'Gracias a la fe': misioneros franciscanos y salesianos e indígenas en la Pampa Central (1860-1930)

Claudia Salomón Tarquini

Resumen

Este trabajo indaga las relaciones entre los misioneros (franciscanos y salesianos) y los grupos indígenas que sobrevivieron a las campañas militares de fines de la década de 1870 en La Pampa. Se concentra especialmente en el papel jugado por estos misioneros en la integración de los indígenas a la 'nación' argentina y a los Territorios Nacionales, llevado a cabo –entre otras– a través de cuatro tipo de tareas: a) registrar los nacimientos, muertes y matrimonios en colaboración con un Estado pobremente desarrollado, b) educar a los hijos de los principales caciques en la escuela La Inmaculada, lejos de sus familias, c) insistir en el abandono de pautas culturales previas (tales como el matrimonio poligámico), y d) promover la identificación de los indígenas con la 'nación' en tantas ocasiones como resultara posible.

Palabras clave: misioneros, indígenas, Pampa Central, nación.

'Thanks to Faith': franciscanos and salesianos missionaries and Indian people in La Pampa Central (1860-1930)

Abstract

This paper explores the relationships between missionaries (either franciscanos and salesianos) and Indian groups who survived after the military campaigns of the late 1870's in the Pampas. It focuses especially on the role played by these missionaries in the integration of Indians into the Argentine 'nation' and in the 'Territorios Nacionales', performed through –among others– four kinds of tasks: a) registering births, deaths and marriages in collaboration with a poorly developed state, b) educating the main chiefs' sons and daughters in La Inmaculada school, away from their families, c) insisting on their abandoning of previous cultural patterns (such as polygamic matrimony), and d) promoting the Indian's identification with the "nation" in as many instances as possible.

Key words: missionaries, Indians, Pampa Central, nation.

"Quiera que no, si el Gobierno puede gobernar en gran parte se lo debe a la fe predicada por el misionero. El fruto está a la vista con la celebración del 25 de mayo de 1917".

(Padre Ángel Buodo citado Valla 2000a: 8).

El Padre Celso Valla dedicó la mayor parte de su vida hasta su fallecimiento, acaecido en diciembre de 2004, a recopilar pacientemente una enorme cantidad de datos sobre la labor de los padres salesianos en el Territorio Nacional de la Pampa Central, luego provincia de La Pampa, y a historiar la labor misional de esta orden. Observando la capilla del Padre Buodo (1), el orden de los papeles que ha quedado tras su repentino fallecimiento parece mostrar una lógica en la que se reivindican fundamentalmente su tarea y la del Padre Celso Valla (los referentes a la obra de Buodo se encuentran en el extremo SE del recinto, y los de Valla, en la esquina opuesta). Por ello, quizás, en ocasiones resulta difícil distinguir las palabras de uno y de otro: ambos parecían sostener que si el gobierno 'puede gobernar en gran parte se lo debe a la fe predicada por el misionero'.

En su esfuerzo reivindicatorio, Valla reseñó largamente el recorrido y experiencias de varios misioneros, y volcó en sus publicaciones parte de los prolijos cuadernos que registraban las memorias de la tarea misional, a los que sólo recientemente comenzamos a tener acceso los investigadores. ¿En qué medida la aseveración de Valla/Buodo tiene relación con el papel jugado por los misioneros en la nacionalización de los territorios incorporados por el Estado nacional a fines de la década de 1870?

En este trabajo nos proponemos comenzar a contestar esta pregunta a través de un estudio de caso desde un eje en particular: la labor de los misioneros en relación específicamente con la incorporación subordinada de los indígenas en el Territorio Nacional de La Pampa.

Nos referiremos en particular al grupo étnico rankel, algunos de cuyos integrantes comenzaron a atravesar procesos de pérdida de autonomía de forma paulatina a partir de fines de la década de 1860, aunque también se hará referencia a otros grupos –como aquellos que participaron, a través de sus traslados forzados, en la fundación, en 1882, de las dos primeras localidades del Territorio Victorica y, meses más tarde, de General Acha–.

Aunque hemos tomado como punto de partida la reflexión de un sacerdote salesiano para llamar la atención sobre el rol de estos misioneros, nos proponemos realizar una primera aproximación a las formas en que interactuaron indígenas y misioneros no sólo salesianos sino también franciscanos durante las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Sostendremos que estos misioneros jugaron un importante papel en los intentos de integración de indígenas a la sociedad nacional: los franciscanos desde la década de 1860 en forma previa a las campañas militares de 1878-1879, y los salesianos en el oeste y sur del Territorio, caracterizado precisamente por la ausencia –ya de por sí pronunciada en el este– de representantes de instituciones estatales (administrativas, judiciales, policiales, educativas, entre otras) a poco de finalizadas las campañas militares que terminaban con la existencia autónoma de grupos indígenas en la región. Las prácticas de ambos se superpusieron en el área central del Territorio (especialmente en la zona de Victorica) a partir de inicios de la década de 1880 y hasta 1896. La labor de los salesianos prosiguió en forma sostenida durante las décadas siguientes, y si bien no es posible efectuar un corte temporal preciso para el proceso que nos toca analizar, puede señalarse que para fines de la década de 1920, los salesianos habían ocupado progresivamente una serie de espacios y establecido relaciones en todo el territorio que les permitió experimentar un auge en su tarea en la región a partir de la década de 1930 (Tavella & Valla: 1974).

Este rol de las instituciones eclesiásticas (y en particular del clero regular) en el avance de los Estados coloniales y luego republicanos en Latinoamérica sobre tierras ocupadas por indígenas, ha sido destacado ya por otros historiadores para todo el siglo XIX y principios del XX. En Araucanía, Pinto Rodríguez (1993 y 2001) ha analizado el rol de la orden jesuita en el siglo XVII, y de franciscanos y capuchinos al promediar el siglo XIX. Uno de los principales puntos de discusión entre los religiosos y los funcionarios de los diferentes gobiernos giraba en torno a la capacidad de las órdenes de penetrar en espacio indígena o al menos de evitar incursiones por parte de éstos al territorio hispanocriollo. En Araucanía el camino reduccional se hizo impracticable, y en lugar de ello jesuitas y capuchinos aplicaron el sistema de correrías o misiones volantes, que consistía en recorrer el territorio a 'evangelizar' poniendo en primer plano la salvación por vía sacramental en lugar de la conversión.

