

LA DIMENSIÓN INTERACTIVA EN
“SERMÓN EN LENGUA DE CHILE” (1621) DE LUIS DE VALDIVIA

Nataly Cancino Cabello

Universidad Nacional Autónoma de México

nataly cancino cabello en gmail com

Resumen

Los sermones constituyen una clase textual que desarrolla la dimensión interactiva con la finalidad de incluir al alocutario en el discurso, convocándolo a participar del proceso de construcción del sentido y de la dinámica enunciativa. Para ello, en *Sermón en lengua de Chile* (1621) de Luis de Valdivia se ofrece una serie de recursos pragmatolingüísticos que explicitan la participación del receptor, en pos de conseguir los objetivos argumentativos del discurso, de modo que esta obra, dirigida a la evangelización mapuche, constituye un modelo de la dinámica interactiva orientada al convencimiento y la persuasión en una situación asimétrica de contacto intercultural.

Palabras clave: interacción, argumentación, alocutario, sermones.

Nataly Cancino Cabello. 2016.

La dimensión interactiva en “Sermón en lengua de Chile” (1621) de Luis de Valdivia.

Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación 68, 45-99.

<http://www.ucm.es/info/circulo/68/cancino.pdf>

<http://revistas.ucm.es/index.php/CLAC>

<http://dx.doi.org/10.5209/CLAC.54522>

© 2016 Nataly Cancino Cabello.

Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación (clac)

Universidad Complutense de Madrid. ISSN 1576-4737. <http://www.ucm.es/info/circulo>

Abstract

Interactive dimension in Luis de Valdivia's "sermón en lengua de Chile" (1621).

The sermons are a textual type that develops an interactive dimension in order to include the listener in the discourse, inviting him to participate in the process of meaning construction and in the enunciative dynamic. *Sermón en lengua de Chile* is an example of this, because it offers pragmalinguistic resources which make explicit the listener participation for the purpose of achieving argumentative objectives. Then, this work, oriented to the Mapuche evangelization, is a model of the interactive dynamic searching for the conviction and persuasion in an asymmetrical situation of intercultural contact.

Key words: interaction, argumentation, listener, sermons.

Índice

1. Presentación 47
2. Antecedentes teóricos 49
3. Interacción en los sermones 52
 - 3.1. Vocativos 53
 - 3.1.1. Hermanos 56
 - 3.1.2. Hijos 58
 - 3.2. Imperativos "enunciativos" 58
 - 3.2.1. Verbos de percepción sensorial 59
 - 3.2.2. Verbos de percepción intelectual 64
 - 3.3. "Acto" 67
 - 3.3.1. La expresión formal del "acto" 68
 - 3.3.2. Ámbitos de aplicación 70
 - 3.4. Estructuras interrogativas 77
 - 3.4.1. Avance informativo 80

3.4.2. Confirmación	84
3.4.3. Actos directivos	87
3.4.4. Aseveración	87
3.5. Alocutario como enunciador	88
3.6. Condicionales de la enunciación	90
4. Conclusiones	91
Agradecimientos	92
Bibliografía	92

1. Presentación

Los sermones son una clase textual que se caracteriza por la interactividad, debido, entre otros factores, al deseo de llamar y mantener la atención del receptor y de motivarlo al cambio conductual mediante un proceso de convencimiento. Dicha consideración del oyenteresponde a una característica de la oratoria sagrada, tanto desde la configuración de su tradición de discurso, promovida por la oralidad y por la puesta en escena, como por su preceptiva, la cual se originó con el trabajo de San Agustín de Hipona (396-397 y 426-427/1969). El religioso incorporó el principio de adecuación al auditorio, otorgándole así un lugar central en la elaboración del discurso, que encuentra sus antecedentes en la retórica clásica.

Este principio, crucial, se manifestará especialmente en los textos elaborados para la evangelización de los distintos grupos étnicos originarios de América durante el proceso de colonización hispana, tal como lo evidencian las obras que los misioneros católicos diseminaron por el continente y, del mismo modo, lo expone la reglamentación de concilios y sínodos. Para el caso que nos ocupa, fue particularmente significativo el III Concilio Provincial de Lima(1582-1583), que se llevó a cabo con el fin de implementar los lineamientos del Concilio de Trento (1545-1563) para la realidad de la Archidiócesis del Perú(Valenzuela Márquez 2006).

Una de las resoluciones del encuentro limense fue la elaboración de un conjunto de textos conocidos como los complementos pastorales, el cual constó de tres entregas:

Doctrina cristiana y catecismo (1584), *Confesionario para los curas de indios* (1585a) y *Tercero catecismo* (1585b). Estas obras –escritas en aymara, quechua y español– debían traducirse a los demás idiomas indígenas de la Archidiócesis, según las disposiciones conciliares.

Luis de Valdivia, jesuita granadino que había llegado a Chile en 1593 con el primer grupo de ignacianos que arribaba a aquellas tierras, se dedicó a la evangelización de los mapuches, habitantes originarios de la zona centro-sur de Chile, quienes, al momento de la llegada de los españoles eran aproximadamente un millón de individuos, diferenciados por particulares étnicas (Böning 1995). A pesar de la diversidad, hablaban el mismo idioma, tal como lo reconoce Valdivia en el prólogo de su *Arte y gramática general de la lengua general que corre en todo el Reino de Chile* (1606). El mapudungun, ‘lengua de la tierra’, es polisintética y aglutinante (Salas 1992), lo cual significa que

- (i) algunas palabras de la lengua –típicamente: los verbos– pueden llegar a consistir en un número relativamente elevado de morfemas (p. e. *di-tu-l-me-tu-a-fi-ñ* ‘se lo alcanzaré, se lo encontraré, con ocho elementos significantes) y (ii) que dichos morfemas no suelen aparecer en variantes disímiles y de selección compleja (p.ej. el sufijo de futuro –*a i* en *ditulmetuafiñ* sólo tiene esa forma, independientemente del verbo y la persona en cuestión) (Zúñiga 2006: 202).

El modelo de Greenberg (1987) agrupa las lenguas americanas en tres grupos: esquimo-aleutiano, nadené y amerindio. Este último contiene seis subgrupos: del norte, del centro, chibcha-paeza, andino, ecuatorial-tucano y ge-pano-caribe. La familia andina, a su vez, está formada por: aymara, itucale-sabela, kahuapana-zaparo, del norte, quechua, del sur (o meridional). El mapudungun se ubica en el grupo meridional junto con alakalufe, gennaken, patagón y yámana (del sur y del extremo sur de América). Ahora bien, según Zúñiga (2006), el método de Greenberg (1987) es cuestionable, de modo que propone, siguiendo a Lenz (1896), considerar el mapudungun como independiente de las demás lenguas americanas, al menos mientras no se tengan noticias claras acerca de su origen. También se han propuesto otras vinculaciones: Key (1981) relaciona el mapudungun con el yagán y el kawéskar, y con lenguas de la familia pano tacana (Perú, noroeste de Brasil, Bolivia y norte de Paraguay) y yucaré y mosetén (del oriente de

Bolivia); para Stark (1973) está unido con el maya; Croese (1991) propone su afinidad con lenguas arawakas (Caribe, Gran Chaco, Amazonas).

Siguiendo las directrices del III Concilio Limense y con el fin de facilitar las tareas misioneras, Luis de Valdivia adecuó a la cultura mapuche y tradujo al mapudungun algunos de los complementos pastorales, entre ellos, los primeros nueve sermones del *Tercero catecismo*, dando origen a *Sermon en lengva de Chile, de los mysterios de nvestra santa fe catholica, para dedicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a su capacidad*, impreso en 1621, en Valladolid. Se trata de una obra bilingüe español-mapudungun, en dos columnas, de las cuales, en este estudio consideraremos la versión española, debido a que corresponde a la versión más directa a partir del modelo (*Tercero catecismo*) y porque el autor la usó para la traducción a la lengua indígena. Este texto es una de las consecuencias de este III Concilio, de modo que lo abordamos como producto del trabajo institucional de su autor para conseguir la conquista espiritual mapuche.

La obra posee valor bibliográfico y como fuente para estudios históricos, etnográficos y de historia de la lengua. Debido a su variedad, recurrencia y funcionalidad en la determinación de la tipología textual del sermón, en este artículo nos centraremos en uno de los recursos pragmlingüísticos que el autor utiliza para lograr la efectividad de la elocución: la interacción. Para abordar este tema, en primer lugar, expondremos los criterios teóricos que hemos empleado para nuestro análisis y, posteriormente, revisamos los mecanismos de interacción presentes en *Sermón en lengva de Chile*, siempre en consideración de su finalidad argumentativa.

2. Antecedentes teóricos

El proceso interactivo que se presenta en los sermones que analizamos se explica dentro de los parámetros de la teoría de la enunciación, la cual enfatiza en la relación entre los participantes del intercambio. Parte del principio de que toda enunciación implica una relación con el mundo que es referido por el locutor; asimismo, le conciernen los lazos establecidos con el alocutario, figura obligatoria junto con la del enunciador: ambos son protagonistas, pues se requiere de una fuente y de una meta para el éxito del intercambio comunicativo.

A juicio de Anscombe (2008-2009), frente al planteamiento tradicional sobre la *unicidad del sujeto hablante* –de acuerdo con el cual cada enunciado es obra de un único actor–, Bajtín (1982/2003) propone que este modelo, que describe la situación de comunicación a partir del rol activo del hablante y de la actitud pasiva del oyente, genera una ficción científica. Ducrot (1986), por su parte, ve en aquel postulado una falta de aplicación a los textos, ya que no se llega a cuestionar el hecho de que un enunciado corresponda a una sola voz; a su juicio, en la idea de la unicidad del sujeto hablante, este es el responsable de toda la actividad psicofisiológica que se requiere para producir ese enunciado y se le atribuye el estar designado por las marcas de primera persona cuando se refieren a un ser extralingüístico.

Desde una perspectiva enunciativa, en cambio, “la lengua se efectúa en una instancia de discurso, que emana de un locutor, forma sonora que espera un auditor y que suscita otra enunciación a cambio” (Benveniste 1974/1989: 84). En ese sentido, el oyente adquiere un papel activo, puesto que percibe el significado del discurso mientras, simultáneamente, genera una respuesta para el mismo (Bajtín 1982/2003). Sin embargo, sabemos que este acto *idealmente* dialógico entre dos participantes solo a veces coincide con la realidad del lenguaje. El mismo Benveniste (1974/1989) reconoce que puede haber diálogo fuera de la enunciación y enunciación sin diálogo. En el primer caso, cita la justa verbal de algunos pueblos, como el *hain-teny* de los merina, que consiste en la creación de un diálogo aparente con la utilización de proverbios citados, en el cual no hay enunciación al no existir una referencia directa al debate. En el segundo caso, señala el monólogo, caracterizado como un diálogo interiorizado que procede de la enunciación y que se formula entre un yo locutor y un yo que escucha.

Ducrot (1986) propone la *teoría polifónica de la enunciación*, según la cual en el sujeto se ha distinguir, al menos, entre *locutores y enunciadore*s; con ello, presenta una noción de enunciado cuyo sentido se forma a partir de diversas voces abstractas o *puntos de vista*. Define al *locutor* como el responsable del enunciado, al que remiten las formas de primera persona del texto, y señala que este puede no coincidir con el autor del enunciado. En el interior de la noción, distingue entre *locutor como tal* (L), responsable de la enunciación que puede poseer características que no le son propias, y *locutor como ser del mundo* (λ), que es no solo el origen del enunciado, sino la “persona completa” (Ducrot 1986: 204). Esto no impide que L y λ sean seres de discurso que se forman en el

sentido del enunciado y que se diferencian, por lo tanto, del *sujeto hablante*, representación *externa*.

Respecto de los *enunciadores*, indica que son los que se expresan a través de la enunciación, sin que necesariamente se les atribuyan palabras precisas. De algún modo, ellos “hablan” porque parece que la enunciación representa su punto de vista, pero no como una manifestación concreta (Ducrot 1986).

En esta propuesta, es importante la noción del interlocutor, del *alocutario*, “aquel a quien se dirige el enunciado” (Ducrot y Todorov 1972/1974: 365), cuya presencia determina la composición y el estilo del mismo. El hablante, además, tiene en cuenta su contestación, pues no espera la mera reproducción mental de su enunciado. Por lo anterior, todo hablante es también un contestatario que cuenta con enunciados anteriores o posteriores, sean suyos o de otros, con los cuales se relaciona. Ducrot (1984) distingue entre *alocutario* y *auditor*, aunque a menudo se traten ambos conceptos como variantes de la noción de *receptor*. Señala:

Los auditores de un enunciado son todos aquellos que por una razón o por la otra lo oyen o, en un sentido más limitado, lo escuchan. Por lo tanto, no es necesario comprender un enunciado para saber quién es su auditor, porque es suficiente con conocer las circunstancias en que fue producido. En cambio, los alocutarios son las personas a las que el locutor declara dirigirse. Se trata, por consiguiente, de una función que el locutor confiere a tal o cual persona por la fuerza de su mismo discurso, de modo que el simple conocimiento de las circunstancias no basta para determinarlo: su determinación forma parte de la comprensión del discurso. En casos extremos, puede ocurrir, incluso, que el alocutario elegido no sea un auditor (Ducrot 1984: 136-137).

En los sermones que analizamos (Valdivia 1621), encontramos estos distintos *puntos de vista* a los que se refiere Ducrot (1986). Debido a su alta frecuencia y variedad de funciones, creemos que, aunque estos postulados son válidos para todo texto, el alocutario resulta especialmente relevante en la oratoria sagrada, puesto que es a partir de su determinación que se elabora el discurso.

3. Interacción en los sermones

En los sermones predomina la apelación en pos de la generación de una dinámica interactiva que facilita el intercambio y que llama la atención del auditorio. Postulamos que la inclusión del receptor en esta clase de discurso constituye uno de sus rasgos característicos, puesto que:

- i. es un recurso para su rentabilidad argumentativa: debido a que se busca convencer y persuadir, el discurso se dirige continuamente al tú, al oyente, a ese sujeto/(posible) objeto que atraer a la comunidad de cristianos (ideológica y practicante) de la cual el hablante es parte. Al respecto, partimos de la base de que con la argumentación se buscan dos objetivos: convencer y persuadir. El primero es de carácter mental y está orientado a la modificación de las creencias de los oyentes; por su parte, el segundo pretende un cambio de comportamiento, por lo cual se sitúa en el plano de las conductas. La diferencia entre ambos es de gradación, pues una argumentación que respete los principios de cooperación considera el convencimiento previo como un requisito indispensable para la persuasión. En otras palabras, si un hablante pretende que su interlocutor cambie de proceder, debe primero hacer que cambie sus criterios sobre las acciones que realiza. No obstante, entendemos también que la búsqueda de la persuasión sin el convencimiento previo es una práctica común; es decir, es posible que se produzcan la manipulación y la imposición.
- ii. se presenta como producto de la adecuación del discurso religioso, en cuanto, de acuerdo con la preceptiva de la oratoria sagrada (desde la tradición iniciada por San Agustín, como ha quedado dicho), esta tendrá un carácter adaptativo al receptor;
- iii. se prevé la oralización de los sermones, de modo que el receptor es una figura central en la efectividad de la elocución, pues permite la explicitación del carácter dialógico propio de la oratoria sagrada.

