



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La representación salesiana de la vida de Ceferino Namuncurá

Controversias a partir de una perspectiva histórica-etnográfica.

Autor:

San Martín, Celina Maria

Tutor:

Ceriani Cernadas, César

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
14-3.7

FACULTAD de FILOSOFIA		21815
Nº 852625	SA	DE
13 MAY 2009		
Agf.	CERNADAS	

La representación salesiana de la vida de
Ceferino Namuncurá:
controversias a partir de una perspectiva
histórica-etnográfica.

Celina María San Martín.
Tesis para optar al grado de Licenciada en Ciencias Antropológicas.
Dirección: Dr. César Ceriani Cernadas.
Universidad de Buenos Aires.
Facultad de Filosofía y Letras.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Contenidos

Introducción

4-6

Capítulo 1

Marco Teórico

7-19

- Ceferino como *mito-praxis*.
- La etnografía histórica.
- La religiosidad popular en cuestión.
- La imaginación cultural y sus formas expresivas.
- La peregrinación en perspectiva antropológica.

Capítulo 2

Los Salesianos en Argentina

De Italia a Buenos Aires, de Buenos Aires a la Patagonia

20-34

- La Sociedad de San Francisco de Sales.
- Los sueños de Juan Bosco.
- Sueños que se vuelven proyectos.
- La Patagonia como utopía.

Capítulo 3

La nación-como-estado, el rol asumido por los salesianos y la representación de los indígenas

35-46

- Los salesianos a la “vanguardia”: entre el esplendor y los tropiezos.
- Poblar y civilizar: la constitución del pueblo argentino.
- La “conquista del desierto” y la instauración de un nuevo orden nacional: el tiempo antes de la conquista, la campaña militar de 1879, el otro interno o cómo habla el subalterno.

Capítulo 4

La primera biografía como texto fundador:

“Ceferino Namuncurá: El lirio de la Patagonia”

47-54

- El origen en Chimpay.
- La formación en el Colegio salesiano en Buenos Aires.
- La ilusión del noviciado en Italia.

Capítulo 5

La continuidad del pulido. Las biografías posteriores y la renovación del ícono durante el siglo XX y comienzos del XXI

55-100

- Las etapas de la vida mítica de Ceferino Namuncurá.
- Biografías Literarias: nacionalistas, populares y apologéticas.
- Biografías Ilustradas.
- Historietas de vida.

Capítulo 6

El mito cobra vida

101-144

- Chimpay: el contexto previo a la “fiesta”.
- Repercusiones ante la noticia de la Beatificación.
- La Semana de la Fe.
- El Parque de Ceferino.
- Reflexiones en torno a la religiosidad en Chimpay.
- Peregrinajes.
- Ceferino “recuperado”, “un camino hecho por el pueblo”: mito praxis, y religiosidad popular.

Conclusión

145-153

Bibliografía consultada

154-159

Introducción

Tema y objetivos

Ceferino Namuncurá nació el 26 de agosto de 1886 en Chimpay. Su padre Manuel Namuncurá fue un “cacique” mapuche que apenas acabada la “conquista del desierto” pasó a formar parte del ejército como Coronel. Namuncurá junto con su “tribu” se asientan en las proximidades de Choele Choel. Allí nace y vive Ceferino hasta los once años cuando su padre lo lleva a Buenos Aires a educarse. Ese mismo año, 1897, Ceferino ingresa primero en la Escuela de la Marina de dónde su padre lo retira. En septiembre ingresa a la escuela taller de los sacerdotes salesianos dónde permanece hasta los 18 años ya que fallece de tuberculosis en Italia el 11 de mayo de 1905. A raíz de su temprana muerte y de su característico pasaje por los colegios de los salesianos se despierta el interés por escribir su vida. Los salesianos recopilan a través de distintos medios los testimonios y documentos necesarios para comprobar la excepcionalidad de su vida “santa”. Uno de los resultados de este trabajo es la publicación de la primera biografía.

Por un lado, encontramos que en la primera publicación el relato escrito fue acompañado de fotografías, estampas, ilustraciones y cuadros que forman parte del marco dentro del cual se debe interpretar la historia que se relata. Este conjunto de texto e imágenes, original de la primera obra, caracteriza también al cuerpo de las biografías que le siguieron en las cuales advertimos un uso significativo de las categorías que componen la estructura simbólica de la historia que se relata. Una de las cuestiones que abordamos aquí será entonces el cambio o continuidad de sentido en relación al contexto histórico y a los intereses de cada autor. Lo que advertimos es que la historia de Ceferino comienza a contarse de distintas maneras por fuera de la Congregación Salesiana y el público al que apunta no siempre es el mismo.

Por otro lado, exploramos etnográficamente la representación de Ceferino en el contexto del festejo de su aniversario en la localidad de Chimpay. De la observación y análisis de algunas experiencias particulares de la “fiesta de Ceferino” daremos cuenta de la apropiación creativa y significativa de la vida e imagen del “santo”.

Lo que nos proponemos es comprender la representación de Ceferino en tanto forma de construcción social de lo simbólico (Sahlins, 1988). Por lo cual planteamos que la representatividad salesiana inicial debe entenderse en el marco de una coyuntura histórica particular; de la cual consideramos relevantes: por un lado que se trata de un tiempo posterior a la consecución de la “conquista del desierto” y la consolidación del estado-nación argentino. Por otro, dentro de la institución eclesiástica el advenimiento de los estados modernos provocó movimientos sísmicos importantes que ya habrían comenzado desde las revoluciones modernas. Hacia fines de siglo la profundización del proceso de romanización de la Iglesia Católica se manifiesta en Buenos Aires especialmente a través de una observancia más estricta de la regla y la burocratización y organización piramidal y jerarquizada dentro de las instituciones. La llegada de los salesianos de produce en 1875 en vísperas de este contexto y pronto se convierten en vigiladores de la regla, colocándose a sí mismos en un lugar de “vanguardia” (Di Stefano y Zanatta, 2000) o ejemplo a seguir de esta nueva organización institucional.

Nos interesa detenernos por lo tanto en el nivel de las situaciones prácticas y/o coyunturales de producción de sentido. Por lo cual hemos caracterizado las formas de intercambio social, cultural y simbólico ocurridas a nivel de las prácticas y también, las representaciones sociales, históricas y culturales, a partir de las cuales deviene

determinada representación de Ceferino. Es durante el uso de éstas prácticas y representaciones que la *significatividad de lo simbólico se arriesga* (Sahlins, 1988).

Pensamos en personas escribiendo, leyendo, peregrinando, rezando, guiando y durante esa práctica consciente entendemos la creación de sentido de lo simbólico considerando que lo que define las posibilidades de dar sentido son tanto las relaciones de poder como las relaciones comunicativas establecidas (Sahlins, 1988) como las trayectorias de vida que poseen las personas para enfrentar dichas situaciones (Grossberg, 1992).

Hipótesis y metodología

La **hipótesis** que pretendo sostener es que la representación de Ceferino Namuncurá a pesar de haberse originado entre salesianos y continuar reproduciéndose al interior de la Congregación de forma escrita; mantiene una existencia paralela, en tanto representaciones alternativas, en la práctica cotidiana de muchos de sus devotos, quienes se reapropian del contexto simbólico que rodea la representación del “santo” y lo resignifican según sus propios marcos interpretativos.