En otras zonas de Latinoamérica también se ha analizado el rol que le cupo a las misiones como constructoras de nacionalidad, en el marco de las políticas que tuvieron lugar entre 1850 y 1920 por parte de los Estados de Bolivia, Perú y Ecuador para nacionalizar la Amazonía. Es que el Oriente amazónico, que adquirió visibilidad para estos gobiernos hacia mediados del siglo XIX, era un territorio que se encontraba bajo control de sociedades indígenas, cuya evangelización e integración a la nación se procuró lograr a través de las misiones religiosas. En este contexto, la ocupación efectiva por parte de la sociedad republicana de los espacios orientales resultaba de crucial importancia para resolver las disputas de soberanía de cada uno de estos Estados sobre estos espacios (García Jordán 1997, 1998 y 2001).

En Argentina, el rol que tuvieron las misiones hacia mediados y fines del siglo XIX y principios del XX en la integración de poblaciones indígenas a la sociedad nacional

también ha sido destacado. Se ha sostenido que estas actividades con frecuencia "fueron más allá de la evangelización y la integración de las poblaciones indígenas a la cultura nacional, para ejercer también numerosas funciones civiles que el Estado no estaba en condiciones de asumir en aquellas lejanas fronteras" (Di Stefano & Zanatta 2001: 331). La situación de las misiones franciscanas en el Chaco entre 1854 y 1900 fue reseñada por Maeder (1991), aunque desde una perspectiva que claramente defiende la posición de los misioneros y resalta sus virtudes y los obstáculos que debieron enfrentar, sin considerar por qué motivos podían los indígenas aceptar o rechazar las prácticas religiosas por ellos propiciadas. En los territorios patagónicos, una posición más matizada analizó los posicionamientos y estrategias de los respectivos actores, y concluyó que la falta de recursos del Estado argentino, y de personal de la iglesia nacional, jugaron en favor de la congregación salesiana, que supo negociar hábilmente su permanencia en la Patagonia a perpetuidad (Nicoletti 1999).

La labor de las órdenes religiosas en la nacionalización del Territorio de La Pampa no ha sido estudiada hasta el momento. A diferencia del Chaco santafesino y salteño, donde la jurisdicción franciscana estuvo clara desde un principio, y de los territorios patagónicos, donde la salesiana tampoco encontró disputas de otras órdenes, en La Pampa pudo observarse un enfrentamiento entre franciscanos y salesianos sobre el territorio en el que les correspondía misionar a cada uno, cuestión sobre la que volveremos en los párrafos siguientes.

En la primera parte de este trabajo reseñaremos en primer lugar la labor de los salesianos y franciscanos en forma previa a las campañas militares de 1878-1879; en segundo lugar efectuaremos algunas precisiones acerca de las características del Territorio Nacional de La Pampa, destacando las dificultades de las instituciones estatales para asegurar una efectiva ocupación y control sobre la sociedad en formación durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX; y en tercer lugar analizaremos el rol de los misioneros en la nacionalización e integración de indígenas en este contexto.

En forma previa a las campañas militares de fines del siglo XIX, los misioneros salesianos habían tenido oportunidad de itinerar parte del espacio controlado por entonces por las sociedades indígenas de Pampa y Nordpatagonia, y de estrechar vínculos –más o menos riesgosos para los sacerdotes– con algunos de sus caciques (Durán 1998, Salvaire 1979). De manera más intensa aún, los padres franciscanos –en particular Fray Marcos Donati y Fray Moisés Álvarez– habían trabado relaciones con los principales caciques ranqueles –Mariano Rosas, Baigorrita y Ramón Cabral– para el intercambio de cautivos por determinados bienes, a través de una compleja red que no sólo involucraba a estos dos tipos de actores sino también de capitanejos, refugiados hispanocriollos en las tolderías,

integrantes del ejército, de las sociedades de beneficencia, familiares de cautivos, todos ellos con roles bien definidos en dicha trama (Salomón Tarquini 2001).

Desde su arribo a Río Cuarto (2) en 1856, el propósito de los franciscanos había sido el de lograr la reducción en territorio bajo control hispanocriollo de estos indígenas (3), y a mediados de la década de 1870, una serie de condiciones (4) convergieron para facilitar la instalación de dos núcleos de reducción misional: uno en Capitán Sarmiento (al sur de Córdoba, con el grupo del cacique Juan Villarreal, a cargo de Fray M. Álvarez) y el restante en Villa Mercedes (al sur de San Luis, a cargo de Fray M. Donati). Sin embargo, estos intentos reduccionales no dieron el resultado esperado por los franciscanos por diversas razones, de las cuales dos de las más importantes fueron la relación que los indígenas establecían con otros actores en el ámbito fronterizo (como los comerciantes y soldados), y la militarización de estos ranqueles, al ser incorporados, contra su voluntad, a los escuadrones de 'indios amigos' del gobierno nacional, lo cual provocó una reducción del espectro de decisiones libradas a los franciscanos en favor del ejército (5).

En el transcurso de las campañas militares, los salesianos, por su parte, que acompañaron a las divisiones del ejército (Entraigas 1968) operaron en algunos casos como intermediarios entre las autoridades militares y los caciques para negociar su rendición en términos que le aseguraran la integridad física propia y la de su grupo, como en el caso de la rendición de Manuel Namuncurá, en 1883 (6).

Tras estas campañas –consideradas como finalizadas para La Pampa en 1879– y en el marco del proceso de ocupación efectiva del espacio por parte del Estado nacional, comenzaron a erigirse fortines en distintos puntos del área, y en 1882 se fundaron Victorica, en primer lugar, y meses más tarde General Acha –declarada entonces capital del Territorio–. En ambos casos, para la instalación inicial se trasladaron contingentes enteros de indígenas que habían pertenecido a los escuadrones militares de indios 'amigos' del ejército nacional, que habían participado como baqueanos y fuerza de choque frente al resto de los indígenas por entonces no sometidos. Varios de estos grupos correspondían a quienes habían aceptado –más o menos a regañadientes, según las circunstancias y en diferentes momentos del siglo XIX– instalarse en territorio bajo control nacional, ya sea en reducciones misionales o en fortines (7).

Para sostener que estos misioneros jugaron un rol importante en la integración de indígenas a la sociedad nacional y a la nacionalización de los nacientes territorios, es necesario precisar en qué medida puede hablarse de una 'ocupación efectiva' de estos espacios y control de su población por parte del Estado nacional. Creado por la Ley 1.532, de 1884, el Territorio Nacional de La Pampa contaba como autoridad local superior al Gobernador de Territorio, designado por el Poder Ejecutivo Nacional (Art.

