

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

## El latín en el “*Arte*” de Andrés Febrés. De la referencia gramatical al ocultamiento de la sexualidad

*Latin in Andrés Febrés's Arte. From Grammatical Reference to the Concealment of Sexuality*

**NATALY CANCINO CABELLO**

*Universidad de la Frontera, Chile*

**FRESIA LONCÓN ANTILEO**

*Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile*

**RESUMEN** La confesión era un asunto complejo para la conquista espiritual de los pueblos originarios de América. Por un lado, era vista como una poderosa herramienta de control social y disciplinamiento de las conciencias, pero, por otro, implicaba una serie de dificultades doctrinarias y prácticas, como la traducción de los términos religiosos, la distancia entre las lenguas de confesor y penitente, y la adecuación (cognitiva, cultural) de los contenidos, tanto para desterrar las prácticas indígenas que se consideraban pecados, como para evitar inculcar nuevas faltas. En este marco, confesar los pecados de la carne podía resultar complejo, pues el sacerdote debía interrogar pero al mismo tiempo no debía hacerlo muy explícitamente ni incitando al pecado. El confesionario, como género textual, era un recurso útil, de modo que Andrés Febrés incluyó uno en su *Arte* de 1765. El autor percibe la complejidad del sexo y la sexualidad, por lo que decide escribir este asunto en



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

mapudungun y en latín, mientras que la lengua de comunicación de su texto es el español. Creemos que esta determinación se debe tanto al contexto comunicativo como a la necesidad de advertir a los misioneros lectores que se trataba de un asunto especial; además, lo explicamos por el pudor que pudo haberle ocasionado este tema al autor. Para explorar el texto, se ofrece una inédita traducción al español de "Sexto y nono mandamiento". Al tiempo que analizamos el escrito, revisamos las dificultades metodológicas del estudio.

**PALABRAS CLAVE** Confesionarios; Andrés Febrés; lingüística misionero-colonial; latín; mapudungun.

**ABSTRACT** Confession was a complex matter for the spiritual conquest of the indigenous peoples of the Americas. On the one hand, it was seen as a powerful tool to control socially and discipline the conscience. Still, on the other hand, it entailed a series of doctrinal and practical difficulties, such as the translation of religious terms, the distance between the languages of confessor and the penitent, and the appropriateness (cognitive and cultural) of the content, both to banish indigenous practices considered sinful and to avoid inculcating new faults. In this context, confessing sins of the flesh could be complex, since the priest had to question, but he should not do so too explicitly or incite sin. The confessional, considered a textual genre, was a useful resource, so Andrés Febrés included one in his *Art* of 1765. The author, perceiving the complexity of sex and sexuality, decided to write about this subject in Mapudungun and Latin, while the language of communication for his text was Spanish. We believe this decision was due to the communicative context and the need to warn missionary readers that this was a special subject. We also explain this because of the embarrassment this subject may have caused. To explore the text, we offer an unpublished Spanish translation of "Sexto y nono mandamiento". While analyzing the text, we review the methodological difficulties of this type of study.

**KEY WORDS** Confessionals; Andrés Febrés; missionary-colonial linguistics; Latin; Mapudungun.

## Presentación

El *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* de Andrés Febrés, que se publicó en Lima en 1765, ha revelado, en los últimos años, sus potencialidades como objeto de investigación en el marco de la producción misionero-colonial en/sobre el mapudungun. Su relevancia viene dada porque este texto superó la censura anti jesuítica que se instaló desde 1767 en los territorios de la Monarquía Española (Cancino Cabello, 2020) y la política de castellanización de América que se decretó en 1770 (Payàs, 2012; Poblete, 2016). Pese a las dificultades contextuales, el *Arte* se empleó para la enseñanza de la lengua mapuche en Chile y Argentina hasta inicios del siglo XX (Araya y Martínez, 2017; Malvestitti y Payàs, 2016). Aunque en el siglo XIX se instalaba una discusión sobre el valor descriptivo de la obra, a finales de dicha centuria, Medina (1897, p. 37) reconocía que

hasta hoy el libro de Febrés es fundamental en las materias que abraza, y [...] con todos sus defectos, derivados, más que de otra cosa, del estado de la ciencia en la época en que escribió, no ha sido sobrepujado por ningún otro y continúa hasta ahora siendo fuente segura de consulta para el que se dedica al estudio de la Lengua araucana.

En efecto, con el advenimiento de nuevos paradigmas lingüísticos, este texto se dejó de utilizar. Malvestitti y Payàs (2016) y Villena (2017) sostienen que el empleo del *Arte* de Febrés disminuyó tras la producción del capuchino Félix José de Augusta (1903 y 1916), pues con sus trabajos se inició una nueva etapa en los estudios del mapudungun<sup>1</sup>.

Por otra parte, en los últimos años también ha cobrado relevancia la figura del autor por sus actividades pro jesuíticas en el exilio, como demuestran las publicaciones de Pes y Payàs (2020), Payàs y Pes (2021), y Payàs y Pes (2024). Para no redundar en datos biográficos que se han reconstruido en la bibliografía que acabamos de citar en este párrafo, solo destacaremos que, nacido en Manresa, Cataluña, en 1732, Andrés Febrés viajó a Chile como parte de la Compañía de Jesús en 1755, donde fue ordenado sacerdote en 1758. El año siguiente inició su estadía en misiones mapuches, primero, en Angol y, desde 1762, en La Imperial (actual Carahue). Debió salir de Chile en 1767 como consecuencia de la expulsión de los jesuitas. Esta información, aunque escueta, es relevante para entender el contexto y el circuito de comunicación para el que se escribió el *Arte*: la práctica de los misioneros entre mapuches. De ello derivan sus características esenciales y a esta dinámica obedece también el empleo posterior de la obra, como sostiene Cancino Cabello (2022).

---

1. Malvestitti y Payàs (2016) la llaman “contemporánea”; Villena (2017) la denomina “etnográfica”.

En este artículo, nos centraremos en analizar la función de la lengua latina en el *Arte* de Febrés (1765). Revisamos planteamientos teóricos en relación con este asunto, en particular, respecto del rol del latín en las obras misionero-coloniales. A partir de ello, establecemos las preguntas de la investigación en torno a las funciones del latín, más allá del esperable rol referencial para la descripción lingüística; aquí también articulamos, a través de la metodología de "lectura compartida" (Molineaux y Loncón, 2024), una respuesta referida, por una parte, a las exigencias de la doctrina y, por otra, al circuito comunicativo ideal del *Arte*. Debido a los resultados, nos centramos en el "Confesionario por preguntas" contenido en la segunda parte de la obra. Para este análisis, exponemos los orígenes de la confesión auricular y las dificultades que despertó su implementación entre los pueblos ancestrales de América; asimismo, presentamos una traducción inédita de "Sexto y nono mandamiento", realizada por la coautora Fresia Loncón; y ofrecemos un análisis de sus contenidos, siempre reflexionando acerca de los alcances metodológicos de un estudio de esta naturaleza.

### Los roles del latín en el *Arte*

Sabido es que los jesuitas dieciochescos continuaron con una sólida formación en gramática latina y retórica, disciplinas que se consideraban como elementales y que se habían instaurado en el plan de formación de la Compañía desde la *Ratio Studiorum* de 1599. Ya entonces "A los jesuitas les interesaba que se estudiara la gramática latina como el puntal sobre el que asentar luego las demás artes, que permitirían formar cristianos buenos y elocuentes, defensores de la fe" (Harto Trujillo, 2020, p. 226). A mediados del siglo XVIII, en Chile, había triunfado la idea de que la práctica de la misión entre los naturales debía realizarse en las lenguas de estos, a pesar de que poco después de la expulsión se emitió la Real Cédula que prohibió cualquier lengua que no fuera la castellana en los territorios de la Corona Española, cuya implementación no fue eficiente. Al parecer, esa disposición se alejaba de las dinámicas prácticas de la vida cotidiana americana y, en especial, de las dinámicas de la evangelización. Estas mismas habían llevado a que triunfara el empleo de las lenguas originarias frente a propuestas que propugnaban el uso del latín o del español (Martínez Baracs, 1997).

Cuando Andrés Febrés llegó a Chile, se encontró con un clima intelectual al interior de la Compañía en el que se enseñaba y se aprendía la gramática mapuche con el fin de formar misioneros que pudieran hacer frente a la práctica entre los habitantes originarios. El mismo autor hace referencias a la circulación de materiales de los que se nutre para la elaboración de su *Arte*, y también a un clima intelectual en el que es requerido su conocimiento del mapudungun, como él mismo expone en el "Prólogo al estudioso". Además, los jesuitas contaban con fuentes para el estudio y análisis del latín. El acceso a materiales en las dos lenguas abre las posibilidades a Febrés a la hora de componer su gramática, más aun si se considera que este autor pudo perfec-

cionarla, ya que tenía una versión previa antes de que se le encargara la creación del libro, según indica en el mismo “Prólogo”. De hecho, el autor viajó a Lima para curar la edición (Gamba, 2024; Rondón, 2014).