El análisis y primera aproximación a las biografías escritas e ilustradas de Ceferino Namuncurá comenzó en el Archivo Central Salesiano ubicado en Capital Federal el cual he visitado esporádicamente desde el 2005. Debo agradecer al archivista Marino Francioni quien forma parte de esta investigación como informante en la medida que su mirada e interpretación de las fuentes (biografías de Ceferino Namuncurá especialmente) esclarecían perfectamente, los puntos de partida de la hermenéutica salesiana que son en gran medida los principios constitutivos de dicha Congregación¹.

El trabajo etnográfico llevado a partir de la observación participante y la participación con observación comenzó en agosto del 2006, con motivo del primer viaje a Chimpay a la Peregrinación de Ceferino. Durante febrero del año 2007 regresé al pueblo y conocí al Padre Ricardo Noceti a quien le conté mis propósitos y me facilitó los contactos necesarios para hospedarme. En agosto del mismo año regresé y permanecí durante dos semanas con la familia Pereyra. El último viaje durante el 2007 fue en noviembre para la celebración de la beatificación de Ceferino. En agosto del 2008 volví a visitar a la familia Pereyra y asistí a las celebraciones del fin de semana.

Organización

El trabajo comienza con un **capítulo teórico** en el cual se intenta dar cuenta de los temas y cuestionamientos abordados; y conjuntamente de la selección de los principales conceptos utilizados para analizar los datos y fuentes tratadas.

Con el fin de conocer el contexto histórico en el cual transcurre la vida de Ceferino, nos referiremos en el **segundo capítulo** a los acontecimientos que marcaron el último cuarto del siglo XIX en Argentina, e intentaremos abordar cuáles fueron las causas de la afluencia de los salesianos al país, cómo y dónde se establecieron y cómo se involucraron con la evangelización de los indígenas.

En el **tercer capítulo** se repasan las revisiones y análisis realizados desde la antropología y la historia sobre la experiencia indígena durante el período de la “conquista del desierto”. Miradas críticas que intentan dar cuenta del impacto y las

¹ Fundamentalmente por una lado los sacramentos, la confesión y el afecto (simpatía, amor) que lleva a la imitación del superior como fórmula a través de la cual educar. Por otro lado los votos perpetuos de castidad, pobreza y obediencia constitutivos de la vida dentro de la Congregación.

consecuencias de las políticas desplegadas durante las últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX.

En el **cuarto capítulo** se introduce la primera biografía de Ceferino Namuncurá escrita por salesianos en 1930. Ésta biografía puede considerarse en sí misma como el punto de partida de la creación de la vida mítica de Ceferino, en la medida que lo que decide contarse sigue un patrón acorde a otras vidas inmortalizadas por la Congregación salesiana como lo es por ejemplo la de Domingo Savio (Nicoletti, 2008b: 4).

A partir de este marco general podremos entonces abordar en el **capítulo quinto** el análisis de nueve de las biografías de Ceferino Namuncurá escritas desde 1930 hasta la actualidad. A través de estas nueve biografías podremos observar cómo las representaciones varían según el contexto histórico. Lo que llamamos “vida mítica” se trata de un patrón de ejemplaridad que adquiere sentido a través de una serie de anécdotas que configuraran su vida como modelo a seguir especialmente destinado a otros alumnos.

En el **sexto capítulo** nos encargaremos de la representación de Ceferino a partir de un trabajo etnográfico. El objetivo será observar cómo esta representación “cobra vida”, es decir, se reactualiza a partir de una performance durante la “Semana de la Fe” en Chimpay. Durante la “fiesta de Ceferino” los salesianos despliegan un arsenal de categorías interpretativas de la vida de Ceferino y el espacio se vuelve paradigmático de la propia interpretación salesiana. Acceder al Parque Ceferiniano dónde se llevan a cabo los festejos implica acatar de alguna manera los ordenamientos prefigurados de ese espacio consagrado y las normas de cómo recorrerlo. Si bien, la Sociedad Salesiana organiza “la fiesta” a partir de la planificación de un calendario de actividades para la semana, es posible observar y escuchar representaciones diferentes que en cierta medida cuentan con un marco interpretativo propio y alternativo al salesiano. Por lo cual considero que el mito se retransmite no solo por vía escrita -podríamos decir “oficial” y centrada en la *escritura* salesiana- sino que la devoción en torno a Ceferino responde principalmente al seguimiento de personas que lo conocen a partir de transmisiones *orales*, especialmente familiares. Estos relatos de la memoria devienen significativos en tanto involucran en sí mismos los contextos familiares y expresan la proximidad (identidad) y el afecto (empatía) que la figura de Ceferino actualiza en prácticas cotidianas y formales.

A partir de distintas estadias de trabajo de campo en Chimpay dentro de un contexto de celebración fui recopilando estas experiencias y prácticas que manifiestan representaciones de Ceferino alternativas a la salesiana y que paradójicamente vienen a comulgar a ese mismo espacio cuya hegemonía interpretativa está en manos de los salesianos.

1930
Biografía

Capítulo 1

Marco teórico

Nos proponemos considerar aportes teóricos con el fin de profundizar por un lado, sobre los cambios y continuidades de la representación de Ceferino Namuncurá; y por otro lado, sobre la coyuntura en Chimpay: el momento de la celebración del icono de la Patagonia.

Ceferino como mito praxis

Consideramos necesario configurar un marco teórico en el cual estén desarrollados los conceptos utilizados a lo largo del presente ensayo. Con este fin, y en primer lugar, nos referiremos a algunas concepciones de carácter general para pensar el fenómeno religioso.

Retomaremos la propuesta de Émile Durkheim de pensar la **religión** como mediadora entre la naturaleza y la cultura. Según la hipótesis durkheimiana la sociedad tiene origen en el totemismo, en las nociones forjadas a fin de depositar afuera del hombre el principio ordenador del mundo, la autoridad a la que se debe obedecer para lograr una cohesión social y las posibilidades de nociones comunes para poder convivir. Al hecho de que “el clan pudo despertar en sus miembros la idea de que existen fuera de ellos fuerzas que los dominan y, al mismo tiempo, los sostienen, es decir en suma, fuerzas religiosas” (Durkheim, 1968: 225).

Desde otra perspectiva, consideraré los aportes de otros dos grandes teóricos que se ocuparon de pensar la religión: Max Weber y Karl Marx. Siguiendo a Pierre Bourdieu (1971), del primero se considerará el aporte fundamental de pensar la consolidación de un grupo de especialistas orientados a profundizar en las conceptualizaciones y formalidades religiosas. Según las teorizaciones de Weber, con el devenir de las urbanizaciones y el desplazamiento del trabajo del campo a la ciudad, se debe considerar como de capital importancia la división del trabajo entre el campo y la ciudad, que se traduce en términos de trabajo intelectual y trabajo material. Tanto Weber como Marx a diferencia de Durkheim introdujeron la categoría del **trabajo religioso**, lo cual nos permite considerar la práctica del cuerpo sacerdotal o quien represente al grupo religioso.

Según otro marxista, la ideología estaría representada por signos, abstracciones, sin los cuales no existiría en tanto conjunto de valores y significados. Sin embargo, de acuerdo con Voloshinov el signo es parte material de la realidad (Voloshinov, 1992: 33). El signo surge “en el proceso de interacción entre conciencias individuales” “socialmente organizadas” “como un medio de comunicación”. En este marco, la palabra es el material sígnico de la vida interior o de la conciencia, lo que el autor denomina el discurso interno. Aun en este uso interior de las palabras, el discurso para Voloshinov siempre es social, puesto que, en tanto posibilitador de comunicación, el signo posee una significación interindividual y un valor social.