En los sermones que hemos analizado, identificamos diversos mecanismos de expresión de la interacción, en los cuales predomina la apelación, sentido que se privilegia por sobre otros. Lo anterior se explica porque, en el discurso, estos funcionan a través de la interpelación al receptor (al que llaman y convocan) y, de ese modo, construyen el texto a partir de su participación y explicitan la dinámica argumentativa. Estos recursos son

los vocativos, los imperativos “enunciativos”, el “acto”, las estructuras interrogativas, el alocutario como enunciador y las condicionales de la enunciación, los cuales describiremos a continuación.

3.1. Vocativos

Los vocativos corresponden al pronombre o al nombre que emplea el hablante para apelar o llamar la atención del oyente (Alonso-Cortés 1999); son usados en la solicitud de una respuesta o reacción (RAE y ASALE 2009a). En este grupo se ubican también las fórmulas de tratamiento, las cuales, según Calsamiglia y Tusón (1999/2004), están sujetas a la relación entre hablante y oyente y a la práctica que se da en el seno de cada comunidad, por lo que es posible que varíen de una sociedad a otra y de un periodo a otro, establecen una relación entre los participantes del acto comunicativo y constituyen una muestra de la conciencia social del hablante.

A juicio de las investigadoras, algunas instituciones “como la Iglesia, la monarquía, el ejército o la nobleza tienen unos elementos fijados por la tradición y que perduran en la medida en que las instituciones se mantienen”(Calsamiglia y Tusón 1999/2004: 144) y podríamos ampliar su empleo a otras instituciones, como las políticas. En esta dirección se ubican los vocativos que se usan en el sermulario, puesto que se trata de los términos *hermanos e hijos*, los cuales corresponden a una extensión del dominio de lo *familiar* hacia otros núcleos sociales (Bañón Hernández 2001). Los términos en cuestión están altamente estandarizados como formas de tratamiento intragrupal en el mundo sociocultural de la Iglesia católica, cuya dinámica se expresa en los textos que tratamos. Si bien ambos reafirman la pertenencia endogrupal de los participantes, lo hacen estableciendo distintas relaciones en la dinámica institucional-filial.

Estas formas nominales están destinadas a incluir al receptor en el discurso, como una manera de apelación, a partir de la caracterización de una relación entre locutor y alocutario (Bañón Hernández 2001), que en este caso corresponde a una vinculación comunitaria: a los receptores se los trata como conversos, como cristianos que forman parte del mismo universo cultural que el emisor. Por lo anterior, se supone que presentan una postura común ante la doctrina cristiana y comparten determinados referentes en el ámbito del conocimiento de la misma, puesto que los indígenas han

pasado previamente por un proceso de convencimiento a través de la catequesis, tal como lo estableció el III Concilio de Lima en el *Proemio del Tercero Catecismo* (1585b), donde se señala que la doctrina que se ha presentado en forma de preguntas y respuestas en los anteriores complementos pastorales ha de ofrecerse ahora

[...] a los Indios en tal modo, q no folo la percibiessen, y formaffen concepto de estas verdades chriftianas: pero tãbien se persuadiessen a creerlas, y obrarlas como se requiere para ser salvos. Y para esto es neccessario differēte estilo, y ha de ser como sermō o platica del predicador, y tal que enseñe, y agrade, y mueua a los oyētes, para que afsi recibā doctrina de Dios y la guardē (Concilio Provincial de Lima 1585b: 5v).

El uso de los vocativos, entonces, pone en funcionamiento una nueva dinámica: el mapuche es llamado de la misma forma en que se llama a los cristianos. Por ello, para el hablante, los auditores ya no son “mapuches” o, al menos, no practicantes de la religión originaria sino de la cristiana, lo que influirá en la relación identitaria de los participantes.

De este modo, la pertenencia “retórica” al mismo endogrupo acorta la distancia comunicativa: se crea una relación discursiva más simétrica en un discurso que en muchos pasajes es asimétrico. Es más, podríamos calificar globalmente el tipo textual *sermón* como asimétrico en la relación de los participantes: el hablante tiene el poder de la palabra ante un auditorio pasivo que escucha y solo participa a través de las secuencias textuales en las que el hablante lo permite.

Estos vocativos suelen ubicarse en el *exordium* y la *peroratio*. El *exordium* es la primera parte del discurso en la retórica agustiniana, aunque no siempre debe coincidir con el inicio del texto, y presenta las virtudes de la retórica clásica: *benevolentia*, *docilitas* y *attentio* (Oroz Reta 1988); pensamos que este componente constituye un elemento diferenciador de los sermones como clase de texto dentro de un conjunto destinado al convencimiento, ya que busca una “preparación especial” en el oyente para la recepción del mensaje. En este caso, los vocativos atenúan la asimetría propia de la clase textual, moviendo a los oyentes a una posición de cercanía con el hablante y llamándolos, por lo tanto, a realizar la audición desde la posición de “miembros de la Iglesia”.

En tanto, la *peroratio* funciona en el cierre del discurso (Lausberg 1966). En este componente, los vocativos tienen la función de reforzar los contenidos de la

argumentación y persuadir a los oyentes a convertirse a la fe católica y a ser parte de esa institución que está dispuesta a recibirlos. Tanto, que incluso un locutor autorizado institucionalmente los llama del mismo modo que al resto de los miembros del grupo, puesto que el ámbito extratextual dota al lenguaje de capacidad de acción sobre el mundo (cfr. Bourdieu, 1982/2008).

Por otra parte, son un índice para los jesuitas que deberán llevar a escena los sermones, ya que en el texto se presenta un hecho de discurso que Albaladejo Mayordomo (2000) ha llamado *poliacroasis*, según la cual, un auditorio plural está constituido por un “conjunto de oyentes diversos que realizan múltiples actos de audición/interpretación del discurso” (Albaladejo Mayordomo 2000: 15) y cada uno de esos auditores se caracteriza por unas determinadas características ideológicas y por sus condiciones sociales y culturales, sobre las cuales el orador tiene plena conciencia, por lo que puede adecuar su discurso a esta pluralidad. En ese sentido, los vocativos orientarán la prédica situada de los misioneros, pues son una muestra del dialogismo de la lengua oral, gracias a la identificación que genera la inmediatez de ese tipo de comunicación.

Respecto de su funcionamiento discursivo, los vocativos suelen aparecer entre pausas, de modo que se focalizan (Fuentes Rodríguez 1999). La representación gráfica de lo anterior debiera manifestarse en el texto a través de los signos de puntuación correspondientes, pero estos no están presentes en todos los casos ni su empleo es uniforme: hallamos paréntesis, una coma, dos comas o ausencia de signo. En este aspecto, hay que considerar que la puntuación en el siglo XVII poseía una naturaleza de uso que no se ajusta a los patrones que conocemos en la actualidad; de hecho, pensamos que la presencia de algunos signos puede deberse a la intuición del autor sobre la independencia del segmento con respecto de aquel en que se inserta, con el cual no se relaciona sintácticamente, pues ambos constituyen enunciados independientes (en la lectura del documento presentan un tonema de cadencia).

Los vocativos pueden ocupar diferentes posiciones, lo que se cumple en el sermionario, ya que se presentan en el inicio, medio o final de la frase. Al parecer, la posición tiene un valor expresivo, puesto que en el inicio su función consiste en llamar la atención del oyente, mientras que en la mitad o en el final actúan como un recurso fático, ya sea para enfatizar o atenuar lo dicho (Bañón Hernández 1993).

3.1.1. Hermanos

Este sustantivo es un término de tratamiento de parentesco. En el ámbito religioso, la relación viene dada por un origen divino común, en este caso, de los oyentes y del hablante, por lo que ambas instancias comunicativas ocuparían el mismo estatus extradiscursivo tanto en el seno de la Iglesia como en relación a esa fuente original. Es una marca de la cercanía y de la empatía que se intenta establecer con el oyente.

Sobre este uso general (1), se dan otros casos particulares, como el énfasis en la relación empática que produce la determinación de la forma *míos* pospuesta (2). Con este recurso, el enunciador se explicita en el discurso y deja huella de la conformación de la comunidad con los auditores: crea uniformidad y una aparente horizontalidad en la relación.

- (1) Primeramente, *hermanos*, bien sabeys q fois hombres como yo, y como los demas, y q todos los hōbres aca dētro de este cuerpo q veys, tenemos vna alma, q aunq no la vemos, porq no es de carne, ni de hueſſo, como el cuerpo, pero cō ella viuimos, y hablamos queremos, ſabemos, y pēſamos, y hazemos muchas cofas: y en ſaliendo eſta alma del cuerpo, q es quãdo muere vn hōbre, luego el cuerpo queda ſin ſentido, y ſin menearſe, como vna piedra, ô vn pedaço de tierra.

(Sermón primero, p. 1)

- (2) Para ſubir al cielo *hermanos mios*, lo primero, teneys neceſſidad de creer en Ieſu Criſto, y adorar vn ſolo Dios: eſte es el verdadero Dios, Padre, Hijo y Eſpíritu ſanto, tres perſonas, y vn ſolo Dios: Eſto os vine a dezir el Domingo paſſado: Aora os vengo a dezir la bondad de Dios en otra cofa.

(Sermón sexto, p. 40)

El hablante incorpora el recurso de la adjetivación de la expresión nominal, como una forma de caracterizar al oyente. Se usan los adjetivos *amados* –intensificado por *muy* (3)– o *amables* (4), ambos derivados del verbo *amar* (Corominas 1954/1974). Se diferencian, no obstante, porque el primero adquiere el sentido perfectivo del participio, por lo que su significado se acerca a ‘el que es amado’, mientras que el segundo mantiene el sentido potencial del sufijo, ‘el que puede ser amado’ (cfr. Covarrubias 1611/1943, Cuervo 1886/1994, Santiago y Bustos 1999 y RAE y ASALE 2009b).

- (3) Por esta razón, *hermanos mios muy amados*, q le respōdeys vofotros a el.
(Sermón cuarto, p. 29)
- (4) Pues agora (*hermanosmios amables*) os dirê, quien es nuestro Señor Iefu Chrifto, y quando acabe esto, os enfeñarê, de que manera fe os quitarã vuestros pecados por este Señor Iefu Chrifto
(Sermón tercero, p. 15)

La voz *hermanos* también presenta la variante femenina. Según Calsamiglia y Tusón (1999/2004), durante los últimos años, a partir de un movimiento sociopolítico que ha incluido a la mujer en ámbitos públicos y políticos, las formas de tratamiento usadas en estos han comenzado a incluir la marca de género gramatical femenino (*concejala, jueza, catedrática*, etc.). Evidentemente, el caso de nuestro sermonario del siglo XVII no puede explicarse en esta línea político-ideológica de los movimientos actuales por la reivindicación de género, sino que se justifica por el tipo de texto que estudiamos: un discurso que, según la tradición, *ha de seracomodado*. Esta variante es una muestra de la voluntad del emisor por diferenciar a un auditorio que supone diverso, con lo que busca hacer más efectivo su discurso.

Esta voz aparece siempre como segundo elemento de la coordinación con *hermanos* (5). Si bien hay énfasis en ambos casos, en uno de ellos se produce la variación de género también en el posesivo (*mias*), en concordancia con un último componente de la secuencia (6):

- (5) *Hermanos, y hermanas mios*, aduertid mucho, quanto fe enoja Dios con los pecadores, y quanto los pecadores le embrauecē a Dios cō fus pecados.
(Sermón segundo, p. 13)
- (6) Lo que aueys de hazer para quitar vuestros pecados, y fubir a la casa de Dios, por las palabras de nuestro Señor Iefe Chrifto Salvador de nuoftras almas (*hermanos, y hermanasmias*) os vengo oy ha dezir
(Sermón cuarto, p. 23)

3.1.2. *Hijos*

Al igual que *hermanos*, la forma *hijos* es un término de tratamiento de parentesco. Mientras la primera indica una fuente divina común, *hijos* señala la fuente y la meta. De este modo, su uso implica una relación vertical entre los participantes del acto enunciativo, por lo tanto, una cercanía comunicativa menor.

En todos los casos del corpus, *hijos* se encuentra con la forma *míos* pospuesta. Si junto a la forma *hermanos* enfatizaba la relación empática (no aparecía en todos los ejemplos, pero sí en la mayoría), en este contribuye a crearla:

(7) Aora hijos *mios* fábreys q no bafta creer todas las cofas q os he dicho para fubir al cielo, teneys tambien necefsidad de aborrecer el pecado, y teneys necefsidad de bolueros a Dios de todo coraçon.

(Sermón noveno, p. 70)

Las funciones de los vocativos en el texto se orientan a la consecución de dos objetivos. El primero, vinculado directamente a la efectividad de la enunciación, en pos de la construcción de una noción comunitaria más estrecha entre los participantes. La segunda, ligada al cumplimiento de los objetivos persuasivos del discurso, a fin de que el oyente se sienta “parte de la Iglesia”.

3.2. Imperativos “enunciativos”

Podemos definirlos como órdenes que buscan una mayor efectividad del discurso y que funcionan, en el nivel de la enunciación, orientados al oyente, buscando su participación en la interacción comunicativa. Pretenden desencadenar una reacción en aquel participante: su atención al desarrollo del discurso y, particularmente, sobre algunas secuencias. Un uso similar con marcadores ya lexicalizados (*oye* y *mira*) es descrito por Pons Bordería (1998a) como *función fática interna*, que llama la atención del oyente sobre el procesamiento cognitivo del enunciado.

Los imperativos constituyen uno de los rasgos formales a los que la apelación – abstracta– acude para expresar la relación comunicativa que establece. Aunque pueden actuar en la expresión del mandato, la exhortación, el deseo, el ruego o la súplica (Grande Alija 2002), en el texto se privilegia su valor en la recepción del discurso. En

ese sentido, no se trata de acciones que han de ser realizadas por el alocutario con posterioridad a la enunciación, sino de una posición que el oyente debe tomar ante el discurso durante el proceso de comunicación, ya que de ello depende su efectividad. Corresponden al paradigma de la segunda persona plural de *vosotros* (*venid*), aunque no ha prosperado posteriormente en el español de América ante la forma *ustedes* (Lapesa 1942/1988). En todos los casos del sermulario encontramos verbos de percepción, debido a que su significado léxico facilita la interpretación del discurso posterior, adelantando su recepción y orientando la interpretación del oyente. Su uso refuerza los roles de los participantes: mientras uno enuncia, el otro percibe, aumentando la distancia. Distinguimos entre los verbos ‘sensoriales’ (*oíd* y *mirad*) y los ‘intelectuales’ (*sabed*, *notad* y *advertid*).

