

Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)

Autor:
Delrio, Walter

Revista:
Cuadernos de antropología social

2001, N°13, pp. 131-155



Artículo



Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)

Walter Delrio*

RESUMEN

Hacia mediados de la década de 1880, una vez concluida formalmente la así llamada "Conquista del Desierto", muchos grupos originarios de Norpatagonia fueron confinados en las costas del Río Negro. Este confinamiento, si bien temporal, ha sido una fase crítica en un proceso de subordinación estructural que involucró tanto la apropiación de la tierra y la fuerza de trabajo indígena, como la incorporación simbólica de los indígenas dentro de una "comunidad nacional", en tanto "otros internos". Mientras que las distintas agencias que procuraron la incorporación del indígena al estado-nación definían la "comunidad nacional" en formas diferentes, las campañas evangélicas de los misioneros de la Orden de San Francisco de Sales fueron cruciales para dirigir nuevos procesos de comunalización que tomaron lugar entre los grupos confinados. En este caso, la incorporación indígena al nuevo orden social fue definida por el concepto de "feligresía", el cual se relacionaba y distanciaba, simultáneamente, con el modelo de "ciudadano-indígena-argentino" propuesto por las agencias estatales. Este artículo analiza, entonces, las estrategias misioneras e indígenas de (des)marcación que tomaron lugar durante este período de confinamiento, ambas deben ser contempladas como prácticas cruciales para comprender el proceso mayor de subordinación indígena.

* Walter Delrio, licenciado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Magister en Etnohistoria, Universidad de Chile. Sección Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: aramos@sudnet.com.ar

Artículo recibido en septiembre de 2000; aprobado para su publicación en diciembre del mismo año.

PALABRAS CLAVE: etnohistoria, norpatagonia, hegemonía, misiones salesianas, grupos originarios.

ABSTRACT

By the mid 1880s, once the so-called "Conquest of the Desert" was formally concluded, several native groups of Norpatagonia were confined to the coasts of the Negro river. Temporary as it was, this confinement has to be seen as a critical phase in a process of structural subordination that involved both the appropriation of indigenous land and labor force, and the symbolic incorporation of indigenes into the "national community" as internal others. While the various agencies that worked out the indigenous incorporation into the nation-state defined "the national community" in different ways, evangelic campaigns by missionaries of the San Francisco de Sales Company were crucial to direct new communalization processes that were taking place among confined groups. In this case, the indigenous incorporation at the new social order was defined by the concept of "parish", which overlapped only partially with the "argentine-indigenous-citizen" model proposed by state agencies. This paper thus analyzes missionary and indigenous strategies of (un)marking that took place during this period of confinement, for both are seen as crucial practices to understand the broader process of indigenous subordination.

KEYWORDS: Ethnohistory, North-Patagonia, Hegemony, Salesian Missions, Native Groups.

En el verano de 1887 una de las misiones volantes de los padres salesianos se estableció por unos días en las cercanías de Chichinales. Allí, en las márgenes del Río Negro, Cagliari, Milanesio, Panaro y Remotti esperaban encontrarse con los caciques Sayhueque y Ñancuche junto a un gran número de familias confinadas bajo el control del ejército. En una carta a Giovanni Bosco, Cagliari le comentaba que se trataba de “cuatro o cinco tribus, cuyos caciques se declararon favorables a la conversión”.¹

Según el informe de Cagliari dicha conversión fue masiva y se desarrolló en un breve lapso de tiempo: habrían sido bautizadas 700 personas pertenecientes a la agrupación de Sayhueque y 300 de la de Ñancuche, sumadas estas cifras a 400 niños.² Esta “misión de Chichinales” fue considerada como un éxito por los misioneros y su difusión alcanzó los mismos límites que los de la distribución del *Boletín Salesiano* en sus versiones en distintos idiomas. La noticia del sacramento otorgado a 1400 indios de la Patagonia podía dejar conformes a los muchos colaboradores de la orden.

De acuerdo a las narraciones de los salesianos, la misión habría sido consecuencia del pedido que, el 9 de julio de 1886, realizara un hijo de Sayhueque. Este, acompañado de su cuñado y del intérprete Juan Salvo, se había dirigido a Patagones para solicitar la incorporación de otro hijo del cacique como pupilo externo del colegio salesiano. Allí, le habrían comunicado a Cagliari que toda su gente estaba en aquel momento “en sosiego y buena”. Cagliari les preguntó por el número de personas y la respuesta fue: 1700 entre grandes y chicos, y que había otras tribus como la de Yancuche que contaba con unas 800.

En el presente trabajo abordaré entonces, a partir del caso de la evangelización de los grupos de Sayhueque y Ñancuche, el desarrollo de las misiones volantes salesianas en la costa del Río Negro hacia la década de 1880. Se trata de una de las formas por las cuales operó la extensión de hegemonía en el área de Norpatagonia; a través de una de las agencias que buscaron operar la incorporación del indígena a un “nuevo modelo de civilización”. Modelo que entraría en debate en la disputa —desde distintos sectores de poder— por los recursos que las campañas de conquista habían puesto en juego.

ESTADO, IGLESIA Y PUEBLOS ORIGINARIOS

La incorporación de la población originaria norpatagónica, luego de las campañas militares de conquista, a la matriz estado-nación-territorio implicó la inserción subordinada de dichos grupos en una nueva economía-política. La extensión de la jurisdicción estatal sobre un territorio reclamado como "nacional" implicó, por un lado, la incompatibilidad de cualquier estatus de soberanía aborigen con el que hasta ese entonces contaban muchos grupos situados más allá de la línea de fortines. Por otro lado, abrió la posibilidad de disponer tanto de la tierra indígena como de los contingentes sometidos en tanto fuerza de trabajo, disputa de la cual participarían distintos sectores locales y nacionales. En este contexto los grupos aborígenes debieron negociar, en desigualdad de condiciones, no sólo un espacio físico. También tuvieron que luchar por el derecho a formar comunidad y por el mantenimiento de la unidad de las familias nucleares frente a un proceso de inclusión que perseguía la "desdistribalización"³ del indígena y su homogeneización en un modelo de "ciudadano para la nación". Esta y otras metáforas de inclusión encubrían la imposición hegemónica de un modelo de sociedad —excluyente de otros— en el cual se priorizaba la inserción de los pueblos originarios en tanto fuerza de trabajo barata y no como propietarios rurales.