“Las formas del signo están determinadas ante todo por la organización social de los hombres como por las condiciones más inmediatas de su interacción” (Voloshinov, 1992: 46). Será fundamental en nuestro trabajo la consideración de la forma concreta de la comunicación social, en tanto entendemos que el significado es parte y resultado de la misma. Esta es también la idea a la que refiere Foucault (2002: 219) cuando afirma que el enunciado está compuesto de las circunstancias históricas y contextuales precisas en las cuales se produce.

esto se ve claramente en la nota

Desde este mismo ángulo, y de acuerdo con los autores mencionados, el valor de palabras, signos y símbolos es una creación social del hombre puesto que durante el trabajo conjunto se produce una socialización de valores compartidos.

Siguiendo en este punto a Voloshinov a la ideología (concepto marxista) le corresponde la reproducción de un sistema de valores sociales para la mantención del statu quo, es decir, el trabajo de mono-accentuación de los signos. Por lo tanto, como resultado de las relaciones de poder, el valor sufriría una homogeneización y unificación social, con la correlativa eliminación de su diversidad y desigualdad inherente.

Ambas perspectivas son centrales en mi trabajo de investigación, por un lado, tanto la visión de Durkheim de la religión como autoridad legitimadora de un statu quo y como una realidad sui generis que es un principio cohesivo e imperativo de la sociedad como un todo. Es decir, que considero necesaria esta visión para poder entender a la religión como principio unificador y generador de cohesión social a través del sostenimiento y reproducción de una moral. Pero también, y por otro lado, la visión de que es un grupo de especialistas el encargado social de este trabajo religioso. Un trabajo que, inmerso en las relaciones de poder, también oculta la diversificación del valor social, y procura la unificación del sentido. Dicho trabajo resulta numerosas veces funcional a la conservación de las asimetrías sociales, a través de la creación y mantenimiento de valores.

Conceptualizamos al **mito** siguiendo algunas ideas propuestas por Claude Lévi-Strauss. En primer lugar, consideramos al mito según un origen relacional, aferrado a dos fuentes, una individual y la otra colectiva, entre las cuales se producen constantemente interpretaciones e intercambios (Lévi-Strauss, 1995: 226). El mito está en el lenguaje, "pertenece al orden del discurso" (Lévi-Strauss, 1995: 231). "Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados", continúa el autor:

"pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro" (Lévi-Strauss, 1995: 232).

Por último, si bien como afirma el autor: "La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en la historia relatada" (Lévi-Strauss, 1995: 233), su valor fundante se encuentra por encima del nivel habitual de las expresiones lingüísticas (Lévi-Strauss, 1995: 231, 232, 234) porque lo simbolizado está siempre más allá y por encima del vehículo sensible o formal que lo simboliza (Chevallier y Gheerbrant, 1986). Más adelante articularemos este tema con la noción de mito praxis de Sahlins.

La vida mítica o relato mítico de Ceferino no se puede pensar sin considerar su origen, los salesianos pensaron escribir su vida para contar una historia que entre otras cosas cumpliera con la función de instruir a través del ejemplo a los adolescentes y niños. A su vez Ceferino se prepara a lo largo de su formación para ser el misionero indígena en su tierra algo que no llegó a cumplir a raíz de su temprana muerte. En esta historia se describe un patrón de formación ideal, y de cumplimiento ideal, a lo largo del cual también queda plasmado cuál era la forma de evangelizar y educar a los indígenas, es decir, cuál era la propuesta de los salesianos frente a la denominada "cuestión indígena" de la época.

Desde las primeras biografías escritas en 1930 hasta la actualidad se cuentan más de 60 biografías impulsadas desde la misma Congregación Salesiana. La cantidad

misimo origen en su
tiene

de biografías y autores interesados en redactar esta vida me asombró desde los inicios de mi investigación, llevándome a cuestionar las razones e intenciones a partir de las cuales fueron escritas y a preguntarme sobre la efectividad del trabajo realizado. La pregunta inicial fue entonces en qué medida los salesianos lograron crear, encauzar y adaptar a contextos históricos diferentes el mito, las creencias y las prácticas alrededor de la figura de Ceferino.

Por lo tanto, la percepción que, en cada momento histórico, los salesianos o el observador escritor tengan de la población objeto de la evangelización y/o instrucción así como de sus condiciones sociales, será de fundamental impacto en la historia de vida que se escriba de Ceferino. Esta percepción ha cambiado históricamente y a la par de los cambios en las relaciones y las condiciones sociales. En este sentido, el cambio de las relaciones entre la población feligresa y/o civil y la Congregación Salesiana es un punto de observación crucial para indagar en la representatividad de Ceferino en cada momento histórico. Por esta razón, las creencias y las prácticas de los sectores populares son también ingredientes fundamentales de la representatividad que se hace de Ceferino, porque en parte comparten y son herederas históricas de las condiciones a partir de las cuales se ha erigido el mito. Esa es la tarea diaria de los salesianos, poder ofrecer constantemente el símbolo de Ceferino a la población y de manera tal de producir, en la práctica, adhesión.

En una palabra, Ceferino representa ese grupo social (objeto de evangelización y/o instrucción) y ese grupo social está representado en Ceferino. Ahora bien, el contexto histórico de formación del mito es parte del mito mismo; esto es, la vida misma de Ceferino coincide con el contexto de la "conquista del desierto" con la progresiva consolidación del Estado nacional, y confluye con la llegada de los salesianos a la Argentina. En este sentido, se profundizará en el devenir histórico de la modernidad, cuando es exportada de los países industrializados la visión de una historia universal, liderada por el progreso de la civilización. Esta visión que lideró los proyectos de las elites gobernantes en nuestro país, tuvo como uno de sus primeros objetivos la urgente constitución de un "pueblo nacional". En esta dirección, entendemos la llamada "conquista del desierto" dentro de un contexto mayor de planificación estatal, cuyo objetivo era el control sobre las fronteras y el sometimiento definitivo de las poblaciones originarias. Durante estos últimos 25 años del siglo XIX se termina por consolidar el Estado Nación argentino, lo cual implicó por un lado, la configuración de límites geográficos, (territorio sobre el cual se instituye el monopolio legítimo de la violencia²), y por otro lado, una definición prescriptiva de pertenencia o membrecía social en tanto "comunidad imaginada", limitada y soberana (Anderson, 1997: 23-25).

De acuerdo con lo dicho hasta aquí sobre el mito y sus contextos de producción y circulación, los aportes de Marshall Sahlins (1988) resultaron una aproximación apropiada para pensar la relación entre la historia y el conocimiento antropológico, a riesgo, sin embargo, de dejar en manos de la cultura la construcción de la historicidad misma. Sin posicionarnos en este punto extremista nos interesa particularmente aquí el planteo del autor sobre la superación de la oposición entre historia y cultura a través de entender el proceso de significación que transcurre en el tiempo histórico, a partir de la acción social.

Es durante la práctica dónde se arriesga el sistema simbólico y cuando la modificación de significados puede llevar a cambios en las categorías modificando las relaciones establecidas dentro del sistema y provocando una "transformación

² Definición Weberiana del estado.

uso real del signo
evoluc. funcional a lo coty

estructural". Para Sahlins la "estructura", entendida como "las relaciones simbólicas del orden cultural", es un objeto histórico.

