

HAVESTADT V/S FEBRÉS. A PROPÓSITO DE UNA CARTA Y UNAS CANCIONES*

HAVESTADT V/S FEBRÉS. ABOUT A LETTER AND SOME SONGS

VÍCTOR RONDÓN SEPÚLVEDA
Universidad de Chile
Santiago de Chile
vrondon@uchile.cl

RESUMEN

Este artículo examina la relación entre dos tratados en lengua mapuche (mapudungún) publicados por un jesuita alemán (Havestadt, 1777) y otro español (Febrés, 1765) que trabajaron en Chile en las dos décadas previas a la expulsión de la orden.

A partir de una supuesta carta escrita por uno de ellos al otro, y las canciones contenidas en ambas obras, el escrito revisa tanto los planes de la Compañía de Jesús en el período como la situación de ambos misioneros. A pesar de que la obra de Havestadt fue previa a la de Febrés, se concluye que la publicación de esta última obedece a su organización respecto de la estrategia que la superioridad jesuita local implementaba en los años previos a la expulsión de la orden.

Palabras clave: Havestadt, Febrés, Tratados de mapudungún, Misioneros jesuitas, Canciones catequéticas.

ABSTRACT

This article examines the relationship between two treatises on mapudungún (mapuche language) published by a German Jesuit (Havestadt, 1777) and a Spanish Jesuit (Febrés, 1765), both active in Chile during the two decades prior to the expulsion of the order. From a letter allegedly written by one of them to the other and the songs contained in their works, this paper examines the plans of Compañía de Jesús in this period and the personal situations of the two missionaries. Although the Havestadt's work was previous, the jesuit superiority it would have preferred the publication of Febrés's text due to its closest relation with the strategy that was implemented in the years prior to the expulsion order.

Keywords: Havestadt, Febrés, Treatises on mapudungún, Jesuit missionaries, Catechismal songs.

* Recibido: 14 de enero de 2014; Aceptado: 24 de junio 2014.

I. UNA CARTA EN MAPUDUNGÚN.

La bibliografía colonial chilena, desde hace ya tiempo, ha reconocido la existencia de tres tratados de lengua mapuche (*mapudungún*) publicados por jesuitas de la Antigua Compañía: el de Valdivia (1606), Febrés (1765) y Havestadt (1777). Este ordenamiento cronológico ha tomado como criterio, evidentemente, las respectivas fechas de publicación. Sin embargo, en rigor histórico y atendiendo a la concepción y escritura de las obras, el orden resulta distinto pues el más tardío, de Havestadt, resulta ser anterior al de Febrés, e incluso se puede llegar a sostener que la obra del teutón incidió, de cierta manera, en la del catalán.

Quien primero advirtió esta posibilidad y la comunicó en círculos intelectuales en nuestro medio fue el filólogo y lingüista de origen alemán Rodolfo Lenz (Rudolf Heinrich Robert Lenz Danzinger, 1863-1938) a través de una conferencia sobre el tema dictada en 1894 y publicada posteriormente (Lenz, 1895-1897: XXXIII-LI). Lenz pone en el centro de su argumentación la carta que el propio Febrés habría escrito a Havestadt el 22 de septiembre de 1757 y que este último incluyera en su tratado. En ella, según el filólogo, queda en evidencia que el catalán se sirvió del trabajo del agripense. Y aunque parte cuestionando la existencia real de esta carta, termina por considerarla verdadera.

Frente a la situación de que los jesuitas chilenos disponían en aquellos años de dos trabajos sobre la lengua mapuche listos para ser publicados, Lenz sugiere que se habría preferido el de Febrés por ser más práctico. La decepción y desencanto de Havestadt al ver que la superioridad jesuita desestimó su obra, más vasta y anterior a la de su correligionario, le habría llevado a incluir esta carta¹ en *mapudungún* con un doble propósito. El primero y explícito, para enseñar una fórmula de escribir una epístola en lengua mapuche; el segundo e implícito, para dejar establecida la verdad de su precedencia de una manera cristiana y modesta, sin entrar a cuestionar la decisión de la superioridad jesuita de entonces. De este modo, sólo una cierta elite, constituida por quienes se interesaran en estas cuestiones lingüísticas y manejaran el idioma mapuche podrían darse cuenta de ello. En otras palabras, este mensaje cifrado estuvo dirigido a quienes constituían los lectores que realmente le interesaban al autor: los jesuitas chilenos de su época. Según Lenz, el contenido de esa misiva, al haber estado en lengua indígena, habría escapado al escrutinio de los bibliógrafos² que no habrían sabido traducirla ni menos ver la cuestión implícita.

1 La carta se encuentra entre las páginas 185 y 186.

2 Como por ejemplo José Toribio Medina (1899: 55-61), (existe una edición facsimilar por el Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile, 1963) y (1878, vol. II:

Por cuanto Febrés al momento de declarar sus fuentes y formación en *mapudungún* en su obra, nada dice del trabajo de Havestadt, ha movido a dudar de la autenticidad de la carta que este último hace pública. Aún así, Lenz termina por sostener que en consideración a varios aspectos contextuales que el documento evidencia, la carta le parece una fuente confiable. Los argumentos son, en primer lugar, la coincidencia entre el plazo que expresaba el remitente para terminar su formación y la fecha en que efectivamente pasó a las misiones araucanas (dos años después de la datación) con la consiguiente y lógica necesidad de preocuparse por mejorar el manejo de la lengua mapuche. En segundo lugar, que la mención de Febrés de haber conocido tres cuadernos para el aprendizaje del *mapudungún* escritos por Havestadt, podrían corresponder a las primeras redacciones de la gramática o las tres primeras partes del *Chilidugú*. Finalmente, que esta carta estaba incluida en la primitiva versión en castellano, pues en el *Prólogo* Havestadt señala que incluirá un modelos de epístola edificante escrito por un “padre Fulano” (889). Que Havestadt conoció la obra de Febrés se desprende de la nota latina que abre la *Pars tertia*: “Si forte Benevolus Lector, ea quae hic habentur, alibi vel in Mss, vel in libris impressis invenerit; sciat me non sua illius sed illum mea sumpsisse”(538)³. Yo podría agregar que Havestadt no se habría atrevido a falsear un documento tal, y menos hacerlo público, por cuanto en ese tiempo vivían demasiadas personas para las cuales habría sido fácil poder denunciar la impostura, entre ellas el propio Febrés.

Para entrar en la discusión, presento a continuación mi traducción libre, basada tanto en la de Lenz, como la que he obtenido trabajando con un lengua hablante.⁴ Previamente, sin embargo, me parece útil contextualizar brevemente la situación y condición de ambos jesuitas al momento de enviar y recibir la carta en cuestión, en septiembre de 1757. Febrés (1734-1790) tenía en ese momento alrededor de 23 años, dos antes había llegado a Chile, se encontraba aún en formación en el Colegio de San Miguel de Santiago y todavía no se ordenaba sacerdote (lo hizo al año siguiente). Por su parte Havestadt (1714-1781), de 53 años, llevaba casi una década en el país y algo menos como misionero en la Araucanía, sus apuntes lingüísticos ya eran conocidos y circulaban entre sus correligionarios, siendo conocidos por los superiores de la orden.

385-388) e *Historia de la literatura colonial de Chile*, Santiago, 1878 vol. II, 385-388; Diego Barros Arana (1886, vol. VII: 560-564). Más reciente es el aporte de Adalberto Salas (1992: 473-538).

3 “Benévolo lector, si encuentras las cosas que aquí se contienen en otra parte, en manuscritos o libros impresos, sabe que yo no lo tomé a él, sino él a mí”. La traducción la he tomado de W. Hanisch (1972: 236).

4 Me refiero a la profesora Clarita Antinao, con quien trabajé este texto el año 2005.

En la carta mencionada, aparte de las fórmulas de saludos y despedida, se distinguen seis párrafos que desarrollan ideas precisas. Febrés parte por contarle a Havestadt que su intención de escribirle databa desde hacía algún tiempo, pero que no lo había concretado por falta de quien le hiciera llegar la carta y por no sentirse aún diestro en la escritura del mapudungún. Enseguida le confiesa que, a pesar de no dominarlo aún a cabalidad, le ha escrito en esa lengua de todas maneras aprovechando que esta vez había tenido quien le llevase su carta. Cierra este primer párrafo agradeciéndole por su trabajo, específicamente su *Gramática* en lengua mapuche.

