lexemas mapuche se registran en el discurso en la lengua dominante -caso de *machitun, machitucar, ngenpin, conchotun, huecuve-* lo que muestra que la intraducibilidad no se habría dado de modo unidireccional.

Los confesionarios en mapuzungun fueron necesarios en una primera etapa para poder establecer un espacio comunicativo con una población originaria en su mayoría monolingüe. Por su carácter, constituían un instrumento de apoyo para el confesor, por ello prevalecen los verbos que interrogan en segunda persona. A medida que se desarrolló la conquista estatal del territorio, el establecimiento de misiones permanentes y colegios regentados por las distintas ordenes hicieron mutar el destinatario. Los textos catequísticos circulantes desde fines del siglo XIX apuntaron a un público mapuche, que se esperaba los empleara como apoyo para sus prácticas religiosas cotidianas. En ese nuevo contexto, es

³⁰ Citado en Aedo Fuentes, M, *op. cit.*

³¹ Febrés, A., *op. cit.*, p. 512. En Valdivia el término no aparece, pero se menciona *hueritun* con el significado 'arrepentirse'. Valdivia, Luis de, *Arte, vocabulario y confesionario de la lengua de Chile*. Lima: s/d. 1606-1684. p. 104.

que el interrogatorio en el *Manual de Piedad* se enfoca como examen de conciencia con un prevalente uso de la primera persona.

De todos los sacramentos, el bautismo fue único en generalizar una designación en mapuzungun. La ausencia de una política de traducción en los otros casos estaría indicando las dificultades que tuvieron los misioneros para la administración de los sacramentos, y en particular, de la confesión. Los curas confesores de Nueva España justificaban esta dificultad en resistencias ligadas a la “rusticidad” y “escasa capacidad” de los fieles indígenas, pero también a las debidas a que “los indios no dan muestra de dolor ni de arrepentimiento cuando se acercan al sacramento” y “olvidan las culpas que deben confesar y el número de veces que han pecado”³². En los textos trabajados estas observaciones no se explicitan, pero pueden inferirse en el análisis. La categorización de inferioridad se advierte en demandas como “¿Haces travesuras y no dejas en paz a las personas de modo que no puedan rezar? ¿Miras atrás en la Iglesia?”³³, así como en el interrogatorio pormenorizado e insistente sobre cuestiones culturales que la Iglesia consideraba idolátricas o inmorales. La resistencia indígena se percibe en la misma confesión auricular, en la que el sacerdote insiste “ahora descúbreme todos los pecados de que te acuerdes, pero no me mientas”, “¿No te acuerdas de más? Por vergüenza no ocultes tus pecados, ya te lo dije antes; un pecado nomás, que dejases encubierto sin manifestárselo al Padre Confesor, sería mala tu confesión, y Dios Nuestro Señor te castigaría. ¿No tienes más?”³⁴. La confesión pone en acto una situación de comunicación asimétrica, en la que los silencios indígenas eran leídos por los sacerdotes como ausencia de arrepentimiento y culpa; probablemente respondían más bien a sentimientos de pudor y vergüenza ante la invasión a su vida privada y a desinteligencias en el requerimiento del sentimiento de culpa en situaciones no consideradas pecaminosas por el supuesto pecador.

5. Conclusiones

Los confesionarios circulantes en Pampa-Patagonia y la Araucanía son menos numerosos que los catecismos, y las órdenes que los produjeron o publicaron fueron las presentes en reducciones y misiones permanentes. La confección de confesionarios indígenas suponía un

³² Martiarena, O., *op.cit.*, p.200.

³³ Augusta, F. *op. cit.*, p.30.

³⁴ Hernández Calzada, *op. cit.*, p. 22 y 53.

conocimiento sólido de la lengua y la cultura y requería también el establecimiento de límites precisos ante lo que se consideraba pecado. Es escaso el margen de variación que se detecta en el análisis de los confesionarios de matriz colonial, tanto en la terminología en mapuzungun empleada como en las prácticas religiosas y sociales indígenas, que la evangelización no logró desterrar.

Los confesionarios tenían como objetivo implícito que en sus acciones y pensamientos el indígena dejara de ser quien era, para adoptar los modos de vida cristianos. Ese paso se hacía explícito en el sacramento, al reconocerse las faltas y omisiones del penitente en relación a un perfil cristiano modelo. En la confesión se confirmaba adhesión a la nueva fe, que ya había sido introducida mediante el adoctrinamiento y el bautismo. No se trataba de un sacramento de práctica frecuente, pues la misma Iglesia lo había institucionalizado como obligación anual, y el seguimiento de los actos era más factible en contexto de misión estable que volante.

Los confesionarios son, entonces, mucho más que un instrumento para la administración sacramental. Como vimos, en la confesión se ponen en tensión cuestiones culturales, comunicativas, personales e ideológicas, que implican imposición y resistencia, espacios de negociación y de traducción intercultural. Se hace difícil aventurar cómo impactó la frecuentación sacramental en la religiosidad y las prácticas sociales nativas; lo que es indudable es que operaron como otro mecanismo de sometimiento cultural que en las últimas décadas han sido empezados a abordar en las investigaciones.

Referencias

Aedo Fuentes, María Teresa. "El doble discurso de la frontera: Los textos catequísticos del padre Luis de Valdivia". *Acta Literaria* N° 30, Concepción, (97-110), 2005.

Delumeau, Jean. *La Confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza, 1992.

Durán, Juan Guillermo, *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 1982.

---, *Monumenta Catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Vol. II, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1990.

Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria, 1993.

Martiarena, Oscar. *Culpabilidad y resistencia: ensayo sobre la confesión en los indios de Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999,

Yañez Rosales, Rosa, “La frontera norteña novohispana: diferencias entre órdenes y el clero secular a través de los confesionarios del siglo XVIII”. Armas Amin, Fernando (ed). *Angeli novi: prácticas evangelizadoras, representaciones artísticas y construcciones del catolicismo en América (siglos XVII-XX)*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú Fondo Editorial, 2004

Fuentes

Augusta, Félix, *Vademecum*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1925.

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

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 costeadada por el Supremo Gobierno. Santiago de Chile: Imprenta de San José, 1899.

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

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

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