Además de la macrofunción que realizan en la recepción y en la dimensión interactiva, cumplen otras, como la continuación o la introducción de un tema. Por lo tanto, también participan en la macroestructura textual y en el ordenamiento jerárquico de la información.

3.2.1. Verbos de percepción sensorial

Describen un acto físico del oyente (Fuentes Rodríguez 1990) y pretenden llamar su atención mediante la estimulación de los sentidos (Cortés y Bañón 1997a). En el sermulario, este llamado se realiza sobre la información que viene a continuación, por lo que estas formas actúan como focalizadores del segmento. En estos usos aparecen los verbos *oír* y *mirar*, que se diferencian no solo por su contenido léxico sino también por sus funciones: el primero actúa en el nivel macroestructural y el segundo, en la creación de imágenes al servicio de la argumentación.

3.2.1.1. El verbo *oír*

Se usa para introducir y enfatizar la información nueva, por lo que adquiere una función cohesiva. En este uso fático, sin embargo, no ha perdido su comportamiento verbal, ya que es compatible con pronombres clíticos (cfr. Pons Bordería 1998b), como ocurre en el fragmento (8), donde funciona en un segmento que corresponde a la respuesta de una pregunta previamente formulada por el mismo hablante:

- (8) Quereys faber lo que es pecado, *oydlo*, por el pecado foys efclaus del demonio, y le teneys por vuestro amo foys enemigos de Dios, y foys condenados al infierno para fiempre.

(Sermón segundo, p. 9)

Este verbo también se presenta con un complemento de la acción, *con atención* (9), formando un segmento directivo que busca el grado máximo de relieve informativo al inicio del contenido del sermón. El sentido de advertencia que se deriva es atenuado por la introducción de la causa que justifica la enunciación, lo que se produce porque la atenuación implica procesos de modificación performativa (cfr. Briz Gómez 2001/2011): al explicar *por qué* se ordena, el hablante muestra su preocupación por el oyente y un interés por el cumplimiento de los fines argumentativos. Se trata de un recurso centrado en el *tú*, con el cual se introduce, en el nivel de la enunciación, la relación entre el decir y sus motivaciones, de modo que modifica la fuerza ilocutiva del mandato. Es considerado por Haverkate (1984, 1987 y 1994) como un acto agresivo con el receptor, ya que invade su espacio, pero, debido a que se busca una respuesta favorable por parte del oyente (Puga Larraín 1997), se recurre a la atenuación (cfr. Briz Gómez 2002 y 2006).

- (9) Hermanos mios muy amados, cō deſſeo vēgo de enſeñaros la verdadera ley de Dios, para que conociēdo, y amando el bien, falueys vuestras almas.

2 ¶ *Oydme con atēcion, porque os va la vida en faber el camino del cielo, y fi me eſcuchays, entēdereys qual es lo bueno que aueys de ſeguir, y qual lo malo q aueys de dexar.*

3 ¶ Eſto enſeña la palabra de Dios, la qual yo os vengo a declarar, como [*]eſu Chriſto N. S. nos mada qlo hagamos los que ſomos ſus miniſtros, y predicadores.

(Sermón primero, p. 1)

El verbo *oír* también se usa para continuar el tema en una secuencia narrativo-expositiva que ha sido “interrumpida” por una oración cristiana con la cual el hablante se ha dirigido a Dios. Por ello, llama la atención del oyente para retomar lo dicho y situarlo en las nuevas coordenadas de enunciación que coinciden con las anteriores a la oración. Se introduce junto con un vocativo (cfr. § 3.1) que también convoca al receptor, en una secuencia altamente apelativa. Este se incluye porque el hablante es consciente

de que está realizando una orden y con el vocativo crea una idea de “comunidad” que genera un segmento en el cual el mandato es admisible:

- (10) Y al punto q pecaron les quitô fu gracia, y finalmente por fu gran enojo con ellos, quifo que todos fus descendientes en el punto q comienzã a viuir en el vientre de sus madres, queden manchadas sus almas con este pecado primero, y q ninguno se escape deste pecado primro, todos, sean hijos, ô hijas del demonio, al punto que comiençan a viuir: sola la Virgen Maria, quifo Dios librar deste pecado de Adam, y la librô, que nũ le tuuo. Y por esto todos nosotros los hombres, desde el principio de nuestra vida, fomos pecadores con el pecado de Adam, y fomos mortales, y todos nos auiamos de perder, q no auiamos de poder yr al cielo.

7 ¶ A Dios mio, muy poderoso eres, tu nos hizifte, y diste el ser, Hanse de perder todos los hombres? A todos les diste ser, porque te fuesen a ver, pues ni vno solo no ha de yr a verte al cielo? El ver a Dios es nuestro fin, y es muy buen fin, pues este fin tan bueno no le auia de alcançar ningun hombre? No no Señor, andando años faldra tu traza, porque suban hombres al cielo, y dellos seas tu visto.

8 ¶ *Oydhermanos mios* mirô Dios a estos dos hombres desterrados por su pecado, y llenos de tanto trabajo, y tan mala ventura. Y vio al diablo tambien. q cõ mucha alegria cantaua viçtoria, por auerles hecho pecar. Y por esto dixo Dios en su coraçon. Dexaldo estar [...] embiare a la tierra a mi vnico Hijo, q se haga hombre, q es todo poderoso, y tan sabio y eterno como yo, serã hombre de la manera q Adam, mi Hijo, siẽdo Dios verdadero, fin dexar de ser Dios ferã hombre, y me obedera en todo quanto fuere mi voluntad, fera trabajado con muchos trabajos, y finalmente morirã por los hombres, y refucitarã, y con esto quedara el hombre bien compuesto, y el diablo auergonçado, y vencido, yo ferẽ honrado, y fucedera biẽ el negocio: porq cantare viçtoria del demonio [...]

(Sermón sétimo, pp. 51-54)

Este realce se realiza, también, sobre el mismo proceso de enunciación, vinculando lo dicho y lo que viene a continuación. En esta función, el verbo *oír* se usa con un complemento modal de la acción (*bien*) que refuerza el llamado de atención:

- (11) En otro sermon os vine ha dezir q N. S. Iesu Christo es Diòs.

1 ¶ Aora os vengo ha dezir quien es Dios, *oydme bien*. Con todo vuestro coraçon dezilde a Dios. Suplicamofte Dios mio q des tus palabras a los Padres, para q nos enfeñen bien, y danos tu gracia, para q aprēdamos bien tu palabra.

(Sermón quinto, p. 30)

3.2.1.2. El verbo *mirar*

Este verbo se aplica a objetos directos que tienen el rasgo de ‘ser perceptibles visualmente’, por lo que su significado en los sermones se traslada metafóricamente desde lo auditivo a lo oral (el discurso). Funciona en el paso de lo abstracto a lo concreto, en circunstancias de que la concreción es un recurso gracias al cual se presentan las informaciones de tal forma que son más cercanas para el oyente que aquellos contenidos abstractos (Fuentes y Alcaide 2002). Para ello, en (12), mirad introduce una escena narrativa en la cual el hablante crea un modelo para los oyentes, por cuya importancia se focaliza, buscando desencadenar una reacción en estos:

(12) [...] en la ciudad de Gerufalem auia vna muger, llamada Maria Madalena, y oyo vn dia las cofas q dezia en un fermō N. S. Iefu Chrifto. Y vencida de fus palabras fe troco en fu coraçon, efte dia auia combidado a comer a fu cafa vn pharifeo a N. S. Iefu Chrifto. Sabiēdolo efte muger fue a buscar a N. S. Iefu Chrifto a cafa defte pharifeo. Llego a la cafa, y hallole, y con gran dolor de coraçon, y verguença, por detrás fe arrojó a los pies de N S. Iefu chrifto, y llorô tâto q con fus muchas lagrimas le labaua fus pies, y cō fus largos cabellos fe los limpiaua, y befaua con fu boca. El pharifeo, y los demas qalli auian venido a comer, viuiendo efte muger, y lo qhazia dezian mal della, murmurauan della. Pero ella no respondia nada, y N. S. Iefu Chrifto respondió por ella y defendiola. Y dixo todos los pecados defta muger, le han fido en efte pūto perdonados por el gran dolor q tiene dellos, y por el mucho arrepentimiento q tiene dellos, y por el mucho amor que tiene a Dios.

17 ¶ Y *mirad* a esta muger, y defta manera vosotros tened verguença d los pecados q aueys hecho, y llorad porq aueys ofēdido tanto a Dios, y fido tâ contrarios a fus mādatos, y por fu muy preciofa ſangre, ſuplicalde q os perdone vtos pecados a Dios.

(Sermón noveno, pp. 75-76)

Además de este uso, *mirad*, gracias a su sentido de concreción, actúa en la conformación de un (posible) escenario de la enunciación, con un significado cercano al originario ('percepción visual'), aunque ligado a la interpretación enunciativa. La repetición del verbo al inicio de cada párrafo da ritmo al discurso y lo cohesiona, facilitando la comprensión por parte del oyente. En la primera aparición (13a), concurre con un vocativo en las funciones apelativa y focalizadora:

(13a) Mirad hijos mios estos cielos tan grandes, y tã hermosos. Este Sol tan resplandeciente con sus rayos Esta Luna tan clara: estas estrellas de tanta alegría, puestas con tan buen orden.

Esta mar tan inmensa, tã ancha, y tan larga. Tantos rios q tan apriesta corren azia la mar.

(13b) 3 ¶ Mirad en la tierra sus valles, sus grandes cerros, y lomas, sus grandes montes, y arboledas. Tantas fuentes, las muchas aues en el ayre, las ovejas, y ganados q pacen en las cãpañas, los muchos peces q en el agua andan nadando. El dueño, y Señor de todo esto, es Dios, q a todas estas cosas dio el ser con sola su palabra, y cõ ella aora tãbien les esta dando el ser siẽpre, y las rige, y manda. Este es Dios. El q dize q aya Verano, y se le siga el Inuierno, el q haze q se limpie el cielo, y luego q se escurezca con nubes, el q dize q llueua, y yele. Este es Dios. El q multiplica vuestros ganados, y haze crecer vuestras femẽteras. El q os dà el mayz, trigo, cebada, papas, y porotos, y toda la semilla q nace de la tierra, para q comamos, y vistamos y tengamos cõtento. Este es Dios. El q os dà la vida, y los hijos, el cõtento, y el buen coraçon. Este es Dios.

(Sermón quinto, pp. 30-31)

Con este segmento, el hablante da indicaciones a los jesuitas para que incorporen y se sirvan de elementos del contexto inmediato en la argumentación, debido a que en los textos no queda marca de la variación de la dimensión espacio-temporal de la emisión, pues corresponden a un discurso que deberá ser emitido oralmente en espacios y momentos precisos que el enunciadore desconoce. Este sentido contribuye a que la obra sea un "modelo" a través de la generación de una circunstancia "tipo" que deberá ser adecuada por cada misionero a la propia situación comunicativa en que vaya a emitir el sermón. En general, esta estabilidad circunstancial se logra ignorando las mismas

circunstancias (que, por lo demás, se desconocen). Por lo anterior, el hablante recurre a la construcción de una circunstancialidad general y aplicable a cualquier caso, lo que se ha logrado en el fragmento (13 a y b) con la mención de una serie de elementos de la naturaleza que se pueden encontrar en cualquier sitio (cielo, sol, luna, estrellas, mar, ríos, valles, cerros, fuentes, aves, ovejas, ganado y peces), que no corresponden a ningún marco espacial particular, de modo que con esta mención se establece una indicación para los potenciales predicadores: deben servirse de los elementos que les ofrezca el contexto extratextual inmediato para predisponer a los oyentes. En ese sentido, se trata de la explicitación del marco argumentativo, que corresponde a la función argumentativa que Fuentes y Alcaide (2002 y 2007) atribuyen al contexto.

3.2.2. Verbos de percepción intelectual

Son verbos cuyo significado se vincula con el procesamiento cognitivo de la información, gracias a lo cual se usan para llamar al oyente a participar de la interpretación del discurso. Con este sentido, en los sermones se emplean los verbos *saber*, *notar* y *advertir*.

3.2.2.1. El verbo *saber*

El imperativo *sabed* introduce un tema posterior, focalizando toda la secuencia en la que se inserta. Puede actuar junto a otros recursos, como el adverbio *también* en función cohesiva como relacionante supraoracional (Fuentes Rodríguez 1996) -que presupone una secuencia anterior, un discurso previo (Mederos Martín 1988 y Cuartero Sánchez 2002)- y el demostrativo *esto* en referencia catafórica. Sintácticamente, la información nueva aparece subordinada por la conjunción *que*. En este caso hay dos variantes: *esto también sabed que...* (14) y *sabed también esto que...* (15), en cual también aparece un vocativo, con el que se enfatiza el sentido apelativo del segmento:

- (14) Efte Dios q en el fermon pallado os dixé q crió los cielos, los Angeles, y el Sol, y Luna, y estrellas (hermanos míos (crió también la tierra, y mar, y los peces, aves, y ganados, y a todos los vivientes dá vida, y sustento. Ni vn folo pájaro fin fu voluntad no cae, ni muere: y todas estas cosas las hizo para el hombre, al qual folo tiene por hijo, y le quiere mucho, y le desea dar gozo en el cielo.

2 ¶ *Esto tambien fañedq* al principio, despues q Dios crio todas estas cosas, al cabo crio vn hōbre, formado del barro de la tierra, su cuerpo y el alma q le auia de dar vida crio con su soplo. Esta alma en su ser parece a Dios en el suyo, q la hizo Dios a su imagen, y semejança, q no puede morir, ni acabarse no es de la manera q las almas de los animales, tiene razon y viue con ella, tiene libre aluedrio, y por todo esto es semejante a Dios.

(Sermón séptimo, p. 49)

(15) He aqui (hermanos mios) de q manera el hombre se buelue a Dios, y de q manera se arrepiente el hōbre de auer pecado, para q le sean perdonados sus pecados. [...]

13 ¶ Antiguamente vn gran Rey Daud de nōbre, adultero, y matō vn hōbre, pero llorando se arrepintio y por esto le perdonō Dios.

14 ¶ Y S. Pedro Apōstol, quando Iesu Christo estaua padeciendo, pero mucho, q tres vezes dixo que no lo conocia a Iesu Christo le mirō con sus ojos de misericordia, y por esto boluio S. Pedro a su buē coraçō, y llorō amargamente, y por estas lagrimas le perdonō Dios.

15 ¶ Con N. S. Iesu Christo, fueron sentenciados a enclauar en cruz dos ladrones grādes, de los quales el vno estando colgado en la cruz casi muriendo, arrepintiose de sus pecados, pidiō misericordia a Iesu Christo N. S. el qual le perdonō [...]