En el segundo párrafo le cuenta la circunstancia en que llegó a sus manos el mencionado trabajo: en cierta oportunidad Febrés le habría expresado al padre Provincial chileno Nicolás Contucci (en el cargo entre 1753 y 1757), que estaba estudiando intensamente el *mapudungún* para poder algún día dedicarse a la evangelización de los araucanos. El Provincial chileno, al ver su interés y vocación misionera, le habría facilitado entonces tres cuadernos manuscritos sobre lengua mapuche para ayudarlo en su empeño. Al parecer, estos cuadernos no identificaban a su autor, y Febrés solo pudo enterarse que el autor era Havestadt luego de mostrar los manuscritos a otro jesuita quien reconoció su autoría⁵.

En la siguiente sección, el joven jesuita español le expresa al experimentado misionero teutón que gracias a esos materiales ha seguido aprendiendo la lengua indígena, manifestando su deseo de poder conocerlo personalmente y algún día ayudarlo en su ministerio, cuestión en la que tiene puesta su esperanza. En el cuarto párrafo, le cuenta que por el momento está cursando el tercer año de Teología, luego de lo cual piensa hacer su Tercera probación, de manera que al cabo de dos años estaría en condiciones de poder pasar a las misiones araucanas. Le pide a Havestadt, entonces, que le tenga presente en sus oraciones y que le encomiende en la misa a fin de tener la fuerza, fe, salud, paciencia y caridad para lograr su anhelo.

En el quinto párrafo le pide al misionero alemán que le responda y le cuente sobre las misiones en la Araucanía y sobre los padres que trabajan en ella, que cualquier noticia al respecto le alegrará, confesándole que se ha permitido escribirle porque reconoce su autoridad y sabiduría en esta materia. Cierra la epístola enviando sus saludos a todos ellos, a pesar de que no les conoce perso-

5 Se trata de un padre identificado como *Loncopagi* (en la versión de Lenz aparece como *Loncopangi*). Al parecer era costumbre que los misioneros en la Araucanía recibieran un nombre en *mapudungún*; así por ejemplo, según Febrés, el padre Diego de Amaya era llamado *Columilla* (121), y otro no identificado, *Millaleuvu* (146).

nalmente, pues aprecia y venera tal labor. Se despidió deseándole mucha fortuna y bienestar en la vida terrena y celestial.

Si Havestadt efectivamente le respondió a Febrés, es algo que hasta el momento no he podido confirmar. Pero si tal cosa sucedió y algún día se encontrara esa carta, sería posible avanzar en la comprensión de cómo quedó establecida esta relación entre ambos jesuitas, porque la verdad es que con las fuentes actualmente disponibles, todo pareciera indicar que tal relación nunca llegó a establecerse. Más bien a partir de esta carta de acercamiento inicial, solo se observa un progresivo distanciamiento.

Los años que a continuación se suceden presentan ciertas lagunas en la biografía de ambos jesuitas. Sin embargo, es posible establecer que un par de años después de redactada la carta, o sea alrededor de 1759, Febrés fue efectivamente enviado como misionero a la Araucanía, tal como ansiaba; en cambio Havestadt fue trasladado a Santiago por problemas de salud, como nunca lo esperó. No es posible inferir si este hecho fue una mera coincidencia o tuvo relación con alguna determinación de la superioridad de la orden. Ahora, a comienzos de la década del sesenta, la situación fue la opuesta: Febrés en la Araucanía y Havestadt en Santiago. Pero ambos jesuitas deciden trabajar en sendos tratados de lengua mapuche.

En lo sucesivo el misionero alemán desde su residencia y retiro en los colegios de la capital, reelabora su trabajo lingüístico estructurando un tratado monumental, mientras que el español, instalado en territorio araucano, da forma a una obra más breve y práctica. Por esta misma época Contucci, quien como se recordará habría puesto en manos de Febrés los escritos de Havestadt, es nominado como visitador de la provincia del Paraguay con asiento en Córdoba, cargo que ejerce entre 1760 y 1765. Al dejar sus responsabilidades frente a la provincia chilena, en 1757, fue sucedido por Diego Cordero, hasta 1763, y luego Baltasar Huever, desde ese año hasta la fecha de expulsión. En la correspondencia expedida y recibida por Contucci en esa época⁶, podemos seguir parcialmente la suerte del trabajo de Febrés, y, por contraste, el de Havestadt, de quien no se volverá a tener noticias hasta el tiempo del extrañamiento.

Huever, en carta escrita a Contucci en noviembre de 1764, le informa las siguientes decisiones: “[...] Para que los nuevos misioneros con menos trabajo aprendan la lengua, tengo ocupado en perfeccionar su Arte que compuso el P[adr]

6 Las cartas consultadas se encuentran en Archivo General de la Nación (AGN), Buenos Aires, fondo “Compañía de Jesús”, en cuatro legajos que cubren los años 1750 a 1770.

e Andrés Febrés, y le enviaré á Lima, para que corra con la impresión; que a no asistir un lenguaraz, hay que temer que salga muy imperfecta [...]”⁷.

Pocos meses más tarde, el 12 de mayo de 1765, el mismo Provincial le comunicaba al visitador de la provincia paraguaya, entre otras cosas:

[...] Está actualmente navegando a Lima el P[adr]e Andrés Febrés p[ar]a asistir ahí a la impresión del Arte Indico que ha compuesto. Puede ser se imprima al mismo tiempo la vida del Ven[er]able P[adr]e Ign[aci]o García. Dicho P[adr]e Febrés después de concluida la impresión pasará al Río Bueno p[ar]a fundar ahí Misión según lo decretado por el S[eñ]or Presid[en]te, quien asimismo permitió y decretó que se restablezca la Misión de Nahuelhuapi, y está actualm[en]te dando los primeros passos el P[adr]e Javier Esquivel. El Señor prospere esas empresas arduas y peligrosas, como también las fundaciones de Chonchi y Cailin, ya ejecutadas, y las de Maquehua y Repocura que se emprenderán pasado el invierno. Misioneros no faltan; pues a Dios gracias hay muchos que eficazmente pretenden este apostólico destino [...]”⁸.

Como se advierte, los jesuitas chilenos en los años previos a la expulsión, aunque no ignoraban las dificultades de la Compañía a nivel internacional, demostraban optimismo y pujanza basándose en la gran consideración, afecto y apoyo que les proporcionaban las autoridades eclesiásticas y civiles locales, tales como el obispo Manuel de Alday y Aspée (octubre 1755 - febrero de 1789) y especialmente el gobernador Antonio Guill y Gonzaga (octubre 1762 - agosto 1768).

Efectivamente, Alday tenía mucho aprecio a la Compañía de Jesús pues se había educado en ella cuando niño en Concepción en donde otro jesuita alemán, Karl Haimbhausen, parece haber sido su maestro de Teología cuando recién había llegado al país (González Echeñique, 1992: 254) y a quien el obispo nombró consultor en la Sínodo de 1763. No es raro, entonces, que en este evento eclesiástico se incluyera expresamente un reconocimiento a la labor de la Compañía de Jesús como un verdadero puntal del cristianismo en Chile, con la que todo el clero debía colaborar.⁹ El obispo también valoraba los *ejercicios* ignacianos y había

7 *Carta del padre Baltasar Huever al padre Nicolás Contucci*. Penco, el 18 de noviembre de 1764. AGN, 6 – 10 – 6. Archivo.

8 *Carta del padre Baltasar Huever al padre Nicolás Contucci*, fechada en Santiago de Chile el 12 de mayo de 1765. AGN, 6 – 10 – 6. Archivo.

9 *Synodo diocesana del obispado de Santiago de Chile [...] que celebró el ilustrísimo señor Doctor Don Manuel de Alday y Aspee, Obispo de Santiago de Chile [...] a que se dio principio el día*

dispuesto que la formación sacerdotal del clero se hiciese en el Colegio jesuita de San Miguel. Tal como lo señala Javier González Echenique, “Los jesuitas fueron brazo derecho del obispo, y a menudo sus consejeros” (1992: 344). Este aprecio era mutuo y entre los jesuitas chilenos, especialmente su superioridad, se tenía en alta estima tanto a las figura del obispo como del gobernador¹⁰.

Los jesuitas, respecto de su labor tan poco fructífera que durante más de un siglo habían intentado en las misiones de la Araucanía, pensaban que ahora los tiempos eran más auspiciosos y que pronto lograrían resultados tan exitosos como los que habían obtenido en la Provincia del Paraguay, especialmente entre los guaraníes. Para ello implementaban por la época dos estrategias relacionadas: instalar nuevas misiones en territorio araucano que se aproximaran jurídicamente al modelo reduccional paraguayo y reforzar el aprendizaje del mapudungún entre los nuevos misioneros que allí operaran. Así como de ambos empeños Havestadt quedaba marginado por su salud, Febrés se convertía en uno de sus protagonistas.