La inclusión del indígena en la legislación sobre tierras fiscales sólo contemplaba hacia los '80 dos posibilidades. Por un lado, y sin cumplimiento efectivo, la entrega de tierras a los grupos que se hubiesen sometido pacíficamente de acuerdo a lo establecido por la ley 215 del 13 de agosto de 1867, de ocupación de los ríos Negro y Neuquén. Por el otro, la formación de "misiones indígenas", de acuerdo a la ley 817 de "inmigración y colonización". Esta ley, conocida como "Ley Avellaneda", estaba dirigida a la colonización a través de contingentes inmigrantes y sólo contemplaba dejar libres "entre sección y sección subdividida y entregada" parcelas destinadas —entre otras finalidades— "a la reducción de los indios" (Art. 97). El Poder Ejecutivo procuraría los medios para el establecimiento de las tribus indígenas, creando misiones para traerlas gradualmente a la vida civilizada (Art. 100). En consecuencia, durante los 80 —a partir del marco jurídico vigente— se produjo la enajenación de las nuevas tierras fiscales conquistadas a manos de grandes capitales y sólo en contados casos bajo la forma de "colonias agrícolas". La

población originaria, en su mayoría, no sólo no llegó durante esta década a obtener la tenencia de la tierra con reconocimiento jurídico sino que por lo menos hasta el último cuarto permaneció reducida en centros de concentración bajo la tutela del ejército.

Desde las elites morales del país se plantearon distintos proyectos de inclusión del "indígena". No obstante, en común, todas estas perspectivas generarían una contradicción sin resolución, ya que al considerarlo como "ciudadano (indígena) argentino" se continuaría construyéndolo como representante de la "barbarie". Esta encrucijada resultaba de imágenes de la nación que eran "simultánea pero selectivamente, incluyentes y excluyentes de sectores que quedan incorporados como otros internos" (Briones, 1995). El indígena era simultáneamente incorporado al servicio del ejército y a las relaciones del mercado pero legalmente considerado como un menor de edad y, como ciudadano, sin derecho al voto. La categoría "indio argentino" demostró ser, en todo caso, más operativa: dejaba de lado la cuestión de la ciudadanía y naturalizaba la diferencia de estatus jurídico-político al presentar la diferencia en términos de raza-cultura, a través de un concepto esencialista y naturalista de la "cultura". El ser "indio argentino" implicaba la "necesidad" de un primer pasaje (previo a cualquier ciudadanía plena) de la "barbarie" a la "civilización".

La "civilización", entendida como "universal", implicaba un uso desmarcado del concepto de cultura. Paradójicamente, era frente al "otro indígena" —y en la construcción de esta frontera— donde aquella tomaba cuerpo. El "otro" debería ser, entonces, incorporado mediante una "conversión". La "civilización" presuponía la desaparición progresiva del indígena, su "otro", a través de una verdadera "aculturación", ya que concebía a la cultura indígena como un conjunto de prácticas y creencias heredadas y transmitidas que debían ser suprimidas, en caso necesario cortando este circuito de transmisión.⁴ El desplazamiento de las "tradiciones indígenas" por "la cultura" se planteaba, entonces, en términos de imposición racional. Se pretendía resolver la antinomia civilización-barbarie no a partir de verdades locales sino de verdades potencialmente universales, relacionadas con la dicotomía entre lo racional/irracional. En otras palabras, reflejando una visión histórica-evolutiva de la sociedad en la cual las tradiciones —cercas a un estado de naturaleza— debían ser superadas por la razón (Urban, 1992: 4). No obstante, esta supues-

ta homogeneización, que implicaba la incorporación, encubría una disputa entre modelos yuxtapuestos y a veces contradictorios propuestos desde distintas agencias —donde también operaron diferencias internas.

En este contexto se construyeron distintas metáforas de comunidad⁵ que permitieron la creación de imágenes de incorporación y homogeneización. En particular, abordaré en este trabajo aquellas elaboradas tanto en términos de *feligresía* como de *ciudadanía* y en el modo en que ambas entraron en conflicto en el transcurso de las primeras misiones volantes salesianas en el Río Negro.

Las marcaciones a partir de las atribuciones de supuestos estatus de “cristiandad” o “argentinidad” encubrieron la incorporación estructuralmente subordinada de la población originaria. Ambos caminos en la construcción de pertenencias presuponian la pérdida o abandono de una condición pre-social (como era representada la existencia del aborígen previo al estado-nación). No obstante, estos tipos de comunidades no eran necesariamente coincidentes. Las agencias estatal y salesiana actuaron diferencialmente en la construcción de imágenes y sentidos de pertenencia. Diferencias que alternativamente fueron negociadas, iluminadas y oscurecidas, de acuerdo a contextos específicos.

El punto central de la disputa entre dichas agencias fue el control de la *misión*. El mandato constitucional de evangelizar a los indios produjo enfrentamientos entre la iglesia y el estado. Sectores clericalistas y anticlericalistas, conservadores y liberales reclamaron para una u otra institución los deberes de la evangelización.⁶ El equilibrio se produjo en la tensión entre proyectos y posibilidades. El estado prefería delegar, en algunos casos, el costo de tal tarea. Sin embargo, en otros, como el de las provincias azucareras, se llegaron a producir denuncias mutuas por explotación o maltrato al indígena entre los sectores participantes de la disputa.

Un ejemplo de esta tensión es el debate sobre la concesión de tierras a Thomas Bridges en Tierra del Fuego en 1886. En el mismo se cuestionó el que se tratase de una misión protestante, temiéndose por la incorporación de los indígenas a civilizaciones, creencias y aún jurisdicciones y obediencias que no eran las de la “soberanía nacional”. Sin embargo, finalmente se impuso la postura que sostenía que por encima de las religiones estaban “la cultura y la civilización”.⁷ En este caso, el contexto de la contienda limítrofe entre Argen-

tina y Chile por Tierra del Fuego y zonas adyacentes impuso una particular necesidad al estado nacional.