6 de la Ley 1.532), lo cual generó no pocas disputas entre los poderes locales y la gobernación, que fueron mediatizadas a su vez por el Ministerio del Interior (Etchenique 2001). La pregunta acerca del grado de inserción de diferente tipo de instituciones ha sido escasamente tratada por la historiografía regional, aunque las primeras aproximaciones permiten suponer que, aunque en grados variables, no llegaban a tener la eficacia necesaria para que el Estado tuviera un control efectivo sobre la población del territorio. Las instituciones represivas, por ejemplo, carecían de recursos, de personal y de conocimiento del espacio a itinerar (Lluch & Flores 2005), y su tarea fue apuntalada en más de una oportunidad con recursos que proveían los poderes locales –propietarios de establecimientos rurales, por ejemplo (8)–. Las instituciones educativas eran claramente insuficientes y no alcanzaban a cubrir las necesidades de alfabetización de una población en crecimiento constante. En 1900, por ejemplo, de cada 1.000 niños de 6 a 14 años, 834 quedaban excluidos de toda educación (Etchenique 2001: 36). En términos generales, la situación de dependencia política del territorio respecto del poder central, de rápido crecimiento de población inmigrante y exclusión de la población nativa, implicó para los territorios nacionales del sur la conformación de una estructura con particularidades que la diferencian del resto de las provincias argentinas. Como han señalado investigaciones relativas a otras sociedades de colonización, el establecimiento de un Estado precario implica un mayor protagonismo de la sociedad civil (Stasiulis & Yuval Davis 1995), que vemos claramente reflejada en las contribuciones que periódicamente recogían los sacerdotes para erigir capillas y escuelas en todo el territorio.

En este contexto de re-ocupación reciente, a poco de iniciada la década de 1880, comenzaron a hacerse evidentes las diferencias entre las órdenes salesiana y franciscana. Entre otros factores, las dificultades de esta última para itinerar el enorme espacio patagónico y las conflictivas relaciones entre distintos sectores eclesiásticos determinaron una progresiva reducción del territorio bajo jurisdicción franciscana, y una ampliación del salesiano, hasta abarcar toda la Patagonia al sur del paralelo 36º S. Las cartas entre el Obispado de la Plata, la Vicaría Foránea de la Pampa Central, y la Prefectura de Misiones del Colegio Apostólico Franciscano de Río IV que se sucedieron hasta entrada la primera década de 1900, iban reformulando los mapas que marcaban los límites de cada jurisdicción (Massa 1967) (9), situación a la cual no eran ajenos los vecinos de cada población, que colaboraban a favor de una u otra orden (10). Entretanto, franciscanos y salesianos se iban alternando en sus misiones volantes a lugares cada vez más remotos del Territorio, si bien fueron los segundos quienes contaron cada vez con mayor cantidad de recursos para sostener estas actividades.

Como ha señalado Nicoletti (1996), en la visión de los salesianos respecto de los indígenas, éstos podían civilizarse si se convertían: "La posibilidad de equipararse con los demás habitantes era la de educarse y civilizarse para lograr paulatinamente la incorporación social. Esta protección se cristaliza, en cuanto a sus planes pastorales, en los proyectos reduccionales, y en las funciones de instituciones educativas que servían de contención y formación de los niños jóvenes indígenas" (p. 110). De manera similar a los territorios patagónicos estudiados por Nicoletti, en La Pampa los salesianos concentraron buena parte de sus esfuerzos en procurar la educación de hijos de caciques en el Colegio La Inmaculada en General Acha. Uno de ellos, Gumersindo Fraga, era hijo del cacique José Fraga, y fue "catequista de los ranqueles acompañando a [el misionero salesiano] Durando" (Valla 2000e), y en las transcripciones de Valla se hallan numerosas menciones a monaguillos hijos de indígenas. Pero el más conocido de todos ellos fue Ceferino Namuncurá: nacido sobre el Río Negro en 1886, era hijo del cacique Manuel Namuncurá y fue bautizado al año de vida por el Padre Domingo Milanesio y educado por los salesianos desde una edad muy temprana. Tras recibir educación en una escuela-taller de la marina en el Tigre (Buenos Aires), las gestiones de su padre lograron que ingresara a estudiar en el Colegio Pio IX; luego de un tiempo, en 1904 partió a Roma con el cardenal Cagliero, donde se entrevistó con León XIII. Un año después falleció, a los 18 años, para convertirse más tarde en una figura muy popular entre los paisanos del oeste, descendientes en su mayoría de indígenas (11).

De todas maneras, la conversión de los indígenas era –a los ojos de los misioneros– una tarea tan lenta como dificultosa, pues más allá de su asentamiento en General Acha y Victorica, muchos de los indígenas comenzaron, a inicios del siglo XX, a dispersarse de manera progresiva en el Territorio hacia el Oeste y hacia el Sur, alejándose del control de las instituciones estatales, y ofreciendo su trabajo de manera temporaria en diversos establecimientos rurales (Salomón Tarquini 2005).

Una situación tal impedía no sólo la concentración de personas para impartirles una educación acorde a los principios de los misioneros. Los franciscanos, que tenían una concepción de la tarea misional más concentrada en la conversión que en la salvación a través de la vía sacramental (esto es, el bautismo), encontraron más difícil aún esta tarea; mientras que en el caso de los salesianos, de actitudes más permisivas y esquemas menos rígidos que los primeros (Nicoletti 1998), la tarea misional conservó características similares a las de la Patagonia: "Se adaptaron a la realidad circundante y a la diversidad regional. Adoptaron, de acuerdo a ello, la modalidad de la misión volante, cuyo esporádico contacto con los indios propiciaba la vuelta a su religión original" (Nicoletti 1996: 113).

Aunque año tras año misioneros como los franciscanos Antonio Palacios, Guido Depedri y Leonardo Herrera en el norte y oeste del territorio, y salesianos en el oeste, centro y sur, como Juan Roggerone, Rafael Noguer, Luis Cencio, Estanislao Cinalewski,

Pedro Martinengo, José Durando, Antonio Lúzkar, José Hellersten y muy en particular Ángel Buodo recorrieron el territorio, no dejaron de insistir en la necesidad de contar con Centros de Perseverancia, pues como decía el Padre Lúzkar a mediados de la década de 1910, "para influir mejor es necesario vivir entre ellos una temporada al año" (Lúkzar citado en Valla 2000d).

En este contexto, las relaciones entre Estado e Iglesia no fueron del todo armoniosas: las principales diferencias estaban vinculadas con la educación de tipo religiosa –en contradicción con la Ley 1.420, que propiciaba la enseñanza laica en los colegios estatales– pese a lo cual varios salesianos se las ingeniaron para seguir enseñando el catecismo en estos establecimientos (Massa 1967), y con los intentos de control por parte de las instituciones estatales de los registros civiles de nacimientos y matrimonios. En este caso, y a pesar de la letra de la Ley 1.565, de creación del Registro Civil, los recursos se revelaron escasos en los territorios nacionales y años más tarde, en 1898, se le otorgaron facultades a los gobernadores de los territorios nacionales para delegar estas funciones de registro civil a comisionados especiales –que terminaron siendo los sacerdotes salesianos– para las áreas más apartadas (12).