16 ¶ *Sabed tambien esto (hermanos mios) que* en la ciudad de Gerusalem auia vna muger, llamada Maria Madalena, y oyo vn dia las cosas q dezia en un N. S. Iesu Christo. Y vencida de sus palabras se troco en su coraçon, este dia auia combidado a comer a su casa vn phariseo a N. S. Iesu Christo. Sabiēdolo esta muger fue a buscar a N. S. Iesu Christo a casa deste phariseo. Llego a la casa, y hallole, y con gran dolor de coraçon, y verguença, por detrás se arrojó a los pies de N. S. Iesu Christo, y llorō tãto q con sus muchas lagrimas le labaua sus pies, y cō sus largos cabellos se los limpiava, y besaua con su boca. El phariseo, y los demas q alli auian venido a comer, viuendo esta muger, y lo q hazia dezian mal della, murmurauan della. Pero ella no respondia nada, y N. S. Iesu Christo respondió por ella y defendiola. Y dixo todos los pecados desta muger, le han

fido en este pūto perdonados por el gran dolor q tiene dellos, y por el mucho arrepentimiento q tiene dellos, y por el mucho amor que tiene a Dios.

(Valdivia 1621: 74-76, sermón noveno)

3.2.2.2. El verbo *notar*

El verbo de percepción intelectual *notar* llama la atención catafóricamente sobre una información relacionada con una situación más ligada con lo concreto, más cercana a la realidad de los oyentes, y la focaliza. Sintácticamente, la inclusión de dicho contenido se realiza a través de un objeto directo subordinado:

(16) [...] al principio, despues q Dios crio todas estas cosas, al cabo crio vn hōbre, formado del barro de la tierra, su cuerpo y el alma q le auia de dar vida crio con su foplo. [...]

15 ¶ *Notad*, qel mismo q nos dio el ser antiguamente siendo Dios, y de nada, con sola su palabra recibimos el ser. Este mismo nos vino a salvar del pecado de Adam, y de nuestros pecados. Y nos dio su gracia para no ser vencidos de demonios, antes para q ellos lo seā de nosotros. Creeys en este Señor Iesu Christo (hijos míos) este es todo vuestro buen ser, y vuestro mas verdadero padre y Señor, a el adorad, y obedeced, y alabalde para siempre.

(Sermón séptimo, pp. 49-51)

3.2.2.3. El verbo *advertir*

Con el verbo *advertir*, el segmento posterior –que contiene la conclusión de la argumentación– queda realzado. En (17) está intensificado por *mucho*, con lo cual se refuerza la función focalizadora. El enunciado en que se inserta cumple la función de atenuar la orden que se establece posteriormente (*huid de pecar*) y, de ese modo, facilita su inclusión:

(17) Hermanos, y hermanas míos, *aduertid mucho*, quanto se enoja Dios con los pecadores, y quanto los pecadores le embrauecē a Dios cō sus pecados. Por tãto huyd mucho de pecar, y por vuestros pecados antiguos llorad, y arrepentios, y mirã que os libreyes de tornar a pecar, que desta manera, os librareys del enojo de Dios en esta vida, y en la otra vida tambien, y alcãcareys el cielo de Dios y el eterno descanso, y el eterno gozo, y el ver a Dios.

(Sermón segundo, p. 13)

Estos verbos están relacionados con la recepción, como una muestra de la conciencia del hablante respecto de la cooperación del interlocutor para conseguir la efectividad del discurso. Lo anterior se debe a que el cumplimiento del éxito del proceso argumentativo exige, necesariamente, la participación y la voluntad de los receptores. Ambas, en el sermulario, se intentan atraer con procedimientos de realce informativo, como los verbos de percepción intelectual.

3.3. “Acto”

Puesto que el sermón pretende la adquisición, el abandono o la modificación de determinadas conductas por parte del oyente, definimos el ‘acto’ como aquellas indicaciones directivas del emisor que buscan la realización de acciones concretas extradiscursivas por parte del interlocutor como producto de la argumentación. Estos *actos* se diferencian de aquellos mandatos que hemos revisado como “imperativos enunciativos” (en §3.2), pues no se incluyen para asegurar la efectividad de la enunciación, ni tienen una función informativa, sino que se sitúan en una interacción orientada hacia lo extratextual, pero siempre *desde* el texto.

La voluntad del emisor de acción sobre el mundo concreto de sus oyentes se manifiesta en esta serie de direcciones que constituyen una forma de *practicar* la fe; es decir, de institucionalizar el catolicismo entre los infieles. Así, este mecanismo se convierte en un doble recurso pedagógico, ya que mientras se enseña a *ser* cristiano, se enseña también a *dejar de ser* mapuche.

Con estas órdenes el hablante pone en juego el carácter apelativo, interactivo y dialógico del discurso y genera un acto comunicativo en el plano de la enunciación, pero que lo sobrepasa para orientarse hacia las acciones empíricas. El mandato se produce como consecuencia del estatuto jerárquico diferente entre los participantes y, al mismo tiempo, refuerza la desigualdad: quien manda lo hace porque tiene el poder para hacerlo y el rol del alocutario se restringe a obedecer (cfr. Clisa 2008).

Para referirnos a este recurso diferenciaremos entre su expresión formal y sus contenidos, debido a la riqueza de ambos parámetros de la enunciación. Así, en §3.3.1 nos referiremos a las diversas correlaciones modo-temporales con que se expresa,

mientras que en §3.3.2 revisaremos los ámbitos del cristianismo a los que se aplica, los cuales implican tanto la observancia como la práctica de dicha fe.

3.3.1. La expresión formal del “acto”

i. Una de las posibilidades de expresión formal son los imperativos, en cuanto formas que adquieren el valor de obligatoriedad(18). Pueden ir con un pronombre enclítico, siendo frecuente la metátesis entre dos segmentos contiguos (cfr. Burquest 2009): la última consonante del verbo y la primera del pronombre (Lapesa 1942/1988), como en (19). También presenta otra variación: la relajación de la /-d-/ intervocálica (20) que se produce desde fines del siglo XVI (Lapesa 1942/1988):

(18) A Dios mio, pon tu mismo en el coraçon desta gente estas tus palabras, para que desfeẽ oyr tus cosas, ayudame a mi tambien para enseñarlas, y declararlas a los que me han venido a oyr. Esto mismo en vuestros coraçones, *rogad* vosotros a Dios, que en estas dos cosas esta el escaparos de todo mal, y alcanzar todos los bienes: la vna es, que vengays a oyr bien, y la otra es que yo declare bien las palabras de Dios.

(Sermón tercero, p. 22)

(19) Estas cosas de Dios tã grandes, fino las entendieredes bien, *creeldas* firmemente, que las enseña la palabra diuina, q no puede errar, y esto creyeron fiẽpre antiguamente los Christianos antiguos, y agora tambien lo creen todos, y el mismo Dios lo enseñò por su boca, y todos los santos varones, Profetas, y Apostoles lo enseñaron.

(Sermón cuarto, p. 25)

(20) Por esto en todas vuestras enfermedades, y necesidades, hijos mios, yd y *acercaos* a N. S. Iesu Christo, llamalde, pedilde ayuda, q es vuestro padre, es vuestro Dios, no desconfieys del, cõ mucha confiança suplicalde qualquiera cosa, este es el q por vosotros murio en la cruz, y derramò toda su sangre por saluaros de vuestros pecados.

(Sermón cuarto, p. 27)

ii. En la expresión del mandato extratextual también se usan otros esquemas modo-temporales que adquieren el sentido obligatorio en determinados contextos. Así, encontramos la perífrasis <*haber + de + infinitivo*>, en un uso de *haber* como auxiliar que ya se había establecido en el sistema en el siglo XVII (Lapesa 1942/1988):

(21) [...] todos los hōbres, y todas las cofas no tienen mas de vn Dios. Vuestros viejos ignorantes, no fabiā nada, para conocer a Dios, eran como niños sin razon, auveys de hazer burlade lo q dezian sin fundamēto, cofa de burla es quanto referian y contauan.

(Sermón quinto, p. 32)

En este fragmento, se desconoce e invierte el importante rol que los ancianos cumplían en las relaciones intraculturales de los mapuches y que consiste en la resolución de conflictos, con lo cual se establecía una armonía básica al interior de la cultura, que “era suficiente para generar un fuerte sentido de pertenencia y funcionaba como ámbito de referencia normativo y regulador de las relaciones con el entorno natural” (Juliano 1996: 306). En ese sentido, los actos cumplen la función argumentativa de llamar a *dejar de ser mapuche*, por lo que son relevantes en el proceso de inculturación que persigue el discurso.

iii. El mandato implica acciones que han de realizarse con posteridad a la elocución (Grande Alija 2002); es decir, contiene un matiz de futuro, por lo que coincide con el respectivo esquema modo-temporal. Por lo anterior, este se emplea para expresar órdenes, como ocurre con el futuro de indicativo. En uno de los usos del sermonario, sus morfemas están separados (22), lo cual fue frecuente en la Edad Media, pero ya era considerado como anticuado en el siglo XVI (Lapesa 2000), y se produce por influencia del origen perifrástico latino (Gutiérrez Cuadrado 2004). Esto puede ser una muestra del carácter conservador de la lengua que prefiere Valdivia (1621); otro caso se presenta en *por cierto* con el sentido de ‘verdadero’ (Estellés Arguedas 2009a y 2009b), frente al digresor, que se había originado en el siglo XV para la misma forma, con el sentido de ‘a propósito, viniendo al caso de lo que se dice’ (Bustos Tovar 2002 y Estellés Arguedas 2009a y 2009b).

(22) Direy fme qqhareys para falir d̄ pecado? Direoslo con alegre voluntad Arrepentiros eys de vros pscados, y recibireys los Sacramentos q ordenô N. S.

Iefu Chrifto para librar de pecados, mirad no os engañen vros viejos, ni vtos hechizeron.

(Sermón noveno, p. 72)

iv. El tiempo presente del modo indicativo también se usa en la expresión del mandato (RAE 1973). En el corpus funciona en una perífrasis sobre la cual se estructuran varias órdenes: <*proponga de* + tornarse cristiano/ser lavado/hacerse hijo de Dios>, todas relacionadas con la conversión y el bautismo:

(23) [...] elq no eftâ bautizado de vofotros, ni ha recibido el fanto Sacramento de baptifmo, *proponga de tornarfe chriftiano*, y *bautizarfe*, y *fer labado* con agua del Efpiritu Santo q le quite sus pecados, y *hazerfe hijo de Dios*.

(Sermón noveno, p. 73)

v. Por otra parte, con el presente de subjuntivo se expresa un deseo de cumplimiento futuro o presente (RAE 1973). En el sermonario se utiliza en segmentos con negación, indicando lo que los indígenas *no* deben hacer de acuerdo con la doctrina cristiana:

(24) [...] en todas vuestras enfermedades, y neceffidades, hijos mios, yd yacercaos a N. S. Iefu Chrifto, llamalde, pedilde ayuda, q es vuesfro padre, es vuestro Dios, *no desconfieys del*, cō mucha confiança fuplicalde qualquiera cofa, este es el q por vofotros murio en la cruz, y derramò toda fu fangre por faluaros de vuestros pecados.

(Sermón cuarto, p. 27)

3.3.2. Ámbitos de aplicación

El “acto” se aplica a cuatro ámbitos que particularizan los objetivos de la evangelización: la conversión, el pecado, los sacramentos y el rechazo de otras creencias. Dichos campos temáticos se vinculan con el objetivo de la argumentación: la inculturación (desplazar las creencias indígenas y reemplazarlas por el cristianismo). Se orientan, por lo tanto, hacia la construcción de un auditorio que creen Dios y que participa de las prácticas de la fe cristiana.

i. De ese modo, los actos ligados a la conversión al cristianismo se organizan en el plano de las *creencias cristianas*. El verbo *creer* (25) se usa con su significado léxico, junto a un complemento que aumenta su fuerza argumentativa (*con firmeza*). Esta forma sintetiza el objetivo de la argumentación y, por su relevancia, su contenido se encuentra debidamente justificado, pues se ofrecen las razones por las cuales hay que realizar el acto:

(25) [Dios] â vofotros alũbro para creer todos los mysterios q os he dicho tã admirables. *Creedlos con firmezaq fon palabra de Dios, que no puede faltar, y afsi para siẽpre subireys al cielo a gozaros viẽdo a Dios.*

(Sermón octavo, p. 69)

Por otra parte, una de las acciones “clave” que debe realizar el receptor es la *conversión*, lo que implica adoptar como propias las creencias del mundo cristiano que promueven los evangelizadores. En (26), se presenta con la locución *volverse a Dios*, donde *volverha* perdido parte de su significado (‘desplazamiento’). También se ofrecen, en una oración coordinada, las consecuencias de dicha acción, referidas al beneficio que ha de recibir el alocutario si la conversión se realiza; con este segmento, se justifica la orden. Asimismo, se presenta con la forma *ir a Jesucristo*, que en (27) funciona en la construcción verbal directiva *haber de...*:

(26) *Bohueosa Dios, y le gozareys para fiẽpre en el cielo.*

(Sermón noveno, p. 76)

(27) Y con mas voluntad en las necefsidades de vuestras almas, *auẽys de yra N. S. Iefu Christo, para que os perdone vuestros pecados, q solo el os puede salvar, y no ay otro saluador para libraros de pecado.*

(Sermón cuarto, p. 28)

El énfasis en el procesamiento cognitivo de la información se realiza con imperativos verbales cuyo significado se vincula con estas acciones, como *pensad*, y una construcción perifrástica con la cual se ordena *levantar el pensamiento*, es decir, ‘adecuarse a la grandeza’ de lo que se describe como divinidad:

(28) Todos los cielos con toda la tierra delante de Dios, fon como vna gota de agua, ò vn granito de mayz tãta es la grãdeza de Dios. O hermanos mios, q grãde es el Dios q tenemos: *leuãtad àzia arriba vuestros entendimientos, y pensad esto, q no*

ay cofa tan grande como Dios, ni puede auerla, ni puede pēfarfe otra cofa q yguale a Dios.

(Sermón quinto, p. 35)

El sermonario también nos ofrece mandatos relativos a una serie de acciones relacionadas con la práctica de la fe cristiana y que agrupamos bajo el concepto de *alabanza*. En este ámbito, encontramos dos formas verbales: *adorad* (29) y *alabad* (30):

(29) [...] el mismo q nos dio el ser antiguamente siendo Dios, y de nada, con fola fu palabra recibimos el ser. Este mismo nos vino a saluar del pecado de Adam, y de nuestros pecados. Y nos dio fu gracia para no ser vencidos de demonios, antes para q ellos lo seã de nosotros. Creeys en esse Señor Iesu Christo (hijos míos) este es todo vuestro buen ser, y vuestro mas verdadero padre y Señor, a el *adorad*, y obedeced, y alabalde para siempre.

(Sermón séptimo, p. 58)

De otro lado, tenemos los *actos* que buscan promover entre el auditorio la práctica del *agradecimiento* (*a Dios*), propia del ideario cristiano:

(30) Si penfays estas cofas fereys alūbrados de que ay Dios, y de fu saber, hermafura, y poder, q ellas le dan a conocer, por lo qual agradeced a Dios, q en vuestra ceguedad os alūbrô, y de todo coraçon adoralde y dezilde de todo coraçon esto.