La creación del "Vicariato Apostólico de la Patagonia Septentrional y Central" y de la "Prefectura Apostólica de la Patagonia Meridional", en 1883, enfrentó a la iglesia católica con el gobierno argentino. Estas nuevas instituciones, destinadas a organizar la tarea evangelizadora en la Patagonia, no sólo generaban tensiones con el Poder Ejecutivo sino también con el Arzobispo de Buenos Aires, monseñor Aneiros. Giovanni Cagliero fue el obispo designado para la nueva vicaría, en octubre de 1884. El entonces presidente, Julio Roca, no aceptaría la figura del vicario, promovido a la dignidad episcopal sin su consentimiento y con la violación del patronato.⁸ Cagliero debió ocultar su jerarquía de obispo durante un tiempo antes de lograr una mejor relación con el gobierno y con el propio Roca.⁹

Estado e iglesia diferían, también, en cuanto a la dirección de la *conversión*. Ambas agencias legitimaban la disputa de los cuerpos de acuerdo a la construcción de la existencia previa del aborigen definida como estadio pre-social. En consecuencia, se planteaba la *conversión* del indígena en un "ser social". La *ciudadanía* y la *feligresía* eran las direcciones que cada agencia pretendía imponer a dicho proceso. Sin embargo, ambas se caracterizaron por la paradoja de operar hacia una pretendida incorporación homogeneizadora al tiempo que cristalizaron la construcción de "lo indígena" como un "otro", frente a esos modelos. En otras palabras, un "otro" que devino de externo a interno y que continuó siendo utilizado en la legitimación de las acciones de agencias como el estado, el parlamento o la iglesia. Esta contradicción se generó entre las necesidades de creación del "otro", como diferente, y la de incorporarlo dentro de un sistema de dominación social y cultural (Sider, 1987: 7). Contradicción que también se produce para el dominado, quien debe relacionarse —y simultáneamente distanciarse— con la dominación para luchar contra ella.

Las agencias que operaron hacia la *conversión* concebían que ésta sólo sería posible a través de su propio accionar y como consecuencia de "lo deseable" del modelo de civilización que cada una proponía. En la conducción del indígena, hacia un estatus de ciudadano o hacia uno de feligrés, iglesia y estado compartieron una lógica capitalista de la conversión; ya que se la justificaba como propuesta productiva para el resto de la comunidad nacional.

Sin embargo, mientras que las agencias estatales, en la década de 1880, operaron hacia la utilización de la población originaria como fuerza de trabajo barata —deportable coercitivamente—, los salesianos la visualizaban como potencial proletariado calificado —previa puesta en funcionamiento de las escuelas de oficios.

Finalmente, ambos modelos proponían y legitimaban distintas jerarquías sociales, con el propósito de auto-legitimarse como agencias de incorporación. Tanto desde el estado como desde las misiones salesianas se utilizaron marcaciones que definían estándares de nacionalidad, civilización y cristiandad. No obstante, difirieron en las definiciones y ordenamientos jerárquicos. En los discursos de la agencia estatal la “nacionalidad” constituye el primero de los criterios que establecen pertenencia. En los partes de las campañas sobre la cordillera, durante la primera mitad de la década de 1880, se impuso el uso de términos como “indios chilenos”, “indios argentinos” o “indios migrantes”. La utilización de estas marcaciones es previa a las categorizaciones en términos de “cultura” —desmarcada— o “civilización”; en otras palabras, a aquellos enunciados que describen “indios ladrones” (no civilizados) o “amigos”, en proceso de “abandonar sus costumbres” (civilizados). Como señalamos antes, para el caso de la misión de Thomas Bridges, la preocupación sobre qué iglesia cristiana debía guiar la evangelización podía quedar —según este esquema— en un tercer orden.

Los salesianos, por el contrario, concebían otro tipo de jerarquización en el cual, en primer lugar, se encontraba la religión —la salvación— luego la civilización y por último la patria. Como señalara José Fagnano, las misiones debían dar “frutos opimos a la Iglesia, a la civilización y a la república Argentina”.¹⁰ La comunidad imaginada en términos de feligresía era homogénea al tiempo que heterogénea. La doctrina, generada en el contexto de la Europa de fines del siglo XIX, ponía los acentos en la cuestión del proletariado¹¹ (la orden salesiana puso especial énfasis en la creación de talleres y la preparación de los alumnos en “oficios”). El Boletín Salesiano fue uno de los instrumentos destinados a unificar las acciones misioneras en todo el mundo, con la difusión de documentos instructivos. Al respecto, en un artículo titulado “La cuestión del estado obrero” se afirmaba que:

“En la sociedad civil no pueden todos ser iguales, los altos y los bajos. Afánense, es verdad, por ello los *socialistas*; pero es en vano y contra la naturaleza misma de las cosas ese afán; porque la naturaleza misma ha puesto en los hombres grandísimas y muchísimas desigualdades”.¹²

La sociedad civil era, entonces, contemplada como “naturalmente” desigual.

Resumiendo hasta aquí, la disputa central por la misión (por los cuerpos) se esgrime, también, a nivel narrativo-argumentativo, a través de dos modelos distintos de pensar la sociedad y la “incorporación” del indígena a ella. Modelos que plantean diferentes orientaciones, categorías y jerarquías, pero que, en su tensión, construyen una hegemonía particular. A continuación, enfocaré en la disputa por los cuerpos para mostrar cómo las categorías, en especial las definidas por el “bautismo”, definen los “pasajes” en el marco del proyecto de la agencia salesiana.

EL CONTROL DE LOS CUERPOS: NUEVOS USOS DEL BAUTISMO

En la década de 1880, tanto los grupos nativos presentados —como el caso de Ñancuche, en 1883— como los sometidos —el de Sayhueque, en 1885— compartían la incertidumbre sobre su futuro. Ambos habían habitado lo que en la cartografía del siglo XIX se conocía como “el país de las manzanas” (aproximadamente en torno a la cuenca de los ríos Limay y Collón Cura) manteniendo relaciones pacíficas con el gobierno de Buenos Aires. Sayhueque no sólo había establecido tratados con el estado nacional sino que había sido nombrado como “gobernador” por el propio Julio Roca. Las campañas militares implicaron una negación de la soberanía reconocida a Sayhueque por parte del mismo estado. Hacia los 80, luego de la desestructuración que generaron las campañas en cada uno de los grupos manzaneros (Ñancuche cruzó la cordillera mientras que Sayhueque buscó refugio en el sur) el mayor número de las familias se encontraba confinado en reducciones temporarias sobre la costa del Río Negro.