Al igual que muchos volúmenes misionero-coloniales, el *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* no solo contiene la gramática. Al contrario, es un compendio de varios géneros. Esta publicación limense tiene la siguiente estructura, que presentamos en una tabla adaptada de Malvestiti y Payàs (2016):

**Tabla 1**  
*Disposición de Arte (1765) de Andrés Febrés.*

Sección	Páginas	Contenidos
Textos preambulares o paratextos	28 pp. sin numerar	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dedicatoria del P. Andrés Febrés a María Santísima, Madre de la Luz Increada</li> <li>- Aprobación de Fr. Francisco Xavier Parra</li> <li>- Licencia de impresión, rubricada por Martiarena</li> <li>- Censura del P. Pedro Nolasco Garrote, SJ</li> <li>- Censura del P. Rafael Simó, SJ</li> <li>- Aprobación y Licencia del Obispo de Santiago, por medio del Notario Mayor D. Juan Joseph de Morales</li> <li>- Licencia de impresión del Arzobispo de Lima, Diego Antonio, por medio de su secretario D. Antonio Cubero Díaz</li> <li>- Licencia de la religión, de Baltasar Huever</li> <li>- Fe de erratas</li> <li>- Prólogo al estudioso</li> <li>- Índice (anunciado en el Prólogo)</li> </ul>
Primera parte	1-182	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Arte de la lengua general de Chile</li> <li>- Diálogo entre dos caciques</li> <li>- Exemplo de un coyaghtun</li> <li>- Breve diccionario de algunas palabras más usuales</li> <li>- Cartilla chilena</li> </ul>
Segunda parte	183-194	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Doctrina christiana en Chilli Dugu: rezo, catecismo, rosario y coplas</li> <li>- Catecismo menor</li> <li>- Rosario</li> <li>- Catecismo en verso</li> <li>- otras coplas</li> <li>- Confesionario</li> <li>- Doctrina de los Santos Sacramentos</li> <li>- Dos pláticas doctrinales y morales</li> <li>- Otras dos pláticas</li> </ul>
Tercera parte	195-414	- Vocabulario Hispano-Chileno
Cuarta parte	415-682	- Calepino Chileno-Hispano
	1 p. sin numerar	- Muestrario de los tipos móviles de imprenta empleados

Fuente: adaptado de Malvestiti y Payàs (2016: s/p).

En Cancino Cabello (2020), se ha explicado el rol que tiene el latín en la gramática de Febrés sobre el mapudungun y en otras obras coloniales que codifican este idioma. Para describir la función del latín, la autora recurre al planteamiento de Esparza Torres (2022), según el cual las lenguas en las gramáticas representan distintos papeles: lengua objeto (aquella que se estudia), metalengua (lengua usada por el gramático para describir la lengua objeto) y lenguas de referencia (que sirven para comparar e identificar particularidades). En las obras misionero-coloniales el latín suele ser la lengua de referencia, en cuanto otorga herramientas técnicas y términos especializados para describir otros idiomas.

### Aspectos metodológicos

Si la función del latín en la gramática (la parte 1 del libro) está definida, cabe preguntarse, entonces, ¿qué roles podía cumplir esta lengua en el resto del tratado? Ante esta pregunta, hallamos que en la obra se escriben en latín las referencias al sexo y la sexualidad<sup>2</sup>, las cuales están contenidas, por una parte, en los textos lingüísticos: una frase de la gramática y entradas lexicográficas (a); por otra parte, en los escritos catequéticos hallamos referencias al sexo en los mandamientos sexto y noveno del “Confesionario por preguntas” (b).

De estos espacios textuales, nos detenemos más detalladamente en los mandamientos citados, ya que ellos portan un discurso con una mayor cantidad de información doctrinal y etnocultural (18 preguntas alusivas), en una disposición textual más amplia. Por tal razón, ofrecemos también algunas reflexiones en torno al devenir del género textual y su incorporación en la evangelización de los pueblos originarios de América.

Con el fin de responder por qué y para qué hablar del sexo en latín, recurrimos a la descripción del texto, al análisis de contenido en contraste con fuentes bibliográficas y a la “lectura compartida” como método de trabajo para la interpretación de textos mapuches del pasado, lo cual implica la evocación de una educadora tradicional hablante de mapudungun ante los registros de la lingüística misionera, para “identificar patrones lingüísticos que tienen continuidad en el tiempo, preservándose en el uso y la memoria de la comunidad” (Molineaux y Loncón, 2024, p. 402). Este método permite identificar la continuidad o el descenso de formas lingüísticas y contrastar el uso actual con registros del pasado. En nuestro caso, el proceso se basó, primero, en la traducción del mapudungun al español por parte de Fresia Loncón, quien no conocía previamente el texto, el que recibió transcrito en Word con fidelidad al ori-

---

2. Otro uso en palabras del autor está en el “Prólogo al estudioso”, donde las frases latinas tienen una función discursiva asociada a la expresión de la tradición retórica y de la alta cultura que representa esta lengua en el mundo religioso colonial en América.

ginal, lo que implica apego codicológico y fonográfico. Posteriormente, se realizaron reuniones entre las coautoras, en las que se leyeron de manera conjunta los materiales en mapudungun y español, a modo de contraste. En este ejercicio, surgieron comentarios sobre cultura mapuche y doctrina cristiana; en el transcurso de estos encuentros, muy frecuentemente Fresia Loncón evocaba pasajes de su niñez o recuerdos familiares. Además, se revisaron diversos aspectos de la lengua mapuche y se ajustó la traducción. Los aportes de fresia Loncón permitieron interpretar hechos intraculturales mapuches, lo que se facilitó por el carácter oral de la memoria comunitaria. Para resolver dudas se recurrió a fuentes gramaticales, lexicográficas o históricas; también se hicieron consultas a un traductor de latín, José Antonio Cancino Alfaro. En nuestro caso, ha sido un método valioso para revelar patrones lingüísticos y culturales, aunque reconocemos un cierto grado de subjetividad, ya que el ejercicio depende de la trayectoria de la hablante y de los conocimientos y materiales disponibles.

### El sexo y la sexualidad en *Arte de Febrés*

#### a) Textos lingüísticos

En las explicaciones gramaticales, como se ha dicho, se usa el español como metalengua, excepto en el siguiente pasaje del Capítulo II, “Del verbo”, donde se introduce el latín: “de *lan-* morir, derivan *lagùmn-* matar, y de *naghn-* baxar, *naghùln-* abaxar, ò *nacùmn*, mas èfte fuelen tomarlo *in malam partem pro fornicari*,<sup>3</sup> y afsì ùfefe de *naghùln*” (Febrés, 1765, p. 58)<sup>4</sup>. En esta advertencia de uso, el cambio de lengua obedece a que se incorpora un contenido sexual, lo cual ya nos indica que el sexo y la sexualidad son asuntos complejos, tal como lo habían sido en la historia de la Iglesia y, en general, en la cultura de Occidente. El recurrir a una lengua diferente para hablar de los temas afines a lo sexual es una solución expuesta ya por Celso, en *De Medicina* (siglo I d.C./1838), cuando en un escrito en latín prefiere el griego para referirse a las partes pudendas, pues sostiene que el griego tiene términos más tolerables y consagrados, además de que estos se encuentran más arraigados entre los médicos, mientras que las palabras latinas -incluso en boca de personas que hablan pudorosamente- son más difíciles de explicar con apego a la decencia (siglo I d.C./1838, Libro XVI, Capítulo 18, 1). Vemos aquí cómo el pudor, desde la Antigüedad, es un motivo para cambiar de lengua con el fin de no enfrentar directamente el problema social del sexo.

3. Trad. en español: ‘en un mal sentido, como fornicar’ (José Antonio Cancino Alfaro).

4. Subrayado nuestro. La variación redonda/cursiva es del original.

Por otra parte, en algunas entradas lexicográficas Febrés (1765) también prefiere el latín cuando se trata de sexo o sexualidad. Araya y Martínez (2017) estudian este asunto en los vocabularios misionero-coloniales del mapudungun y proponen que se trata de “una opción ideológica”, en cuanto

El latín opera como dispositivo tanto de control como de decencia. La boca del que confiesa no puede decir y, al mismo tiempo, el confesado no debería ser incitado a saber (Delumeau, 1992; Foucault, [1976] 2002). La sexualidad en Occidente es fuente de peligros y un tabú, para conjurarlos, debe ser innombrable (Douglas, 1973).

De hecho, en este punto Febrés (1765) indica que para consultar el “Vocabulario Hispano-Chileno” se deben buscar “las palabras algo obfcenas” no en español, sino en latín, “como *Verenda, Alteratio Carnis &c*” (p. 297). Es decir, hay una decisión mesurada, sobre la cual el autor ha reflexionado, cuyas consecuencias pasan a ser instrucciones de uso del material lexicográfico que ofrece en su Arte. De las nociones que indica, el concepto “Verenda”, ‘las partes pudendas, lo que debe ser respetado’ (Araya y Martínez, 2017), se codifica en relación con los genitales en Febrés (1765): “Verenda viri- *pùnun*, ulo: mulieris- *cuthi, methù*, v. *pellu*: utriufque honeftè- *yehuen*” (p. 411). El término *yehuen* en el “Calepino” se describe como “vergüenza, y tenerla” y también con una acepción referida, en latín, a los genitales masculinos y femeninos: “verenda viri, vel *fæmine*” (p. 525); es decir, se traslada al mapudungun el concepto ‘vergüenzas’ (pl.) del español para referirse a las zonas íntimas de las personas, como ocurre en este caso. Para las investigadoras, esta forma de descripción “puede entenderse como producto del tabú” (Araya y Martínez, 2017, p. 24).