(Sermón sexto, p. 48)

A los seres divinos se les dirigen acciones relacionadas con la *petición*, en virtud de su carácter omnipotente. Estos actos contienen, en sí mismos, el reconocimiento del poder de Dios, por lo que son una forma de convencer sobre su existencia y características (cfr. Coseriu 2003, en cuanto este rasgo caracteriza a la plegaria).

En (31), se realiza el mandato con el verbo *decir*, en un caso de polifonía en el que se inserta la voz del receptor dirigida a Dios, pero no bajo la forma estandarizada y tradicional de la oración, sino mediante un discurso más “espontáneo” y menos formulario:

(31) Agora folamente os declaro lo q aueys ð hazer para falir de pecado. Efto es q con todo coraçon os boluays â aquel grã Dios, Señor de cielo y tierra, y [*]os dio el

fer. Y a fu vnico h[*]jo Iefu Chrifto, le *direys*[*]tenga laftima de vofotros, y os quite vros pecados.

(Sermón noveno, p. 73)

Ahora bien, el acto también presenta otros verbos *de decir* que aumentan la fuerza ilocutiva y, por lo tanto, refuerzan el sentido persuasivo del texto. En (32), aparece *pedir*, en el protema, que es una forma particular de oración cristiana, cuya finalidad es pedir a Dios por el éxito de los objetivos del sermón; surge de la necesidad de contar con el auxilio divino en una empresa ardua, como lo es repartir la Palabra (Charland 1936). En tanto, en (33), encontramos *rogad*, que aparece con una causal explicativa (cfr. Lapesa 1978/2000, del Campo 1998 y Carbonero Cano 2001) que atenúa el mandato, indicando los motivos y los fines por los cuales es necesaria la realización de la acción. En (34), hallamos *suplicad*, que se formula en una secuencia de dos actos directivos, donde además se señala la justificación del acto.

(32) N. S. Iefu Chrifto enseñô quatro cofas a los Apoftoles, para librarfe de los pecados, y fubir al cielo. La primera cofa es, creer en Iefu Chrifto, segunda, dolerfe, y arrepentirfe de los pecados, cõ propofito de no pecar mas de aqui adelante. La tercera, recibir los Sacramentos q fon intituydos por Chrifto para quitar pecados. La quarta, obedecer los mādamientos de Dios. Eftas quatro cofas hemos de penfar, y tener en el coraçõ, hermanos mios, y destas quatro cofas trataremos en eftos fermones. A Dios mio toca mi lengua para enseñar bien, y toca los oydos desta gente, para q oigan bien todas tus palabras, y vofotros *pedid* efto mismo a Dios.

(Sermón cuarto, p. 24)

(33) A Dios mio, pon tu mismo en el coraçon desta gente eftas tus palabras, para que deffeẽ oyr tus cofas, ayudame a mi tambien para enseñarlas, y declararlas a los que me han venido a oyr. Efto mismo en vuestros coraçones, *rogad* vofotros a Dios, *que en estas dos cofas esta el escaparos de todo mal, y alcançar todos los bienes: la vna es, que vengays a oyr bien, y la otra es que yo declare bien las palabras de Dios.*

(Sermón tercero, p. 22)

(34) [...] en todas vuestras enfermedades, y neceffidades, hijos mios, yd yacercaos a N. S. Iefu Chrifto, llamalde, pedilde ayuda, q es vuestro padre, es vuestro Dios, no desconfieys del, cō mucha confiança fuplicalde qualquiera cosa, *este es el q por vofotros murio en la cruz, y derramò toda fu fangre por faluaros de vuestros pecados.*

(Sermón cuarto, p. 27)

Estos verbos establecen entre sí una relación escalar respecto de la gradación de la fuerza ilocutiva, lo que se debe a *quedecir* es el verbo más general y abstracto para la inserción del discurso ajeno; de hecho, cuando se refiere al discurso reproducido, Méndez García de Paredes (2001) señala que *decir* destaca como el verbo de comunicación más neutro y archilexema de los demás. Mientras, de acuerdo con Moliner (2007), *pedir*, en su significado general, significa “*Decir una persona a otra que le dé cierta cosa*” (2227). Sobre esta forma, *rogar* implica “*Pedir a alguien, como favor o gracia, que haga cierta cosa*” (2607) y *suplicar*, “*Rogar algo a alguien patéticamente*” (2792) (los destacados son nuestros).

ii. Otro núcleo de contenido cristiano con el que se relaciona el acto es el pecado: por una parte, se ordena rechazarlo, por otra, se indica la necesidad de arrepentirse en caso de haberlo cometido. El hablante parte de la base de que los mapuches, su auditorio, viven en pecado, pues para los evangelizadores en América, sus interlocutores son seres que vivían bajo la influencia diabólica, por lo tanto, el pecado es connatural a su condición de *no cristianos*. De hecho, el hablante los reconoce como pecadores al indicarles que no deben estar *más* en pecado (35):

(35) He aquí (hermanos mios) de q manera el hombre fe buelue a Dios, y de q manera fe arrepiente el hōbre de auer pecado, para q le fean perdonados fus pecados. Y fín esto q os he dicho ninguno faldra de pecado, por tãto desde oy en adelante y desde agora bolueos a Dios, y noefteys mas en pecado.

(Sermón noveno, p. 74)

También se incorpora la idea del arrepentimiento por los pecados cometidos, en un marco ideológico en el que la idea del perdón es relevante, ya que justifica el proceso de evangelización en América: los indígenas podían alcanzar la salvación si sus pecados

eran perdonados. El hecho de arrepentirse refuerza la idea de los alocutarios como pecadores, pues con el arrepentimiento reconocen que han pecado.

Este acto se enuncia con verbos que implican una particular actitud mental y física para el arrepentimiento: en el fragmento (36) está *arrepentirse* junto con *llorar*, como manifestación corporal de la actitud reflexiva, mientras que en el fragmento (37), este último verbo concurre con *tener vergüenza*:

(36) [...] aduertid mucho, quanto fe enoja Dios con los pecadores, y quanto los pecadores le embrauecē a Dios cō fus pecados. Por tãto huyd mucho de pecar, y *por vuestros pecados antiguos llorad, y arrepentios*, y mirâ que os libreys de tornar a pecar, que desta manera, os librareys del enojo de Dios en esta vida, y en la otra vida tambien, y alcãçareys el cielo de Dios y el eterno defcanfo, y el eterno gozo, y el ver a Dios.

(Sermón segundo, p. 13)

(37) [...] mirad a esta muger, y desta manera vofotros *tened vergüença d los pecados q aueys hecho, y llorad* porq aueys ofēdido tanto a Dios, y fido tã contrarios a fus mādatos, y por fu muy preciosa fangre, fuplicalde q os perdone vtos pecados a Dios.

(Sermón novenos, p. 76)

iii. Por otra parte, se encuentra la dimensión sacramental del cristianismo, cuyas prácticas se ejecutan en la institucionalidad eclesiástica y constituyen verdaderas obligaciones que deben cumplir los fieles miembros de la comunidad, pues estos sacramentos, según Foerster (1996), son inseparables de la conversión. El sermonario los recoge y expresa su cumplimiento imperativo mediante el acto, lo que se explica porque, en el ideario cristiano, la realización del ritual es relevante y este se ejecuta con una serie de acciones extralingüísticas, acompañadas (en la mayoría de los casos) con una enunciación establecida institucionalmente.

Así, con el bautismo se inicia la vida eclesiástica del cristiano, inaugurando la alianza con Dios (Roselló Soberón 2006). Los jesuitas se plantearon su realización como un “sello distintivo” de la guerra contra el Demonio (Casanova Guarda 1996). Se expresa en el sermonario en un grupo perifrástico (<*proponga de + bautizarse + ser lavado* con agua

del Espíritu Santo... + *hacerse* hijo de Dios>), que hemos revisado en el fragmento (23). Por otra parte, en la obra también se señala la necesidad de cumplir con el sacramento de la confesión, con el fin de responder a las exigencias eclesiales. Con ello, se introduce en el texto una forma de reconocer el poder de Dios y de los misioneros, ya que con esta práctica se refuerza su rol como intercesores entre el hombre y la divinidad:

- (38) El q es chriftiano baptizado de vofotros, y a tornado a pecar despues del bautifmo cõ firme coraçon, *confeffara* todos fus pecados al padre q està en lugar de Dios
(Sermón noveno, pp. 73-74)

La liturgia, por otra parte, ocupa un lugar en el texto a través de las direcciones del hablante. Esta solicitud se realiza con el fin de asegurar una promoción del mensaje cristiano que pudiera sostenerse en el tiempo, de tal modo que el conjunto sermonario tuviese efectividad y no solo los textos independientes:

- (39) Dios mio, pon tu mismo en el coraçon desta gente estas tus palabras, para que deffeẽ oyr tus cofas, ayudame a mi tambien para enseñarlas, y declararlas a los que me han venido a oyr. Esto mismo en vueftros coraçones, rogad vofotros a Dios, que en estas dos cofas esta el escaparos de todo mal, y alcançar todos los bienes: la vna es, que vengays a oyr bien, y la otra es que yo declare bien las palabras de Dios. *Otro Domingovenid con grande deffeo de oyr estas cofas*
(Sermón tercero, pp. 22-23)

iv. Por último, en el sermonario el acto constituye un llamado a rechazar creencias distintas a las cristianas: las protestantes y las mapuches, lo que se explica por el momento particular de la evangelización americana: representa el estado en que se encontraba la Iglesia en el siglo XVII y deja ver la adecuación propia de este tipo de comunicación, pues la irrupción del protestantismo en Europa y su ampliación a tierras americanas significaba un peligro para los intereses de la Iglesia Católica, en cuyas manos estaban los destinos de la evangelización de los indígenas del “Nuevo Continente”. Por lo tanto, era necesario advertir a los “nuevos fieles” sobre el peligro, con la justificación correspondiente (40a) o dando instrucciones para identificar a los misioneros de esa religión (40b):

- (40a) En lugar de S. Pedro cabeça de los Apóstoles, y de todos los Christianos, fucieron los fantos Papas q estan en Roma, q cada vno dellos estâ en lugar de Christo, y por effo siempre no ay mas q vn Papa: y es digno de fer obedecido, y lo deue fer de todos los christianos, como lo fue S. Pedro, y tiene como el llaves para abrir, y cerrar el cielo. El q no cree lo q este Santo Padre Papa dize, y es contra sus mandatos, es Herege, y falso christiano. *Huyd de estos Hereges, q huuo muchos antiguamente, q son gente engañadora y oy ay muchos.*
- (40b) Y si acudieren a esta tierra, y dixeren q os vienē a enseñar las cosas de Dios, y d Iesuchristo. Desta manera los probareys vosotros. *Preguntareysles si obedecen al Sãto Padre Papa q esta en Roma,* si responden q no le obedecen, en solo esto conocereys q son falsos christianos q os vienen a engañar.

(Sermón octavo, p. 66)

De igual modo, la idea generalizada de que las creencias indígenas americanas constituían un “engaño” (Roselló Soberón 2006) tiene su representación en la obra con respecto de las creencias mapuches; por ello, se hace un llamado a no permitirlo (41). También se expresa la necesidad de que el alocutario realice algunas acciones verbales, como cuestionar al Diablo sobre sus enseñanzas (42):

- (41) *Noos engañen* hijos míos todas las veces que honrays al Pillan y le nombrays, y cada, y quãdo que ador[*]ys al Huecuvoe, y le nombrays, adorays a estos diablos, y los respetays, porque el diablo engañô a vuestros viejos, diciendo que se llamaua Pillan y Huecuvoe, que si huierades sabido vosotros, que es el diablo este que llamays Pillan no le huierades de auer adorado, porque al diablo le foleys aborrecer pues quando os enajays con alguno le llamays mal diablo quien es este mal alhue, fino el diablo.

(Sermón sexto, pp. 43-44)

- (42) Dize el diablo, q no adoreys a Dios, y porque no sea adorado Dios de vosotros dize q adoreys al Pillã sin fundamento. *Preguntalde al diablo, q cosa es el Pillan?* el dize muchas mentiras, porq no ay cosa alguna q sea realmete Pillã, q si el diablo no es Pillan, es cierto q no ay cosa alguna q sea Pillã.

(Sermón sexto, p. 44)

En este sentido, la obra enlaza con una posición filosófica que justifica la conquista de América, al explicársela como una cruzada en contra del demonio. Ante una Europa que se enfrenta a una situación inestable en el terreno religioso (Lisón Tolosana 1990), el Nuevo Continente ofrecía un espacio idóneo para la persistencia de la mentalidad medieval (Crespo Cuesta 2010) que consideraba a Satanás como un gran enemigo de la Iglesia (Baschet 2009).

3.4. Estructuras interrogativas

Los *modalizadores*, según Fuentes Rodríguez (2012), son operadores específicos de la modalidad desde una perspectiva pragmática, utilizados con un fin argumentativo. Entre ellos, están las estructuras interrogativas, que adquieren un contenido modal en la escritura a través de la representación de la entonación.

Los estudios tradicionales sobre la interrogación la han equiparado con la pregunta, por lo que contienen una confusión teórica entre la estructura gramatical y el propósito del discurso (Escandell Vidal 1999). Por otra parte, también se ha propuesto que, desde una perspectiva semántica, los enunciados interrogativos contienen al menos una variable sin explicar, mientras que, desde la sintaxis, las relaciones entre las interrogaciones y sus correspondientes respuestas se han analizado en la búsqueda de su estructura profunda (Escandell Vidal 2005).

Ante la insuficiencia de estos enfoques que pretenden describir el significado de las interrogaciones a partir de uno de sus posibles usos, la pregunta, Escandell Vidal (2005) propone que las oraciones interrogativas se caracterizan por su estructura proposicional abierta, ya que, en cuanto funciones lógicas, contienen una variable expresada en el tonema ascendente y la palabra interrogativa preverbal de los parciales (que presentan pronombres, determinantes o adverbios interrogativos que constituyen el foco: *¿Qué lees?* [RAE y ASALE 2009a]), cuyos valores dependerán de las condiciones del discurso y de la intención del hablante. De este modo, los enunciados interrogativos no implican necesariamente desconocimiento, ni petición de solución, ni siquiera la existencia de un destinatario.

Este es el caso de las estructuras interrogativas de nuestro corpus, ya que no cumplen la función de *preguntar* (en el sentido que hemos señalado), sino que con ellas se pone de

manifiesto la función apelativa propia del tipo textual sermón, pues con ellas el hablante está constantemente llamando la atención del oyente. A pesar de que, según Grande Alija (2002), no debe confundirse apelación e interrogación -pues mientras la interrogación persigue una respuesta verbal (cuando funciona como pregunta), la apelación busca una respuesta factual-, ambas nociones en el sermulario tienen en común el funcionar en pos de la relación con el oyente. Actúan, además, como mecanismos *interaccionales* (que se diferencian de los *transaccionales*, relacionados con la petición de información) –de acuerdo con la terminología de Escandell Vidal (2005)–, ya que los objetivos establecidos enfatizan la relación entre los participantes.