También considero apropiado para pensar el tema en cuestión, lo que Sahlins interpreta como el "uso real" del signo de referencia por alguna persona o grupo determinado más allá del propio contexto, lo que se considerará durante el "trabajo significativo" deberá ser cual es la parte que le toca significar, en función de las diferencias de experiencias sociales e intereses existentes entre los individuos. Sahlins llama a esto "revalorización funcional de las categorías" (Sahlins, 1988: 11). En este sentido retomamos la idea antes mencionada de la forma en que se lleva a cabo esta producción social del valor. Sahlins retoma la concepción de valor de Saussure según la cual todo "uso real" del signo de referencia implica sólo una parte del sentido colectivo. Esta división del trabajo significativo es una función de las diferentes experiencias sociales e intereses existentes entre los individuos (Sahlins, 1988: 11). Es decir, existe un momento en que es posible objetivar las interpretaciones y éste es cuando las mismas se vuelven comunicables. Durante la comunicación social se arriesga el sistema significativo. Las improvisaciones semánticas son inherentes a la actualización cotidiana de la cultura, con la posibilidad de hacerse generales o unánimes por su aceptación sociológica en el orden vigente (Sahlins, 1988: 11).

"Los significados son finalmente sometidos a riesgos subjetivos, en la medida en que los individuos, al ser capacitados socialmente, dejan de ser los esclavos de sus conceptos y se convierten en los amos" (Sahlins, 1988: 11).

En la siguiente cita, Sahlins aclara su idea de "capacidad social" y la especifica como la capacidad de improvisación resultante de las diferentes posibilidades sociales:

"Las improvisaciones (revalorizaciones funcionales) dependen de las posibilidades de significación admitidas, aunque sólo sea porque de otra manera resultan ininteligibles o incommunicables" (Sahlins, 1988: 11 y 12).

Finalmente entiendo entonces que si hay algún riesgo que corre el sistema simbólico, el mismo también cuenta con los medios para reducirlo. Es decir, que esto nos lleva a pensar quiénes pueden "ponerlo en riesgo", en qué contextos, y bajo qué formas. En pocas palabras, el mito no puede ser comprendido sin prestar atención a la distribución diferencial de las *posibilidades* de cambiarlo.

Otra de las nociones principales formuladas por este autor y que hemos seguido en este trabajo es la de mito praxis. Para explicar la importancia que la misma tiene en la investigación, remitiré primero a algunos de los puntos de partida de este autor. En primer lugar, la consideración de la cultura como la totalidad de símbolos y valores distintivos de un pueblo, que confieren sentido e identidad a sus individuos, modelando sus pensamientos y guiando su acción. En segundo lugar, la consideración de un análisis estructural al cual agrega categorías de la historia. En tercer lugar, incorpora de Bourdieu el concepto de *habitus* entendido como un esquema cognitivo, valorativo y práctico socialmente incorporado, orientado a organizar y sistematizar prácticas y representaciones de los sujetos sociales. Y en cuarto lugar, y en el que fundamentalmente haré mayor hincapié, es la consideración de la dimensión pragmática de los sistemas simbólicos en la medida que "(...) somete sin cesar las categorías reconocidas a los riesgos mundanos, a las inevitables desproporciones entre los signos y las cosas" (Sahlins 1988:13). Es decir, a partir de la incorporación desde la teoría de la acción simbólica y los aportes de la teoría de la praxis, la consideración de los modos en

que los significados sociales tanto se estructuran en un orden como cambian por la agencia de los sujetos en condiciones históricas concretas y particulares.

En la articulación de estas distintas ideas, consideramos que la noción de mito praxis resulta sumamente explicativa. La misma refiere, específicamente, al sentido práctico de la creación mítica. En este sentido el pasado, en forma de esquemas míticos, es utilizado para orientar, a través de sus marcas de significación, la acción humana, especialmente en condiciones de cambio social. Mientras por un lado, los sucesos y/o acontecimientos se interpretan y recrean a la luz de algunos mitos respondiendo a necesidades contingentes de orden práctico, por el otro, las personas actuamos seleccionando tradiciones adecuadas para satisfacer intereses del momento (agencia política). Los mitos ofrecen un marco epistemológico para comprender los hechos y para actuar sobre ellos (Ceriani Cernadas 2005).

La religiosidad popular

Según Eloisa Martín (2003), pueden distinguirse algunas tendencias generales en cuanto a la definición del concepto de **religiosidad popular**. La caracterización que pone en relieve un carácter negativo, relaciona la “religiosidad popular” con la función que ésta tiene para los sectores populares. Dichos sectores son definidos continuamente desde un lugar de “carencia” en los ámbitos de la educación, la salud, lo material o lo espiritual; necesidades que las instituciones deberían satisfacer. Por lo cual, frente a tal concepción, la Iglesia o el Estado se construyen como agentes proactivos necesarios.

Otra de las discusiones que se mantuvieron en torno la religiosidad popular es si la misma representa “otra lógica”, que se distingue de la “lógica de la racionalidad ilustrada”, es decir, otra lógica en el sentido de “*un uso de la razón bajo otro sistema*” (Martín, 2007). Dentro de esta tendencia Pablo Semán propondrá tres claves de interpretación de la religiosidad popular de las cuales nos interesa solo una de ellas. La que se refiere a la visión cosmológica, que más acá de las distinciones entre lo trascendente y lo inmanente; supone que lo sagrado es un nivel más de la realidad. Según el autor pueden evidenciarse dos manifestaciones respecto lo sagrado. La primera es el valor con el cual se presenta la categoría de milagro. Mientras que para la lógica “moderna” el milagro es algo excepcional, inexplicable, hablar de milagro desde la religiosidad popular es hablar de uno de los principios constitutivos de lo real; “lo sagrado a la orden del día”. Y la segunda manifestación es que mientras la experiencia “moderna” frente a la diversidad religiosa es dogmática, pluralista o ecuménica; la experiencia popular abraza la diversidad y es abrazada por ella (Semán, 2001: 8 y 9).

Se pueden rastrear a partir de las declaraciones de los devotos la continuidad de un conocimiento popular de transmisión oral en cuanto a una práctica en torno a Ceferino. Si bien el relato mítico de Ceferino es una creación salesiana observamos una reapropiación continua del símbolo (en tanto historia de vida o en tanto imagen), a partir de prácticas y creencias que forman parte de la cotidianidad de la gente, a partir de las cuales se manifiestan nuevos sentidos.

El término “religiosidad popular” se encuentra académicamente cuestionado por la diversidad de sus conceptualizaciones. Siguiendo a Eloísa Martín (2003), entiendo que la definición operativa de dicho concepto para un uso analítico particular es engorrosa y en lugar de aportar a la teorización del concepto, contribuye a su desestimación. Por lo cual basándome en las críticas realizadas, nos inclinamos a pensar que la religiosidad popular nos será útil en tanto añada una perspectiva crítica frente al centralismo católico, y en tanto entendamos a la categoría de forma suficientemente abierta como para posibilitar su adaptabilidad a contextos diversos.