En tanto, en la entrada lexicográfica del “Vocabulario”, “Alteratio carnis” -‘alteración de la carne’, ‘excitación’- se traduce desde el latín en relación al varón (“in viro”) y a la mujer (“in fæmina”): “*malquiunman*: in viro- *uùthalcan*, *pùnnumman*: in fæmina- *ùñamman*” (Febrés, 1765, p. 306). Aquí, la excitación se interpreta como ‘lo que es malo entró en mí’, en una composición con base léxica ‘mal’ española; en tanto, *uùthalcan* y *pùnnumman* se refieren, respectivamente, a ‘erección masculina’ y ‘eyaculación’. Las entradas del “Calepino” de ambos términos igualmente están en latín. Por su parte, *ùñamman* se registra en la entrada de *ùñam*, con primera acepción “el amigo, ò amiga” (p. 680), tras lo cual se describen, en latín, los derivados, entre ellos, *ùñamman*, que se enuncia como “alteratio in fæmina” (p. 680); la forma *ùñamtum* es concebida por Febrés (1765) como “amancebarse” (p. 680) y en la actualidad *ùñam* se refiere a la mujer que mantiene una relación clandestina con un hombre.

b) “Sexto y nono mandamiento”

Para finales del siglo XV, cuando América se presentó a los ojos de los religiosos como un terreno para la expansión de la fe, la Iglesia ya contaba con una preceptiva sobre la confesión, con una práctica de siglos y con un tipo textual diseñado y fijado para explorar entre los recuerdos del pecador. De hecho, a juicio de Rodríguez Molina (2008), desde muy temprano, la confesión ingresó en el pensamiento católico como un medio de reconciliación con Dios para quien hubiese pecado tras el bautismo. Aunque inicialmente se concibió como una práctica pública, terminó por imponerse la confesión privada o auricular, en la que el penitente reconoce verbalmente las faltas ante un sacerdote<sup>5</sup>. El Concilio IV de Letrán (1215) instaló la idea de que la confesión es un “juicio” al que se somete el pecador, lo que ratificó el Concilio de Trento (1545-1563)<sup>6</sup>. En Letrán IV también se estructura la confesión: “el penitente realiza contrición de sus actos, confesión de los mismos y satisfacción de la pena que se le impusiera” (Yáñez, 2013, p. 84). Otro asunto relevante sobre la confesión es que el responsable de su práctica es el sacerdote, ante lo cual Delumeau (1992) observa el enaltecimiento de la figura del religioso y Valenzuela (2007), en el mismo sentido, cree que este rol da ribetes jerárquicos a la figura de los sacerdotes, en especial con la autodenominación de representantes de Dios que pueden otorgar o negar el perdón.

Desde el siglo XIII, la confesión auricular se hizo cada más frecuente y se instaló entre los fieles como una obligación semanal, lo que llevó a que proliferaran, en Europa, los manuales de confesión auricular para sacerdotes<sup>7</sup> (Rodríguez Molina, 2008). En la misma época, otros dispositivos textuales también apuntaban a promover la confesión, como los catecismos y los sermones, de modo que el discurso religioso se cohesionó para llevar al fiel a confesarse.

En América, a partir del siglo XV, la Iglesia adecuó los contenidos de sus discursos ante el objetivo de evangelizar a las poblaciones ancestrales de este territorio. La idea del pecado fue una noción que los misioneros debieron introducir entre los habitantes de América, lo que, según Yáñez (2013), era más que un problema de traducción:

---

5. Sus orígenes se remontan a la actividad de San Patricio (385-461 dC) y San Columbano (540-615 dC), quienes tenían experiencia en la evangelización de pueblos rudos e implementaron esta confesión auricular como un mecanismo de poder para los presbíteros itinerantes; esta práctica se extendió desde Irlanda y las islas británicas hacia el resto de Europa (Rodríguez Molina, 2008).

6. A partir de las disposiciones tridentinas, se potenció el sacramento de la penitencia ante la justificación por la fe que proclamaba el luteranismo; se enfatizaron también la confesión y el rol del confesor (Muguruza, 2018).

7. Entre el siglo VII y el XII, abundaron los libros penitenciales en Europa para facilitar la labor de los sacerdotes. En estos se presentaba una penitencia tarifada, en la que se ofrecía una equivalencia entre pecado y cuantificación de la penitencia, en ayunos u oraciones, aunque también podía tratarse de una penitencia pecuniaria (Rodríguez Molina, 2008).

era una cuestión de búsqueda de equivalentes. Para Muñoz (1988, p. 64), esto "significó contaminar de pecado, todo un mundo de creencias, costumbres y organización social de vida". A juicio de Pastor (2013), la interpretación de un indígena pecador caracterizó la conquista con base en la doctrina, en especial, en las faltas relacionadas con la carne, que estaban en la esencia de seres mortales, terrenales, materiales, corruptibles, que

se guiaban por sus bajos instintos y por eso cometían todo tipo de pecados de la carne: pecados debidos a la debilidad de la carne que conducen a la inmoralidad, la impureza y el desenfreno; pecados cometidos por relaciones con fuerzas sobrenaturales satánicas como la idolatría y las hechicerías; pecados causados por la irascibilidad que producen enemistades, pleitos, celos, iras y contiendas; pecados por actitudes egoístas y envidiosas que desunen y crean sectas, partidos religiosos y herejías; y pecados de lascivia y embriaguez (Pastor, 2013, p. 171).

Ahora bien, la catequesis siempre partió de la duda sobre la capacidad de los indígenas para comprender los intersticios de la fe (Cancino Cabello, 2019). También existió la sospecha de que los nativos podían confesarse formalmente, pero sin un verdadero sentimiento de dolor o arrepentimiento, o que se entregaran a las penitencias "movidos por un celo «pagano»" (Valenzuela, 2007, p. 50). En todo caso, el sacerdote se enfrentaba en América a un penitente neófito del cristianismo, con un grado variable de conocimiento de la doctrina (Muñoz, 1988). Por ello, se acomodaron los tipos textuales europeos a los nuevos auditorios, de modo que en los manuales se va configurando un componente pedagógico, en cuanto estos discursos también pretendían moldear a los fieles para evitar las faltas cotidianas (Valenzuela, 2007). En efecto, los confesionarios se emplearon para complementar catecismos y pláticas (Malvestitti y Nicoletti, 2009), que son textos educativos y de instrucción religiosa.

De acuerdo con la tradición, los confesionarios contenían preguntas organizadas por los "Diez Mandamientos". Sin embargo, Valenzuela (2007) advierte que este modelo basado en el "Decálogo" que se había usado en el Medioevo dejó de estar vigente con el Concilio de Trento, que estipuló que el penitente debía dar la lista de sus pecados al confesor tras el examen de conciencia:

Esta decisión conciliar no tendría validez en América, toda vez que los indígenas no serán vistos con el mismo grado de madurez y de responsabilidad «adulta» que la nueva práctica confesional le asignaba a la comunidad de creyentes europeos. Los autores constataban, así, que la «ignorancia invencible» hacía que no declarasen sus pecados a menos que se les interrogase en forma detallada [...]. Los manuales hispanoamericanos, así, se aparentan más a los penitenciales medievales, pues presentan las preguntas del inte-

rrogatorio clasificadas según el orden de los diez mandamientos, a lo cual se agregan, en los textos más elaborados, otros interrogatorios consagrados a los pecados capitales, a los mandamientos de la Iglesia, a los cinco sentidos, a las virtudes cardinales y teologales, etc., en la más pura tradición teológica medieval. Además, se reforzaba la exigencia de una confesión exhaustiva de los pecados, del número de veces en que los cometió, de sus detalles y de sus circunstancias (Valenzuela, 2007, p. 44).

En todo caso, las preguntas se formulaban esperando respuesta, de modo que también eran una puerta que se abría para que los misioneros conocieran las prácticas intraculturales y podrían hacerlo, además, “bajo la legitimidad que la práctica eclesial otorgaba a su emisión” (Cancino Cabello, 2019, p. 100). Esta dinámica pregunta-respuesta expone el carácter dialógico de la confesión.

Además de los cuestionarios, los confesionarios contienen instrucciones para realizar la confesión, es decir, para administrar el sacramento. Para el caso de la Nueva España, Yáñez (2013) advierte que los manuales podían referirse a asuntos lingüísticos (cómo pronunciar, qué terminos se usaban en una población determinada) o a comentarios sobre comportamientos que se interpretaban como pecaminosos. De hecho, es usual que los manuales para confesores incluyan una serie de anotaciones e informaciones sobre las culturas originarias que se consideran útiles para los sacerdotes, pues les permitirían practicar con mayor propiedad este sacramento.

Las mayores novedades en América están en los contenidos, ya que estos se adecuaron a cada cultura que se pretendía convertir al cristianismo. Para Malvestitti y Nicoletti (2009) este es uno de los elementos diferenciales del confesionario para las poblaciones autóctonas, en cuanto determinaron un sujeto a evangelizar. En tanto, Araya y Martínez (2017) plantean que estos textos adaptaron el discurso con el fin de asimilar el sistema cultural del Otro.