Por otra parte, al vincularse con la finalidad argumentativa y persuasiva del discurso, siempre se organizan en torno a aquello que se espera del auditorio, pues estos enunciados crean un espacio discursivo que supone la participación del oyente. Por ello, funcionan, también, como recurso para la cortesía negativa: generan en el interlocutor la idea de que forma parte del proceso argumentativo, mientras que en realidad se enfatiza la asimetría del discurso y se promueve la imposición de las ideas que transmite el enunciador.

Estas “preguntas que no preguntan” han sido definidas en la tradición gramatical como *preguntas retóricas* (cfr. RAE y ASALE 2009a), caracterizadas porque son, en palabras de Lázaro Carreter (1962: 245), un “mero adorno enfático”. Debido a que con estas formas no se busca “completar” la información que falta, González Calvo (1992) indica que no es necesaria la presencia del oyente, aunque previamente plantea que la participación de este define la interrogación. Nos parece que ambas propuestas no dan cuenta de la realidad de los textos, puesto que en ellos la interrogación cumple funciones relevantes en las dimensiones argumentativa, dialógica e informativa del discurso, que construyen la interacción. En este sentido, cabe cuestionarse si realmente puede haber comunicación sin oyente, ya que, además de ser uno de los componentes básicos del esquema comunicativo, está siempre considerado en construcciones de este tipo, que apelan y requieren del *tú* para adquirir su valor.

Entre sus funciones en los sermones, están el facilitar al avance informativo (en la relación tema-remata y en la introducción de conceptos que se refieren al plano de lo concreto), la confirmación de lo dicho y del decir (con el contenido o con el propio acto de enunciación), la realización de un acto directivo y, por último, la aseveración de un

contenido. Nuestras interrogaciones, aunque aparentemente cumplen la función de requerir información sobre una variable desconocida, en realidad se orientan hacia el cumplimiento de los objetivos globales argumentativos propios de esta clase textual. Al mismo tiempo, son exigidas por la clase de discurso que es el sermón, puesto que, al estar escrito para ser oralizado, requiere de estrategias de dialogización.

Debemos hacer notar que no todos los enunciados del corpus están segmentados con los signos convencionales que se usan en la actualidad para representar la interrogación en la lengua escrita: los signos de interrogación (¿?) y las mayúsculas correspondientes. Esto se debe a que, como hemos indicado para el caso de los vocativos (parénticos) (cfr. § 3.1), en el siglo XVII no existían aún criterios estables para el uso de los signos de puntuación y estos podían cumplir diversas funciones. Por lo anterior, para delimitar el inicio y/o el final de los enunciados hemos recurrido al sentido de los mismos y hemos debido suponer su curva melódica en caso de ser oralizados.

3.4.1. Avance informativo

En primer lugar, la variable de la información desconocida que está implícita en los enunciados interrogativos facilita el funcionamiento de estas estructuras al servicio del avance informativo, ya que permite introducir nuevos conceptos. El ámbito general en que se desarrolla esta característica ha conducido a que la interrogación se defina por su presencia, pero también a que puedan ejecutarse mecanismos retóricos de la construcción argumentativa, ya que incentiva el movimiento dialógico que concentra al oyente sobre lo dicho.

En el sermulario, del carácter general de esta función se desprenden otras, como una *anticipativa* (Escandell Vidal 1999), con la cual el emisor genera una expectativa sobre el discurso que vendrá y presenta el tema que se tratará a continuación. Esto se logra asertando el contenido que se introduce en la interrogación, como en el fragmento (43), en el cual este valor se concentra en la noción de *tiempo* (>*pasaron muchos años desde que vivió Adán*), que se desarrolla bajo la idea de *sucesión*:

- (43) Supierō nuestros primeros padres Adam, y Eua este myfterio de que Dios auia de encarnar para saluar a los hombres del pecado: [...] Desde entonces todos los años, todos, los hombres fantos [...] esperauā esta promessa de Dios. [...]

Paffaron muchos años, viuian antiguamente hombres, y morian, fucedia la vida de otros hombres, y acabauanfe. *Que de años paffarō desde que viuio Adam?* Primero fue Noe muy bueno [...]

10 ¶ Sucedió tambien antiguamente Abraham muy fanto, y amigo de Dios [...]

11 ¶ Abraham, y Ifaac fucedio Iacob, y de doze hijos defte, tuuo principio el pueblo de [...]

12 ¶ Auia en este pueblo muchos fantos amigos de Dios que viuian segun fu mandato y eran fantos q ajuftauan fu voluntad con la ley de Dios. Vno se dezia Moyfes [...] le dezia Daudid [...] Otros fantos auia, y Profetas en este pueblo de Ifrael [...]

13 ¶ Todos eftos fantos varones, estando viuos, y estando para morir creian en Iefu Chrifto, el que auia de encarnar, y efperauan fu encarnacion [...]

14 ¶ Finalmente despues de auer paffado cinco mil años, desde q se dio principio a este vniuerfo, el Hijo de Dios vino a encarnar en las entrañas de la Virgen S. Maria [...]

(Sermón séptimo, pp. 54-57)

La interrogación muestra una voluntad de considerara al oyente y justifica la enunciación: en (44), el acto locutivo no se realiza porque el hablante quiera, sino que este solo obedece a los deseos del oyente. Funciona, por lo tanto, al servicio de la cortesía negativa y genera la sensación de interacción con el receptor que caracteriza a los textos argumentativos, pero esta es solo una suposición pues este no abandona su rol pasivo. Este recurso contribuye, entonces, a imponer determinados valores contenidos en el discurso:

(44) [...] el pecado mancha el alma, q estaua muy hermosa antes de pecar, blāca, y colorada, texida, y pintada de la mano de Dios. Y el pecado la ennegreció, manchô, y enfuzio, pues porque no te enojas con el pecado que te manchô tu alma, que es mas auentajada que todos los vestidos finos?

8 ¶ *Quereys faber lo que es pecado*, oydlo, por el pecado foys efclauos del demonio, y le teneys por vuestro amo foys enemigos de Dios, y foys condenados al infierno para fiempre. El q muere en pecado, para fiẽpre ferâ atormentado, y

ardera fin fin en fuego, alla en el infierno; y los tormentos que merece por sus pecados, no los acabará de pagar, por auer fido contra Dios

(Sermón segundo, pp.8-9)

La interrogación funciona también en la introducción de ejemplos, ya que su contenido se presenta como algo evidente y concreto (perceptible), frente a la abstracción que se ha descrito en el segmento anterior. Este vínculo se refuerza por el valor sensorial del verbo que se usa en la estructura interrogativa, *ver*, que adquiere un sentido mostratorio catafórico (45). El mismo valor se refuerza en el fragmento (46), en el cual se introduce un ejemplo cuyas características son recogidas en una segunda interrogación que confirma los contenidos e introduce otros nuevos en la respuesta. En este caso, la presencia de cuatro enunciados interrogativos otorga un carácter altamente apelativo al discurso:

(45) No ay mnchos diofes, ni muchos señores, vn solo Dios ay, y vn solo señor, q todo lo manda. *No veys entre los hombres, quando ay muchos señores, ay muchas guerras, y discordias, todas las cosas fucedē mal, todo se pierde, cada señor quiere mandar al orro señor, y se haze mas que el, y quiere vencer al otto. Afsi tábien, fi huuiera muchos diofes, vno en el cielo, otro en la tierra, claramente se vee q no abria quietud en cielo, ni en tierra.*

(Sermón quinto, p. 33)

(46) Lo que háze la muerte en vuestro cuerpo, effo mismo haze el pecado en el alma vuestra, la muerte afea enfuzia el cuerpo, y le haze oler mal. *No veys vua doncella hermosa, que no auia otra como ella en hermosura, antes que murieffe; pero despues que murio, se torna fea, huele mal. Quiē la hizo afsi? La muerte. Y no veys vn mancebo valiente, y fuerte antes de morir, despues de muerto, ni fiente, ni anda, y si le piſays, no responde cosa alguna, ni se quexa, ni se defiende. Como se trocó este hōbre? Con la muerte perdio la vida, el fentido, la fuerça.*

(Sermón segundo, p. 8)

El avance de la información se facilita mediante la interrogación que enuncia el alocutario, en un caso de reproducción de un discurso supuesto. Este ofrece una fórmula que inicia un proceso inferencial que cuestiona un segundo decir (de un enunciadore que

no se explicita), como característica de la polémica (sobre la dimensión polémica del discurso sermionario de Valdivia, cfr. Kosel 1997). Con este mecanismo se pone en funcionamiento la dimensión dialógica de los sermones: el alocutario pregunta con la “voz” implícita de un tercer locutor:

(47) *Direyſme, la muerte del cuerpo puedefe ver, y la fealdad, y inmūdicia del cuerpo, despues de muerto. Pero la muerte del alma por el pecado, le fealdad é inmundicia del alma, no fe vee, antes cada dia pecamos muchas vezes, y contodo effo, comemos, beuemos, hablamos de la manera que comiamos, y beuiamos antes de pecar. Pues porque nos dizen, que el pecado nos haze mucho mal? que no vemos tal. A hijos mios, dezidme tambien a mi; tampoco veys vueſtras almas, y ſin verlas, creeys que teneys almas, y aſſi como cō los ojos no veys vueſtras almas: aſſi no veys cō vueſtros ojos el pecado, que es enfermedad del alma. Y ſabeys que pecays, quando adulterays la muger agena, ô hazeys daño a vueſtros proximos, ô hurtays. Como ſabeys effo porque alla dentro del coraçō os reprehenden, y os dizen que hiziftes pecado, y os remuerden, y teneys verguēça, y miedo, y cubris el pecado, deſſeando que no fe ſepa.*

(Sermón segundo, pp. 9-10)

Este sentido dialógico se acentúa con la inclusión de la oración cristiana con fines persuasivos, la cual se introduce mediante un llamado a los alocutarios para participar del discurso, al tiempo que se confirma lo dicho como respuesta esperada. De este modo, la interrogación no solo enfatiza el procedimiento del decir, sino también el acto discursivo:

(48) *Todas eſtas palabras os va diziendo N. S. Ieſu Chriſto, con mucho amor, y para perdonaros vueſtros pecados, y ſaluaros os combida. Por eſta razō, hermanos mios muy amados, q le reſpōdeys vofotros a el. Yo por todos vofotros le reſpondo, y digo. A Señor Ieſu Chriſto, tu eres nueſtro Padre, y nueſtro Dios, y nueſtro bienhechor. Pedimofte el perdō de nueſtros pecados: peſamos de anerte ofendido. Ten misericordia de noſotros miserables, y por tu precioſa ſangre, y muerte, ſaluanos. A ti como a nueſtro verdadero Dios, ſolamente adoramos, y como a Maeſtro del cielo, en ti ſolo creemos. Y como a vnico Saluador, y Redentor nueſtro, en ti ſolo eſperamos. De aqui adelante no adoraremos mas al Pillan, ni al Huecuvoe, ni creemos las*

mentiras fin fundamento q dezian los viejos, y hechiceros. Tu palabra fola vendremos a oyr, y la guardaremos para que feamos tus hijos, y para q los bienes q aparejaste para nofotros en el cielo, los gozemos para siempre.

(Sermón cuarto, p. 29)

3.4.2. Confirmación

La confirmación de lo precedente es una función de la interrogación que se realiza con enunciados interrogativos totales (que presentan toda la información pertinente y solicitan que se seleccione una parte de la misma, como en las oraciones *alternativas* - que ofrecen varias opciones: *¿Iremos a Roma, París o Londres?*- y las *polares* -en las que se solicita que se escoja entre dos: *¿Estás listo? >Sí, estoy listo/No, no estoy listo* [RAE y ASALE 2009a]). En estos enunciados, el hablante “entiende que posee razones para pensar que algún estado de cosas es cierto, y solicita a su interlocutor la información necesaria para confirmarlo” (RAE y ASALE 2009a: 3158). Se acercan a lo que Cortés y Bañón (1997b) denominan como *interrogación pseudoretórica*, en la cual no se espera una ausencia de respuesta, sino que hay una autocontestación del mismo hablante.

En el corpus, con este recurso el enunciador manifiesta una posición ante el contenido de la interrogación, evidenciando que no permanece neutral. Lo que espera es que el oyente manifieste la misma predilección que él, puesto que supone que poseen el mismo conocimiento previo. En ese sentido, el discurso parte desde la creencia de que hablante y oyente comparten un *topos*, lo que facilitaría los encadenamientos entre argumento y conclusión, pues implicaría la existencia de un mundo cognitivo común entre ambos. Esta ‘relación argumentativa’ o ‘ley de paso’ se define como “la conexión entre dos hechos o conceptos que la comunidad ha socializado y que permite la relación entre los argumentos para llegar a una conclusión”, según Fuentes y Alcaide (2002: 41). Sin embargo, en *Sermón en lengua de Chile* el emisor no logra captar la diferencia en las nociones que poseen los participantes en la comunicación, de modo que la efectividad de su argumentación no está garantizada. Ahora bien, a diferencia de lo que plantean RAE y ASALE (2009a), esta función puede cumplirse en los sermones, también, con

enunciados parciales. Sus funciones son la confirmación de la conclusión y la confirmación del proceso de enunciación.

En el primer caso, aparecen enunciados interrogativos totales que recogen anafóricamente la información entregada, de modo que la reafirman. Además de servir para el establecimiento/mantenimiento de la comunicación, juegan un papel importante para la argumentación, porque hacen que el oyente realice un proceso inferencial que no lo lleva a confirmar la información del hablante *para el hablante*, sino *para sí mismo*, ya que está siendo parte de la construcción del conocimiento que se pretende entregar como conclusión.

En el fragmento (49), se presenta una respuesta construida en torno a una negación (*No...*) que “reemplaza el foco de la interrogación de sí o no” (RAE y ASALE 2009a: 3160), con lo que se restringen las posibilidades de interpretación, puesto que estas (afirmación o negación) son aserciones que permiten completar su contenido (Escandell Vidal 1999). El segundo enunciado interrogativo (*Siendo Dios tan justo, ha de dejar sin castigo a estos malos y que se pase esto así, siendo tan gran gobernador*) corresponde a la apódosis de una condicional con dos gerundios en la prótasis (antepuesta y pospuesta), cuya función es introducir las circunstancias generales de las que deriva la conclusión (en la pregunta-respuesta):

(49) Pues notad aora biē que aca ay en todas partes muchos malos hombres q roban a otros, y les toman fus mugeres, y fon soberbios, y hazen otros generos de pecados, y eftā muy ricos, y cōtentos. ¶ Pues esto hafe de paffar afsi fin castigo de tantos pecados?¶ *Siendo Dios tan jufto, ha de dexar fin castigo a estos malos, y que se paffe esto afsi, fiendo tan gran gouernador.* ¶ No por cierto, que por effo hermanos es gran verdad que ay otra vida, donde fe caftigarā los que en esta vida primera no fuerō caftigados, alla cō caftigo eterno pagaran fus pecados.