En los primeros años, luego de las campañas militares en el área norpatagónica, las misiones salesianas recorrían grandes distancias para unir

los puntos en los cuales se encontraban campamentos, campos de concentración de indígenas, fortines y nuevos núcleos de población. Estas “misiones volantes” estaban destinadas a llevar los sacramentos y preparar auditorios para posteriores misiones. Se consideraba que tenían una misión de *salvación* más que de *conversión* debido a que no se disponía de suficientes misioneros como para emprenderlas de modo permanente.

El gobierno ordenaba traslados masivos de la población originaria para cubrir la demanda de fuerza de trabajo en distintos rubros —la marina, la zafra, el servicio doméstico, el ejército, la vendimia, etc. Los informes de los misioneros —salesianos y seculares— incluyen repetidamente la siguiente fórmula: la evangelización queda incompleta a causa de los traslados ordenados por el gobierno. Al respecto, Giovanni Clagliero informaba sobre la necesidad de priorizar el bautismo y la confirmación “por el justo temor de que fuese la tribu removida de un día para otro”.¹³

Los traslados y desmembramientos —hasta de las mismas unidades nucleares— ponían a disposición de los sectores dominantes una considerable fuerza de trabajo. Este tipo de “incorporación” a una comunidad nacional buscaba la “distribalización” del indígena. En los informes se intentaba definir cuál grupo formaba tribu y cuál no. También se aclaraba cuando se producían encuentros con indios “dispersos” o “fuera de su tribu”. Sin embargo, no resultaban claros los criterios a partir de los cuales se consideraba que un grupo formaba —o no— una tribu. Antonio Espinosa, por ejemplo, le comunicaba a Federico Aneiros, en 1884 que se habían administrado los sacramentos “en las tribus de Reuquecura, Manquel, Cañuhuel, Villamain y otros indios sometidos, que, como los de Namuncurá, ya no forman tribu”.¹⁴

Clagliero informa haber bautizado a dos “jóvenes indios” en Patagones cuyas familias habían sido “disueltas”:

“Uno pertenecía a la tribu de Namuncurá y se apellidaba Naycolas; el otro pertenecía a la tribu de Sayne [...] Separados de sus familias que fueron disueltas, Neycolas y Canichuñan, lo propio que sucede a muchos niños y niñas indios, fueron cedidos a familias cristianas a las que ellos sirven en calidad de siervos”.¹⁵

A partir de entonces el obispo ordenó una serie de medidas para reconocer a los “indios no cristianos” que vivían en el área próxima y en el pueblo de Patagones. Se extendió la orden de “recabar de los patrones de los indios no cristianos que están en su poder a fin de instruirlos y bautizarlos”.¹⁶

Milanesio, luego de recorrer el Río Negro, mencionaba que continuamente se encontraban “espigas perdidas, o sea indios esparcidos en las colonias o estancias, teniendo el consuelo de formar buenos manojos *ut congreget in horrea*” (para congregarlos en el granero).¹⁷ Resulta frecuente encontrar enunciados como el precedente en los cuales se compara al aborigen con flores del campo, espigas o lirios. La metáfora del encuentro de la flor salvaje, la cosecha y el granero, representa el modelo de comunidad o feligresía que busca imponer el misionero sobre un estadio natural, pre-social. Por el contrario, los no-indígenas son presentados como colonos, extranjeros abandonados de la práctica religiosa o protestantes.

Es frecuente en los informes salesianos la distinción entre “indios”, “indígenas” y “colonos”. Sin embargo, la distinción principal en las narraciones es entre “indio” y “cristiano” (por ejemplo: “tantas buenas familias así de cristianos como de indios que sin conocernos nos han recibido”).¹⁸ Paradójicamente, el “pasaje” que sostiene la legitimidad de la misión y su dirección — que de acuerdo a estas categorías se expresaría en los términos: de “indio” a “cristiano” — no se producirá a través del bautismo. Discursivamente no hay un pasaje de un “estatus aborigen” a otro “no-aborigen”. Los indígenas “convertidos” no son categorizados como “cristianos” sino como “indios cristianos”, construyéndose así una matriz de diversidad al interior de una comunidad —la feligresía— que se pretende homogénea pero que, simultáneamente, es visualizada —en tanto sociedad civil— como heterogénea.

El bautismo, entonces, es un mecanismo de “incorporación” que implica también la marcación de “otros internos”. Luego de recibir el bautismo el “indio” era considerado como “indio cristiano” o “indígena” (este último término parece referir a la condición de “indigencia” en algunos discursos). Veamos algunos ejemplos:

“un indio ya cristiano y llamado Juan Paileman [...] es el hombre más prestigioso de la Colonia: cuando aún infiel era enemigo acérrimo de sus compatriotas ladrones”.¹⁹

“todos los asistidos a domicilio o en el hospital mueren cristianamente: si son *indios* se bautizan; si *indígenas* reciben la primera comunión en artículo de muerte; si *extranjeros* recobran la fe perdida”.²⁰

Frecuentemente se aclaraba cuando los bautismos realizados eran de aborígenes, presentándose los números y detalles en cada caso por separado. En los bautismos se imponían nuevos nombres como Margarita Bosco, Teresa Cagliero, María Manuela Fossati, etc. Esta era una práctica que se entroncaba con otras anteriores. El hijo de Valentín Sayhueque le habría comentado a Cagliero:

“Entre los grandes, mi padre solo se cristianó en Buenos Ayres, siendo aún joven, y le pusieron el nombre de Valentín Alsina”.²¹

No obstante, aquel bautismo de Sayhueque poco parece servir en la nueva coyuntura en la cual los misioneros salesianos —en disputa frente a otras agencias religiosas— procuran nuevamente bautizar al cacique desconociendo dicho acto sacramental.