Esta adecuación y la búsqueda de las faltas, llevó a que los pecados se hicieran equivalentes a las creencias y prácticas de las culturas vernáculas, las que -desde la óptica cristiana- se consideraban erradas y alejadas del camino de la salvación. Entre ellas, indica Brown (2021), estaban las relaciones con la sexualidad y la erotización. Malvestitti y Nicoletti (2009), cuando estudian confesionarios mapuches de los siglos XVIII y XIX, indican que tras la indagación en los pecados que llevaba a la verbalización de estos -que son, en definitiva, las prácticas originarias-, se debían rechazar: “El sacerdote necesitaba escuchar el rechazo explícito de las “prácticas supersticiosas” a fin de constatar la adhesión del penitente a la fe y vehicular a través de su palabra el perdón divino ante las faltas” (Malvestitti y Nicoletti, 2009, s.p). De ese modo, el sujeto penitente era culpable de practicar su propia cultura y debía abandonarla en favor del cristianismo, en una lógica de conversión que se patentaba también en otros géneros de la oratoria sacra de la conquista espiritual (V. Cancino Cabello, 2014).

Los confesionarios misionero-coloniales en América también se caracterizaron porque muchas veces las preguntas se traducían a la lengua del neófito. Yáñez (2013) plantea que el hecho de tener un documento bilingüe obliga a tomar decisiones sobre la visualización de la información. No obstante, la traducción nunca fue una práctica libre de contradicciones, sino más bien “campo de tensiones entre autor/redactor/traductor, texto original y mensaje adaptado a un destinatario de una supuesta capacidad intelectual y el contexto cultural” (Dedenbach-Salazar Sáenz, 2018a, p. 177). Los significados disímiles entre las lenguas originarias y las europeas no siempre permitían una traslación, en especial, los contenidos religiosos o de prácticas culturales (Yáñez, 2013 y 2018; Dedenbach-Salazar Sáenz, 2018a)<sup>8</sup>.

Pese a la necesidad de implementar la confesión<sup>9</sup>, esta, a ojos de los misioneros, conllevaba el riesgo de incorporar nuevos pecados entre los indígenas. Es decir, temían que, al indagar sobre posibles faltas, se dieran a conocer prácticas o acciones que los nativos no conocían. Por lo tanto, en la confesión había un peligro que exigía mesura al confesor. Ello es particularmente relevante en los primeros momentos de la evangelización y siempre entre los jesuitas, que veían en los indígenas a sujetos que debían proteger, en especial, en la misión.

Por otra parte, los mandamientos sexto y noveno se relacionan con la sexualidad en el “Decálogo”. El sexto se vincula al acto sexual (“no fornicarás”) y el noveno, al deseo sexual (“no codiciarás a la mujer de tu prójimo”). Por la cercanía temática, Andrés Febrés los unifica en un solo bloque de preguntas, con el título “Sexto y nono mandamiento”, contenido en el “Confionario por preguntas” (Febrés, 1765, pp. 224-239)<sup>10</sup> que está en la segunda parte de la obra, llamada “Doctrina cristiana”. El sexto mandamiento (más que el noveno) ha sido objeto de interés de los estudiosos de la lingüística misionero-colonial. Dedenbach-Salazar Sáenz (2018b) plantea que este y el primer mandamiento -que inquiriere sobre creencias religiosas- “reflejan muy bien la situación de control religioso y social, expresan la preocupación por integrar a los indígenas en el sistema europeo que -como se nota en las preguntas- es con frecuencia distinto de los sistemas amerindios” (p. 10). Desde los primeros momentos de la

---

8. Por ejemplo, Diego de Tapia adoptó un estilo de traducción más libre tras percatarse de las diferencias de sentido de la lengua cumanaqota, de modo que reemplazó los términos más abstractos por otros más claros, pero sus censores consideraron que ello corrompía el texto original, de modo que rechazaron la publicación de su *Rezo cotidiano en lengua cumanaqota del siglo XVIII* (Sarión, 2018).

9. Esta necesidad llevó a que los manuales se produjeran ampliamente y que circularan de manera independiente o en tratados más amplios, junto con otros escritos para la administración de sacramentos o con textos otros religiosos o lingüísticos (gramáticas o vocabularios) (Yáñez, 2013).

10. Según Malvestitti y Nicoletti (2009), el confionario de Febrés se tomó como base para los demás textos que circularon en territorio mapuche a ambos lados de la Cordillera de los Andes.

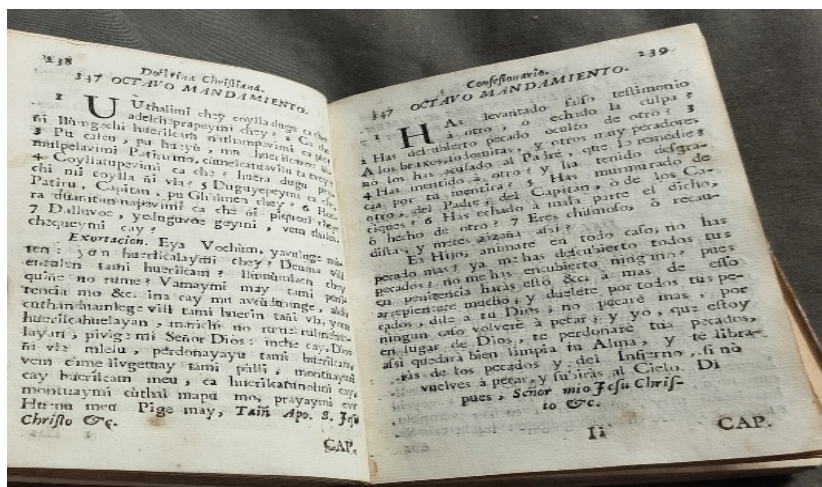
conquista espiritual, los asuntos sexuales fueron de preocupación para la Iglesia. En el marco de las faltas morales y teológicas, según Sarión (2018), la fornicación y los pensamientos impuros se asociaban a actividades reprobadas, como la bigamia, el adulterio, el concubinato o la homosexualidad.

Antes de las preguntas de los mandamientos, Febrés (1765) incorpora dos párrafos escritos en mapudungun y español que funcionan como una exhortación inicial. En el primer párrafo, dispone cinco preguntas en las que interroga sobre la oportunidad de la confesión, el cumplimiento de la penitencia y el estado civil del penitente. En el segundo, anima a contar los pecados, sin ocultar ninguno, al tiempo que asegura el secreto de la confesión. Tras los bloques de preguntas, se incluye un párrafo con una exhortación final. Para Malvestitti y Nicoletti (2009, s.p.), esta clase de discurso es relevante en cuanto está “relacionada con la situación de arrepentimiento, atrición y contrición del penitente”. Febrés (1765), en este momento de la confesión, inquiriere sobre la posibilidad de pecados no comunicados e incita a verbalizarlos; del mismo modo, mueve al pecador al arrepentimiento y le otorga el perdón.

La tónica del “Confesionario” de Febrés es presentar los mandamientos en mapudungun y en español. Ello lleva a que la información esté organizada a página enfrentada, con la versión mapuche en las páginas pares y la española en las impares. De ese modo, con la página abierta, se facilita la comparación de los contenidos. Esto se aprecia en la figura 1:

### Figura 1

*Páginas 238-239 del Arte de Andrés Febrés de 1765, en el componente “Confesionario”. Se aprecia la disposición del libro abierto de “Octavo mandamiento”.*



Fuente: fotografía de Nataly Cancino Cabello. Ejemplar de la Biblioteca Nacional de España (Madrid).

Esta disposición se orienta en la línea de los recursos de imprenta que se emplean con fines pedagógicos, ya que el texto recurre a estas oportunidades para promover el aprendizaje y el dominio efectivo de la lengua mapuche con fines evangélicos en contextos de misión. Este ejercicio fue realizado, además, con un autor que participó, retroalimentó y revisó la impresión (Gamba, 2024).

Si consideramos lo anterior, surge la interrogante sobre por qué Andrés Febrés optó por presentar los contenidos de "Sexto y nono mandamiento" en latín. O, dicho de otro modo, por qué no los presentó en mapudungun y español, como los demás mandamientos. Para responder, proponemos que el latín adquiere aquí una función particular que se explica por la importancia del contexto ideológico-doctrinal que implicaba tratar muy cuidadosamente los asuntos sexuales, por el objetivo de desterrar prácticas interculturales mapuches que se consideraban como pecado y por la (posible) circulación del libro entre la sociedad civil (no eclesiástica).

Respecto del último punto, en el *Arte* de Febrés, el latín se incorpora como un medio para dificultar la lectura ante personas ajenas a la misión. Creemos que ello se debe, primero, a que la obra se había concebido como un texto de circulación efectiva dentro de la orden. Según Medina (1897), se imprimieron unos 500 ejemplares. A juicio de Gamba (2024), aunque no era un número significativo para las imprentas limeñas o españolas, sí se trataba de un volumen importante para las condiciones chilenas. Ahora bien, la cantidad de libros impresos del *Arte* ampliaba las posibilidades de que alguno saliera de su circuito comunicativo ideal y circulara, en consecuencia, en el mundo civil. De ese modo, no eran pocas las opciones de que fuera a parar a manos de un público no previsto, al que se le adjudicaban vicios como la lujuria y debilidades ante la tentación. En ese sentido, el *Arte* estaba diseñado para la formación de los misioneros jesuitas que tenían conocimiento sobre latín, de modo que podrían acceder al contenido escrito en esta lengua. Al mismo tiempo, dicho idioma alejaría a cualquier persona que pudiera aprender nuevos pecados, incluyendo -quizás- al personal de la imprenta.