En sentido similar a la delegación de tareas en el ámbito del Registro Civil, el Estado también terminó por delegar tareas educativas: "la organización de misiones indias estaba dentro de la lógica del gobierno nacional, ya que aunque fuera laico y liberal, carecía de una estructura educativa lo suficientemente eficaz como para 'pacificar' y aculturar a grandes conjuntos étnicos fuera de las ciudades y aún en las del interior, la tarea educativa era dificultosa" (Di Liscia 2000: 76-77).

La labor de los misioneros habría combinado en el Territorio Nacional de La Pampa, al igual que en los territorios patagónicos, una serie de tareas deculturadoras, educativas, registrales y comunalizadoras (13), que eran realizadas ya sea a través de la internación de los hijos de los caciques en los colegios la Inmaculada y María Auxiliadora (14), y en el sistema de correrías o misiones volantes, que consistían en este espacio en viajes periódicos hacia innumerables puestos oesteños. De estas misiones itinerantes nos interesa resaltar cuatro características:

Primero, llama la atención la profusión de bautismos en relación con la cantidad de matrimonios celebrados. Los sacerdotes se quejan continuamente de la poligamia y el concubinato, pero admiten que logran bautizar a muchos. Valla (1998) –refiriéndose al Padre Martinengo, en la localidad de 25 de Mayo, para 1907 aproximadamente– destaca que éste logró "atraerlos a la civilidad, dándoles buenos padrinos". Aquí cabe aclarar que no sólo para los ranqueles sino también para otros grupos indígenas que conservaron su autonomía hasta 1880, el bautismo, uno de los sacramentos más importantes, no era en absoluto una práctica novedosa. Más bien constituía un mecanismo de incorporación de alógenos a las redes de parentesco a través de la formalización de un parentesco

ritual. La cuestión merece una breve aclaración: entre los grupos indígenas de pampa y nordpatagonia, y para los mapuche transcordilleranos, existía una ceremonia, el lakutun, por la cual el abuelo paterno donaba a su nieto –el primogénito varón por lo general– su nombre, convirtiéndose ambos en *laku*, lo cual implicaba un lazo especial que significaba una serie de derechos y obligaciones recíprocos, y del donante del nombre (el *güi*) hacia el padre del hijo (15). Esta ceremonia comenzó a practicarse entre estos grupos de manera de convertir en laku de hijos indígenas, a adultos varones cuya amistad querían reforzar sus padres a través de este parentesco ritual (16).

En segundo lugar, estas visitas periódicas de los sacerdotes estaban acompañadas del reparto de bienes entre los que se cuentan una enorme cantidad de prendas de vestir y calzado que eran objetos de difícil obtención para los habitantes de la zona. El archivo de la capilla del Padre Buodo contiene gran cantidad de libretas con el detalle diario de cada prenda entregada por éste en sus recorridos, de manera tal que es fácil comprender por qué podía ser esperada la visita de los salesianos. Buodo relata que cuando llegó a Coli-leufú, "encontré a los indios araucanos del señor Guanchul con las criaturas desnudas y a las niñas con un trapito. Las más grandes no se presentaban por estar sin ropa. Repartí todo. Al fin tuve que dar también mi ropa al cambiarme y así pude preparar a la primera comunión a siete" (Padre Ángel Buodo citado en Valla 2002). En los territorios patagónicos, los salesianos adoptaron prácticas similares, que Nicoletti ha denominado "métodos de agasajo", consistentes en proporcionarles a los indígenas "objetos desconocidos para su cultura, que crearan una cierta dependencia en el vínculo de tal manera que identificaran estos objetos con los misioneros y se acercaran a buscar más cuando se les acababan, tranformándose sto en una necesidad" (Nicoletti 1998: 336).

> En tercer lugar, la doctrina impartida en tales ocasiones no distaba mucho del universo simbólico indígena, no porque no existieran diferencias entre ellos, sino porque, además de hablarles en su lengua, al igual que en el resto de Patagonia los sacerdotes procuraban compatibilizar sus creencias con las de los indígenas para lograr una mejor recepción (Nicoletti 1996: 112). Así, según Valla, Lúzkar señalaba para mediados de la década de 1910, que "a mediados de febrero se reúnen todos los indígenas para celebrar el Kamalicún por varios días. Para aculturarlos en la fe cristiana le inculca que el dios Chao tuvo un hijo que se llama Jesús... que murió en la cruz y resucitó para librarnos del gualicho: el demonio o espíritu del mal, y nos redime con su sangre a través del agua del bautismo. Así inserta la fe cristiana con la que ellos cultivaban como religión natural, su dios Chao". (Valla 2000d)

En cuarto lugar, resulta sumamente interesante observar cómo estas visitas de los misioneros estaban caracterizadas por un ámbito festivo, que operaba como espacio de sociabilidad (en el que confluían indígenas, criollos e inmigrantes –en particular españoles–) y de nacionalización. En aquellas ocasiones en que era posible, los sacerdotes eran recibidos en las casas de los propietarios de los campos en que habitaban los indígenas, o de los principales caciques, y se hacían fiestas tras los bautismos.

Los salesianos participaron también activamente en la celebración de las fiestas patrias. Veamos el relato respecto de Buodo:

> El Padre Ángel [Buodo] los integra con su influencia. Logra que el aborigen se libere del mando del cacique para quedar sujeto al poder civil, a través de la Policía y las fuerzas vivas del pueblo. [en la fiesta del 25 de Mayo 1917], El comisario de Policía de Puelches un valiente vorogano mestizo, de acuerdo con Bernardo Pichicurá, organizó la fiesta en Puelches reuniendo a muchos indígenas con una extraordinaria manifestación de amor a la Patria. (Valla 2000a: 8)

La práctica, por supuesto, no es novedosa: ya para principios del siglo XIX, Garavaglia ha resaltado el papel de las fiestas mayas en la construcción de una nación identitaria como "comunidad imaginada", que "debe extenderse en forma doblemente concéntrica: hacia los sectores socialmente dominados y hacia los espacios más recónditos del territorio cuyo mapa quiere expresar los límites soberanos de esa comunidad imaginada. Esta extensión doble [...] es la historia misma de la construcción imaginaria de la nación" (Garavaglia 2000: 91). Se trataba en La Pampa, de un doble contexto a nacionalizar: no sólo el control efectivo del territorio y la extensión de ese círculo concéntrico hacia este área remota, sino hacia sectores que no solamente eran dominados, sino muy recientemente incorporados a la órbita de la 'nación', y cuyo universo cultural, simbólico, normativo y lingüístico distaba mucho de la 'comunidad imaginada' que el Estado de fines del XIX estaba procurando construir.