Por un lado, entonces, la forma de los misioneros de realizar las reuniones instructivas, separando a las familias de acuerdo al sexo y a la edad reproducían las formas en las cuales operaban los desmembramientos y las deportaciones. El misionero era visualizado como un representante más de la sociedad dominante; un representante que podía convertirse en intermediario en la negociación y la búsqueda de nuevas relaciones con el poder. El misionero ofrecía un pasaporte a la nueva categoría de “cristiano”, categoría que estaba asociada, e identificaba, al poder hegemónico. Por otro lado, como señalamos en el caso de Sayhueque, las misiones representaron un quiebre con prácticas históricas de evangelización a través de una frontera interétnica. Al posicionarse frente al clero seglar y otras órdenes religiosas los salesianos redefinen el estatus del ser “cristiano” —ahora dentro de un estado-nación, desconociendo anteriores agencias y procesos, y elaborando nuevas demandas para su feligresía.

En el relato de Cagliero, el hijo de Sayhueque le habría agradecido al obispo la estadia permanente de un padre, solicitada por el cacique, en estos términos:

“Le agradezco mucho, Señor, dijo el hijo de Sayhueque; esto nos conviene, pues ya vivimos entre cristianos y por eso hemos de educarnos”.²²

A pesar de estas acciones, las familias originarias no debían pensarse a salvo de los traslados o desmembramientos.

Hasta aquí, me he referido a un proyecto particular de inclusión del indígena. Cabe, entonces, preguntarse los posicionamientos y estrategias con los cuales operó la agencia salesiana frente a otras agencias. En primer lugar, haré referencia a las competencias con el estado. En segundo lugar, me referiré a las disputas en torno a “lo trascendente” y el “deber ser y moral” entre la agencia salesiana y las agencias aborígenes.

DISPUTAS EN LA LEGITIMACIÓN DE LOS MODELOS DE INCORPORACIÓN

Uno de los primeros objetivos de los misioneros al comenzar su relación con un grupo era diferenciarse de las autoridades estatales. Por ejemplo, Domingo Milanese se presentaba como “europeo”, “enviado por Dios y por el jefe de nuestra Religión con el fin de hacerles conocer a Dios”. En sus informes destaca las circunstancias en las cuales sus evangelizados confundían “nación” con “religión” y la pertenencia a una y otra. Al narrar su visita a la tribu de Willamay, cerca de Ñorquin, escribió que sus integrantes lo habían recibido diciéndole:

“que no tenían dificultad para hacerse cristianos después que ya se habían rendido a las armas argentinas. Pero que descubriendo yo en esto un error gravísimo, esto es, que *ellos creían que con ser argentinos bastábales para ser también cristianos, les dije que miraran bien que argentino y cristianos son dos nombres diferentes*; que cristiano significa un hombre, sea o no argentino, que ha recibido el bautismo, cree y profesa la doctrina de Dios, predicada por J.C. su divino hijo etc. Que habían hecho muy bien en declararse súbditos argentinos, pero que la obligación de recibir el Bautismo y hacerse cristianos no provenía de las autoridades de la República, sino de Dios y de la Religión”.²³

La disputa entre agencias estatales y eclesiásticas opera en la diferenciación de las categorías del ser "cristiano" con respecto del "ser ciudadano". Por ejemplo, en cuanto al matrimonio civil los esfuerzos iban dirigidos a diferenciar la inscripción en el juzgado de paz del reconocimiento sacramental que realizaba la iglesia. Angel Savio señalaba que habrían bendecido "no menos de sesenta matrimonios si no existiese la ley del llamado matrimonio civil, que exaspera y relaja las poblaciones".²⁴

Sobre la misión a Chichinales del año 1887, Cagliero informa haber administrado el bautismo a todas las criaturas, las que también fueron confirmadas "por el justo temor que fueran dispersadas de un día a otro". Luego fueron bautizados los de diez a veinte años. Por último, a los padres y madres de familia, celebrándose en un gran número la ratificación de sus matrimonios "contraídos legítimamente *secundum legem naturae*" (según la ley natural).²⁵

El gobierno nacional, en efecto, durante el desarrollo de aquella misión ordenó la deportación de 80 familias pertenecientes a la "tribu de Sayhueque" con destino a una "colonia" en Mendoza:

"una orden del gobierno de llevar ochenta familias de la tribu y hacerle marchar un camino de dos meses hacia Mendoza para implantar una colonia. Esto causó alarma y angustia en todos estos pobres indios".²⁶

Cagliero señala que debieron trabajar tres días para pacificar a la tribu y persuadir a la misma que el gobierno con aquel decreto "no los quería esclavizar", sino que, por el contrario, sería una forma de evitar el servicio en el ejército:

"y hacerlos partícipes del derecho común de la nueva colonia: y sabiéndolos todos cristianos, era su obligación e intención el protegerlos como a cualquier otro ciudadano. Se calmaron y pudimos terminar nuestra misión instruyendo y bautizando más de doscientos".²⁷

En distintos contextos, entonces, el misionero debía diferenciarse del accionar de otras agencias al tiempo que necesitaba resaltar la función que su propia misión cumplía en la construcción de la nueva hegemonía. En otras

palabras, los salesianos buscaban diferenciarse del estado al tiempo que presentaban su tarea como facilitadora de una integración al mismo estado-nación.

DISPUTAS EN LA LEGITIMACIÓN DE LOS MODELOS DE AUTORIDAD

Sayhueque, no obstante, decidió no aceptar el bautismo —el nuevo, de los salesianos— “diciendo que lo hará en otra ocasión, en la que se encontrase más calmo”. A partir de esta misión, en los informes de los misioneros comenzó una construcción de dos figuras contrapuestas: la de Sayhueque y la de Yancuche (o Ñancuche). Ambos se encontraban en Chichinales con “sus tribus”. En los informes aparecen varias referencias a las diferencias entre estos dos casos. Con respecto a la imposición de la monogamia, por ejemplo, se afirmaba:

“Es digna de notarse la actitud del hijo del cacique Yancuche: el cual, viendo a todos los suyos ya cristianos y cristianamente unidos en santo matrimonio, se venció a sí mismo; y, renunciando a su segunda mujer, recibió de mis manos el bautismo y ratificó el ya contraído matrimonio con la primera”.²⁸