Además, el sexo fue un asunto delicado para los religiosos siempre, y lo fue en especial en la confesión, ya que la relevancia social de esta -que hemos comentado también le exigía a los sacerdotes evitar malos entendidos y ser demasiado explícitos en los contenidos sexuales. Además, el consiguiente pudor también ha de haber sido un motivo para tratar este asunto muy cautelosamente. Así, el cambio de lengua es un indicio de que se trataba de una cuestión compleja, tanto para la institución eclesial como para el religioso que debía ejercer la confesión.

Febrés (1765), en el apartado de los mandamientos sexto y noveno, incorpora 18 preguntas. Como indicamos, Fresia Loncón ha traducido al español la versión en mapudungun. A continuación, se presenta completa dicha traducción, pues se trata de un material novedoso y necesario para comprender a cabalidad el *Arte* de Andrés Febrés. Va junto al original mapuche y latino.

**Tabla 2**

“Sexto y nono mandamiento” de Andrés Febrés.

<b>Pp. 232-235, versión original en mapudungun</b>	<b>Traducción de Fresia Loncón de la versión mapuche al español<sup>11</sup></b>	<b>Pp. 233-237, versión original en latín</b>
1. Peyepeyecùnolupeymi chey ñuagechi dugu, pu malghen chey, tami ñuathepelcayaviel tami anca?	1. ¿Estarás imaginando (estarás viendo en tu mente) situaciones deshonestas, o mujeres, para despertar lo impúdico en tu cuerpo?	1. Repræfentasti ne tibi res impudicas, five mulieres, ad deleEtamentum tui corporis?
2. Huerilcayavun vel pu malghen egn! pipey chey mi duam?	2. ¿Desearía pecar con las mujeres! ¿Estarás diciendo en tu pensamiento?	2. Defiderasti ne peccare cum mulieribus?
3. Huerilcaymi chey malghen egu? piñomgevuy, lludgevuy chey veychi domo?	3. ¿Habrás pecado con una mujer? ¿Sería casada o abandonada y con hijos esa mujer?	3. Peccasti ne cum muliere? conjugata erat, an foluta diEta mulier?
4. Huerilcaymi epu lamgen egu chey? ñuque coñihuen egu chey? mi moñmahue egu chey? chemyevimi tvey?	4. ¿Habrás pecado con dos hermanas, tal vez? ¿Madre e hija, tal vez? ¿Con tu pariente, tal vez? ¿Qué era de ti?	5[4]. <sup>12</sup> Peccasti ne cum duabus fororibus? num cum matre, & filia? num cum tua cognata? quæ cognatio illa?
5. Eymi cay piñomgevuyimi, piñomlavuyimi chey?	5. Y tú, ¿eres casado, no casado, tal vez?	5. Et vero tu conjugatus eras, an non?
6. Mi piñom ñi moñmahue egu huerilcaymi chey? chemyeygu mi piñom, ñi moñmahue egu?	6. ¿Habrás pecado con algún familiar de tu esposa? ¿Qué son tu esposa con su pariente?	6. Peccasti ne cum cognata tuæ uxoris? qualis cognatio est inter illas?
7. Ññamtulepeymi chey? quiñecay tami ññam, epuychey, aldüy chey? chumten cüyen, chumten thipantu chey ññamtuleymi? chumbten antù mo penvuyumu?	7. ¿Andarás de amoríos? ¿Es una tu amante, serán dos, muchas, tal vez? ¿Cuántos meses, cuántos años andas de amoríos? ¿En qué días se vieron?	7. Habes ne concubinam? unicum habes, aut duas, vel plures? quot mensibus, annifve fic vivis? quot diebus habebas rem cum illa?

11. Hemos mantenido la puntuación del original, aun cuando haya más de un enunciado interrogativo en una sola pregunta escrita delimitada por los signos ¿...?

12. Los errores de numeración o de otro tipo que se puedan adjudicar a la imprenta no son inusuales en el *Arte* de Febrés (V. Gamba, 2024).

<p>8. Nehuentupevimi chey ta malghen, tami nacùmaviel? tami piñomtuaviel chey, yevimi caple, petu yocùrcù-lu ta tvey, pinolu cay? in-agechi cafarantuvimi?</p>	<p>8. ¿Habrás forzado a una mujer para ultrajarla? ¿O para tomarla como esposa, la llevaste a otro lugar, para forzarla, aun no queriendo ella? ¿En seguida la tomaste como esposa?</p>	<p>8. Intulif ti ne vim alicui mulieri, ut peccares cum illa? aut nolentem alio rapuifti, ut eam duceres uxorem? ac tandem duxifti eam?</p>
<p>9. Golilcavimi chey quiñe malghen, datupevimi chey, pialpevimi chey, tami pe-ancayaviel?</p>	<p>9. ¿Habrás embriagado a una mujer, le diste alguna pócima, le dijiste banalidades para mirarle su cuerpo?</p>	<p>9. Inebriafti ne aliquam mulierem, aut perfecutus es, aut molestus illi fuifti, aut importunus, ut eam cognofceres?</p>
<p>10. Ñuagechi dugu piprap-eymi chey? ñuadugulvimi chey ta pu malghen, ñuagechi rovùlvimi chey, maldùtuvimi chey, thav-agelvimi chey, caque ñuam dugu vemvimi chey? dal-liapeymi chey pu huenthu egn? pu malghen egu no cay?</p>	<p>10. ¿Dijiste palabras obscenas? ¿Le hablas con palabras obscenas a las mujeres, las has abrazado, las has tocado, o unido tu cara a las de ellas, o hiciste otras cosas inapropiadas? ¿Hablas cosas del sexo con los hombres? ¿Pero no con las mujeres?</p>	<p>10. Es ne luctus impudica verba? es ne impudicè allocutus, amplexus, deofculatus mulieres, aut tetigifti eas, five aliud fimile illis fecifti? Laudafti ne te cum aliis de rebus impudicis? an non cum mulieribus?</p>
<p>11. Niepeymi chey lahuen, ca chem rume chey, tami ayùateu ta pu domo? quintuvimi chey, dugulvimi chey pu calcu, tami eluateu vaquechi lahuen, pùlpùl-tupraymi chey, vemgechi tami ayùateu pu malghen?</p>	<p>11. ¿Tendrás algún remedio, o cualquier cosa, para que te quieran las mujeres? ¿Habrás buscado, habrás hablado a los brujos, para que te den estos remedios, habrás bebido alguna preparación, para que así te quieran las mujeres?</p>	<p>11. Habes ne herbas, aut quid fimile, ut te ament mulieres? aut quæfivifti hu*ufmodi, aut allocutus es fagas, hoc ut tibi darent, aut hujufmodi incantationes fecifti, ut te vellent mulieres?</p>
<p>12. Dugulelen vachi domo, tami huerilcayam, pivimi chey ca che?</p>	<p>12. Háblale a esta mujer por mí, para yo pecar (tener sexo), ¿le habrás dicho a otra persona?</p>	<p>12. Allocutus ne es aliquem, ut aliam follicitaret pro te?</p>
<p>13. Eymi cay, dugulelen vachi domo, pigeymi chey? dugulvimi cay? vamgechi thapùmvimimi egu cay piñomlevuygu chey?</p>	<p>13. ¿A ti también te han dicho que le hables a esa mujer? ¿Y le hablaste? ¿De esa manera será que los juntaste, tal vez están casados?</p>	<p>13. Te ne etiam allocutus eft alius, ut aliquam follicitares pro fe? ficque fecifte? ficque peccarunt? conjugati ne erant?</p>

14. Quidu ñuagechi maldù-tuuyimi chey? peyelpeye-luquevuymi chey quiñe malghen? thipanmapaneuymi cay?	14. ¿Tú solo en la deshonestidad te habrás tocado a ti mismo? ¿Te imaginas a ti mismo (con) una mujer? ¿Te haces salir a ti mismo, tal vez?	14. Tetigifti ne te ipfe impudicè? repræsentabas ne tibi aliquam mulierem? num tibi caufafti pollutionem?
15. Ca huenthu egu ñuagechi maldùtuuyimu chey? naghmapanepevimi cay? naghmapanegheymu cay eyimi? nùdotuvimi chey? nùdotueymu chey?	15. ¿Con otro hombre se han tocado deshonestamente? ¿Lo hiciste tener erección tú a él? ¿Él te hizo tener erección a ti? ¿Tú lo penetraste? ¿Él te penetró?	15. Habuifte ne ta&etus impudicos mutuò cum alio? caufafti ne illi pollutionem? aut ille tibi? fodomicè ne illum cognovifti, aut ille te?
16. Hueyùtupeymi chey quiñe mel, hueyùtugeymi chey?	16. ¿Tú has sodomizado alguna vez, a ti te han sodomizado?	16. Exercuifti ne fodomiam cum alio, aut alius tecum?
17. Ivùm egu, ovifa egu chey thapùmuymi quiñe mel, che vemgevule?	17. Con los animales, tal vez con ovejas, ¿te uniste alguna vez junto a ellos como si fueran personas?	17. Commifti ne beftialitatem aliqua vice?
18. Vaquechi huerilcam mùlimi chey pu Ighlefia meu, thav Ighlefia mo chey!	18. ¿Estos pecados los llevaste dentro de la iglesia o al lado de la iglesia, tal vez?	18. fecifte ne hujufmodi peccate in Ecclefia, aut juxta Ecclefiam?