Resulta reveladora la declaración que el propio Febrés incluye al comienzo de su tratado en donde evidencia que surgió de él este deseo de imprimir su *Arte*, cuya primera versión ya tenía concluida en 1764. En el “Prólogo” aclara que “Después de concluido el *Arte* y todo el libro, tuve el orden del P[adre] Provincial para componer esta obrita e imprimirla, por no saber su Rev[erencia] que la tuviese ya acabada. Pues yo no la comencé por orden de los Superiores, sino por los motivos arriba dichos”. Como se observa, Febrés ya tenía concluida una primera versión de su tratado en 1764, cuestión que la superioridad jesuita, al parecer, no ignoraba, puesto que el provincial Huever en la carta del mismo año

cuatro de enero de mil setecientos y tres años [...] con licencia en Lima en la Oficina de la Calle de la Encarnación: año de 1764. En su Título X, Constitución decimoséptima, cuyo título comienza “Se concede a los Misioneros de la Compañía de Jesús...” se reconoce que “Es muy notorio el Fruto, que se logra en las almas con las Misiones que hace la Religión de la Compañía de Jesús por los Partidos y Curatos de este Obispado...” y se solicita al resto del clero colaborar en todo con la labor de los jesuitas.

- 10 Del primero el padre Haimbhausen escribió “El Señor Obispo acabó su Sínodo en que es increíble lo que trabajó [...] Santo Príncipe [pues] habló sobre todos los puntos”. Del segundo “El Señor Presidente nuevo, Don Antonio Guill y Gonzaga, lo hace muy bien, es afecto a la Compañía, mi hijo de confesión a quien con otros siete de su familia di ahora los Ejercicios en su palacio...” (Carta del padre Carlos Haimbhausen, Santiago, 12-04-1763 al padre Visitador de la Provincia del Paraguay Nicolás Contucci). Por su parte el padre B. Huever reconoce que “El Señor Guill, nuestro Jefe, es caballero de prendas sobresalientes. Siempre me ha debido grandísimo concepto pero por lo que he visto y palpado en La Concepción, sólo puedo decir que me deja admirado. Quiere y venera a la Compañía y está en todo lo que puede [y] le corresponde”. *Carta del padre Baltazar Huever al padre visitador fr la Provincia del Paraguay Nicolás Contucci*. Penco, 18 de noviembre de 1764. AGN, Buenos Aires, Serie Compañía de Jesús, leg. 6-10-6 (1763-1765). Archivo.

antes citada, señala que lo que ha encargado a Febrés es *perfeccionar* su escrito para publicarlo, no *componerlo*.

Recordemos, por otra parte, que Contucci sabía muy bien que Havestadt había emprendido un esfuerzo similar mucho antes que Febrés (de hecho, él mismo había puesto en sus manos parte del trabajo de Havestadt), y que Huever tampoco podía haber ignorado el trabajo de su compatriota. ¿Por qué, entonces, se opta por apoyar el trabajo de Febrés y no el de Havestadt?

La cuestión de preeminencia por el origen nacional entre jesuitas españoles y alemanes creo que puede ser descartada. En la provincia chilena de entonces no existe evidencia de que existiera una especie de pugna de poder entre ellos, sino más bien colaboración y complemento entre los jesuitas de diversas nacionalidades. Prueba de ello es la actitud del italiano Contucci hacia el español Febrés que he señalado, y la del alemán Huever, quien no favorece a su coterráneo agripense, sino que apoya el trabajo del catalán.

Tampoco la respuesta tiene que ver con una cuestión cualitativa, es decir que un trabajo fuese mejor que otro, o que la habilidad para el *mapudungún* fuese mayor en uno que en el otro. Si todo lo anterior hubiese estado en juego, tal vez Havestadt sería el que hubiera estado en ventaja, pues desde siempre los jesuitas chilenos habían reconocido en los misioneros alemanes una mayor dedicación y facilidad para aprender y enseñar las lenguas locales. En este sentido no resulta extraño que Havestadt destaque como su único maestro de la lengua mapuche al misionero teutón Xavier Wolffwisen (888), a la vez que Febrés hacia el final del prólogo de su obra, reconoce como “lenguaraz excelente” al padre Francisco Khuen, también de origen alemán.

Sin dejar de lado el imponderable y subjetivo aspecto de las relaciones, simpatías y afinidades personales, no siempre fáciles de rastrear en los documentos oficiales, dos elementos más objetivos parecen haber tenido directa incidencia en esta decisión. Uno, de carácter pragmático, era que se esperaba un texto para su uso y aplicación inmediata, orientado exclusivamente al aprendizaje del *mapudungún*. El trabajo de Febrés era más conciso y breve que el de Havestadt, que discurría por contenidos más amplios y que incluía secciones en latín, además. Otro elemento en juego, de tipo lingüístico y fonético, parece fundado en la opinión generalizada de que la lengua mapuche poseía fonemas más próximos a la lengua española que al alemán. Así al menos se desprende de la opinión que aparece en la aprobación impresa al comienzo de la obra de Febrés, firmada por el agustino fray Francisco Xavier Parra, “doctor y regente de la cátedra de Prima de Sagrada Theologia en la Real Universidad de San Marcos de Lima”, quien manifiesta su prejuicio por los lenguaraces de habla materna no española en los siguientes términos:

Esta propiedad y primor del Arte del P. Febrés no se encuentra; en uno u otro que hay del mismo asunto [¿el de Havestadt?]: ni sería posible encontrarlo, aunque se imprimiesen infinitos, mientras sus autores ignorasen enteramente la Lengua Catalana, de cuya Orto-grafía y pronunciación, como nativa y propia se vale el P. Febrés en su Arte para explicar el modo más natural y propio de hablar la lengua Chilena, por la similitud que advirtió en el uso de muchas letras, y en la cadencia o sonido de muchas sílabas en uno y otro idioma. (Febrés, 1765: s.n.)

A lo anterior habría que agregar que Huever, el provincial chileno, tenía muy clara la importancia de una efectiva y práctica formación en *mapudungún* de los misioneros destinados a la zona mapuche, y a tal fin resultaba más orgánico el trabajo de Febrés que el de Havestadt. El provincial señalaba:

Para que los recién entrados a las misiones aprendan el idioma y salgan lenguaraces, no solo sus inmediatos superiores cuidarán de enseñarlos y de ponerles desde los principios en algún ejercicio competente, como doctrinar a los indiecitos, sino también el Superior de misiones cada año los examinará en compañía de otros dos examinadores, a donde y cuando le pareciere, y dará parte al provincial del estado y ciencia de los examinados (Gay: 1846, vol. 1, 402-403).

Así, el Provincial de los jesuitas chilenos, aunque conocedor del trabajo de Havestadt, sin duda prefería un libro más simple. Al parecer se precisaba manual y no un tratado, y la obra de su coterráneo, efectivamente, se planteaba como un tratado latino, más erudito, variado y complejo¹¹. En tal situación, todo favorecía apoyar la publicación más breve y funcional del catalán.

11 La obra, de 952 páginas numeradas (sin contar las 15 iniciales con la licencia y el índice, más 9 de música y un mapa, al final), está impresa en 3 tomos que contiene siete partes (físicamente son dos volúmenes, el segundo conteniendo los tomos 2 y 3). El primer tomo contiene la primera dedicada a la gramática de la lengua mapuche, y la segunda, que es la traducción al mapudungún del *Indiculus Universalis* (del jesuita François Pomey, Nuremberg, 1671). El segundo tomo incluye la parte tres, que es el Catecismo en prosa y verso, y la parte cuarta, consistente en un calepino mapudungún-latín. El tercer tomo abre con la quinta parte, que es un índice alfabético latino de temas tratados (luego de ello se incluye la dedicatoria y el prólogo en español), luego se señala que viene la sexta parte consistente en la música que acompaña el catecismo en verso (pero se señala en el título respectivo que se pondrá al final al igual que el mapa), finalmente la séptima parte es el diario en latín de los viajes misionales de Havestadt.

A fines de 1765 o a comienzos del año siguiente, la publicación de Febrés ya debió haber circulado en Chile. En su retiro del Colegio San Pablo, Havestadt debe haberlo tenido en sus manos y seguramente sentimientos encontrados cruzaron su espíritu. Por una parte, por fin sus hermanos de orden contaban con un tratado de lengua que les asistiría en su aprendizaje del mapudungún y consiguientemente haría más eficiente su labor de evangelización en la reacia Araucanía, cuestión que siempre había sido su anhelo. Él sabía que parte de esa obra, -o por lo menos su inspiración, espíritu e intención-, era una réplica de la suya, pues su autor la había utilizado para su propio aprendizaje, aunque éste en su publicación no lo reconoció. Sin embargo, Febrés agradeció la ayuda de otros correligionarios, como Javier Zapata [Morales] (1736-1789), en el ordenamiento de su diccionario o calepino, que a su vez se basa en uno anterior, elaborado por Diego Amaya [Sotomayor] (1680- ca. 1751). Igualmente incluyó algunos materiales de otro calepino escrito en Chiloé por Gaspar López [de Codiñanos] (1679-1724), así como de algunas voces que había publicado Luis de Valdivia en 1606, declarando incluso haberla comparado con la reimpresión sevillana de 1684¹².