En ese sentido, puede decirse que la acción de los sacerdotes salesianos resultó de fundamental ayuda, y en ciertos casos, el fervor patriótico de los padres –en su mayoría extranjeros– sirvió para disipar las sospechas de antipatriotismo, y a su vez, legitimar su presencia en términos de fidelidad a los valores patrióticos en contraposición a 'masones, liberales, y socialistas' principales blancos de sus ataques. Así, a partir de mediados de la década de 1900, fueron los alumnos de los colegios salesianos los que en las localidades más importantes protagonizaron los desfiles más vistosos en las principales fiestas patrias (25 de Mayo y 9 de Julio) (17).

La acción de misioneros salesianos y franciscanos en la Pampa estuvo caracterizada por una falta de continuidad hasta las primeras décadas del siglo XX. Los intentos reduccionales de los franciscanos tuvieron escaso éxito a lo largo de la década de 1870 y estuvieron marcados por sus tensas relaciones con ciertos sectores el Estado nacional (mientras que los franciscanos de Río Cuarto no encontraron ningún eco en Sarmiento –por entonces presidente–, y hubieron de recurrir a otros intermediarios como sus contactos con el Ministro del Interior, Nicolás Avellaneda, los salesianos acompañaron a

las divisiones del ejército que avanzaron sobre tolderías indígenas a fines de la década de 1870 y principios de la de 1880, al tiempo que los franciscanos se veían perjudicados por la militarización de los ranqueles).

Iniciada la ocupación del territorio por parte del Estado nacional, los sacerdotes salesianos pugnaron por obtener la mayor parte de territorio en La Pampa en desmedro de los franciscanos, y tras una serie de conflictos –nunca del todo abiertos– establecieron sus respectivas jurisdicciones, iniciando ya de manera más sistemática una serie de tareas respecto de los sobrevivientes indígenas y sus descendientes (aunque no sólo de ellos), aprovechando aquellos espacios no ocupados por las instituciones estatales, que tenían apenas un incipiente desarrollo en el Territorio.

Esta primera aproximación a la problemática nos permitiría señalar que algunas de estas tareas eran de carácter registral (colaborando con el gobierno territorial –escaso de personal y recursos por esas primeras décadas– en el registro civil de nacimientos y matrimonios), educativa (internando a los hijos de caciques y otros niños indígenas en los colegios La Inmaculada y María Auxiliadora, los dos primeros en fundarse, y de mayor entidad durante esas décadas), deculturadora (en la medida en que pretendían e insistieron en el abandono de ciertas pautas como las del matrimonio poligínico, en bastantes casos con muy escaso éxito) y comunalizadora (colaborando a generar la adhesión de estos indígenas a una identificación con la 'nación argentina', a través de la asociación de ambientes festivos-administración de sacramentos-fiestas patrias en varios casos).

Los resultados fueron dispares según los casos y los momentos, y su análisis exigiría un estudio más extenso que el que hemos pretendido aquí. En principio, y sin perjuicio de lo que surja de ulteriores investigaciones, puede sostenerse que su acción se desarrolló en un contexto en que las instituciones estatales, con un incipiente desarrollo en el Territorio de La Pampa, necesitaron la colaboración de los salesianos, de la que el Padre Ángel Buodo, tras décadas de misionar por los puestos oesteños, estaba consciente. De ahí su expresión, con la que iniciamos este trabajo: "quiera que no, si el Gobierno puede gobernar en gran parte se lo debe a la fe predicada por el misionero".

Notas

(1) La capilla Padre Buodo, hoy declarada sitio histórico, se encuentra en un paraje ubicado a unos 80 km al sur de Santa Rosa, capital de la provincia. Como equipo conformado por investigadores de la UNLPam tuvimos ocasión de ingresar y tener acceso por primera vez a su documentación a fines de diciembre de 2004.

(2) Los franciscanos instalaron el convento en 1856, obteniendo once años después la categoría de Colegio Apostólico de Propaganda Fide, en agosto de 1867.

(3) Para 1872, Fray Tomás María Gallo escribía a Monseñor Aneiros desde Villa Mercedes: "El objeto, señor, que nos ha traído a esta villa, de donde le envío la presente, es de pasar a los Toldos para negociar la paz que los diversos caciques y principalmente Mariano Rosas y Baigorrita han solicitado ante el Gobierno

Nacional [...]. Como los indios conocen ya muy mucho a los padres del Río Cuarto, ya por haber éstos estado en los Toldos, ya por las muchas visitas que aquéllos hicieron al colegio, y porque les tienen mucha confianza y mucho respeto, han pedido al referido general que, para negociar esta paz que quieren hacer, quieren hacerlo por medio de los Padres; de otro modo no se animarán a tratar. [...] En un número del diario *La Unión*, del 17 del pasado mes, he leído, en esta misma Villa, un artículo en que Su Sría. llama la atención del Gobierno y de la República a conquistar a los bárbaros del desierto, por medio de las misiones. Yo también soy de la misma opinión; y ahora que se ofrece tan bella ocasión, tanto yo como mi compañero no dejaremos, al mismo tiempo que trataremos la paz, de hacerles comprender a los caciques y capitanejos las ventajas materiales y morales que sacarían con entregarse a los misioneros en quienes tienen ya tanta confianza, e incapaces como ellos dicen de que los padres los engañen. Yo creo con mucho fundamento que si se consigue negociar y hacer la paz como se cree, que muchos indios se han de venir de Tierra Adentro, porque después de la invasión que les hizo el General se han quedado muy pobres [...]" (Fray T. M. Gallo citado por Copello 1944: 231-232).

(4) Entre las cuales las mas importantes resultaron ser los conflictos entre diferentes parcialidades, y el debilitamiento de la capacidad de negociación de los ranqueles frente a las instituciones estatales (Tamagnini & Pérez Zavala 2002).