(Sermón primero, p. 4)

Es usual que las confirmativas se formulen con una negación externa, puesto que “La inversión argumentativa que producen deriva de la propia naturaleza de la negación, que deja fuera del ámbito de la interrogación a la presuposición afirmativa que contiene el enunciado” (Escandell Vidal 1999: 3985). Con la estructura interrogativa, el hablante supone una respuesta, basada en la supuesta ética compartida, que coincide con su

ideario. El enunciado afirmativo que le precede refuerza ese contenido, con lo cual se establece una relación dialógica de pregunta-respuesta, al tiempo que se crea un mundo de referencias comunes entre los participantes y se solicita la participación del oyente (50). Ahora bien, aunque se pide su colaboración para la participación en la construcción del sentido, con la negación –como dijimos– se restringen las posibilidades de interpretación del enunciado interrogativo, que en el fragmento (51) corresponde a uno en el cual se marca la obligación:

(50) Preguntarey fine acafo q cofa es pecado, y como fabreys q estays en pecado. En pocas palabras os lo enfeñare, qualquier cofa q es contraria a lo q Dios manda, es fin duda pecado. Nombrar al Pillan al Marepuante, al Huecuvoe, y reuerenciarlos, creer lo q los hechizeron dizē, y obedecellos, es tãbien pecado. Herir a otro hombre, ô matarle, andar cõ la muger agena, hurtar la hazienda de otro, ô de otra manera hazer daño a alguno, es pecado tambien. Reñir mal a otro de palabra, y murmurar del proximo, es tãbien pecado, y en vna palabra encierro todo lo q os he dicho, qualquiera q haze daño a otro, de la manera que no quiere q a el le dañe nadie, peca en ello. *No es lo q Dios manda, bien? Iuftamente todo lo q tu querrias q se hizieffe contigo, effo mismo has de hazer tu con los demas hombres.*

(Sermón noveno, pp. 70-71)

(51) Pero al contrario los buenos que aca viuian bien y eran pobres, y enfermos, y lleuauan cõ paciencia los agrauios que otros les hazian, y ellos hazian bien a todos, y cumplian lo que Dios manda en la otra vida que fera de estos? *no auia de auer quien les agradecieffe estos bienes que hizieron, afsi se auia de passar esto? ¶ No* por cierto que por ello es gran verdad que ay otra vida a donde Dios pagara a los buenos, y fe dexara ver dellos para qtengan gozo eterno.

(Sermón primero, pp. 4-5)

Los enunciados interrogativos se emplean para confirmar la recepción del contenido, pidiendo una opinión sobre el mismo, pues el hablante supone que esta se basará en una ética compartida. Con ello, se verifica que el oyente efectivamente haya recibido la información que se desea comunicar y se le pide su colaboración en la construcción del conocimiento. De este modo, es un procedimiento didáctico de reafirmación de la posición del alocutario ante lo que se le dice.

Por otra parte, estos enunciados cumplen un rol para la organización de la información, puesto que tienen un valor anafórico o catafórico (o, incluso, ambos). En este caso, son siempre estructuras parciales, por lo que posibilitan una serie de posiciones del receptor, lo que se confirma porque carecen de respuesta:

(52) Aparecio a Eua con cuerpo como de serpiente, y hablando con ella le dixo, comed desta fruta q es buena, fi comeys fereys como Dios, q por effo cierto, os dixeron q no comieffedes, porq no fueffedes como Dios, q fabreys todo lo que Dios sabe: Efto les dixo el diablo. Veys aqui la mentira, y malicia del diablo, padre de todas las mentiras, que bufca fiempre la perdiciō del hōbre. Nuestra madre Eua no le auia de creer, pero creyo lo q dixo esta serpiente q era el diablo, y tomō de la fruta del arbol, y comio, y dio della a fu marido Adā, el qual por no enojar a fu muger, comio tambien, fiēdo contrario a lo que Dios mandō.

6 ¶ *Que os parece de este mal hecho de nuestros p[**]meros padres? Deste primero pecado tuuo origen, y principio todo nueftro mal, y defgracia, y trabajo, y todo quanto padecemos los hombres fus descendiētes.*

(Sermón séptimo, pp. 51-52)

3.4.3. Actos directivos

Debido a que en la interrogación siempre hay un sentido de apelación, puede funcionar en la explicitación de actos directivos. En el corpus esta direccionalidad se efectúa en el plano de los comportamientos esperados en el receptor: *debes huir*, en el fragmento (53). En este, en el primer enunciado interrogativo, el hablante espera una confirmación del oyente basándose en lo que supone como conocimiento compartido. El segundo contiene el sentido de mandato que se expresa a través de una analogía con lo dicho anteriormente:

(53) *No huys del fuego grande, porque no os queme, y del arcabuz, y espada porque no os mate, y de la culebra grande, y de la serpiente, porque nos emponçone? Porque no huys, y escapays del pecado?* que aunque os huuiera de maltratar el arcabuz, espada, fuego, y serpiente, mucho mas os auia de dañar el pecado ciertamente.

(Sermón segundo, pp. 8-9)

3.4.4. Aseveración

Por último, las estructuras interrogativas también se usan en la aseveración. Según Escandell Vidal (1999), en los casos de las oraciones interrogativas parciales con negación, el foco recae sobre la palabra interrogativa, mientras que el resto del enunciado queda fuera de su ámbito, por lo que la negación funciona como una suposición. Por ello, creemos que el hablante piensa que existe un conocimiento compartido respecto de las acciones descritas en el párrafo anterior. A partir de esto, y sirviéndose de la estructura descrita, en el fragmento (54) afirma el contenido, cuyo valor se refuerza en la respuesta (*todos pecamos...*):

(54) Preguntareylme acafo q cofa es pecado, y como fabreys q eftays en pecado. En pocas palabras os lo enfeñare, qualquier cofa q es contraria a lo q Dios manda, es fin duda pecado. Nombrar al Pillan al Mareupante, al Huecuvoe, y reuerenciarlos, creer lo q los hechizeron dizē, y obedecellos, es tãbien pecado. Herir a otro hombre, ô matarle, andar cõ la muger agena, hurtar la hazienda de otro, ô de otra manera hazer daño a alguno, es pecado tambien. Reñir mal a otro de palabra, y murmurar del proximo, es tãbien pecado, y en vna palabra encierro todo lo q os he dicho, qualquiera q haze daño a otro, de la manera que no quiere q a el le dañe nadie, peca en ello. No es lo q Dios manda, bien? Iuftamente todo lo q tu querrias q fe hiziesse contigo, effo mifmo has de hazer tu con los demas hombres.

5 ¶ Quiē ay de vofotros q vna vez, ó muchas no aya pecado, todos pecamos cada dia, no ay hombre q no peque, q el diablo nos engaña. Y esta nuestra carne tãbien nos inclina a pecar, y por esto tenemos muy enojado a Dios.

(Sermón noveno, pp. 70-71)

De este modo, las funciones de la interrogación son diversas en los sermones y se orientan, en general, a la creación de una instancia de diálogo con el oyente, captando su atención sobre lo dicho. En ese sentido, superan, por mucho, una función meramente ligada a la pregunta, para pasar a formar parte de los mecanismos interactivos de la argumentación.

3.5. Alocutario como enunciador

Debido a la dimensión dialógica del sermón y a un deseo de imprimir rasgos de dramatismo en el texto, el hablante introduce la “voz de los alocutores”. Estos casos sirven también para mantener la atención del oyente, focalizando los contenidos que vienen a continuación. De lo anterior se desprenden algunas funciones más particulares, puesto que este recurso se emplea para reafirmar la conclusión y la apelación, activar la función pedagógica e introducir órdenes. Se realiza a través de formas de mandato que presentan las palabras atribuidas a los alocutarios. Hablamos de un diálogo *supuesto*, *imaginado*, que no se ha realizado sino en las secuencias que se ofrecen, pero que se presenta como si efectivamente hubiese sido proferido: es la actualización anticipada de un discurso futuro. Con ello, la propia voz del oyente se convierte en el medio por el cual se le convence y persuade: no es un simple receptor, sino que es ese *contestatario* que describía la teoría de la enunciación (cfr. § 2).

La producción de un discurso ficticio que se ha puesto en boca de los alocutarios se usa para reafirmar la conclusión. En el fragmento (55), esta se ha presentado anteriormente en el enunciado interrogativo. El hablante no solo pretende confirmar la recepción del mensaje, sino también la interacción:

(55) *Afsi que Dios fiendo bueno, y jufto, como lo es, y padre de todos los hōbres, jufto es que a los buenos hijos que obedecen a Dios, y guardan su ley, les de bienes, y a los malos, y defobedientes les de males y penas. ¶ No es bueno efto? Todos direys: Afsi es padre, no ay que dudar.*

(Sermón primero, p. 4)

El recurso de partir de un conocimiento que se cree compartido con el receptor sirve para representar lo que se supone como “concreto” para este, con el fin de ofrecer soluciones a posibles cuestionamientos realizados por los mapuches. Así sucede con el tema de la Santísima Trinidad, el cual es uno de los más complejos para la evangelización americana, por lo que el enunciador se adelanta a las dudas y a las contraargumentaciones que pudieran sostener los indígenas e indica cuáles son los argumentos que orientan hacia la conclusión. Por ello, la voz del alocutario se convierte en una estrategia pedagógica dirigida a los futuros misioneros. Al mismo tiempo, da cuenta de la dimensión dialógica del tipo textual:

- (56) *Direyſme q como es eſto, q no cabe en el entēdimiento q ſeā tres perſonas fiēdo vn ſolo Dios. Verdad dezis, q eſte myſterio, no cabe en nueſtro entēdimiēto, haſta q vamos al cielo a ver eſtas verdades, no puede entender eſte myſterio nueſtro entendimiento, ni entrar eſto en nueſtro ſaber, q ſi cupieran eſtas coſas de Dios en nueſtro entēdimiento, Dios no fuera Dios: el ſer de Dios excede nueſtro entender, y ſaber.*

(Sermón quinto, p. 37)

Por último, la voz del alocutario se introduce en construcciones negativas, en las cuales el mandato es *no decir*, a través de formas de discurso indirecto. Esto pone en funcionamiento los mecanismos de una dialéctica argumentativa, pues, al presentar de esta forma el discurso reproducido, el hablante está asertando, sosteniendo su conclusión, lo que se explica por las funciones polémicas del tipo textual:

- (57) [...] ſi vieredes algunos padres q no ſō buenos, y viuē mal deshonestos, cudicioſos de plata, *no digays que no vale nada ſu miſſa, ni ſus baptiſmos, y confeſiones.*

(Sermón octavo, p. 67)

3.6. Condicionales de la enunciación

Las oraciones condicionales en el corpus son rentables para la focalización informativa y funcionan en la dimensión interactiva del discurso, pues apelan al oyente y piden su colaboración para la enunciación. En estas construcciones, el segmento introducido por *si* plantea una situación hipotética cuyos resultados se realzan en la apódosis:

- (58a) Todo vueſtro mal es el pecado, *ſi quereys ſaber que coſa es pecado: oyd, y lo ſabreys.* ¶ No obedecer lo que Dios manda, y ſeguir ſolo nueſtro guſto, eſto es pecado. ¶ Hazer vueſtra voluntad, y no la de Dios, ni cumplir lo que manda, eſto es pecado. ¶ Hurtar adulterar, jurar falſo, adorar al Pillan, y al Huecuvoe, hazer daño a otro, eſto es pecado. ¶ Todo lo que es contra Dios, y contra lo que Dios quiere, y manda, es pecado.

(58b) 4 ¶ *Si quereys faber todos los males que ay en el pecado, y los daños que os trae, enteramēte lo fabreys aora, y sabiendolo, aborrecereys, y huyreys del pecado.*

(Sermón segundo, p. 7)

Si distinguimos entre aquellas estructuras condicionales que funcionan en el plano de *lo dicho* y las que funcionan en *el decir* (cfr. Montolío Durán 1999 y Santana Marrero 2003), las de nuestros sermones privilegian el funcionamiento en el segundo, ya que con ellas se introducen elementos destinados a la progresión temática vinculada con la atención del oyente, de modo que se asegura su participación, la recepción y el procesamiento de la información.

4. Conclusiones

La variedad y alta frecuencia de los mecanismos de la interacción que se presentan en *Sermón en lengua de Chile* nos llevan a considerar esta dimensión como un rasgo constitutivo del tipo textual sermón, al que pertenece la obra y del cual derivarían. Lo anterior se debe a que la consideración del receptor es frecuente en las obras misioneras, pues así lo ha establecido la preceptiva agustiniana, la misma que usaron como directriz y preceptiva los religiosos que arribaban a tierras americanas para evangelizar a los habitantes originarios.

Gracias a la descripción de los recursos presentes en los sermones, podemos ver que el alocutario en estos es más que un simple “receptáculo” de la información, para pasar a ser un agente activo en la construcción del discurso y de cuya participación depende el proceso enunciativo. Lo anterior se ha hecho explícito a partir de la conciencia del hablante sobre el rol del interlocutor para lograr la efectividad de la argumentación. En ese sentido, la interactividad se explicita con el objetivo de generar una dinámica de intercambios que va más allá de llamar la atención del alocutario sobre el contenido del discurso.

La importancia de la dimensión interactiva en la oratoria sagrada queda en claro a través de los sermones en cuanto constituyen un modelo de predicación entre el pueblo mapuche que, a su vez, ha seguido una tradición anterior (la más inmediata, del *Tercero catecismo* 1585b). Así, entonces, los recursos que hemos revisado se hacen presente como indicadores de la oralización a la que se verán sometidos los sermones que se

ofrecen por escrito. Del mismo modo, son rasgos de la actividad verbal oral esperada de los misioneros, puesto que hay, por parte del locutor, un total convencimiento de la necesidad de participación del receptor para el éxito del sermón.

En la dinámica interactiva, observamos que el locutor actúa verbalmente desde una posición ritual que lo ha conceptualizado como un agente de poder otorgado por factores extraverbales. Lo anterior se condice con los planteamientos realizados por Bourdieu (1982/2008), como hemos revisado, en cuanto dicha posición se genera a partir de un rol institucional determinado y que es anterior al discurso. Ahora bien, al respecto, creemos que es indispensable considerar que esa construcción se ha generado también desde lo verbal, en cuando esta forma de la expresión y la comunicación humana actúa sobre el mundo, en el sentido en que lo ha planteado Austin (1975) a través de los *actos de habla*. Por lo anterior, creemos que ambas teorías enfatizan en uno de los polos de la relación texto-contexto, la cual, no obstante, se caracteriza por las interacciones mutuas, dinámicas, constantes y dialécticas. Así, entendemos el texto como una herramienta de acción sobre el mundo que se construye desde las condiciones objetivas en que encontrará sus funciones efectivas, ligadas, en este caso, al convencimiento y a la persuasión.

Agradecimientos

La autora es investigadora postdoctoral del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, con una Beca del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM. Este artículo constituye una versión actualizada de los resultados parciales de su tesis doctoral (Cancino 2013).