A lo largo de nuestro trabajo sin embargo encontraremos que, aun cuando como aclara Martin citando a Rubem Fernandes (1984), la religiosidad popular no es una categoría nativa, puede ser definida desde nativos que podemos identificar como pertenecientes a otras religiosidades. En el campo podemos encontrar con teorizaciones nativas, como por ejemplo aquellas de sectores católicos, que realizan conceptualizaciones en torno a dicha categoría. En estos casos, la misma aparece tildada en términos positivos aunque condicionada al centralismo histórico de la Iglesia católica en la Argentina. Es decir que, si en ese "lugar empírico" no es el mismo "religioso popular" quien se está definiendo, si lo está haciendo el investigador, el sacerdote o la monja que lo cataloga como tal y con quien éste suele mantener una relación próxima y cotidiana. Quiero subrayar aquí que estas clasificaciones de segundo grado, si podemos llamarlas así, ya están funcionando entre religiosos que ajustan sus tareas a esta presencia de diversidad religiosa.

Lo cierto es que aún considerando estos casos, la religiosidad de los sectores populares existe más allá de su relación con el catolicismo, centralizado o no. Si bien en este lugar empírico podemos relevar las más diversas trayectorias de pertenencia, concuerdo con Martin en que la religiosidad popular no es necesariamente "otra lógica". Es decir, que sin duda la "positividad creadora" es posible más allá de los niveles de "alienación" que contribuyan a la reproducción de un orden dominante.

Lo cierto es que aún considerando estos casos, la religiosidad de los sectores populares existe más allá de su relación con el catolicismo, centralizado o no. Es parte de las discusiones relativamente reciente (Semán, 2000; Martin, 2003) que la religiosidad popular no necesariamente se opone a las formas de participación y o racionalización provistas por las instituciones como por ejemplo la Iglesia Católica. Las conclusiones arribadas desde estos últimos trabajos nos estarían revelando que la religiosidad popular acontece en un "espacio intersticial, de negociación y conflicto" y "donde los intercambios acontecen" (Martin, 2007: 74)

Es así como desde una práctica empírica podemos relevar las más diversas trayectorias de pertenencia. Y detenernos a observar como acontece esta relación que desde los sectores populares se crea con lo sagrado, a partir de valorar sus prácticas religiosas de acuerdo a su "positividad creadora" (Semán, 2001).

Entonces, según la propuesta de Martin:

"para definir religiosidad popular no sería suficiente referirla, apenas, a la Iglesia, a sus dogmas o a cualquier otra denominación. Antes, es necesario analizar las prácticas – designadas como 'religiosas' y 'populares' a partir de lugares empíricos específicos– a partir de los flujos que dan integridad a la red que organiza lo social y que nos permiten dar cuenta de esos 'híbridos' de religión, política, etnicidad, música, género, emociones que constituyen las prácticas nativas" (Martin, 2003).

Por último considero un aspecto más de las teorizaciones de esta autora, que también es parte de nuestro objetivo. Es a partir de la aproximación a lugares empíricos concretos y situados donde:

"las prácticas nativas quiebran, no sólo las versiones dualistas, sino también la apariencia de homogeneidad en la experiencia cotidiana, que se vuelve necesario trasladar la pregunta por las definiciones de 'religión', 'arte', 'política' hacia un espacio adonde sus límites clasificatorios no estén férreamente marcados, de modo que nos permitan ver, no ya las transversalidades (idea que aunque

dinamiza, continua definiendo campos separados) sino captar en los “procesos inmanentes a las prácticas múltiples” (Goldman, 1999:35), a partir de los significados creados en la interacción (Herzfeld, 1985) y de las experiencias sentidas (Desjarlais, 1992), las singularidades que adquiere la experiencia definida como ‘religiosa’ y las definiciones de ‘sagrado’ en los diversos agrupamientos sociales de la Argentina contemporánea” (Martin, 2003: 6).

A través de la observación de las prácticas, en el ^Mtránsito del trabajo de campo, fue posible acceder a la creación de un orden de las cosas, a la experiencia de la vivencia de lo sagrado entramada en el orden de lo cotidiano. Como veremos más adelante, las prácticas religiosas alrededor del “santo” tienen según sus devotos influencias y repercusiones directas e inmediatas sobre las prácticas cotidianas y el contexto social que las contienen, una incidencia en la vida social. Asimismo, estas prácticas religiosas parecieran no estar estrictamente ritualizadas o parecieran no tener una autoridad que ejerce como controladora de su realización, por lo cual son más dinámicas. Hallamos ecos de esta idea en la caracterización de un “espacio religioso no domesticado” que Michael Taussig (1992) propone para entender el fenómeno de creación artística de “portales” (lugares de ofrendas y ritos) por los peregrinos que visitan La Montaña, lugar donde se rinde culto a Simón Bolívar y María Lionza. En este sentido, entendemos a la práctica religiosa como “no contenida por las murallas de la Iglesia” (Taussig, 1992) sino como lugar de potencialidad creadora de los devotos, quienes realizan combinatorias de prácticas entre lo sagrado y lo cotidiano, que resultan nuevas formas de manifestación de lo sagrado.

Respecto de la relación entre “tradición” y “modernidad” en la religiosidad contemporánea coincidimos con lo planteado por Carlos Steil... “no es que simplemente lo moderno incorpore lo tradicional, sino que éste, al conjugarse sincréticamente con aquel recrea sus propios mitos y sus cosmologías religiosas”, lo nuevo se asimila a través de una “vuelta creativa a la tradición” (Steil, 1997: 59)

El caso es entonces observar cómo se produce esta “vuelta creativa” y a partir de la misma como la **tradición** encuentra sus lugares de resistencia dentro del catolicismo.

Retomando las consideraciones de Sahlins, y las de Arjun Appadurai revisadas por Claudia Briones; si el pasado es el recurso plástico al cual podemos recurrir debido a su maleabilidad, existen, sin embargo, limitaciones. Estas últimas son aquellas formas determinadas en que normas, patrones y reglas median las prácticas sociales (Briones, 1994).

Briones siguiendo a Comaroff y Comaroff (1992: 17), propone que hay formas más o menos apropiadas de transmitir y reinterpretar los relatos históricos. Estas formas en que la imaginación opera están culturalmente modeladas (ayudando a determinar qué puede ser dicho, cómo y con qué propósito).

Otra de los puntos a destacar aquí, es el debate que se desata a partir del concepto de Eric Hobsbawm (1989) de *tradición inventada*. Briones sostiene que una vez masificado su uso, el concepto comenzó a mostrar ciertas debilidades, como por ejemplo la de no considerar la invención desde los grupos que no están representados en el poder. Dando lugar así a que la invención de la tradición es llevada a cabo a partir de actores sociales representados en el poder hegemónico. En cambio la autora siguiendo al *Popular Memory Group* propone que los “testimonios de historia oral no son un simple registro más o menos preciso de eventos del pasado; son productos culturales complejos que involucran interrelaciones entre memorias privadas y representaciones públicas, entre experiencias pasadas y situaciones presentes” a partir de las cuales la “memoria dominante” siempre está expuesta a ser disputada.

continúa
oral

Retomando entonces las investigaciones de Steil a partir de las observaciones de prácticas de católicos en las CEBs (Comunidades Eclesiales de Base) lo que deduce es que durante estas prácticas los actores interpretan a partir de los principios racionales de lo moderno las prácticas y patrones católicos tradicionales. Estas últimas se reinventan a partir de los primeros.

La tradición dentro del discurso salesiano también es un componente importante manifestado sobre todo a partir de sus prácticas. El uso del pasado en tanto tradición que hace la Congregación Salesiana, limitado por una imaginación socialmente estructurada, se ha visto recientemente tocado ante el afloramiento de las voces y la memoria de los pueblos originarios cuyos reclamos y críticas hicieron revisar las categorías que se utilizaban para la invención de la tradición (volveremos sobre esto).