Fuente: elaboración propia con base en Febrés (1765).

Como vemos, el confesionario interroga sobre deseo sexual (pensamiento), prácticas sexuales y relaciones familiares, violación, formas de acercamiento sexual consideradas ilícitas y abuso, masturbación, homosexualidad, zoofilia y sexo en la iglesia (profanación). En estas preguntas se ofrece la posibilidad de un diálogo entre varones, en el cual el sujeto de la confesión, el penitente, se configura como un hombre en plena actividad sexual que se concibe como un agente activo en las relaciones sexuales y sociales ligadas al sexo. Parece ser el uso de un masculino y de una masculinidad genéricos. Ahora bien, aunque en estas preguntas se podría interpretar que el rol de la mujer es la de un objeto del deseo o un sujeto pasivo ante la agencia masculina, el mismo autor nos indica que hay que diferenciarlas, en tanto penitentes, de los varones, al final de la versión latina de “Sexto y nono mandamiento”, aunque con la advertencia de que se debe tener cuidado con todos los posibles auditores, debido a su disposición a sospechar algo malo: “Mulieribus aliter interrogationes illis accomodatæ facienda funt: nec omnes omnibus, five viris, five feminis, immò cautiffimè in hoc cum illis procedendum, nam ad malè fúfpicandum proni funt” (Febrés, 1765, p. 237) (Estas preguntillas, después de haber sido ajustadas, deben hacerse de otra manera para las mujeres. Y no todas las preguntas son para todos, hombres y mujeres. De hecho, hay que proceder con todos en esto de la manera más cauta, puesto que están dispuestos

a sospechar de algo malo<sup>13</sup>). Indicaciones de esta naturaleza se encuentran en otros textos de la zona de influencia peruana. De hecho, el Tercer Concilio Limense (1582-1583) ordenó la creación de textos para evangelizar, entre los cuales está el *Confesionario para los curas de indios*, que es un documento trilingüe quechua, aimara y español. Esta obra distingue públicos entre los penitentes y, en consecuencia, incorpora confesionarios diferentes. El primero de ellos no está destinado a ningún público especial, mientras que el segundo está escrito para caciques y curacas. Además, se incorporan preguntas especiales para hechiceros, especialmente en referencia al primer mandamiento. De estos confesionarios, es el primero (el “Confesionario” general) el que incorpora una nota alusiva a la confesión de las mujeres, en español y entre paréntesis, tras el “Sexto mandamiento. *No fornicaras*”:

(A las mugeres fe han de hazer las preguntas dichas accomodãdolas a las perfonas. Y no fe ha de preguntar de lo dicho mas de lo que probablemente fe entiende aura hecho el que fe confiẽffa. En las lenguas Quichua y Aymara fe accomodẽ en las preguntas defte mandamiento con los vocablos pertencientes a varon y a muger) (*Confesionario para los curas de indios...*, 1585, s.p.).

Además de los aspectos doctrinarios, en este fragmento se manifiesta la relevancia de la adecuación lingüística en relación con el género gramatical en un texto trilingüe (quechua, español y aimara). Por su parte, Valdivia (1606) recoge tal distinción tras la versión mapuche del “Sexto mandamiento”, excepto la mención de las lenguas, que tampoco está en Febrés (1765). La idea de acomodación implicaba, primero, la identificación de un sujeto especial y, segundo, la necesidad de un discurso adaptado a sus características culturales y cognitivas (Cancino Cabello, 2014). Así, mujer y varón se distinguen en sus accionar como pecadores, aunque el elemento diferencial de la relación es la mujer, “lo marcado”, en cuanto el confesionario está diseñado para la confesión del varón. Esta distinción no es explícita, como lo hace el Tercer Concilio (1585) con los roles socioculturales de caciques o curacas, sino tangencial, al margen. Aquí se abre un espacio para investigaciones futuras en relación con los roles de género y el lugar de la mujer en las obras misionero-coloniales de la zona andina.

Los mandamientos sexto y noveno inquieren sobre actos impúdicos, pero también interrogan sobre las relaciones políticas que se establecen en torno al sexo y sobre los roles de género asignados en virtud del sexo biológico. Este contenido ha sido relevante en la implementación del orden social cristiano, en cuanto los misioneros buscaron instalar el matrimonio monogámico católico y, con ello, el “modelo de familia nuclear cristiano, que se sustentaba en la unión voluntaria, indisoluble y sancionada

---

13. Traducción de José Antonio Cancino Alfaro.

por la Iglesia, entre un hombre y una mujer que no estuvieran ligados por lazos de parentesco, al menos hasta el 4º grado de afinidad”, como indica Alcántara (2023, p. 24) en relación al caso nahua. Sin embargo, la organización social mapuche originaria se estructuraba en torno a un grupo con linaje patrilineal, el lof, una especie de “agrupación de familias ampliadas” (Bengoa, 2003, p. 165). La forma de organización nuclear del cristianismo tendía a modificar la dinámica del lof, que pasó a constituir una forma de pecado. Sin embargo -y aquí se asoma una de las dificultades metodológicas del trabajo con textos “modelo” para la evangelización- esta práctica se siguió desarrollando aunque hoy está en abierto retroceso, según observa Fresia Loncón.

En general, en términos metodológicos, no podemos explicar la totalidad de las prácticas recogidas en este “Confesionario” como pecados, en cuanto pueden o no haber sido efectivamente vistas u oídas por los misioneros, por el autor o por algún ayudante (de hecho, Payàs (2012) abre la posibilidad de que Febrés haya sido asistido en la elaboración del “Calepino”). Hay también otro problema relevante para el estudio de los confesionarios que ha sido planteado ya por Valenzuela (2007), en cuanto en estos documentos encontramos la voz del sacerdote y no conocemos las respuestas -reales o proyectadas- de los penitentes. Por otra parte, algunas de estas preguntas tienen una continuidad formularia con el “Confessionario” de Luis de Valdivia (1606), el cual se enlaza con el modelo del “Confessionario” (general) de 1585 (Cancino Cabello, 2014); Febrés (1765) dice conocer y emplear el trabajo de Luis de Valdivia. Así, por ejemplo, en la pregunta 17, de contenido zoofílico, Febrés (1765) incorpora el concepto ‘oveja’, el que no se encuentra en los mismos contenidos del confesionario de 1585 ni el de Valdivia (1606), en los que se habla de ‘animal’. La herencia formularia, aunque de mayor antigüedad, también se observa en la pregunta 18, que interroga sobre sexo en las iglesias o en sus inmediaciones. Esta usualmente se incluye en confesionarios medievales, pero no tenemos -en este punto de la investigación- elementos para saber si fue o no una práctica realizada en las misiones mapuches, o en caso de haberse dado, si fue sistemática o anecdótica.

Otras preguntas sí pueden interpretarse con mayor sustento, como la 3, que interroga al varón sobre sus relaciones con una mujer “abandonada”. En la cultura mapuche, si una mujer llegaba a quedar a cargo de sus hijos, otro varón podía integrarlos a todos a su *lof*. Esto obedecía, por una parte, a que el emparejamiento inicial de un hombre y una mujer tenía un periodo de prueba, en el cual la mujer se trasladaba al territorio del hombre y, entonces, era una *ngapiñ*, una ‘recién casada’ pero no en términos de la ley o del rito occidental, sino como una práctica tradicional mapuche y “esto es visto como un matrimonio no-reconocido por Febrés, sobre todo en el contexto de la poligamia tradicional mapuche que todavía se practicaba en el siglo XVIII y que era particularmente problemática para los misioneros” (Molineaux y Loncón, 2024, pp. 408-409). De acuerdo con Fresia Loncón, tanto mujeres como varones po-

dían arrepentirse de emparejarse y la mujer podía regresar a su hogar por decisión propia, de sus padres o del varón. Ello no traía consecuencias sociales para la mujer, como sí ocurre en el cristianismo, que pondera la virginidad y el recato como virtudes femeninas. Febrés (1765) en el “Calepino” reconoce esta práctica como concubinato, pero no como una forma de instaurar la comunidad. En ese sentido, ve algo negativo, en cuanto no calza con el ideal de familia cristiana: “*Gapi-* muger a la ufanza de la tierra, efto es, concubina: *gapin, gapiln, gagitun-* coger muger à fu ufanza” (p. 492). Por otra parte, este hecho se explica porque -de acuerdo con la experiencia de Fresia Loncón- un niño sin padres era un sujeto especial, llamado *cuñival*, ‘para ser cuidado, digno de cuidado’. La sociedad mapuche tenía que proteger a un infante en esta situación, de modo que podía ser integrado en un *lof*. Febrés (1765) en el “Calepino” lo interpreta de manera distinta, puesto que hace equivaler la orfandad con la pobreza y la caridad, y en sus palabras *cuñival* es “huerfano, pobre, digno de laftima, y compaſion” (pp. 465-466).