Es probable que en ese momento Havestadt se haya propuesto completar y aumentar su obra y superar la de su correligionario. En su dedicatoria latina inicial a la Virgen, el jesuita señala que la versión castellana de 1765 la había dedicado a Jesucristo, mostrando más adelante, incluso, cómo estaba estructurada entonces y cuál era su título en español (885). Con ello quiere establecer que buena parte del trabajo estaba concluida por entonces. Debía, sin embargo, subrayar esta situación de antelación, pero sin herir susceptibilidades ni incurrir en desacato a la superioridad. De allí la inclusión de la comentada carta, que sólo comprenderían quienes realmente les importara el asunto y manejaran la lengua indígena. Y en el mismo sentido es posible entender su comentario de que si alguien encontrara similitud entre ambos tratados (el suyo y el de Febrés), era porque el otro le había copiado a él y no lo inverso, como se ha visto antes. Como se observa, esta estrategia de establecer su precedencia es desplegada en palabras en latín y *mapudungún*, evitando hacerlo en español, clausurando así esta cuestión a lectores externos respecto de sus correligionarios. Incluso cuando escribiendo en español pudo haberlo señalado, como cuando explica la inclusión de un modelo de carta o epístola, prefiere reemplazar el apellido de Febrés por el de “Fulano”, como se ha señalado más arriba.

Pero volvamos al período posterior a la publicación de la obra de Febrés, que son los últimos dos años antes de la expulsión. Febrés había publicado su

12 Estos reconocimientos están en la “Advertencia” a la sección dedicada a su Calepino, entre las páginas 421 a 423.

obra con apoyo de la superioridad provincial, mientras que el trabajo de Havestadt había sido ignorado tanto por sus superiores como por su correligionario. El misionero alemán estaba enfermo y su más importante relación y contacto en la orden, el padre Haimbhausen, quien le había traído desde Alemania y era su superior en el Colegio San Pablo en donde ambos residían, falleció en abril de 1767. Obviamente en su estado y situación no tenía la menor esperanza de ver publicado su manuscrito.

Paradójicamente, tal posibilidad comenzó a surgir con la orden de expulsión, hecha efectiva la medianoche del viernes 23 de octubre de 1767. A Febrés lo sorprendió cuando preparaba la misión de Río Bueno pues, como se ha señalado, a su regreso de Lima había sido enviado a las misiones de Valdivia y San José o Mariquina. Junto al resto de los jesuitas detenidos en la Araucanía fue concentrado en La Mochita hasta que el 21 de septiembre de ese año partieron a Valparaíso. A fines de octubre, cuando la caravana santiaguina llegó a Peñuelas, se encontraron con algunos que allí esperaban sumándose a ellos camino hacia el puerto. A fines de ese año o a comienzos del siguiente la concentración de jesuitas la componían misioneros provenientes desde Copiapó a Valdivia. Sólo los de Chiloé, extrañados en diciembre de 1767, seguirían otro derrotero por ser enviados directamente al Callao, para ir de allí a España.

Así, al parecer Febrés no volvió a pisar Santiago, en donde quedó postrado Havestadt, y probablemente ambos jesuitas no volverían a encontrarse jamás. Desde Valparaíso un pequeño grupo se embarcó en enero de 1768 y el resto fue enviado por pascuas de Resurrección al Perú, de donde salieron en mayo en dos navíos rumbo a España, por la vía del Cabo de Hornos, llegando sin escalas cuatro meses más tarde a Cádiz, en septiembre de ese año. A su arribo, Febrés permaneció prisionero en el puerto de Santa María hasta que al año siguiente, 1769, fue enviado a Italia en donde pasó el resto de sus días, que acabaron en Cerdeña en 1790.

Havestadt, por su parte, cuando se recuperó fue embarcado en Valparaíso en junio de 1768 con destino al Callao. De allí prosiguió al mes siguiente hacia Panamá adonde arribó a fines de agosto cruzando hacia la costa atlántica, bajando por el río Chagres, en noviembre. Luego de recalar en Portobelo fue reembarcado para Cartagena, en Nueva Granada. Desde allí navegaron el Atlántico deteniéndose en Cuba, en donde no les fue permitido descender, llegando a Cádiz en mayo de 1769. Fue recluido en un monasterio en Santa María y en septiembre de 1770 emprende camino a Alemania, hasta el fin de su vida, ocurrida en Münster en 1781.

Fue en el puerto gaditano de Santa María, entonces, en donde los misioneros Febrés y Havestadt pudieron coincidir en 1769 por un corto tiempo, pero los

datos disponibles no permiten saber si volvieron a encontrarse personalmente. De allí en adelante sus vidas discurrieron por sendas separadas, manteniendo en común su defensa del proyecto jesuita, aún después que esta fuera abolida, en 1773.

¿Qué objetivo, entonces, tenía para Havestadt publicar su tratado en 1777? Obviamente ya no sólo uno de tipo colectivo, cual era testimoniar su participación en los esfuerzos misioneros de la Compañía de Jesús en territorio indígena chileno y contribuir a resaltar su obra global, sino también uno personal: demostrar que su obra fue tan o más completa que la de su correligionario catalán y, sobre todo, que fue anterior. Havestadt al incluir la carta de Febrés, como Lenz al revisarla, no hicieron más que intentar rectificar el relato historiográfico que, respecto de la creación y circulación de estas obras, había tomado en cuenta el producto, ignorando el proceso.

Considerando este aspecto podemos percatarnos, entonces, de una cuestión tan obvia como poco observada: que la publicación de los tratados de lengua jesuita en el Chile colonial remiten a un contexto con una historicidad más amplia que la simple datación de su publicación. Más allá del consiguiente nuevo orden de precedencia que sugiere el escrito de Lenz (Valdivia, Havestadt, Febrés) lo interesante es que estos trabajos representan productos culturales de dos momentos en la historia de la Compañía de Jesús en Chile: su instalación y su expulsión. El contar con dos obras a mediados del siglo XVIII, producidas por un misionero alemán y otro español, no hace más que confirmar que para entonces la Compañía estaba en su apogeo y que tales contingentes nacionales resultan los más relevantes.

Esta constatación me ha conducido a una reconsideración musicológica de los cancioneros de Febrés y Havestadt, que hasta aquí había examinado por separado, pues queda claro que dan cuenta de un mismo momento en la historia de los jesuitas chilenos de la Antigua Compañía.

II. UNAS CANCIONES.

No es posible comprender cabalmente los tratados de Febrés y Havestadt, a mediados del siglo XVIII, sin considerar el de su antecesor, Luis de Valdivia, a comienzos del siglo XVII. Si bien la relación entre los del jesuita catalán y del agripense no quedó explicitada por ellos mismos y ha sido necesario leer entre líneas para establecerlo, la impronta de la obra del granadino es más o menos evidente en la de ambos, constituyendo, sin duda, en un referente.

Desde un punto de vista musicológico, una característica sobresaliente de todos estos tratados en lengua mapuche radica en que incluyen repertorio catequético, es decir, algunos cantos en mapudungún para reforzar la memorización

de la doctrina católica¹³. Esta constatación viene a comprobar una vez más la afirmación tantas veces repetidas en los estudios sobre el tema desde diversas disciplinas: que en el contexto de la conversión religiosa americana la doctrina cristiana, incluidas las oraciones fundamentales, se cantaba. Es por eso que estos cantos, al menos en el caso chileno, se encuentran en los tratados de lengua indígena, pues la catequesis cantada –tradición europea, por lo demás- resultó ser una estrategia fundamental en la labor de la cristianización indígena americana¹⁴. Este asunto, que ahora parece obvio, no siempre lo fue para la historiografía de nuestra música colonial, la que aún conociendo diversas menciones de tales prácticas y repertorios, no llegó a imaginar que estaban contenidos en los tratados de lengua vernácula, simplemente porque ignoró la historia de la evangelización indígena y privilegió el estudio de la música en contexto religioso en los espacios urbanos, especialmente el catedralicio¹⁵.