Durante el desarrollo de esta misión, Ceferina Ñancuche, de 9 años, según la fuente “hija del cacique huído a Chile [¿Ñancuche?]”, fue entregada al servicio religioso y se convirtió en la primer indígena de la Patagonia en vestir el hábito, convirtiéndose en “hija de María Auxiliadora”.²⁹

Algunos años después, Cagliero tuvo la oportunidad de presenciar un Camarucu realizado entre las parcialidades de los caciques Sayhueque, Ñancuche, Linares y Paillemán en Colonia Conesa. En su crónica, Cagliero, remarcaba el hecho de que Ñancuche ya no asistía al Camarucu. El salesiano no consideraba a dicha ceremonia como “idolátrica” sino como “supersticiosa”.³⁰ Consideraba que los indígenas se guiaban por “los primeros dictámenes de la ley natural” y que carecían de “un sistema de doctrina moral ó religiosa con que puedan rendir homenajes á la divinidad”. Cagliero interpretaba que a partir del contacto con los misioneros salesianos en la Patagonia, y francis-

canos en la Araucanía, “los indios se familiarizaron con los cristianos, poseen alguna noción de Dios y saben que Gualichu (Lucifer) es enemigo de Dios y del hombre”.³¹

El obispo, no obstante, explícitamente se enfrentaba a la utilización estratégica de los elementos simbólicos por parte de la machi del grupo de Ñancuche, a la que llamaba “Perimontán”. En ese plano la visualizaba como su principal adversario al comparar sus funciones con las de un sacerdote. Es por ello que su figura fue asociada, en el relato, con lo demoníaco pese a que, como sostenía el propio Cagliariro, ésta intentaba un acercamiento de contenidos y formas con las representaciones difundidas por los misioneros salesianos.

El misionero describió a la machi como bruja, sacerdotisa “que ve y habla con Dios (cuentan los indios)”, y agregaba: “dependen de ella supersticiosamente en la fiesta del Camaruco” y es la encargada de “conjurar á Gualichu, el genio maléfico, causa de todas las calamidades, y debe impetrar del Espíritu Bueno la lluvia ansiada”.³² Cagliariro afirmaba que:

“es preciso dejar sentado que la Machi es un ser extraño y endemoniado./ Durante la misión de Chichinal [...] una Machi venía á las instrucciones, asistía al Catecismo, é intervenía á nuestras funciones, pero sin querer nunca convertirse”.³³

Cagliariro manifestaba su desagrado con respecto a los intentos de apropiación del discurso de los misioneros sin la correspondiente aceptación de la autoridad del portador. En este sentido el siguiente párrafo nos permite observar que, para el salesiano, era muy claro el intento estratégico que elaboraba la machi.

“Esta bruja había estado en Viedma en los años anteriores y había escuchado las pláticas é instrucciones de nuestros misioneros desde su arribo á estas playas: por lo que con un lenguaje mixto de paganismo y de cristianismo, cual si fuera inspirada, dice: «Muchos piensan que Dios no ama al pobre y que detesta al Indio, pero *Dios me dijo que nos ama con preferencia y que odia al rico que nos roba y nos maltrata*»”.³⁴

De acuerdo con este párrafo, la machi subvierte el mismo discurso cristiano del misionero, situándose dentro de su propia lógica de argumentación. Dios le habla directamente a la machi, no es necesario otro intermediario. Mientras que Cagliero recurre a la “demonización” y “paganización” de la machi, ésta recorre el argumento del “amor de Dios por el pobre”, condenando al “rico que roba y maltrata” al indio. Esta constituye una estrategia de recentramiento del discurso hegemónico. El subordinado procesa la alteridad asignada en tanto “indio” para posicionarla en la distinción dicotómica entre “pobre” (amado por dios) y “rico” (odiado por dios). Sin embargo, este “pobre yo” se convierte en un “nosotros desafiante” —en tanto identidad colectiva descentrada de la alteridad hegemónicamente impuesta (Rimstead, 1997)— frente al cual Cagliero debe desplegar su propia estrategia: la demonización. Argumento según el cual el conocimiento de la machi no sería fruto de una revelación divina sino de una acción maléfica.

Los diferentes recorridos y estrategias de Sayhueque y Ñancuche, en el texto de Cagliero, también son utilizados para remarcar, a su vez, la tarea evangelizadora. La interna indígena aparece en la fuente mediada por el salesiano, quien luego de la misión a Chichinales consagrara a dichos caciques como ejemplos de incorporación negada y exitosa respectivamente. En la misma celebración del Camarucu en Conesa, Sayhueque había “pretendido presidir” la ceremonia:

“Quiso presidir la reunión el cacique Sayhueque hasta poco há, el hijo más poderoso y temido del desierto y ahora reducido á la miseria (...) Sayhueque el destronado rey de la Pampa y el cacique más poderoso de la Patagonia, quiso arengar á su antigua tribu y dijo: Yo poseía anchurosos campos, y Dios mandó la sequía; tenía caballos y Dios mandó á los cristianos que me robaron todo. Era rico, y ya no lo soy. Los vientos han destruido mis toldos, el sol ha agostado la tierra, ¡Y Sayhueque se ha vuelto viejo, pobre y desterrado lejos, muy lejos!”³⁵

La machi (la misma Perimontán), de acuerdo con el relato, habría intervenido de la siguiente manera:

“Yo he visto a Sayhueque cuando era poderoso./ Dios me llamó a juzgarlo./ Tú has hecho injuria a tus hermanos./ Has robado también caballos á tus paisanos./ Y has tenido cuatro mujeres./ Yo te he visto, y Dios te ha castigado./ Dios no ama a quien se embriaga./ Tú siempre serás pobre, porque siempre te emborrachas./ Tú no serás más cacique”.³⁶

A lo largo de la narración de Cagliero se resalta notoriamente la figura de Miguel Ñancuche en constante contraposición con la de Sayhueque:

“Por el contrario, el joven caudillo de la tribu de Yancuche, que se instruyó y que yo mismo bauticé en 1886 con toda su familia, dejó la poligamia, y como buen cristiano, no asistió al Camarujo”.³⁷

Según Cagliero, Miguel Ñancuche había dejado de asistir al Camaruco luego de aquella conversión. Sin embargo, esto no sólo se contradice con otras fuentes,³⁸ sino también, con los testimonios recogidos entre los descendientes de Ñancuche, según los cuales el cacique habría asistido al Camaruco hasta el momento de su muerte.³⁹ La intencionalidad de la omisión realizada por Ñancuche es clara: necesitaba algo de Cagliero y para conseguirlo debía aparentar haber hecho propio el discurso de su interlocutor. Demostrándolo podía transformar esa relación de poder en un canal de negociación. Su prestigio como cacique dependía, también, de la posibilidad de generar nuevos espacios de negociación. Como sostenía la machi del grupo de Ñancuche — de acuerdo al texto de Cagliero— el reclamo es frente a las injusticias actuales de los ricos frente a los pobres. Sayhueque, por su parte, lleva adelante otro tipo de estrategia, la cual radica en el reclamo por el incumplimiento de previos acuerdos, incluso de su anterior bautismo ahora desconocido, y del proceso por el cual de ser ricos ahora eran pobres.