Asimismo, en la pregunta 11 se incorpora la figura del *calcu* con una connotación negativa, en la búsqueda de medios ilícitos para establecer una relación. Según Fresia Loncón, para los mapuches, el *calcu* tenía un rol especial en la comunidad, el de quien experimenta y crea a partir de lo que observa. En Febrés (1765), la práctica y el rol intraculturales se interpretan como brujería, tal como se recoge en el “Calepino”: “*Calcu-* bruxo, bruxa: *calcun, calcutun-* embruxar, haciendo daño” (p. 436).

Estos esfuerzos por equiparar prácticas, para Valenzuela (2007), se relacionan con el objetivo misionero de “vincular lo más estrechamente posible el significado canónico-doctrinario de los conceptos y contenidos de su religión a los conceptos indígenas y a su uso concreto en las realidades locales” (p. 47). En este punto, el autor también observa cómo este esfuerzo chocó con obstáculos que terminaron por “sacrificar el sentido final del *corpus* ideológico que se trataba de inculcar a las múltiples, diversas y complejas etnias que poblaban el «Nuevo Mundo»” (p. 47). Esta recomposición de significados -bidireccional, entre misioneros e indígenas- sentó las bases del mestizaje cultural y sincretismo religioso, a su juicio. Ahora bien, creemos que un estudio de carácter discursivo como este no puede aventurarse a interpretar esa historia de resignificaciones a la que contribuye la textualidad sacra en América. Y en ese punto observamos un asunto metodológico que Alcántara (2023) menciona como conclusión de un estudio sobre confesionarios nahuas:

no debe perderse de vista que los confesionarios en lenguas indígenas sólo nos permiten ver con relativa claridad una parte de un enfrentamiento: lo que los frailes acostumbraban preguntar y las formas en que creían que tales cosas debían inquirirse. La otra parte: la forma en que los nahuas introyectoron o no todos esos preceptos y en que dieron cuenta de su vida y pecados ante los confesores, es algo que se nos escapa y que debe ser buscado entre líneas (Alcántara, 2023, p. 30).

Más allá del devenir y de las formas culturales, observamos en estas preguntas de Febrés (1765) un intento por controlar, a través del sexo, comportamientos y prácticas sociales. Un caso particular de la dificultad doctrinaria se presenta en la pregunta 14 sobre la masturbación: “Quidu ñuagechi maldütuuymi chey? peyelpeyeluquevuyymi chey quiñe malghen? thipanmapaneuymi cay?” (Febrés, 1765, p. 234). La última pregunta, en la traducción de Fresia Loncón es: ‘¿Te haces salir a ti mismo, tal vez?’ en lo que vemos la expresión metafórica de la eyaculación por masturbación. Este concepto, en latín se explica de este modo: “num tibi caufafti pollutionem?” (Febrés, 1765, p. 235). Al consultarle sobre este caso, José Antonio Cancino Alfaro nos indica que dicha frase en interroga sobre el acto de ensuciarse a sí mismo y que se puede considerar una referencia a la eyaculación, en especial a la eyaculación nocturna. Las tensiones de la traducción se ponen en juego aquí, cuando el género textual obliga a hablar de intimidad, de sexo, pero los roles comunicativos del contexto llevan al autor a buscar distintas soluciones discursivas. En síntesis, en estos usos vemos cómo el cambio de lengua al latín, en tanto cambio de código, tiene funciones que van mucho más allá de lo comunicativo y que de, alguna manera, subrayan la complejidad del asunto para un misionero jesuita que, desde Cataluña, llegó a misionar al sur de Chile.

## Cierre

Apegado a la tradición, pero también atento a la actualización de los pecados, Febrés (1765) ofrece un modelo para interrogar al penitente mapuche sobre los delitos de la carne. La doctrina y el rol misionero obligan al autor a incluir preguntas afines, pero el contexto y el pudor lo llevan a la mesura, ante lo que decide hablar del sexo en una lengua distinta a aquella en la que escribe el resto del libro. El latín, que es una lengua conocida para sus compañeros de orden, pero ya casi ajena al mundo civil, evitaría que esta información sirviera -eventualmente- de insumo para los pecados del público general si el libro llegara a sus manos. Aquí vemos que la lengua, además de su función comunicativa y de los roles que tiene en las obras gramaticales misionero-coloniales que ha descrito Esparza (2022), es también un recurso semiótico para “disimular” el tema del sexo. En todo ello vemos como telón de fondo a un autor pudoroso, que no se atreve a abordar abiertamente el tema de la sexualidad, pero debe hacerlo, aun ante la complejidad social del tema y consciente de su relevancia para el control y el disciplinamiento social.

Por otra parte, el esfuerzo por disimular el sexo con un cambio de código advierte a los misioneros que deberán ejercer la confesión entre los mapuches sobre lo complejo del asunto, un tema que se debe tratar con prudencia y cuidado. Así, afirmamos lo planteado por Malvestitti y Nicoletti (2009, s.p.), en cuanto “en la confesión se ponen en tensión cuestiones culturales, comunicativas, personales e ideológicas, que implican imposición y resistencia, espacios de negociación y de traducción in-

tercultural”. En definitiva, este sacramento muestra las dinámicas doctrinarias y las creencias ancestrales de América, pero también arrastra consigo lo aprendido en la práctica de siglos de confesar.

De algún modo, el catalán tiene pleno conocimiento de que el control de la sexualidad es un objetivo de la evangelización. Asimismo, las preguntas asociadas implican inquirir sobre la vida íntima de las personas y de las comunidades, más aún si consideramos que la filiación consanguínea puede ser crucial para la organización de las sociedades en cuanto instituye vínculos y relaciones. En ese sentido, este sacramento se liga al intento misionero por erradicar las prácticas originarias que se interpretaban como incorrectas, entre las que se encuentran, por ejemplo, la vida en el *lofo* o las posibilidades de que la *ngapiñ* vuelva con su familia. El control del sexo y de la sexualidad implica también mantenerlas dentro de los límites de lo correcto y, así, evitar que se conviertan en vicios, en tanto “la virtud moral tiene como finalidad reducir los movimientos de la carne a sus justos límites; preservar el cuerpo de todo movimiento violento” (Pastor, 2013, p. 179).

### Agradecimientos

Proyecto Fondecyt Regular 1231278 “El “Arte de la lengua general del Reyno de Chile” (1765) de Andrés Febrés en el marco de filología misionero-colonial sobre el mapudungun. Estudio crítico y edición filológica”, ANID, Chile. Nataly Cancino Cabello es investigadora responsable y Fresia Loncón Antileo es personal técnico.

### Referencias

- Alcántara, B. (2023). De neófitos, amancebados y fornicarios. Los nahuas y sus pecados en tres confesionarios tempranos. *Korpus* 21, 3(7), 17-34. <https://ru.historicas.unam.mx/bitstream/handle/20.500.12525/3106/NeofitosAmancebados.pdf?sequence=1>.
- Araya, A. y Martínez, C. (2017). Nombrar el cuerpo en los vocabularios coloniales para el mapudungun de Chile (ss. XVII-XVIII). *Atenea*, 516, 13–32. <https://www.scielo.cl/pdf/atenea/n516/0718-0462-atenea-516-00013.pdf>.
- Augusta, F. J. de. (1903). *Gramática araucana*. Imprenta Central, J. Lampert.
- Augusta, F. J. de (1916). *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Tomo Primero y Tomo Segundo. Imprenta Universitaria.
- Bengoa, J. (2003). *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Catalonia.
- Brown, N. (2021). Las nociones de “confesión” y “pecado” en el Confessionario de Arte y Gramática de Luis de Valdivia (1606) para la conquista espiritual del pueblo mapuche. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 23(2), 51-74. <https://li.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/3284/2327>.

- Cancino Cabello, N. (2014). La acomodación en los sermones de Luis de Valdivia (1621). *Estudios Filológicos*, 54, 31-48. <http://www.scielo.cl/pdf/efilolo/n54/art02.pdf>.
- Cancino Cabello, N. (2019). La construcción discursiva del oyente indígena en la escritura catequética del Arzobispado de Lima (siglos XVI y XVII). En Pilar Martino Alba y Miguel Ángel. Vega Cernuda, editores, *El escrito misionero: testigo e instrumento de la comunicación intercultural* (pp. 95-108). OMM Press.
- Cancino Cabello, N. (2020). El modelo latino en las primeras descripciones del mapudungun: herencia e innovación en el saber lingüístico misionero-colonial. *Revista ALEA-Estudios Neolatinos*, 22/1, 263-280. <https://revistas.ufrrj.br/index.php/alea/article/view/33539/18851>.
- Cancino Cabello, N. (2022). Política y didáctica para el empleo y el impacto del Arte (1765) de Andrés Febres. Confluencia. *Revista Hispánica de Cultura y Literatura*, 37.2, 41-56. <https://languages.colostate.edu/confluencia/>.
- Cornelio, C. (siglo I d.C./1838). *De medicina*. Edición de G. A. del Chiappa. Tip. De Guiseppe Antonelli.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, S. (2018a). “¿Sueles decir al hechicero: ‘Adivina para mí?’” – Funcionalidad gramatical en las traducciones al quechua de cinco confesionarios coloniales. *Indiana* 35.2, 175-207. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2531/2095>.
- Dedenbach-Salazar Sáenz, S. (2018b). Idolatría y sexualidad: Métodos y contextos de la transmisión y traducción de conceptos cristianos en los confesionarios ibéricos y coloniales de los siglos XVI-XVIII. Introducción al dossier. *Indiana* 35.2, 9-27. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2525/2077>.
- Delumeau, J. (1992). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión*. Siglos XII-XVIII. Alianza editorial.
- Esparza Torres, Miguel Ángel. (2022). Latinización y deslatinización en la Gramática sobre la lengua castellana de Antonio de Nebrija. En C. Quijada, editora, y J. Gómez Asencio (ccordinador), *Antonio de Lebrixa Grammatico en su medio milenio* (pp. 103-142), Universidad de Salamanca.
- Febres. A. (1765). *Arte de la lengua general del Reyno de Chile. Con un dialogo chileno-hispano muy curioso: a que se añade la Doctrina christiana, esto es, Rezo, Catecismo, Coplas, Confessionario, y Pláticas, lo mas en Lengua Chilena y Castellana: y por fin un Vocabulario Hispano-Chileno, y un Calepino Chileno-Hispano mas copioso*. Calle de la Encarnación.