En las mencionadas fuentes jesuitas, y respecto del repertorio musical contenido en ellas, pueden observarse diferentes niveles de datos tales como la cuantía de los cantos, la especificidad de su componente melódico, su medio expresivo u orgánico, el origen o proveniencia de su música, el contenidos catequético que vehiculan y, en algunos casos, la función de ellos. Así, por ejemplo, Valdivia incluye cuatro canciones, Febrés doce, y Havestadt diecinueve.

En el caso de Valdivia, la única referencia que nos permite pensar que se trata de canciones, es su título, pues son referidas como “Coplas para cantar

13 El listado de esas canciones y algunas de sus características fundamentales puede verse en Rondón, 2006: 508-509. Un listado más simple, basado en el anterior es el que se encuentra en Guarda, 2011: 106.

14 Resultaría muy interesante comprobar si en los numerosos tratados de lengua indígenas americanas de autores jesuitas o de otras órdenes, los repertorios de canciones constituyen un contenido recurrente, o si en cambio, es una peculiaridad de los tratados chilenos. También es oportuno recordar que en la evangelización colonial, el empleo de la música fue parte de un sistema artístico persuasivo junto al teatro, la danza y la iconografía (dibujos, grabados, pinturas, relieves etc.). En todos los casos se trata de expresiones simplificadas, precisas y eficientes que permitían su práctica tanto por los evangelizadores, no siempre especializados en estas artes, como por los evangelizados que las aprendían junto con los contenidos catequéticos. La apropiación por parte de estos últimos de tales expresiones dio origen, tanto en Chile como en el resto de Iberoamérica, a prácticas y tradiciones devocionales cuyos vestigios perduran hasta hoy, especialmente en áreas donde el elemento indígena fue decisivo en la formación de culturas e identidades locales.

15 Entre los autores fundantes de la musicología histórica en Chile encontramos a Eugenio Pereira Salas y Samuel Claro Valdés. Ninguno de ellos llegó a concebir como universo de estudio el repertorio catequético y misional jesuita. En el caso de este último al referirse por ejemplo al cancionero incluido en el *Chilidugú* lo considera incluso como una muestra de “canciones mapuches” y su aproximación a esta fuente parece haber sido a través de noticias proporcionadas por el historiador Carlos Keller, repitiendo sus mismos errores, entre ellos que tal cancionero estaría compuesto según modelos españoles (Claro Valdés y J. Urrutia Blondell, 1973: 24).

después de la doctrina”. No incluye la melodía escrita en un pentagrama, ni se menciona el nombre de ninguna canción o himno con las que se puedan entonar. La razón de esta omisión puede explicarse, tal vez, por el reducido número de misioneros y su fuerte cohesión cultural (sólo españoles y criollos) que les permitía compartir una tradición musical común, que no precisaba tal especificación. En otras palabras, los misioneros a los que iba dirigida la obra y su repertorio conocían bien aquellas canciones por tradición oral. En la obra de Febrés encontramos doce canciones, sin su melodía anotada, sin embargo y a diferencia de su predecesor, el autor menciona el tono con el que pueden cantarse. Esto vuelve a implicar una tradición oral entre los jesuitas de la época que compartían un repertorio más o menos común, por lo que bastaba mencionar el nombre o el incipit de la canción o himno para tener resuelto el componente melódico de las canciones que incluye en su obra.

El tratado de Havestadt contiene diecinueve melodías en su componente textual y musical¹⁶, lo que las convierte en la principal y única fuente musicológica de repertorio catequético colonial con tales características en todo el continente¹⁷. Por lo mismo, esta fuente ha sido más estudiada y conocida entre los repertorios misionales jesuitas de la época.

Es preciso señalar, sin embargo, que las melodías, implícitas en el caso de Valdivia, sugeridas en el cancionero de Febrés, y explícitas en el de Havestadt, no eran exclusivas ni propias de los textos a las que se aplicaban. No llamo aquí la atención sobre el procedimiento, bastante común en la tradición de la época, de utilizar melodías pre-existentes para adaptarlas a diversos textos, sino simplemente destaco que las tales melodías no guardaban relación semántica con los contenidos del cancionero, llegando a veces a indicarse más de una opción melódica para un mismo texto. Esto haría muy poco provechoso un ejercicio de establecer correspondencias retóricas entre los planos musicales y textuales, procedimiento bastante recurrido en cierto tipo de análisis musical para el reper-

16 En la obra de Havestadt se promete la música para un número mayor de textos que las diecinueve canciones que finalmente ofrece y que son las que aquí trato. El detalle de esta diferencia puede verse en Rondón (1997: 20-22).

17 A partir de la edición mencionada en la nota anterior y su posterior grabación al año siguiente, se han realizado numerosas versiones tanto en Chile como en otros países latinoamericanos, difundidas a través de conciertos y grabaciones. La operación de patrimonialización y apropiación de este repertorio por parte de algunos intérpretes chilotes y sus comunidades, ha dado origen a interesantes discursos que construyen localía e identidad basados en este repertorio en lengua mapudungún, fenómeno que he examinado recientemente en mi ponencia “El cancionero Chilidugú: entre patrimonio y fetiche”, leída en el marco del *Seminario Internacional de Investigación en Patrimonio Musical*, organizado por la Universidad de Talca los días 30 agosto al 1 de septiembre de 2013.

torio barroco. En breve, no se trata de música “creada” para estos textos, sino “adaptada” a ellos.

Lo anterior señala la preponderancia del texto, o más bien del mensaje ideológico o contenido doctrinal de este, por sobre el componente musical. La formalización de los versos e incluso ciertas figuras literarias, como algunas metáforas por ejemplo, fueron tratadas más o menos flexiblemente, de acuerdo a la sensibilidad y habilidad poética de cada tratadista jesuita. Por otra parte, esto también evidencia que fue en la selección del material melódico que los misioneros pudieron transmitir elementos de su propia cultura y experiencia musical. Havestadt apelará al repertorio religioso que aprendió y cantó en su Colonia natal, Febrés hará otro tanto respecto del cancionero español. Pero, ¿tienen algunos elementos en común estos repertorios? o, ¿poseen algunos materiales que los hacen únicos? Es lo que finalmente intentaré aclarar en este trabajo.

La primera característica que todos comparten es que, tal como se ha señalado más arriba, los cantos catequéticos se encuentran junto a los contenidos que forman parte de la sección dedicada a la enseñanza de la doctrina cristiana. Luego, se advierte que algunos de sus cantos están formalizados textualmente en forma casi idéntica, lo que de paso confirma el referente que Valdivia dejó a sus predecesores, aunque Febrés no lo reconociera explícitamente, como sí lo hizo Havestadt (103, 145, 888)¹⁸. Por ejemplo en la tercera sección, o sea en la doctrina cristiana, Valdivia incluye, como se ha señalado, algunas coplas para cantar, siendo la primera una dedicada a “nuestro Señor Jesucristo”¹⁹. Esa misma canción, con textos muy similares, se encuentra tanto en Febrés como en Havestadt, lo que se evidencia en el siguiente esquema.

18 En esta última página señala “En el Arte seguí el orden de los capítulos del R. P. Luis de Baldivia [sic]” y agrega para volver a subrayar que su tratado fue previo al de Febrés “quien fue el primero y hasta ahora el único cuyo Arte anda impreso”.

19 El texto de Valdivia contempla cuatro secciones, siendo la primera aquella que aborda aspectos gramaticales; la segunda está constituida por un vocabulario mapudungún con traducción al español, la tercera es la doctrina cristiana en la misma lengua en las variantes habladas en los obispos de Santiago y La Imperial (posterior de Concepción), la cuarta y última parte consiste en un confesionario estructurados en preguntas que sobre el cumplimiento de los mandamientos, con sus exhortaciones previas y posteriores. Tanto en la reedición de 1684 (Sevilla) que he tenido a la vista, como el facsímil que Platzmann editó en 1887, la primera y la tercera parte poseen paginación independiente, lo que se debe considerar al momento de ubicar una cita, pues hay números de páginas repetidos en ambas secciones.

Tabla N°1: Comparación de cantos.

Valdivia (1606: 15)	Febrés (1765: 215)	Havestadt (1777: 591)
lefus pellebichi	Jefus pellevichi	JESUS pellebichi,
Pij ra ñi duam	Pi tañi duam	pi ta ni duam,
lefus pellebichi	Jefus ayùvichi	JESUS pellebichi,
Veula ñi layam.	Ñi cùme layam.	deuma ni laam.

Fuente: elaboración propia.