(5) A modo de ejemplo pueden señalarse las amargas quejas de Fray M. Álvarez en 1880 respecto de la situación: "Diré con la mayor amargura del alma: los indios de la frontera se hallan en una degradación tal que no dudo en afirmar que están poco menos que perdidos. Han tomado muchos vicios de los cristianos, sin renunciar ni uno solo de los propios. [...] La absoluta libertad que se les ha permitido, especialmente después de la venida del cacique Ramón [Cabral, en 1877], ha dado este resultado. Esta libertad ha venido a inutilizar casi por completo la acción del Prefecto. Por otra parte, estos indios sometidos al Gobierno, se han entendido casi siempre con el jefe de fronteras y sus subalternos. [...] Es preciso tener en cuenta que el comercio de fronteras apenas tiene el nombre de tal. Casi me atrevo a decir que es por lo general un verdadero latrocinio. Ahora bien; ¿cómo será posible hacer comprender a los indios que el robo está prohibido por uno de los mandamientos de la ley de Dios, que adoramos los cristianos, siendo así que estos mismos lo erigen en medio de subsistencia a la vista y paciencia de las autoridades? Lo que digo del comercio se puede decir de los demás vicios, en algunos de los cuales suelen estar complicadas las autoridades. De allí vienen las persecuciones, calumnias, etc., como también la imposibilidad en que se hallan estos indios militares de una reforma radical [...] La orden de militarización echó a perder todo. Los indios sentían una repugnancia invencible a ser militarizados; porque, como ellos decían, se verían obligados a pelear contra sus propios hermanos de las diferentes tribus que no se sometían. Estando los indios bajo mando militar, el Prefecto quedaba como inutilizado; pues, desparramados los indios entre los varios fortines, no podían ser atendidos como era debido. [...] la intervención militar no nos ha permitido formar en regla nuestras reducciones, y hoy se me prohíbe claramente por parte del General que tome participación alguna en lo que toca a los indios, a excepción de bautizarlos y explicarles la doctrina cristiana" (Fray Moisés Álvarez citado en Massa 1967: 279-281).

(6) En 1883, tras seis años de persecución militar, Namuncurá envió una comisión al misionero salesiano Domingo Milanesio, quien le respondió en estos términos: "Mi respetable señor Namuncurá: Supe por sus embajadores que Ud. envió comisionados a este Fuerte para tratar la paz con las autoridades militares, habiendo determinado muy cuerdamente someterse al Gobierno argentino, véngase Ud. sin temores y confiado en mi palabra, que aquí será bien recibido. Puedo asegurarle a Ud. que el Gobierno argentino, lejos de causarle mal alguno, lo va a favorecer en todo. [...] Domingo Milanesio, Pbro. Misionero Salesiano" (en Tavella & Valla 1975:95).

(7) Respecto de los itinerarios y situación de los sobrevivientes indígenas tras estas campañas militares, véase Prins 1987, Villar 1993, Lenton 1997, Depetris 1998a, 1998b, 1998c, 1998d, 1998e, 1998f, 2003, Depetris & Vigne 2000, Argeri 2001, Mases 2002, Delrio 2002, Lluch 2002, Tamagnini & Pérez Zavala 2002, Quijada 1998, 1999, 2002 y 2004, Sánchez 2003, Salomón Tarquini 2004. Respecto de la situación de grupos indígenas en otros contextos como Chaco, ver Lagos 1998, y para Chile, ver Boccara & Seguel-Boccara, y Pinto Rodríguez 2001.

(8) En 1893, el viajero Ambrosetti relataba que "El personal de la Policía se compone de un Jefe, catorce comisarios y setenta y dos gendarmes para atender el servicio de tres pueblos: General Acha, Victorica y Toay" (Ambrosetti 1893: 22). Si tenemos presente que el Censo Nacional de 1895 arrojó la cifra total –que se estima muy por debajo de la real para la fecha– de más de 25.000 habitantes, se comprenden las dificultades de las instituciones para controlar un espacio escasamente conocido, por otra parte.

(9) Estas disputas iniciales explican la situación de dispersión de las fuentes para el estudio de la iglesia en La Pampa, pues los primeros registros, de Victorica, por ejemplo, se encuentran en archivos franciscanos en Río Cuarto, otra parte de ellos en archivos salesianos en General Acha, correspondientes a los recorridos misionales de los sacerdotes con asentamiento permanente en esta última ciudad, y una última parte en la misma ciudad de Victorica.

(10) "Encontré…una solicitud de vecinos de los distritos 1º y 2º […] de esa Pampa [al Arzobispo de Buenos Aires], pidiendo depender de Río Cuarto, por quedarle más próximo que General Acha. Les he contestado que poniéndose de acuerdo con Uds. permitiré gustoso que los Padres de Río Cuarto puedan ejercer su ministerio en territorio de la Pampa Central, toda vez que quiera prestar ese servicio, cosa que rara vez sucedería porque los Padres son pocos […]. Le recomiendo, pues, que si el caso se ofrece, no les pongan Uds. dificultad a los Padres" (Mons. U. Castellano citado en Massa 1967: 372).

(11) En la actualidad, existen numerosas ermitas erigidas a Ceferino en la provincia, y Valla mismo recuerda que en 1961, "llegamos al rancho de don Martín Lima, donde un centenar de mapuches apaisanados se habían juntado para una vacunación. Al bajar siento latir mi corazón de salesiano, y me acerco para darle el saludo, dejarle en el pecho una medalla, y en la mano una estampa. Recuerdo cómo don Martín se prendió de la imagen del venerable Ceferino, dando un profundo suspiro, para recibir luego con respetuoso silencio el mensaje evangélico. Es que para ellos, los de la piel cobriza, Ceferino es más que un familiar, y para mí el mejor auxiliar para acercarlos a Cristo. Años después las líneas operativas pastorales de Puebla y Medellín me daban la razón: 'Si la Iglesia no interpreta la religiosidad latinoamericana, se producirá un vacío que ocuparán las sectas…'.

Cuando en 1976 monseñor Arana vio diseminadas tantas mayólicas con la imagen del Señor y de la Virgen, teniendo en un ángulo a Ceferino enseñando a decirles: 'Perdón, Señor…Confío en Ti', monseñor Arana me dijo: -Padre Valla, llene el Oeste con estas imágenes" (Valla 2000e).

(12) Aún en épocas más tardías, el Padre Valla recuerda: "El Registro Civil Volante en manos del Misionero Ambulante prestó un gran servicio a la Patria. Con paciencia y sin desánimo trató de subsanar la inmoralidad social de tantos que vivían al margen de la ley. ¡A cuántos niños de familias chilenas asentó en la zona cordillerana para evitar que cruzando la cordillera hasta los poblados chilenos, allá los anotaran! Porque, como señalaban los misioneros de la primera hora, los chilenos prefieren pasar la cordillera y en sus pueblos anotar y bautizar a sus hijos" (Valla 1998).

(13) Siguiendo a Briones, se entiende por comunalización a "diversos patrones de acción orientados a promover un cierto sentido de pertenencia y devenir que, al tiempo de proclamar a viva voz las diferencias entre propios y ajenos, silencie o disimule diferencias entre los que son incorporados a una misma comunidad" (Briones 1996), en este caso, la "nación argentina" en construcción para fines del siglo XIX.