- Gamba, V. L. (2024). Andrés Febrés y los aspectos materiales del Arte de la Lengua General del Reyno de Chile. Cuaderno Universitario de Humanidades y Ciencias Sociales. *CUHSO*, 34(1), 451-473. <https://cuhsu.uct.cl/index.php/CUHSO/article/view/721/718>.
- Harto Trujillo, M. L. (2020). Tradición jesuita en la *Elucidata Grammatica* de Vargas. *Anuario de Estudios Filológicos*, XLIII, 221-241. [https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/11508/1/0210-8178\\_43\\_221.pdf](https://dehesa.unex.es/bitstream/10662/11508/1/0210-8178_43_221.pdf).
- Malvestitti, M. y Nicoletti, M. A. (2009). *Ñamünwerinpeyüm/ "Para borrar los pecados": los Confesionarios para la evangelización en territorio mapuche*. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche [ponencia]. Universidad Nacional del Comahue.
- Malvestitti, M. y Payàs, G. (2016). Circulaciones intertextuales del Arte, de Febrés, a ambos lados de los Andes. En M. A. Nicoletti, P. Núñez y A. Núñez, editores, *Araucanía-Norpatagonia. Discursos y representaciones de la materialidad* (pp. 305-331). Universidad Nacional de Río Negro. <https://books.openedition.org/eunrn/1018?lang=es>.
- Martínez Baracs, R. (1997). El Vocabulario en lengua de Mechuacan (1559) de Fray Maturino Gilberti como fuente de información histórica. En C. Paredes Martínez, editor, *Lengua y etnohistoria purépecha. Homenaje a Benedict Warren* (pp. 67-162). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/CIESAS.
- Medina, J. T. (1897). *Nueve sermones en lengua de Chile*. Imprenta Elseviriana.
- Molineaux, B. y Loncón Antileo, F. (2024). El dugulun (diálogo) y el coyaghtun (parlamento) en el Arte de Andrés Febrés (1756): un legado para el mapudungun. *CUHSO*, 34(1), 392-423. <https://cuhsu.uct.cl/index.php/CUHSO/article/view/692/716>.
- Muguruza Roca, I. (2018). Del confesionario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta como texto de referencia. *Indiana*, 35(2), 29-53. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2526/2078>.
- Muñoz, F. (1988). ¿Dominar y/o evangelizar? Los jesuitas y la confesión católica. *Debates en Sociología*, 12-14, 63-100. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/debate-sociologia/article/view/7093>.
- Pastor, M. (2013). Los pecados de la carne en las polémicas sobre el Nuevo Mundo. *Historia y Grafía*, 20(40), 165-192. <https://www.scielo.org.mx/pdf/hg/n40/n40a7.pdf>.

- Payás, G. (2012). Al mapudungun por el catalán: la obra del jesuita expulso Andrés Febrés (Manresa 1734-Cagliari 1790) en Chile. En Francisco Lafarga y Luis Pegenaute, editores, *Lengua, cultura y política en la historia de la traducción en Hispanoamérica* (pp. 173-180). Academia del Hispanismo.
- Payás, G. y Pes, E. (2021). Andrés Febrés, linguista esule in Sardegna (1783 ca -1790). *Scripta, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, 17, 139-175. <https://ojs.uv.es/index.php/scripta/article/view/20909/18577>.
- Payás, G. y Pes, E. (2024). Presentación Dossier. Del margen atlántico al margen mediterráneo. Estudios sobre Andrés Febrés, alias Bonifazio D'Olmi. *CUHSO*, 34(1), 386-391. <https://cuhsu.uct.cl/index.php/CUHSO/article/view/770/715>.
- Pes, E. y Payàs, G. (2020) 'Como uno que yo me sé'. Nuevos aportes a la biografía y obra de Andrés Febrés, S.J. (Manresa, 1732-Cagliari, 1790). *Historia*, 53(1), 131-153. <https://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/15346/12580>.
- Poblete, M. P. (2016). Comentario al texto, anexo a Circulaciones intertextuales del Arte, de Febrés, a ambos lados de los Andes de Marisa Malvestitti y Gertrudis Payàs. En M. A. Nicoletti, P. Núñez y A. Nuñez, editores, *Araucanía-Norpatagonia. Discursos y representaciones de la materialidad*. Universidad Nacional de Río Negro. <https://books.openedition.org/eunrn/1018?lang=es>.
- Rodríguez Molina, J. (2008). La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico. *Gazeta de Antropología*, 24(1), 1-19. [https://www.ugr.es/~pwlac/G24\\_11Jose\\_Rodriguez\\_Molina.pdf](https://www.ugr.es/~pwlac/G24_11Jose_Rodriguez_Molina.pdf).
- Rondón, V. (2014). Havestadt vs. Febrés. A propósito de una carta y unas canciones. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 18(2), 79-103. [https://rhistoria.usach.cl/sites/revistahistoria/files/2036-texto\\_del\\_articulo-4239-1-10-20150310.pdf](https://rhistoria.usach.cl/sites/revistahistoria/files/2036-texto_del_articulo-4239-1-10-20150310.pdf).
- Sarión, R. (2018). 'No fornicar': el discurso de culpa, penitencia y perdón en el Confessionario en lengua cumana-gota (1723) de Diego de Tapia. *Indiana* 35.2, 55-87. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2527/2079>.
- Tercer Concilio Limense (1585). Confessionario para los curas de indios. Con la instrucción contra sus Ritos: y Exhortación para ayudar a bien morir: y fuma de Privilegios: y forma de Impedimentos del Matrimonio. Compuesto y traducido en las Lenguas Quichua, Aymara. Por autoridad del Concilio Provincial de Lima, del año de 1583. Antonio Ricardo.
- Valdivia, L. de (1606). *Arte, y Gramática general de la lengua que corre en todo el reino de Chile con un vocabulario, y confessionario*. Francisco del Canto.

- Valenzuela Márquez, J. (2007). Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial. *Revista española de antropología americana*, 31(2), 39-59. <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REA-A0707220039A/23080>.
- Villena, B. (2017). Fuentes para el estudio del mapudungún: propuesta de periodización. *Revista de Lenguas y Literaturas Indoamericanas*, 19(1), 141-167. <https://lilufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/932/804>.
- Yáñez Rosales, R. (2013). Del Confessionario en la lengua mexicana y castellana de fray Alonso de Molina (1569) al Confessionario mayor y menor en lengua mexicana de Bartholomé de Alva Ixtlilxóchitl (1634). Variaciones en el tiempo colonial. En A. Acosta Félix, Z. Estrada Fernández y A. Grageda Bustamante, coordinadores, *Artes, vocabularios, doctrinas y confesionarios en lenguas de México* (pp. 79-115). Editorial Universidad de Sonora.
- Yáñez Rosales, R. (2018). De 'Dios', 'pecados', 'demonios' y otros vocablos en dos confesionarios en lengua náhuatl del siglo XVII. *Indiana* 35(2), 119-149. <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2529/2081>.

### Sobre los autores

NATALY CANCINO CABELLO es investigadora en la Universidad de la Frontera, Temuco, Chile. Es Doctora en Lingüística por la Universidad de Sevilla, España, y Profesora de Castellano por la Universidad de Playa Ancha, Chile. Se interesa por las obras de la lingüística misionero-colonial, en especial, por la producción de la zona chilena sobre las lenguas mapudungun, millcayac y allentiac, las que toma como objeto de estudio en sus investigaciones. Correo Electrónico: [nataly.cancino.cabello@gmail.com](mailto:nataly.cancino.cabello@gmail.com)

[nataly.cancino@ufrontera.cl](mailto:nataly.cancino@ufrontera.cl).  <https://orcid.org/0000-0002-1130-9834>

FRESIA LONCÓN ANTILEO es educadora tradicional mapuche (*Kimelfe*). Creció en la comunidad de Quetrahue donde aún se conservaban el idioma y las costumbres mapuches. Se ha desempeñado como docente de mapudungun en instituciones de educación superior y ha enseñado su lengua a académicos y otros interesados. Además, trabaja como traductora independiente mapudungun-español. También ha realizado tareas de locución y ha escrito cuentos para transmitir la cultura. Actualmente se desempeña como docente en la UMCE y en la Universidad de Chile, y trabaja en la publicación de un wewpin financiado por el Fondo del Libro y la Lectura. Correo Electrónico: [fresiavla@gmail.com](mailto:fresiavla@gmail.com).

 <https://orcid.org/0009-0007-1567-8243>

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)