Ñancuche habría sido aclamado, entonces, a través de un “himno” que, según la misma fuente, expresaba lo siguiente:

“Desde que se meció tu cuna fuiste valiente./ Tu padre fué cacique, y tú capitanejo./ Has sido humilde para con los cristianos./ Dios te ha protegido./ Tú has desarmado á Sayhueque./ Sayhueque ante la fuer-

za se rindió./ Porque Dios velaba por tí./ Te ha dado campo./ Ha desatado benéfica lluvia sobre tu campo./ Alejó la peste de tus ovejas./ Has hecho extraviar al tigre./ Y condujiste á tu esposa muchos leones asiéndolos de la melena./ ¡Tú serás cacique!./ Dios me lo ha dicho”.⁴⁰

Hasta aquí me he referido a la visualización por parte de los misioneros salesianos de la figura contrapuesta de los caciques Sayhueque y Ñancuche. No obstante, es significativo pensar estas construcciones que aparecen en la documentación también como consecuencia de la elaboración de estrategias por parte de los pueblos originarios. Se produjo una resignificación importante de las funciones del “cacique”. Por un lado, la imposibilidad de evitar los desmembramientos y los traslados erosionó su prestigio interno. Por otro lado, la capacidad de negociación en la nueva coyuntura (la creación de espacios de negociación en la nueva arena política con las autoridades del gobierno nacional) representó una alternativa de prestigio. Estas funciones implicaban desempeños internos y externos al grupo. El ejemplo del Camarucu permite observar como estos desempeños podían definir actitudes aparentemente contradictorias. Ñancuche se mostraba frente a los misioneros como ajeno (e incluso no asistía) al mismo, a pesar de que nunca haya dejado de ser considerado por su comunidad como el “dueño” del Camarucu.

En la década de 1890 las radicaciones de los grupos originarios dependieron de distintos factores: de la visualización diferencial que desde el poder se tenía de las distintas posibilidades de cada grupo de incorporarse a la “civilización”, de la “historia” particular de cada grupo que marcaba a unos como “enemigos públicos” y a otros incluso los invisibilizaba en tanto indígenas (como en el caso ciertos “indios amigos”), y de las estrategias de negociación llevadas adelante por la agencia aborigen.

PALABRAS FINALES

Si bien las misiones volantes en Norpatagonia fueron uno de los mecanismos de incorporación de la población nativa a un nuevo modelo de economía-política, existió una disputa de sentidos entre los modelos propuestos desde las distintas agencias. Los misioneros debieron presentar ambiguan-

te su tarea, tanto para diferenciarse de las agencias estatales —y otras agencias religiosas— como para relacionarla estrechamente con el modelo de “ciudadano para la nación” que aquellas impulsaban.

Desde el estado, la incorporación de los pueblos originarios a la matriz estado-nación-territorio, bajo la categoría de *ciudadano (indígena) argentino* implicó el desarraigo —para la puesta de la tierra en el mercado—, la “destribalización”, el sometimiento a las leyes de la nación y a sus autoridades, y la disponibilidad compulsiva en tanto fuerza de trabajo de la población originaria hasta entonces soberana.

Los dispositivos operados por la agencia salesiana, por su parte, procuraron incorporar a los grupos originarios en términos de *feligresía*, transformándolos, poco a poco, en un proletariado calificado a través de las escuelas de oficios. La catequesis, la conversión y el bautismo, no obstante, no produjeron el pasaje discursivo de un “estatus aborígen” a otro “no-aborígen” de la población nativa. Por el contrario, los “nuevos cristianos” fueron categorizados como “indios cristianos” o simplemente como “indígenas”. Así también, el sometimiento a las leyes de la nación no implicó la membresía a una ciudadanía plena.

La naturalización y cristalización de lo “indígena” posibilitaba a la agencia misionera justificar su acción frente al estado y frente a la misma comunidad salesiana europea, que apoyaba económicamente la tarea en la Patagonia.

Simultáneamente, el dispositivo de *feligresía* permitía un margen para la agencia aborígen. En el caso del camaruco de Conesa es posible pensar en el uso estratégico por parte del grupo de Ñancuche de su relación con los misioneros. Por un lado, a través del juego de contraposiciones que elabora Cagliero entre Sayhueque y Ñancuche, este último consigue condiciones distintas para la negociación. De esta forma, refuerza su prestigio hacia el interior de su propio grupo ya que seguirá siendo el “dueño del camaruco” al mismo tiempo que un representante eficaz frente al poder hegemónico. Por otro lado, el discurso de la agencia salesiana no sólo es asimilado sino que es desafiado en la construcción de un “nosotros” que se desmarca de la posición estigmatizada para reubicarse dentro de la misma lógica de argumentación del discurso hegemónico. En el caso de Sayhueque, el reclamo está fundado en el incumplimiento de los pactos previos. La estrategia seguida posicionará al cacique como figura emblemática de la resistencia aborígen.

NOTAS

¹ Archivo Central Salesiano, Roma, Patagones 28-VII, 1886. Reproducida en: Bruno 1990: 112.

² Archivo Central Salesiano, Roma. 126/2, S. G. Bosco. En: Bruno 1990: 112.

³ Me referiré al término “destrribalización” en el sentido en que lo plantea Diana Lenton (1994); es decir, una eliminación de la autoorganización indígena como parte de un proyecto más general de homogeneización en un solo tipo de “civilización” (1994: 76).