Lamentablemente Havestadt, quien como ya sabemos fue el único que incluye la partitura de los cantos, no proporciona la melodía para esta copla. Febrés, en cambio, señala que el tono para cantarla es el que corresponde a la canción española cuyo incipit es “Véante mis ojos”, correspondiente a un texto poético religioso español del siglo XVI²⁰. Al respecto, es verosímil pensar que Febrés siendo español como Valdivia, pudo reconocer la melodía implícita en el texto precedente de su compatriota. En tal caso bastaría encontrar el tono con ese título en el cancionero español de la época para obtener la melodía del texto de Valdivia (y de paso también para la de Havestadt). De cualquier manera, esta copla catequética, presente en los tres tratados de lengua jesuita chilenos, evidencia un continuidad de alrededor de 170 años, prácticamente durante toda la presencia de la Antigua Compañía en nuestro territorio.

Guardan correspondencia, también, los textos cantados del catecismo de Febrés con los de Havestadt. Así, por ejemplo, la primera cuarteta catequética del *Arte de la lengua* (212) es la introductoria del primer canto del *Chilidugú* (582), comenzando ambas con el texto *Vill pu che*; lo mismo las cuartetas segunda, tercera y cuarta de la primera fuente (212), presentan total correspondencia con las del texto de la canción número 1 *Quiñe Dios* (583). Si las coincidencias en los textos resulta bastante obvia por ser fuentes coetáneas en la misma lengua y con el mismo objetivo, aquellas referidas a su melodía merecen algunas acotaciones.

20 He encontrado el verso “Véante mis ojos” en la poesía religiosa española del Siglo de Oro en poesías de Santa Teresa de Jesús (Teresa de Ávila 1515-1582) cuya primera cuarteta dice: “Véante mis ojos / dulce Jesús bueno, / véante mis ojos, / muérame yo luego”; también en San Juan de la Cruz (1542-1591) en su escrito “Canto espiritual entre el alma y Cristo su esposo”. Es posible, sin embargo, que ambas versiones hayan sido una divinización de un poema profano cuyo texto era “Véante mis ojos, muérame yo luego, dulce amor mío, lo que yo más quiero” (Wardropper, 1958: 159).

Por cuanto el repertorio de Havestadt he tenido la oportunidad de estudiarlo con mayor detenimiento, puedo señalar que efectivamente utilizó para sus textos catequético en lengua mapuche, entonaciones del ámbito católico alemán. Uno de estos casos corresponde a la canción inicial, cuyo incipit en *mapudungún* es *Quiñe Dios*, para la que especifica que el tono para ser cantado corresponde al himno litúrgico *Verbum supernum prodiens*. Esta misma base melódica emplea el himno católico alemán titulado *Das Heil der Welt*, atribuido al jesuita Friedrich von Spee (probablemente su texto) que aparece en el *Geistliches Psälterlein*, publicado en Colonia en 1637. Se entiende, entonces, a qué se refiere Havestadt cuando señalaba que para poner música a estas coplas empleó las “mejores melodías que se cantan las Iglesias de mi Amada Provincia del Rhin Inferior, y especialmente en Colonia Agripina, mi estimada Patria” (889).

Por eso llama la atención que Febrés coincida con Havestadt en las melodías empleadas en su repertorio. Por ejemplo, la melodía de la canción *a Nuestra Señora* del jesuita español, coincide con el *Ayubige* del jesuita alemán (*Omni die dic Mariae*) y lo mismo sucede con la melodía para cantar el *Acto de Caridad y Contrición* del primero, que corresponde al mismo de *A Señor Dios*, del segundo (*O Anima par caelo Spiritus*). Ahora bien, si esas melodías provenían de la tradición jesuita de Colonia, como asegura Havestadt, podría ser una prueba de la supuesta utilización de algunos materiales de Havestadt que Febrés habría hecho, ahora también en el cancionero. Tal coincidencia, sin embargo, también podría significar simplemente que ambos jesuitas compartían cierto repertorio, común a toda la iglesia, a la orden, o a la provincia chilena, al menos.

Son coincidentes, también, *El Bendito* de Febrés, con el canto *Ufchigepe* de Havestadt, que tiene como base el *tono paraquayensis*, aunque esta coincidencia puede entenderse como un dominio común de un aporte del repertorio de esa provincia vecina, cuyo modelo y resultados misionales, como he subrayado antes, parece que siempre constituyeron un referente para los jesuitas chilenos. Respecto de cómo esa melodía llegó a manos de Havestadt se ha afirmado erróneamente que ésta le hubiera sido proporcionada por el misionero Anton Sepp, misionero de la provincia paraguaya, cosa que no es posible por cuanto este último había muerto quince años antes de la llegada a Sudamérica del primero²¹. Es posible, más bien, que tal melodía haya llegado a las misiones araucanas traída por jesuitas que, provenientes desde Europa o Chile, visitaron las misiones o reducciones del Paraguay, o pasaron por Buenos Aires o Córdoba, en donde interactuaban con sus compañeros que habían operado en ellas. La búsqueda de esta misma melodía

21 Este error fue primeramente cometido por Keller (1967: 294) y repetido por Claro Valdés (1973:24; 1999: 646).

entre los *Benditos* que se encuentran en los archivos de las misiones jesuitas chiquitanas y mojeñas²², las más musicales de esa provincia, no han dado resultado positivo, lo que puede indicar que esta melodía pudo ser anterior a la formación de aquellos repertorios, es decir pudo haberse originado tempranamente en el siglo XVII, o bien que esta haya provenido de las reducciones guaraníes. Con todo, la pervivencia de una melodía *paracuaria* solamente en las misiones araucanas chilenas no deja de ser una peculiaridad que merece destacarse.

Ya entrando en características que distinguen los repertorios misionales chilenos entre sí, en el caso del de Febrés se encuentra mencionado un tono llamado *La Amable*. Tal melodía, prescrita en su *Arte de la lengua* para entonar las coplas dedicadas a San Francisco Javier, resulta ser una de las tantas versiones de *La Amable* popularizadas en España e Hispanoamérica a comienzos del siglo XVIII para diversos medios instrumentales (Waismann, 1997), del *second air* de la tragedia musical *Hesione* del compositor francés André Camprá (1660-1744)²³, sobre un texto de Antoine Danchet.

Durante el acto tercero del mencionado drama, la melodía aparece instrumentalmente como *air* para ser danzado por “los espíritus de los amantes afortunados”, y luego en el canto de Venus que comienza con el texto *Amable Vainqueur*. A partir de su estreno en diciembre de 1700 este *air*, ya desprendido de la obra mayor, alcanzó pronto una notable popularidad en Francia y especialmente en España como danza y pieza para tañer aunque, como era frecuente en la época, sin reconocer autoría²⁴. Resulta interesante observar que la adopción española, además de una refuncionalización, importó una resemantización justi-

22 Me refiero a los archivos musicales correspondientes a las misiones jesuitas entre los indios Moxos y Chiquitos. El primero en la ciudad de San Ignacio de Moxos y el segundo en la de Concepción de Chiquitos, ambos en el oriente boliviano. Juntos constituyen el mayor repositorio de partituras misionales jesuitas en todo el continente.

23 Camprá en su época aparece relacionado con el dramaturgo jesuita Ch. G. Porée. Luego de asumir como maestro de música en la catedral parisina de Notre Dame, el nombre de Camprá aparece, entre 1698 y 1737, en los programas de espectáculos del Colegio Jesuita Louis le Grand como autor de tragedias, y al parecer llegó a tener algún puesto allí durante ese período. Como se observa, existía una conexión entre la actividad del músico y los jesuitas que pudo facilitar la circulación de su obra en este círculo.

24 Aparte de las versiones que señala Waismann, lo he encontrado también en un *Recueil de dances contenant un tres grand nombres des meillieures entrées de ballet de Mr. Pecour*, París, 1704, 202-209, así como dentro de las colecciones de piezas para guitarra de Santiago de Murcia (c. 1682- 1740) en una fuente ubicada recientemente en Santiago de Chile por Alejandro Vera y publicada bajo el título *Santiago de Murcia: Cifras Selectas de Guitarra*, (Middleton, Wisconsin: A.R. Editions, 2010). Una de las versiones más tardías que he visto es la que proporciona Pablo Minguet e Yrol en su *Arte de danzar a la francesa*, Madrid, 1758, y se trata de un menuet o *bayle* (Nº 23) que aparece con su respectiva notación coreográfica en fs. 122-130.

ficada incluso en términos de valor ético y moral, tal como se lee en una fuente de mediados de siglo XVIII que respecto de *La Amable* señala: “Esta es la llave de los Bayles Serios, y no solo es celebrada por su buena composición, sino también por su honestidad” (Ferriol y Boxeraus, 1745: 24).

La totalidad de las versiones de *La Amable* son instrumentales (para violín, guitarra, psalterio, etc.) y con función profana, con excepción de dos encontradas en el contexto misional de los jesuitas sudamericanos, que la refuncionalizan adaptándole textos adecuados a sus propósitos. Aparte de la versión chilena de Febrés, en el Archivo Musical de Chiquitos (Concepción, Bolivia) pude ubicar una versión para canto, dos violines y bajo continuo, con texto en español dedicado al nacimiento del niño Jesús, titulada “Amable deidad” (AMCH, R 102).