Bibliografía

Fuente primaria

Valdivia, Luis de (1621): *Sermon en lengva de Chile, de los mysterios de nvestra santa fe catholica, para dedicarla a los indios infieles del reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a fu capacidad*. Valladolid: [Jeronimo de Murillo].

Fuentes secundarias

- Agustín, San (396-397 y 426-427/1969): “Sobre la Doctrina Cristiana”. *Obras de San Agustín. De la Doctrina Cristiana*, XV. Edición de Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 43-285.
- Albaladejo Mayordomo, Tomás (2000): “Polifonía y poliacroasis en la oratoria política. Propuestas para una retórica bajtiniana”. Francisco Cortés Gabaudan, Gregorio Hinojo Andrés y Antonio López Eire, Eds. *Retórica, política e ideología. Desde la Antigüedad hasta nuestros días*, III. Salamanca: Logo, 11-21.
- Alonso-Cortés, Ángel (1999): “Las construcciones exclamativas. La interjección y las expresiones vocativas”. Ignacio Bosque y Violeta Demonte, coord., *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*, 3. *Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa, 3993-4050.
- Austin, John L. (1975): *How to do thinks with words?* Oxford: Oxford University Press.
- Bajtín, Mijaíl (1982/2003): *Estética de la creación verbal*. México DF/Buenos Aires: Siglo XXI.
- Benveniste, Émile (1974/1989): *Problemas de lingüística general*, II. México DF: S.XXI.
- Bañón Hernández, Antonio (1993): *El vocativo. Propuestas para su análisis lingüístico*. Barcelona: Octaedro.
- Bañón Hernández, Antonio (2001): “Apuntes sobre el tratamiento apelativo en el Siglo de Oro español”. *Tonos Digital. Revista electrónica de estudios filológicos*, 1. <<http://www.um.es/tonosdigital/znum1/estudios/ab0.htm>>. Consulta: 22/03/2012.
- Baschet, Jérôme (2009): *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Böning, Ewal (1995): *El concepto de pillán entre los mapuches*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Bourdieu, Pierre (1982/2008): *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Briz Gómez, Antonio (2001/2011): *El español coloquial en la conversación. Esbozo de pragmagramática*. Barcelona: Ariel.
- Briz Gómez, Antonio (2002): “La atenuación en una conversación polémica”. José Luis Blas Arroyo, Manuela Casanova, Santiago Fortuño y Margarita Porcar, Eds. *Estudios sobre lengua y sociedad*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 87-103.

- Briz Gómez, Antonio (2006): “Atenuación y cortesía verbal en la conversación coloquial: su tratamiento en la clase de ELE”. Carmen Pastor Villalba, Coord. *Actas del Programa de Formación para Profesorado de Español como Lengua Extranjera 2005-2006*. Munich: Instituto Cervantes, 227-255.
<http://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/publicaciones_centros/PDF/munich_2005-2006/02_briz.pdf>. Consulta: 20/09/2012.
- Burquest, Donald A. (2009): *Análisis fonológico. Un enfoque funcional*. Dallas: SIL Internacional.
- Bustos Tovar, José Jesús de (2002): “Mecanismos de cohesión discursiva en castellano a fines de la Edad Media”. María Teresa Fernández Elizondo y Juan Sánchez Méndez, Eds. *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, I. Madrid: Gredos, 53-84.
- Calsamiglia Blancafort, Helena y Amparo Tusón Valls (1999/2004): *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Campo, María Elena del (1998): *Las construcciones causales en español*. Oviedo, Universidad de Oviedo.
- Cancino Cabello, Nataly (2013): *Recursos pragmalingüísticos y textuales de la argumentación: Sermón en lengua de Chile de Luis de Valdivia (1621)*, tesis doctoral dirigida por Catalina Fuentes Rodríguez. Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Carbonero Cano, Pedro (2001): “Cuestiones de sintaxis oral: causales, explicativas y justificativas”. Elena Méndez, Josefa Mendoza y Yolanda Congosto, Eds. *Indagaciones sobre la lengua. Estudios de filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 313-322.
- Casanova Guarda, Holdenis (1996): “La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1550-1800)”. Jorge Pinto Rodríguez, Ed. *Del discurso colonial al proindigenismo*. Temuco: Universidad de La Frontera, 41-82.
- Charland, Thomas-Marie (1936): *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la Rhétorique au Moyen Âge*. París/Ottawa: Vrin/Institute d'Études Médiévales.
- Clisa, Karina (2008): “El valor de la confesión en sermones coloniales”. Ana María Martínez de Sánchez, Comp. *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*. Córdoba: Báez, 97-118.

- Concilio Provincial de Lima (1584): *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los Indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra santa Fé. Con un confesionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente. Compuesto por autoridad del Concilio Provincial, que se celebró en la Ciudad de los Reyes, el año de 1583. Y por la misma traducida en las dos lenguas generales, de este Reyno, Quichua, y Aymara. Impreso con licencia de la Real Audiencia.* Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.
- Concilio Provincial de Lima (1585a): *Confesionario para los curas de indios. Con la Instrucción contra sus Ritos: y Exhortación para ayudar al buen morir: y summa de sus privilegios: y forma de Impedimentos del Matrimonio. Compuesto y traducido en las Lenguas Quichua, y Aymara. Por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año de 1583.* Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.
- Concilio Provincial de Lima (1585b): *Tercero Catecismo y exposición de la Doctrina Christiana, por Sermones. Para que los curas y otros ministros prediquen y enseñen a los Yndios y a las demás personas. Conforme a los que en el sancto Concilio Provincial de Lima se proueyo. Impreso con licencia de la Real Audiencia.* Ciudad de los Reyes [Lima]: Antonio Ricardo.
- Corominas, Joan (1954/1974): *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana.* Madrid: Gredos.
- Cortés Rodríguez, Luis y Antonio Bañón Hernández (1997a): *Comentario lingüístico de textos orales I. Teoría y práctica (La tertulia).* Madrid: Arco/Libros.
- Cortés Rodríguez, Luis y Antonio Bañón Hernández (1997b): *Comentario lingüístico de textos orales II. El debate y la entrevista.* Madrid: Arco/Libros.
- Coseriu, Eugenio (2003): “*Orationis fundamenta. La plegaria como texto*”. *Rilce. Revista de Filología Hispánica*, 19/1: 1-25.
- Covarrubias, Sebastián de (1611/1943): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española.* Barcelona: Horta.
- Crespo Cuesta, Eduardo Daniel (2010): *Continuidades medievales en la conquista de América.* Pamplona: Universidad de Navarra.

- Croese, Robert (1991): “Evidencias léxicas y gramaticales para una posible filiación del mapudungun con la macro-familia arawaka”. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos*, 6: 283-296.
- Cuartero Sánchez, Juan Manuel (2002): *Conectores y conexión aditiva. Los signos incluso, también y además en el español actual*. Madrid: Gredos.
- Cuervo, Rufino José (1886/1994): *Diccionario de Construcción y régimen de la lengua castellana*, I. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.
- Ducrot, Oswald (1984): *El decir y lo dicho*. Buenos Aires: Hachette.
- Ducrot, Oswald (1986): *El decir y lo dicho. Polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós.
- Ducrot, Oswald y Tzvetan Todorov (1972/1974): *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Escandell Vidal, María Victoria (1999): “Los enunciados interrogativos. Aspectos semánticos y pragmáticos”. Ignacio Bosque y Violeta Demonte, coord. *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*, 3. *Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa, 3929-3991.
- Escandell Vidal, María Victoria (2005): *Introducción a la pragmática*. Barcelona: Ariel.
- Estellés Arguedas, María (2009a): *Gramaticalización y gramaticalizaciones. El caso de los marcadores del discurso de digresión en español*. Tesis doctoral. Departament de Filologia Espanyola, Universitat de València.
<<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/9830/estelles.pdf;jsessionid=67DAEC3D1F21A98088235FC313970FB6.tdx2?sequence=1>>. Consulta: 05/10/2011.
- Estellés Arguedas, María (2009b): “Un caso atípico de gramaticalización (i): el valor epistémico del marcador «por cierto»”. *RILCE, Revista de Filología Hispánica*, 25/2: 319-339.
- Foerster G., Rolf (1996): *Jesuitas y mapuches: 1593-1767*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Fuentes Rodríguez, Catalina (1990): “Apéndices con valor apelativo”. Pedro Carbonero Cano, Coord. y María Teresa Palet Plaj, Ed. *Sociolingüística Andaluza*, 5. Sevilla Universidad de Sevilla, 171-196.
- Fuentes Rodríguez, Catalina (1996): *La sintaxis de los relacionantes supraoracionales*. Madrid: Arco/Libros.
- Fuentes Rodríguez, Catalina (1999): “Lo oral en lo escrito: los enunciados parentéticos”. *Moenia. Revista Lucense de Lingüística & Literatura*, 5: 225-246.

- Fuentes Rodríguez, Catalina (2012): “Subjetividad, argumentación y (des)cortesía”. *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, 49: 49-92, <http://www.ucm.es/info/circulo/no49/fuentes.pdf>.
- Fuentes Rodríguez, Catalina y Esperanza Alcaide Lara (2002): *Mecanismos Lingüísticos de la persuasión*. Madrid: Arco/Libros.
- Fuentes Rodríguez, Catalina y Esperanza Alcaide Lara (2007): *La argumentación lingüística y sus medios de expresión*. Madrid: Arco/Libros.
- González Calvo, José Manuel (1992): “Interrogativas retóricas en el «Libro rimado del palacio»”. José Antonio Bartol Hernández, Juan Felipe García Santos y Javier de Santiago Guervós, coord., *Estudios filológicos en homenaje a Eugenio de Bustos Tovar*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 395-410.
- Grande Alija, Francisco Javier (2002): *Aproximación a las modalidades enunciativas*. León: Universidad de León.
- Gutiérrez Cuadrado, Juan (2004): “La lengua del Quijote: rasgos generales”. Miguel de Cervantes y Saavedra, *Don Quijote de La Mancha*. Edición de Francisco Rico. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 843-881.
- Haverkate, Henk (1984): *Speech acts, Speakers and Hearers: Reference and Referential Strategies in Spanish*. Amsterdam: John Benjamins.
- Haverkate, Henk (1987): “La cortesía como estrategia conversacional”. *Diálogos Hispánicos en Ámsterdam*, 6: 27-63.
- Haverkate, Henk (1994): *La cortesía verbal. Estudio pragmalingüístico*. Madrid: Gredos.
- Juliano, María Dolores (1996): “Los mapuches, la más larga resistencia”. *Anuario del IEHS*, 11: 303-327.
- Key, Marie Ritchie (1981): “North and South American linguistic connections”. *La linguistique*, 17 (1): 3-18.
- Kosel, Ana Carina (1997): “Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica en un testimonio del choque de dos culturas”. *Anuario de Estudios Americanos*, 54/1: 229-244.
- Lapesa, Rafael (1942/1988): *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- Lapesa, Rafael (1978/2000): “Sobre dos tipos de subordinación causal”. *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, II. Edición de Rafael Cano Aguilar y María Teresa Echenique Elizondo. Madrid: Gredos, 896-927.

- Lapesa, Rafael (2000): "Morfosintaxis histórica del verbo en español". *Estudios de morfosintaxis histórica del español*, II. Edición de Rafael Cano Aguilar y María Teresa Echenique Elizondo. Madrid: Gredos, 730-885.
- Lausberg, Heinrich (1966): *Manual de retórica literaria*, I. Madrid: Gredos.
- Lázaro Carreter, Fernando (1962): *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Gredos.
- Lenz, Rodolfo (1986): *Introducción a los Estudios Araucanos, publicados en los "Anales de la Universidad de Chile" Tomos 90 i siguientes, con un apéndice bibliográfico*. Santiago de Chile: Cervantes.
- Lisón Tolosana, Carmelo (1990): *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental I*. Madrid: Akal.
- Mederos Martín, Humberto (1988): *Procedimientos de cohesión en el español actual*. Santa Cruz de Tenerife: Excmo. Cabildo Insular de Tenerife.
- Méndez García de Paredes, Elena (2001): "Aspectos gramaticales y discursivos de los verbos de comunicación". Elena Méndez, Josefa Mendoza y Yolanda Congosto, Eds. *Indagaciones sobre la lengua. Estudios de filología y lingüística españolas en memoria de Emilio Alarcos*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 349-370.
- Moliner, María (2007): *Diccionario de uso del español*, II. Madrid: Gredos.
- Montolío Durán, Estrella (1999): "Las construcciones condicionales". Ignacio Bosque y Violeta Demonte, coord., *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 3. Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa, 3643-3737.
- Oroz Reta, José (1988): *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca/Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca.
- Pons Bordería, Salvador (1998a): *Conexión y conectores. Estudio de su relación en el registro informal de la lengua*. Valencia: Universitat de València.
- Pons Bordería, Salvador (1998b): "Oye y mira o los límites de la conexión". María Antonia Martín Zorraquino y Estrella Montolío Durán, Coords. *Los marcadores del discurso. Teoría y análisis*. Madrid: Arco/Libros, 213-228.
- Puga Larraín, Juana (1997): *La atenuación en el castellano de Chile: Un enfoque pragmlingüístico*. Valencia: Universitat de València.
- Real Academia Española (1973): *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española (2009a): *Nueva Gramática de la lengua española. Sintaxis II*. Madrid: Espasa.
- Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española (2009b): *Nueva Gramática de la lengua española. Morfología. Sintaxis I*. Madrid: Espasa.
- Roselló Soberón, Estela (2006): *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*. México DF: El Colegio de México.
- Salas, Adalberto (1992): *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: Mapfre.
- Santana Marrero, Juana (2003): *Las oraciones condicionales: estudio en la lengua hablada*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Santiago Lacuesta, Ramón y Eugenio Bustos Gisbert (1999): “La derivación nominal”. Ignacio Bosque y Violeta Demonte, coord., *Gramática Descriptiva de la Lengua Española, 3. Entre la oración y el discurso. Morfología*. Madrid: Espasa, 4505-4594.
- Stark, Louisa (1973): “Glottochronology and the prehistory of Western South America”. Isidore Dyen, Ed. *Lexicostatistics in genetic linguistics. Proceedings of the Yale Conference, April 3-4, 1971*. La Haya: Mouton, 100-107.
- Valdivia, Luis de (1606): *Arte y gramatica general de la lengua general que corre en todo el Reino de Chile, con un vocabulario y confesionario*. Lima: Francisco del Canto.
- Valenzuela Márquez, Jaime (2006): “Ambigüedades de la imagen en la cristianización del Perú: Trento, los jesuitas y el Tercer Concilio”. *Investigaciones Sociales*, 17: 491-503. <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/inv_sociales/n17_2006/a22n17.pdf>. Consulta: 09/01/2012.
- Zúñiga, Fernando (2006). *Mapudungun. El habla mapuche. Introducción a la lengua mapuche, con notas comparativas y un CD*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.

Recibido: 1 de abril de 2016

Aceptado: 23 de noviembre de 2016

Publicado: 30 de noviembre de 2016

Actualizado: 7 de diciembre de 2016