(14) Para Neuquén, conocemos un estudio de caso respecto del internado para niños indígenas Ceferino Namuncurá, que comenzó a funcionar a fines de la década de 1930 (Sánchez 2004)

(15) De esta forma, el cacique Pichuiñ quiso que su hijo mayor fuese laku del refugiado político criollo Manuel Baigorria -que vivía hacía ya algunos años entre los ranqueles- no sólo porque el padre de Pichuiñ -Yanquetruz- había considerado a Baigorria como su hijo, sino como forma de incorporar formalmente a Baigorria a esta familia. Así, el hijo mayor de Pichuiñ pasó a llamarse "Manuel Baigorrita". De manera similar, Rosas eligió a Lucio V. Mansilla como 'padrino' de una de sus hijas, lo cual implicaba para ambos el establecimiento de una serie de derechos y obligaciones recíprocos que fortalecían sus lazos interpersonales. Es muy posible que lo que los grupos indígenas conocían como *lakutun* fuera asimilado estratégicamente al bautismo pues no sólo no oponían mayores reparos a la práctica de esta ceremonia cuando los franciscanos

ingresaban esporádicamente a tolderías ranqueles -como en el caso que relata Mansilla- sino que incluso esta instancia del bautismo parece haber sido aprovechada por ellos para generar y/o fortalecer sus relaciones interpersonales, en contextos donde una alta conflictividad interétnica exigía el compromiso de aliados fuertemente vinculados (sobre estos mecanismos de incorporación de alógenos ver Salomón Tarquini 2002).

(16) No obstante lo expuesto, es necesario aclarar que existió cierta reticencia en épocas de epidemia de viruela a la práctica del bautismo, que era asociada a la muerte posterior de quien recibía el sacramento (véanse las numerosas referencias en la correspondencia entre los Padres Donati y Álvarez, transcripta en Tamagnini 1995, y véase Di Liscia 2000).

(17) Ver detalles del desarrollo de estas fiestas en varios capítulos de Massa 1967, tomo II.

Bibliografía

Ambrosetti, J. B. (1893). *Viaje a la Pampa Central*. Buenos Aires: Imprenta Martín Biedma.

Argeri, M. E. (2001). Mecanismos políticos y expropiación de las sociedades indígenas pampeano patagónicas, Río Negro (1880-1930). *Quinto Sol. Revista de Historia Regional, 5*, 13-42.

Briones, C. (1996). Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo. *Revista de Ciencias Sociales, 5*, (http://www.argiropolis.com.ar/documentos/investigacion/publicaciones/cs/5/8a.htm).

Copello, S. L. (1944). *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del desierto*. Tucumán: Editorial Difusión.

Delrio, W. (2002). Indios amigos, salvajes o argentinos. Procesos de construcción de categorías sociales en la incorporación de los pueblos originarios al Estado-nación (1870-1885). En Nacuzzi, L. R. (Comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Depetris, J. C. (1998a). Los indígenas de La Pampa Central, Segundo Censo Nacional de Población de 1895. *Memorias de las Jornadas Ranquelinas*, 133-147.

_____ (1998b). Los ranqueles en General Acha. En Depetris, J. C. & Cazenave, W., *Crónicas Ranquelinas*. Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales, AHP.

_____ (1998c). La presencia indígena en Santa Rosa de Toya. En Depetris, J. C. & Cazenave, W., *Crónicas Ranquelinas*. Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales, AHP.

_____ (1998d). Confinamiento de Pampas y Ranqueles en los ingenios de Tucumán, período de 1878-1885). En Depetris, J. C. & Cazenave, W., *Crónicas Ranquelinas*. Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales, AHP.

_____ (1998e). Una Babel en La Pampa. En Depetris, J. C. & Cazenave, W., *Crónicas Ranquelinas*. Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales, AHP.

_____ (1998f). Victorica, gente y cosas de los primeros años. En Depetris, J. C. & Cazenave, W., *Crónicas Ranquelinas*. Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales, AHP.

_____ (2003). *Gente de la Tierra. Los que sobrevivieron a la conquista, con nombre y apellido. Censo de 1895. Pampa Central*. Santa Rosa: Ediciones de la Travesía.

Depetris, J. C. & Cazenave, W. (1998). *Crónicas Ranquelinas*. Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales, AHP.

Depetris, J. C. & Vigne, P. E. (2000). *Rostros de la Tierra. Iconografía indígena de La Pampa 1870-1950*. Santa Rosa: Amerindia, Universidad Nacional de Quilmes.

Di Liscia, M. S. (2000). 'Robar el paraíso'. Indios, viruela y bautismo en Argentina (1870-1884). *Quinto Sol. Revista de Historia Regional, 4,* 67-86.

Di Stefano, R. & Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.

Durán, J. G. (1998). *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villa Nueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes (1866-1875)*. Buenos Aires: Paulinas.

Entraigas, R. A. (1968). *Los Capellanes de la Expedición al Desierto*. Buenos Aires: Editorial Don Bosco.

Etchenique, J. (2001). *Pampa Central. Primera Parte (1884-1924). Movimientos Provincialistas y Sociedad Global.* Santa Rosa: Departamento de Investigaciones Culturales.

Garavaglia, J. C. (2000). A la Nación por la Fiesta: las Fiestas Mayas en el origen de la Nación en el Plata. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr.Emilio Ravignani, 22*, 73-100.

García Jordán, P. (1997). Una proyección europea en América. Las misiones franciscanas en la Amazonía peruana, una perspectiva histórica. *Europa: Proyecciones y percepciones históricas*, 107-132.

_____ (1998). Misiones, Fronteras y Nacionalización en la Amazonía andina: Perú, Ecuador y Bolivia (siglos XIX-XX). En García Jordán, P. & Sala Vila, N. (Coord.), *La nacionalización de la Amazonía*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.

_____ (2001). Espacio indígena frente a espacio civilizado. Una reflexión sobre la invasión simbólica del espacio en las misiones franciscanas entre los guarayo (Bolivia), 1820s-1839. En Fernández, S. & Dalla Corte, G. (Comps), *Lugares para la historia*. Rosario: Universidad Nacional del Rosario.

Lagos, M. (1998). Problemática del aborigen chaqueño. El discurso de la 'integración'. 1870-1920. En Teruel, A. & Jerez, O. (Comp.), *Pasado y presente de un mundo postergado. Estudios de antropología, historia y arqueología del Chaco y Pedemonte Surandino*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.

Lenton, D. (1997). Los Indígenas y el Congreso de la nación Argentina: 1880-1976. *Revista Noticias de Antropología y Arqueología, 14*, (www.naya.org.ar/articulos/identi09.htm).

Lluch, A. (2002). Un largo proceso de exclusión. La política oficial y el destino final de los indígenas ranquelinos en La Pampa (Argentina) a través de un estudio de caso. *Quinto Sol. Revista de Historia Regional, 6*.

Lluch, A. & Flores, V. (2005). 'Queda terminantemente prohibido': Controladores y Controlados en una zona de frontera (Territorio Nacional de La Pampa, 1886-1895). *Actas de las I Jornadas de Historia Social.* Universidad Nacional de Comahue.