Así, esta pieza, compuesta en París y recreada en España y sus colonias, ejemplifica claramente el influjo francés que permitieron y facilitaron los monarcas borbones, no resultando extraño que en nuestras latitudes haya sido transmitida por jesuitas españoles, buenos observadores de las tendencias y modas vigentes en la corte y la sociedad española. No deja de resultar interesante, por otra parte, que una melodía de uso y origen claramente secular haya sido adaptada por Febrés (u otros jesuitas de su entorno) para servir de soporte melódico de un himno dedicado a San Francisco Javier, figura bien cara a los jesuitas, especialmente españoles.

La otra canción que reviste una cierta excepcionalidad en el cancionero de Febrés es el himno dedicado a San Ignacio de Loyola, que con el correr del tiempo y bajo la simple denominación de “La Marcha” devino en el himno de la orden. Sólo a comienzos de la década de los noventa del siglo pasado, se cuenta con algunos datos más o menos ciertos sobre su historia, que debemos a la curiosidad del religioso jesuita Félix Zabala (1991: 11-54). En lo principal el padre Zabala deja clara dos cuestiones: primero que la(s) melodía(s) original(es) que le sirven de base provienen de Francia y sus títulos remiten a una marcha de la marina real y a una *allemanda*, en ambos casos en colecciones de piezas para uno y dos violines del siglo XVIII²⁵; y en segundo término, que alguna de tales piezas llegaron a mediados del siglo XVIII a la zona de Guipúzcoa en donde pasaron a formar parte del repertorio tradicional instrumental vigente hasta comienzos del siglo XIX en fiestas religiosas patronales de la zona.

25 En el primer caso corresponde a la “Marche de la Marine”, contenida en *Marches et ouvertures pour 2 violons*, signatura Vm7 4863 de los *Fonds de Musique ancienne* de la Biblioteca Nacional de París; en el segundo, a una “Marche allemande”, contenida en el manuscrito *Recueil d'airs pour violon solo*, signatura Vm7 4865 de los mismos fondos y biblioteca.

En cuanto al texto, en castellano o vasco, Zabala señala como versión primera una de 1842, y deja en la duda si existiría alguna adaptada a la citada marcha en el siglo anterior (48). Al respecto el testimonio de Febrés demuestra incontestablemente que así fue, y la letra que ofrece, entonces, podría constituir el texto más antiguo disponible hasta ahora del himno de la Compañía de Jesús. Sólo que, y esto no deja de ser singular, está en *mapudungún*. Creo que no se trata de una adaptación de un nuevo texto, sino de una traducción a la lengua mapuche, por lo que esta cuestión de la autoría y antigüedad del texto es un asunto que la versión de Febrés deja pendiente.

En el caso del cancionero de Havestadt, resultan notables también dos canciones, ya no tanto por su contenido musical, sino por el discursivo: la n° 18, *Acui ta in Mapu mo*, y la n° 19, *Vau Mlei pu Mapu Che*. La primera es en realidad un canto de recepción a las misiones araucanas de autoridades, tanto civiles como religiosas. En su texto destacan como ideas centrales que el visitante representa y proviene de un reino superior (en lo espiritual y lo temporal), que es benévolo y que con su presencia regocija y conforta el espíritu de los visitados. Pero este discurso, en verdad, no refleja el sentir de los mapuche, sino más bien de los propios misioneros quienes al ponerlo en la voz e idioma de sus evangelizados, evidencian el anhelo no sólo de que comprendan, sino que los hagan propios. Poner en juego este discurso en una canción, por lo demás, asegura la sincronía y control expresivo de los indígenas por parte de los jesuitas en esta ceremonia de recepción.

La segunda canción está igualmente concebida para una ceremonia, esta vez un *huepin* o parlamento. Su primera estrofa identifica a los participantes: por un lado a los mapuche representados por sus jefes (*ulmen*) y sus guerreros (*cona*), mientras que por el otro los *winca* representados por sus soldados y su máxima autoridad local (“presidente” dice el texto), o su delegado. Los misioneros jesuitas aparecen en este evento como mediadores con intereses y juicios por sobre los otros participantes. La segunda estrofa es una curiosa admonición dirigida a los mapuche para que actúen y se expresen con ponderación y mesura, recordándoles que sus interlocutores representan al poder real que les proporciona vino, comida y tabaco para la ocasión. La estrofa final señala que el parlamento llega a su fin, destacando que aunque el Rey es poderoso, más lo es Dios, y que la subordinación al primero implica el de este último quien es, finalmente, el señor de todas las cosas.

Como se observa, estas dos canciones, aunque exceden los contenidos propiamente catequéticos, caen dentro de otra labor que los misioneros jesuitas en la Araucanía asumían dentro de su rol, cual era, ser facilitadores del diálogo o mediadores de la alteridad, cuestiones que en el contexto de la azarosa evangeli-

zación mapuche podría incluir consideraciones que ya he planteado en otro lugar (Rondón, 2005).

III. REFLEXIONES FINALES.

En Chile, los escritos sobre lengua mapuche de los jesuitas que operaron durante los siglos XVII y XVIII, de los que se tienen noticias, fueron varios, aunque sólo los tres que hemos mencionado alcanzaron la imprenta durante el período colonial. De ellos, dos lo hicieron cuando los jesuitas chilenos operaban efectivamente en nuestro territorio (Valdivia, en 1606 y Andrés Febrés, en 1765), por cuanto el tercero fue impreso cuando ni la provincia jesuita chilena ni la Compañía existían (Bernardo Havestadt, en 1777). Desde fines del período decimonónico en adelante, sin embargo, se ha sabido que los trabajos de Febrés y Havestadt no sólo fueron coetáneos, sino que incluso el de este último fue anterior y tributario del primero.

Mi propósito inicial fue comprobar la veracidad de este planteamiento, cuya prueba fundamental parecía radicar en una carta de la que sólo el receptor daba su versión, por cuanto su remitente jamás la mencionó. Los primeros intentos de ampliar los elementos probatorios implicaron tanto la traducción de la carta como la búsqueda de datos convergentes dentro de la misma obra de Havestadt, cuestión que ya había hecho Lenz en 1894, por lo que solo tuve que rehacer este camino. De esta primera labor quedé con la misma convicción que el filólogo alemán: Febrés conoció el trabajo de Havestadt, por tanto el de este le antecedió.

Esta constatación, consecuentemente, hizo surgir la cuestión ¿por qué, si ambos trabajos fueron al menos coetáneos, el tratado de Febrés se publicó primero? La ubicación de un par de cartas del provincial de la orden en la época, Baltazar Huever, vino a aclarar y establecer que fue voluntad de la superioridad de la época el que se llevara a cabo la impresión del trabajo de Febrés. La siguiente interrogante fue ¿por qué se prefirió imprimir el trabajo del catalán por sobre el del agripense? Para responder a ella tuve que volver a examinar las fuentes ya conocidas, relacionándolas con otras nuevas, con el resultado ya señalado: se prefirió la obra de Febrés por ser más práctica, breve y por considerarse que la fonética catalana podía recoger más propiamente la de la lengua mapuche. Quedaba flotando, sin embargo, las razones por la cual Febrés nunca reconoció el aporte de su correligionario alemán y con ello la duda sobre si realmente esto fue así. Una nueva mirada a los cancioneros catequéticos aportaron algunas pruebas en tal sentido, que, si bien fortalecen el alegato de Havestadt, no terminan de ser concluyentes.

Sin embargo, luego de esta labor me ha parecido que el asunto tratado, si bien reviste interés desde el punto de vista filológico y musicológico, adquiere un interés histórico más amplio por cuanto permite la entrada a cuestiones mayores que han quedado abiertas. Por ejemplo, resulta evidente que los tratados de Valdivia y Febrés, al comienzo y final del proyecto jesuita en el Chile colonial, fueron no sólo aprobados y propiciados por la jerarquía de la orden, sino que, además, fueron orgánicos a los proyectos de la orden en cada momento.

A comienzos del siglo XVII claramente este fue la conversión de los indígenas locales, tal como lo consigna Valdivia al señalar “Mi deseo es que haya algún principio impreso por donde los deseosos de la honra de Nuestro Señor y celo de la conversión de estos indios de Chile, quieren aprender su lengua, puedan alcanzar su fin” (Valdivia: 1606: s.n.)²⁶. Tal vez esa inconsistencia en los tiempos verbales (*quieren, puedan*) no sea un descuido gramatical o un error de imprenta, sino un indicativo de lo que en ese momento se proponían los jesuitas locales para un logro posterior. Más de siglo y medio después, Febrés reitera este mismo propósito al señalar en su dedicatoria a la Virgen María, que su trabajo es “para que los Jesuitas, mis hermanos a quienes tocar la suerte, imponiéndose en breve en esta lengua extraña, prediquen a los indios vuestras grandezas” (Febrés, 1765: s.n.)²⁷.