⁴ Es en este sentido en el que operaron los traslados de la población indígena sometida y la desestructuración de las mismas unidades domésticas a través de los repartos de niños.

⁵ Utilizaré “comunidad” en términos del concepto de “comunidad imaginada” propuesto por B. Anderson (1990).

⁶ Diana Lenton (1992 y 1994) aborda en sus trabajos este conflicto en los debates parlamentarios.

⁷ En: D.I.P.C.N 1991:95.

⁸ Archivo Central Salesiano, Roma 126/2. S. Giovanni Bosco. En: Bruno 1990:109.

⁹ En noviembre de 1834 Domingo Milanés fue intimado a suspender su misión en Choele-Choele y salir inmediatamente de la localidad. Archivo Central Salesiano, Roma, 273/31/1. Card. Giovanni Cagliero. En: Bruno 1990: 109.

¹⁰ Informe de Fagnano, cura vicario, a Federico Aneiros Arzobispo de Buenos Aires. Patagones marzo de 1886. Boletín Salesiano, XI-5, Buenos Aires, may. 1886: 54.

¹¹ Al respecto, ver los trabajos de María Andrea Nicoletti.

¹² En: *La cuestión sobre el estado obrero*. Boletín Salesiano, VI-8, Turín, ago. 1891:94.

- ¹³ Archivo Central Salesiano, Roma, 273/31/3 [6] Card. Giovanni Cagliero. En: Bruno 1990.
- ¹⁴ Boletín Salesiano, IX-7, Bs. As., jul. 1884: 76.
- ¹⁵ Boletín Salesiano, X-10, Bs. As., oct. 1885: 111.
- ¹⁶ Ibidem: 113.
- ¹⁷ Boletín Salesiano, VI-9, Turín, Sep. 1891: 112.
- ¹⁸ *Boletín Salesiano* IX-7, Bs. As. Jul. 1884: 76.
- ¹⁹ D. Milanese, Bs. As. 20/2/1885. *Boletín Salesiano* X-7, Buenos Aires, jul. 1885: 74.
- ²⁰ G. Cagliero. *Boletín Salesiano* VI-9, Turín, sep. 1891:114. El resaltado me pertenece.
- ²¹ *Boletín Salesiano* XI-9, Buenos Aires, sep. 1886: 100-101.
- ²² *Boletín Salesiano* XI-9, Buenos Aires, sep. 1886: 100-101.
- ²³ *Boletín Salesiano* VII-2, Buenos Aires, Feb.1884: 15. El resaltado me pertenece.
- ²⁴ *Boletín Salesiano* V-9, Turín, Sep. 1890: 101.
- ²⁵ Bollettino Salesiano XI-5, Torino, maggio 1887: 54.
- ²⁶ Bollettino Salesiano XI-5, Torino, maggio 1887: 55. La traducción me pertenece.
- ²⁷ Ibidem.
- ²⁸ Archivo Central Salesiano, Roma 126/2. S. G. Bosco. Carta de Cagliero del 17/1/1887. En: Bruno 1990: 123.
- ²⁹ Necrologio delle Figlie di Maria Auxiliatrice, Torino, 1969. Pág. 146. En: Bruno 1990: 123.
- ³⁰ Giovanni Cagliero, Boletín Salesiano. X-8 y 9; Turín, 1895. Reproducido por Milcíades Alejo Vignati 1966: 69-75. En adelante Vignati 1966.
- ³¹ Vignati 1966: 69.

³² Vignati 1966: 71.

³³ Ibidem.

³⁴ Vignati 1966: 72.

³⁵ Vignati 1966: 71-74.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Tomás del Pozo, según relatos de Carlos Borgialli, "Colonia indígena agrícola y pastoril de Cushamen", en *Argentina Austral*, año II, N° 15, 1/9/1930, Buenos Aires, pp. 22-24.

³⁹ Trabajos de campo realizados con la Lic. Ana Ramos en Colonia Cushamen (Pcia. del Chubut) 1995-2000.

⁴⁰ Vignati 1966:74.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

Archivo Central Salesiano: Fondos Varios.

Anderson, B. 1990: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Press, Londres

Briones de Lanata, Claudia 1988: "Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad mapuche y la identidad nacional", en *Cuadernos de Antropología*, N° 2, UNL-EUDEBA, Buenos Aires.

——— 1995b: "Hegemonía y Construcción de la «nación». Algunos apuntes", en *Papeles de trabajo*, N° 4, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales, UNR, pp. 33-48.

Bruno, Cayetano 1990: "La obra de Don Bosco y la evangelización de la Patagonia", en: *Revista Eclesiástica Platense*, Año XCIII, N° 4-6, Abril-Mayo-Junio, La Plata.

——— 1992: *La evangelización de la Patagonia y de la Tierra del Fuego*, Didascalía, Rosario.

Boletín Salesiano: Años y números varios.

Dirección de Información Parlamentaria del Congreso de la Nación (D.I.P.C.N) 1991: *Tratamiento de la Cuestión Indígena*, Estudios e Investigaciones II, Tercera Edición, Buenos Aires

Lenton, Diana 1992: "Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del 80", en Radovich, J. C. y Balazote, A. O. 1992: *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Centro Editor de América Argentina, Buenos Aires.

——— 1994: *La imagen en el discurso oficial sobre el indígena de pampa y Patagonia y sus variaciones a lo largo del proceso histórico de relacionamiento: 1880-1930*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires, Departamento de Ciencias Antropológicas.

Rimstead, Roxanne 1997: "Subverting Poor Me: Negative Constructions of Identity in Poor and Working-Class Women's Autobiographies", en

- Riggins, S. H. (ed.): *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*, Sage Publications, California, pp. 249-280.
- Sider, Gerald 1987: "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception and Self-Deception in Indian-White Relations", en *Society for Comparative Study of Society and History*, pp. 3-23.
- Urban, Greg 1992: "Two faces of culture", en *Working Papers and Proceedings*, N° 49, Center of Psychosocial Studies, Chicago.
- Vignati, M. A. 1966: "Apuntes para el estudio del Nguillatún argentino", en *Investigaciones y Ensayos*, Academia Nacional de la Historia, octubre-diciembre, Buenos Aires.