Maeder, E. J. A. (1991). La segunda evangelización del Chaco. Las misiones franciscanas de Propaganda Fide (1854-1900). *Investigaciones y Ensayos, 41*, 227-247.

Mandrini, R. (1984). *Los araucanos de las pampas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Mansilla, L. V. (1980). *Una excursión a los indios ranqueles, tomos 1 y 2*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Massa, L. (1967). *Historia de las Misiones Salesianas en La Pampa, tomos 1 y 2*. Buenos Aires: Editorial Don Bosco.

Mases, E. H. (2002). *Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*. Buenos Aires: Prometeo Libros/Entrepasados.

Nicoletti, M. A. (1996). Prédica y recepción del mensaje evangélico en las misiones del Neuquén (siglos XVII-XX). En Pinto Rodríguez, J. (Ed.), *Araucanía y Pampas. Un mundo fronterizo en América del Sur*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

_____ (1998). Conversión y civilización en las misiones salesianas de la Patagonia. *Investigaciones y Ensayos, 48*, 321-353.

_____ (1999). La organización del espacio patagónico: La Iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. *En Quinto Sol. Revista de Historia Regional, 3*, 29-52.

Pinto Rodríguez, J. (1993). Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900). *Revista Complutense de Historia de América, 19,* 109-147.

_____ (2001). Bárbaros, demonios y bárbaros de nuevo: estereotipos del mapuche en Chile, 1550-1900. En Bandieri, S. (Coord.), *Cruzando la Cordillera... La frontera argentino- chilena como espacio social*. Neuquén: Centro de Estudios de Historia Regional, Universidad Nacional del Comahue.

Prins, H. (1987). *Paisanos en La Pampa. Supervivencia indígena en el interior de Argentina*. Santa Rosa: Mimeo, depositado en Archivo Histórico Provincial Prof. Fernando Araoz.

Quijada, M. (1998). La question indienne. *Cahiers Internationaux de Sociologie, Vol.CV*, 305-323.

_____ (1999). La ciudadanización del indio bárbaro. Políticas oficiales y oficios hacia la población indígena de la pampa y la Patagonia, 1870-1920. *Revista de Indias, 217*.

_____ (2002). Repensando la frontera sur argentina: concepto, contenido, continuidades y discontinuidades de una realidad espacial y étnica (siglos XVIII-XIX). *Revista de Indias, 224*.

_____ (2004). De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI. En Ansaldi, W. (Comp.), *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ariel.

Salomón Tarquini, C. (2001). Redes de rescate de cautivos: una modalidad de articulación de las relaciones interétnicas en región pampeana (1870-1880). *Quinto Sol. Revista de Historia Regional, 5*, 89-112.

_____ (2002). Rehenes, cautivos, aindiados y refugiados: funciones económico sociales de los alógenos incorporados por las sociedades indígenas en la región pampeano-nordpatagónica (Siglos XVIII y XIX). Tesis de Licenciatura.

_____ (2004). Los olvidos de que estamos hechos: un estudio preliminar acerca de los sobrevivientes indígenas de la 'Conquista del Desierto' (Santa Rosa, 1892-2003). Trabajo presentado a evaluación para el seminario de posgrado "En torno a los conceptos de etnogénesis e identidad étnica, a propósito de la Historia de los Indígenas del País del Monte (1750-1840).

_____ (2005). Obligados a 'vivir en changa'. Subalternización y proletarización de 'indios' y 'paisanos' en la Pampa Central (1880-1950). *Actas de las XVII Jornadas de Investigación de la Facultad de Cs. Humanas (UNLPam).*

Salvaire, J. M. (1979). *Diario del viaje del Padre Salvaire en Meinrado HUX: Una excursión apostolica del Padre Salvaire a Salinas Grandes, según un esbozo de diario completado por el Padre M. Hux*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas

Sánchez, F. M. (2003). Construcción de alteridad e incorporación subordinada de los indígenas en el Territorio Nacional del Neuquén. Ponencia presentada en las *IX Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia,* Córdoba.

_____ (2004). El internado para niños indígenas Ceferino Namuncurá. Un caso paradigmático de educación asimilacionista. Díaz, R. & Alonso, G. (Comp.), *Construcción de espacios interculturales*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Stasiulis, D. & Yuval-Davis, N. (Ed.) (1995). *Unsettling Settler Societies. Articulations Of Gender, Race, Ethnicity And Class*. Londres: Sage Publications.

Tamagnini, M. (1995). *Cartas de Frontera. Los documentos del conflicto interétnico*. Río Cuarto, Córdoba: Universidad Nacional de Río Cuarto.

Tamagnini, M. & Pérez Zavala, G. (2002). El debilitamiento de los ranqueles: el Tratado de Paz de 1872 y los conflictos intraétnicos. Nacuzzi, L. R. (Comp.), *Funcionarios, diplomáticos, guerreros. Miradas hacia el otro en las fronteras de Pampa y Patagonia (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.

Tavella, R. J. & Valla, C. J. (1975). *Las Misiones y los Salesianos en La Pampa*. Santa Rosa: Gobierno de la Provincia de La Pampa.

Valla, C. J. (1998). *Puelén: Primeros pobladores anotados por la Iglesia*. General Acha, La Pampa: Editora L & M.

_____ (2000a). *Puelches: Primeros pobladores anotados por la Iglesia*. General Acha, La Pampa: Editora L & M.

_____ (2000b). *Lihué Calel: Primeros pobladores anotados por la Iglesia*. General Acha: Editora L & M.

_____ (2000c). *Caleu Caleu y Gob. Duval: Primeros pobladores anotados por la Iglesia*. General Acha: Editora L & M

_____ (2000d). *Limay Mahuida: Primeros pobladores anotados por la Iglesia*. General Acha: Editora L & M.

_____ (2000e). *Chalileo y Chicalcó: Primeros pobladores anotados por la Iglesia*. General Acha: Editora L & M.

_____ (2002). *Gobernador Duval: Primeros pobladores anotados por la Iglesia*. General Acha: Editora L & M

_____ (2003). *Macachín: Primeros pobladores anotados por la Iglesia*. General Acha: Editora L & M

Celso, C. J. & Tavella, R. J. (1974). *Las Misiones y los Salesianos en La Pampa 1874-1975*. Santa Rosa: Gobierno de la Provincia de La Pampa.

Villar, D. (1993). *Ocupación y control del espacio por las sociedades indígenas de la frontera sur de Argentina. (Siglo XIX) Un aporte al conocimiento etnohistórico de la Región Pampeana*. Bahía Blanca: Departamento de Humanidades, UNSur.

Fecha de recepción: 29/07/2005 · Fecha de aceptación: 27/12/2005