Si una de las estrategias fundamentales que siguió al primer momento fue la “guerra defensiva”, al momento de la expulsión el proyecto que animaba a los jesuitas parece haber sido el de “instaurar reducciones” para reactivar la evangelización en territorio mapuche. Esto último se ve expresado, entre otras fuentes, en el imaginario diálogo entre dos caciques mapuche que Febrés incluye en su obra cuando, al referirse a las reducciones guaranícas que uno de los personajes habría visitado, concluye exclamando “¡Ay!... Ojalá estuvieran así en pueblos los Indios de esta tierra!”(144).

La reiteración de un mismo propósito por más de siglo y medio evidencia que los jesuitas no habían tenido los resultados esperados en el propósito inicial de convertir a los mapuche, y ellos lo sabían. El jesuita José Cardiel, en su diario de 1748 apunta desde la otra banda andina que a los araucanos “en más de cien años de sudores apostólicos no han podido los Padres de Chile reducirlos a pueblo ni vida cristiana...”(Furlong, 1938: 43). En este mismo tenor Miguel de Olivares (1713-1793) admitía “confesamos que se han convertido pocos i que no se ha convertido ninguna reducción” aunque más adelante se justifica señalando

26 Las cursivas son más así como la actualización de la gramática. El párrafo se titula “Al lector” y la cita es parte de la frase conclusiva.

27 El párrafo se titula “Dedicatoria a Maria Santissima Madre de la Luz increada”.

que “por una alma sola [...] que un misionero envíe al cielo no debe omitir ningún trabajo” (Rondón, 2005: 170-171).

Este pobre resultado en la Araucanía contrastaba con los éxitos logrados no sólo en el área chilota, sino en otros espacios, tales como en los colegios urbanos y las misiones de Chile central. En estos espacios es posible encontrar repertorios musicales que constituyeron una herramienta eficaz, y en cada uno, la música y el idioma en que se vertía eran diferenciados. Así se interpretaban verdaderas óperas en latín para los colegiales, canciones y poesía a lo divino en español para la feligresía rural, y simples cantares catequéticos en su lengua, para los indígenas de las misiones.

Los tratados de lengua mapuche de Febrés y Havestadt que hemos revisado, no solo revisten un interés filológico, sino que, además, uno histórico que atañe al devenir de la Compañía de Jesús en Chile. Igualmente ilumina los procesos de evangelización indígena local, la concepción de la cultura y cosmovisión mapuche²⁸, y finalmente las prácticas musicales jesuitas. Pero, además, dan cuenta del cruce inextricable de proyectos colectivos con circunstancias personales, que desde Ignacio en adelante, parece un *leit motiv* en la historiografía jesuita.

IV. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

ARCHIVO.

1. Archivo General de la Nación. Buenos Aires, Argentina. Fondo “Compañía de Jesús”, legajo 6-10-6. *Carta del padre Baltasar Huever al padre Nicolás Contucci*. Penco, el 18 de noviembre de 1764. *Carta del padre Baltasar Huever al padre Nicolás Contucci*. fechada en Santiago de Chile el 12 de mayo de 1765.

BIBLIOGRAFÍA.

2. Barros Arana, Diego. *Historia Jeneral*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, vol. vii, 1886. Impreso.
3. Claro Valdés, Samuel y Jorge Urrutia Blondell. *Historia de la música en Chile*. Santiago de Chile: Orbe, 1973. Impreso.

28 Me refiero a los valiosos datos sobre la dimensión sonora mapuche y la función de la misma en su cosmovisión y ritualidad, que se encuentran contenidas en los diccionarios o calepinos al interior de estos tratados, dimensión escasamente aprovechada por la etnomusicología o antropología de la música.

4. ---. “Chiliduju”. *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, Julio Casares ed., Madrid: Sociedad General de Autores y Editores, vol. III, 1999. 646. Impreso.
5. Febrés, Andrés. *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile*. Lima: En la calle de la Encarnación, 1765. Impreso.
6. Ferriol y Boxeraus, Bartolomé. *Reglas útiles para los aficionados a danzar*. Málaga: 1745. Impreso.
7. Furlong, Guillermo. *Entre los pampas de Buenos Aires*. Buenos Aires, 1938. Impreso.
8. Gay, Claudio. *Historia física y política de Chile*. París: En casa del autor / Santiago: En el Museo de Historia Natural de Santiago, 1846, v. 1. Impreso.
9. González Echeñique, Javier. “Manuel de Alday y Axpee”. *Episcologio chileno 1562-1815*. Carlos Oviedo Cavada, dir., Marciano Barros Valdés, ed. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica de Chile, tomo II, 1992. 253-465. Impreso.
10. Guarda, Gabriel. *La Edad Media de Chile. Historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé*. Santiago de Chile: Corporación del Patrimonio Religioso y Cultural de Chile, 2011. Impreso.
11. Hanisch E., Walter. *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1972. Impreso.
12. Havestadt, Bernardo. *Chilidugu sive tractatus linguae chilensis*. Münster: Aschendorff, 1777. Impreso.
13. Huever, Baltasar. “Instrucción y órdenes para los PP. Jesuitas de la misión de San José de la Mocha, redactado en esa el 30 de julio de 1764”. Claudio Gay. *Historia física y política de Chile*, París: En casa del autor / Santiago: En el Museo de Historia Natural de Santiago, 1846. v. 1, documento xxx. 402-403. Impreso.
14. Keller, Carlos. *Por la gloria de Dios. La obra de los jesuitas de la asistencia germana en la América española durante el barroco y en especial la del misionero araucano padre Bernardo de Havestadt*. Santiago de Chile: 1967. Soporte no publicado.
15. Lenz, Rodolfo. *Estudios Araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, Anales de la Universidad de Chile, 1895-1897. Impreso.
16. Medina, José Toribio. *Biblioteca Hispano-Chilena (1523-1817)*. Santiago de Chile: En casa del autor, tomo iii, 1899. Impreso.
17. ---. *Historia de la literatura colonial de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta y Librería El Mercurio, vol. ii, 1878. Impreso.

18. Olivares, Miguel de. *Los jesuitas en la Patagonia. Las misiones en la Araucanía y el Nahuelhuapi (1593-1736)*. Buenos Aires: Ediciones Continente, 2005. Impreso.
19. Pereira Salas, Eugenio. *Orígenes del arte musical en Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria, 1941. Impreso.
20. Rondón, Víctor. *19 Canciones Misionales en Mapudungún contenidas en el Chilidúgú (1777) del Misionero Jesuita en la Araucanía, Bernardo de Havestadt (1714-1781)*. Santiago de Chile: Fondart y Revista Musical Chilena, 1997. Impreso.
21. ---. “Acui ta in mapu mo: canciones jesuitas para ceremonias de recepción y parlamento en las misiones araucanas en el siglo 18”. *Educación y Evangelización. La experiencia de un mundo mejor*. Carlos Page ed. Córdoba: Universidad de Córdoba/Agencia nacional de Promoción Científica y Tecnológica, 2005. 439-445. Impreso.
22. ---. “Sung Catechisms and College Opera: Two Musical Genres in the Jesuit Evangelization of Colonial Chile”. *The Jesuits II: Cultures, Science and the Arts, 1540-1773*. John W. O’Malley, Gauvin Alexander Bailey, Stephen J. Harris y T. Frank Kennedy, eds. Toronto Buffalo London: University of Toronto Press, 2006. 498-512. Impreso.
23. Salas, Adalberto. “Lingüística Mapuche. Guía bibliográfica”. *Revista Andina*. Nº 20, 1992. 473-538. Impreso.
24. Valdivia, Luis de. *Arte y Gramática General de la Lengua que corre en todo el Reyno de Chile*. Lima: Francisco del Canto, 1606. Impreso.
25. Wardropper, Bruce W. *Historia de la poesía lírica a lo divino en la cristiandad occidental*. Madrid: Revista de Occidente, 1958. Impreso.
26. Waismann, Leonardo. “Transformaciones y resemantización de la música europea en América: dos ejemplos”. *Revista Data*. Nº 7, 1997. 197-217. Impreso.
27. Zabala L., Félix. *Música Ignaciana*. Azpeitia: Comisión Loyola/Santuario de Loyola, 1991. Impreso.