Sin embargo, la apertura a lo moderno es a costa de aceptar las delimitaciones de lo tradicional. Aquello que se considera novedoso puede ser conceptualizado como un cambio dentro de la Congregación Salesiana hacia una “valorización profunda” (Noceti, 2000) –en este caso, como veremos más adelante, hacia el pueblo mapuche, con el fin implícito de ponerse a tono con los discursos políticos. El catolicismo impulsado desde el salesiano, en este caso, se ofrece, en tanto forma práctica de religiosidad, constantemente en sus propuestas a los fieles, intentando modelar sus prácticas y creencias religiosas a partir de proponerse a sí mismo como modelo a seguir de dicha práctica religiosa ejemplar. Sin embargo, aunque hay una apertura para el intercambio, que se insinúa en un “sincretismo” respecto las concepciones culturales del otro: la “valorización profunda” puede observarse paradójicamente solo superficialmente, como por ejemplo en la realización material de un templo con forma de toldo mapuche como es el que ocupa el Parque de Ceferino o en la invitación de la Comunidad Mapuche *Traun Peñi* a participar de la celebración; pero la motivación central y última de la Congregación continúa siendo la evangelización.

Hago aquí una pequeña referencia a una observación de campo para ejemplificar cómo funciona la “invención de la tradición” en el terreno religioso salesiano. En el verano del 2007 en Viedma se llevo a cabo un seminario³ donde se reunieron distintas órdenes y congregaciones religiosas. El lugar fue el colegio de los salesianos y éstos participaron del encuentro. Mientras estuve allí me limité a observar la forma en que participaban particularmente los salesianos, su estar en el lugar. Nuevamente en este contexto, cómo en la fiesta de Ceferino, los salesianos eran los anfitriones. Tanto desde lo corporal como desde lo verbal, lo que se repite es una insistencia constante en marcar los límites y jerarquías de la representación de las formas religiosas: conferirles su aspecto sagrado, y no mezclado o proclive a lo profano, entendido como lo secular y lo político. Esto se evidenciaba, por ejemplo en el comportamiento de las monjas y los sacerdotes salesianos, quienes no dejaron de vestir el hábito, ni dejaron de orar, ni de reproducir las relaciones jerárquicas que los distinguen unos de otros. La fidelidad a este comportamiento se volvía aún más notable entre quienes ocupaban los puestos de mayor jerarquía encargados de las tareas consideradas más “tortuosas”, por ejemplo, en tanto anfitrión, el obispo se autodenomino el encargado de limpiar los baños públicos, y la monja directora del colegio, fue quien permaneció a cargo de la cocina, cocinando para los cientos de personas que allí había.

El patrón de comportamiento, la práctica misma es la forma pedagógica por excelencia de los salesianos y un salesiano se reconoce ante todo por estas formalidades: un superior debe ser modelo ejemplar a seguir para los demás salesianos. En éste contexto particular en que los anfitriones son los salesianos, estas conductas y

³ XXI SEMINARIO DE FORMACIÓN TEOLÓGICA *Desde los pobres, Ciudadanía Plena y Vida en Abundancia* Viedma, 4 al 10 de febrero de 2007

esto prueba en otro lugar

af

su eficacia son puestas a prueba y esto puede verse en cómo funcionan con respecto a la formación de jóvenes colaboradores que los acompañan en la realización de las tareas y aprenden durante la práctica misma. Estos patrones o modelos a seguir son parte de la tradición en la Congregación Salesiana, que se recrea continuamente, y que puede entenderse como una limitación estructural que en los religiosos salesianos tiene su punto de partida en la combinación de los tres votos perpetuos: de castidad, de pobreza y de obediencia. Este último entendido como obediencia al superior inmediato, ya que la Congregación Salesiana está organizada en forma jerárquica y piramidal, siendo la cabeza de la Congregación el Rector Mayor. La pobreza finalmente también es uno de los atributos, en tanta práctica voluntaria, que los salesianos relacionan con la proximidad a Dios y la perfección del ser. Con esta caracterización lo que queremos destacar es desde que posicionamiento estructural están sujetos a dialogar los salesianos. Estas formas de estar y de ser (salesiano) limitan la comunicación y restringen la interpretación, funcionan como un lugar de protección o resistencia de algo que no desea o no busca ser cambiado; es algo que no se arriesga, para decirlo en términos de Sahlins.

La participación llevada a cabo pasa por estar ahí, y participar pero desde este lugar donde las formas propias nunca son desnaturalizadas. Lo que se comparte o se reapropia son los temas planteados: la creación de comunidad, la responsabilidad (o conciencia) como mediación hacia lo sagrado. Es decir, desde el discurso salesiano se interpela lo moderno desde lo tradicional, que delimita topos interpretativos y significativos.

La imaginación cultural y sus formas expresivas

“el arte (...) nutre el símbolo”

Entendemos la **imaginación cultural** como “una innovación semántica manifestada mediante símbolos, metáforas, representaciones y narrativas; innovación surgida a partir de los supuestos según los cuales cada grupo concibe y organiza sus lazos sociales” (Ceriani Cernadas, 2008: 13). El uso de las categorías por los devotos y sacerdotes en contextos determinados pone en juego las definiciones de lo que entendemos por ‘religión’, ‘arte’, ‘política’. Accediendo a esta experiencia práctica nos proponemos dar cuenta de la diversidad de representaciones que interactúan socialmente en torno a Ceferino, las cuales a su vez suponen concepciones alternativas en cuanto a lo sagrado y a lo religioso (Martin, 2003: 5).

Particularmente me parece necesario poner en cuestión el papel de la creación artística. En este sentido Ceferino se destaca por ser, en tanto imagen visual cambiante (mutante), una forma de expresión de los sentidos que en cada contexto de sus transformaciones son actualizados o creados. En otras palabras, la expresión artística de Ceferino, a través de los colores, las formas, etc., irá siendo alterada en función de los sentidos contextuales de su representación.

El papel de la imaginación es central en nuestro trabajo. Siguiendo a Gilbert Durand (2000) retomamos a continuación las distintas exploraciones en torno a la idea de “lo imaginal”. En primer lugar, este autor reconsidera las conclusiones a las que arribó Gastón Bachelard al sostener que la imaginación es el producto de fuerzas imaginativas y el denominador común de toda construcción imaginal es “verbal” (dinámico) más que “substantivo” (estático) o incluso “calificativo” (descriptivo). En segundo lugar, recurre a las investigaciones realizadas por Jung quien “insistió en la finalidad del simbolismo expresado en imágenes del sueño. Para él la imagen no es

simplemente una grabación de algo que ha ocurrido antes, una reproducción, sino más bien un plan, un diseño” (Durand, 2000: s/n).

La experiencia religiosa en cuanto tal abarca aspectos estéticos que me dispongo considerar. Como cito a continuación, la experiencia estética según Hans-Georg Gadamer (1998) responde a necesidades básicas del hombre: la necesidad de juego, de símbolo y de fiesta. Estos conceptos son entendidos como expresiones artísticas y el arte a su vez se propone como capacidad cognitiva.

Siguiendo a Elena Oliveras, Gadamer propone el **juego** como espacio de creatividad, como punto de partida para pensar la cultura. En el juego se advierte movimiento y automovimiento, a través del juego “el ser viviente accede a su autorrepresentación” (Oliveras, 2007: 360). Según argumenta la autora:

“Si el ser humano necesita jugar (por lo cual la obra de arte se justifica como juego) e integrarse en una totalidad de significados (por lo cual la obra se justifica como símbolo), no es menos cierto que tiene también necesidad de estar comunicado con los demás” (Oliveras, 2007: 362).

Retomando el análisis que Oliveras hace de la obra de Gadamer, la necesidad de **simbolizar** es entendida como “una experiencia de integridad: nos hacemos uno con la obra completándola momentáneamente en su trascendencia a través del tiempo y completándonos nosotros también en ella” (Oliveras; 2007: 361). El espectador con su trabajo interpretativo cree completar la obra cuya completitud total es imposible. Este encuentro implicaría reconocimiento y reunión. Sin embargo, siguiendo la lectura que Elena Oliveras realiza de Gadamer, las obras de arte son símbolos y también alegorías⁴, “es decir que tienen la particularidad de remitir a otra cosa que no se puede tener o experimentar de modo inmediato” (Oliveras, 2007: 362).

Aunque en principio la alegoría presentaría una reducción a la existencia previa de un texto que habla a través de la misma, al igual que el símbolo también podría abrirse a una multiplicidad de significados. En palabras de Olivera “más allá del ‘control’ de un texto previo de toda autoridad interpretativa limitante” (...) la alegoría “tiene el poder de abrirse en una multiplicidad de significados posibles, para hacernos experimentar la totalidad del mundo experimentable en un determinado momento del devenir histórico” (Oliveras, 2007: 362).

Por último pensar el arte como **fiesta** permite apreciar su poder comunicativo. La fiesta conecta, ‘es comunidad’, puesto que “mientras el trabajo separa y divide, la fiesta une” (Oliveras, 2007: 362). Estos son los sentidos que pueden ser actualizados cuando, aún en silencio frente a la obra de arte, presupongo comunidad y establezco comunicación.

Estos momentos de *juego, símbolo y fiesta*, están presentes en el momento de la celebración de la semana de la fe. Puede entonces resultar satisfactorio intentar abordar, pensar y comprender, la experiencia ocurrida dentro del Parque Ceferiniano en Chimpay (*terreno consagrado*) en torno a la imagen de Ceferino como una experiencia religiosa que contiene dimensiones sensibles y estéticas. Por un lado, desde la perspectiva del

⁴ La alegoría es una figuración sobre una forma casi siempre humana, aunque a veces animal o vegetal, de una hazaña, de una situación, de una virtud, de un ser abstracto, como una mujer alada es la alegoría de la victoria o un cuerno de la abundancia es la alegoría de la prosperidad. La alegoría es una operación racional, es la figuración de aquello que ya puede ser muy bien conocido de otra manera. El símbolo anuncia otro plano de conciencia diferente de la evidencia racional; él es la cifra de un misterio, el único medio de decir aquello que no puede ser aprehendido de otra manera; no está jamás explicado de una vez por todas, siempre ha de ser de nuevo descifrado (Chevalier, I. y Gheerbrant, A, 1986: 18).

juego, esta celebración es un “hacer de cuenta”. A partir del momento en que se entra al Parque, comienza a participarse de algo más y, en este sentido, sobreviene la identificación con lo simbólico. Quien participa se ve en la necesidad de significarse y de crear un sentido para sus prácticas y para sí mismo. Dentro de este espacio, los participantes se reconocen en el símbolo; y al hacerlo, se reconocen también como comunidad, conectados con otros junto a los cuales celebra. Un tiempo de fiesta y de comunicación.

La Peregrinación en perspectiva antropológica

Los abordajes actualmente propuestos alrededor de las **peregrinaciones** toman como punto de partida la confrontación entre el modelo de Victor Turner (1988) de “communitas” y el nuevo de Michael Sallnow y John Eade (1991) “contest” o “revancha simbólica”. Simon Coleman (2002) nos advierte que no tendríamos que abocarnos a buscar “communitas” o una respuesta *contestataria* y conflictiva a un discurso interpretativo oficial alrededor de lo sagrado, sino que habría que permanecer con una atención flotante para no oponer concepciones de antemano que luego no nos permitan observar lo que está ocurriendo en la peregrinación.

En definitiva lo sagrado es un territorio que escapa a las posibles definiciones parciales que se puedan brindar ocasionalmente desde el campo disciplinar. Es un territorio donde está continuamente en juego la creatividad humana por lo cual nos equivocariamos al intentar aplicar conceptos ~~que~~ de maneras irreflexivas.

Las concepciones clásicas de Victor Turner (1988) en torno a la peregrinación hacen referencia a sus momentos especiales: *antiestestructura*, *communitas*, *liminalidad*. En este sentido, la peregrinación se define por un divorcio pronunciado con las actividades cotidianas, donde las clasificaciones sociales dejan de funcionar, y donde, momentáneamente, la sociedad que peregrina pasa a formar parte de una sola y particular forma de *estar ahí*.

Por otro lado también he considerado las concepciones alternativas pensadas por Eade y Sallnow (1991), quienes criticando las aspiraciones un tanto universalistas del paradigma turneriano, se inclinan por manifestar una tendencia que privilegiará lo contextual, es decir, las delimitaciones del tiempo y el espacio. Proponen un su modelo pluralista de peregrinación “like a realm of competing discourses”, que a su vez pareciera aproximarse a lo que queremos decir de la multivocidad del símbolo de Ceferino. En las interpretaciones de la imagen de Ceferino, voces disímiles compiten, se yuxtaponen o se encuentran en sentidos comunes o en disputa. Es decir, significaciones sobre su imagen que no son a priori ni armónicas, ni conflictivas, pero siempre múltiples.

Sin embargo, atendiendo a las recientes críticas de Coleman (2002), y sus reflexiones en torno a la “peregrinación” como objeto de estudio antropológico, ambas teorizaciones compartirían aspectos en común, especialmente en lo referente a la utilización de conceptos universales (generalizaciones). Según Coleman (2002) Eade and Sallnow sugieren que la peregrinación “pilgrimage” debe ser vista no como una sino como varias peregrinaciones “pilgrimages”. Además proponen que las peregrinaciones ~~crístianas~~ pueden ser analizadas en términos de una triada de elementos: (persona, lugar y texto). A pesar de sus tendencias postmodernas, Coleman observa que cuando Eade and Sallnow (1991) describen los santuarios de peregrinación asumen que éstos poseen cierto tipo de función y carácter esencial, precisamente que contienen y objetivan discursos múltiples (Coleman, 2002: 360). Según Coleman esta idea de un santuario que da lugar a una multiplicidad de discursos no está muy lejos de

la concepción turnerina, de que los símbolos dominantes contienen un abanico de significados posibles que están semánticamente abiertos (Coleman, 2002: 361). Al igual que el matrimonio Turner (Turner and Turner, 1978: 245) Eade and Sallnow (1991) están convencidos de que el significado del símbolo es mucho más que su interpretación legítima. Ambas miradas están atentas a las posibilidades de tensión entre interpretaciones oficiales y populares. Según Coleman incluso ambos construyen sus respectivas miradas sobre la peregrinación sobre metáforas similares. Mientras la mirada turneriana ve una pérdida de identidad ante lo cual resulta la *communitas* como una estado ideal de asociación igualitaria entre individuos que momentáneamente están libres de sus jerarquizaciones social, la mirada de Eade and Sallnow ve en los santuarios como un lugar en blanco ("blankness") abierto a las interpretaciones de los peregrinos. Mientras una mirada construye ese vacío o pérdida con el fin de marcar el quiebre de lo cotidiano respecto de lo extraordinario de la peregrinación; la otra hace lo mismo pero por la razón opuesta, los santuarios no dejan afuera los problemas cotidianos sino que, imaginando santuarios significativamente vacíos o en blanco ("blankness"), éstos brindan un lugar para que los problemas cotidianos puedan ser expresados. Por lo cual finalmente ambas teorías no parecieran oponerse sino más bien complementarse como oposiciones binarias (Coleman, 2002: 361).

Después de analizar varios casos de estudios en torno al tema, este autor concluye que los antropólogos deberíamos reflexionar sobre cómo se ha pensado generalmente, y de modos esencializados, la delimitación entre qué debe y qué no componer un viaje sagrado:

"Pilgrimage as religious activity still provides meaningful places for people to visit, while as (fuzzy) object of academic discourse it continues to offer significant room for anthropological theorizing. In delimiting an area of research for ourselves, we should not allow such ethnographically rich spaces to become prisons of limited comparison. Belief in the worth of studying pilgrimage can become self-defeating if it turns into dogmatic assertions of what sacred travel must, or must not, contain"⁵ (Coleman, 2002: 364).

En relación a la peregrinación que ocurre en Chimpay el propósito será encontrar si esta peregrinación, organizada por los salesianos en tanto representantes de la Iglesia Católica en Chimpay, da lugar o no, entre sus participantes, al surgimiento de distintos abordajes interpretativos y maneras de pensarla. En esta dirección, nos hemos preguntado: ¿Quién organiza la peregrinación? ¿Quiénes peregrinan? ¿Por qué peregrinan? ¿Cuáles son las representaciones de Ceferino asociadas a la peregrinación?

En definitiva a partir de este marco teórico abordaremos la representación de Ceferino tanto en el plano histórico a partir de las biografías, como en el plano coyuntural a partir del trabajo etnográfico. La religión es comprendida, por un lado, a partir de una concepción católica, de acuerdo con su función unificadora y como el trabajo especializado de un grupo representado en instituciones. Pero también, y por

⁵ La peregrinación como actividad religiosa todavía proporciona lugares significativos de visita para la gente, mientras que como objeto (borroso) del discurso académico continua ofreciendo un espacio significativo para la teorización antropológica. En la delimitación de un área de investigación para nosotros, no deberíamos permitir que tales espacios, etnográficamente ricos, se vuelvan prisiones de comparación limitada. La creencia en el valor del estudio de la peregrinación puede volverse funesta si caemos en definiciones dogmáticas acerca de lo que un viaje sagrado debe, o no debe, contener (traducción propia no autorizada).

otro lado, como creencia y práctica creativa, entendida como un aspecto constitutivo y expresivo del ser, formando parte sustancial de la producción social de valores sociales fundamentales para la comunicación y convivencia. En esta última dirección, hemos considerado especialmente aquellas prácticas que caracterizamos como “religiosidad popular”, distinguidas a partir de sus aspecto cosmológicos y el funcionamiento de sus lógicas particulares o *habitus*. En el caso particular que nos ocupa, nos ha interesado el análisis de los modos en que estas prácticas se apropian del mito de Ceferino y sus estructuras narrativas. Los conflictos y negociaciones que emergen en estos diferentes usos del mito, encuentran sus propios límites en relación con los contextos y los sujetos que participan. De acuerdo con esto último, el uso que se hace del pasado está circunscripto y a la vez limitado por la forma de la imaginación entendida como culturalmente modelada.

Dentro de las prácticas de representación se hace presente el uso real del mito y su transformación y deformación merced a los intereses y a las circunstancias contextuales. En diferentes momentos se fueron incorporando sentidos novedosos a la historia de Ceferino relatada en las biografías. Y en cada momento se reinterpreta aquel contexto de origen y creación del relato mítico. Un contexto que continuamente vuelve a resignificarse: la conquista del desierto, la consolidación del estado-nación, la creación de un pueblo nacional.

A partir de la reconstrucción continua del relato mítico de la vida de Ceferino se vuelve continuamente a revisar y dar nuevas formas interpretativas a aquel contexto histórico. En cada nueva coyuntura las relaciones simbólicas del orden cultural se ponen en juego a partir del trabajo significativo de los individuos que se apropian de estas relaciones y las ponen en práctica. Es posible durante la comunicación, en el mismo contexto de enunciación, aproximarse a estas nuevas interpretaciones.

Por último, el momento de la coyuntura donde acontece la experiencia religiosa está caracterizado por distintos aspectos constitutivos dentro de los cuales me interesa especialmente el estético. En el transcurso de la experiencia estética ante el símbolo planteamos tres momentos: de juego, de símbolo y de fiesta. En primer lugar, un momento de creación y acción, de movimiento, y liberación de la expresión. Segundo, el tiempo del *estar ahí*, de formar parte, representar y representarse. En tercer lugar, el momento de la experiencia de comunidad, de sentirse y hallarse comunicado con los demás. Entiendo que éstas son las posibilidades que ofrece Ceferino en tanto obra y creación mítica. El tema de la multivocidad del símbolo de Ceferino, la hemos anticipado aquí, a través del ejemplo de la peregrinación. En estas ocasiones de viaje, cada uno realiza su propio recorrido sagrado en relación con sus propias imágenes de Ceferino.

Capítulo 2

Los Salesianos en Argentina De Italia a Buenos Aires, de Buenos Aires a la Patagonia

La Sociedad de San Francisco de Sales

A mediados del siglo XIX, en la ciudad italiana de Turín, y debido al cambio de ubicación de los centros de producción industrial, se hace sentir con más fuerza el éxodo rural hacia las ciudades, entre regiones, y de ciudad a ciudad. La mayoría de los emigrantes eran campesinos desarraigados que escapaban a las ciudades para buscar un modo de vida que se veía como esperanzador. Era poco frecuente la migración de matrimonios o familias enteras.

La urbanización se incrementa desde 1850. Al crecimiento de las ciudades iba unido al crecimiento del hacinamiento. Surge entonces un grupo de trabajadores que vive en una constante situación de pobreza y precariedad. Entre los trabajadores había una gran cantidad de niños que venían a la capital en busca de trabajo, muchos de los cuales llegaban solos, y acababan durmiendo en las calles. Prontamente se asocio a estos niños con la vagancia y la delincuencia, y las cárceles comenzaron a estar atestadas de niños.

Según cuentan historiadores salesianos (Entraigas: 1969) fue fundamentalmente esta situación la que llevó a Don Bosco a delinear la propuesta integral de evangelizarlos, educarlos e iniciarlos en algún trabajo manual.

Juan Bosco había comenzado su labor visitando cárceles; más tarde organizó lo que se denominaron "oratorios festivos" donde se reunía una cantidad de niños que además de compartir una merienda recibían instrucciones de catecismo. Los oratorios festivos funcionaban como espacios donde podrían "reformarse" esos niños que habían pasado por las cárceles; e incluso comenzarían a ser espacios utilizados para la pronta educación civil y moral de los niños donde se aseguraría una instrucción para "prevenir" o evitar la vagancia o la delincuencia.

Según los historiadores citados en el párrafo anterior y como un archivero salesiano⁶ me ha contado, fue el ministro liberal italiano, Urban Ratazzi⁷ quien sugiere a Don Bosco constituir una *congregación* bajo una nueva forma legal, evitando de esta manera posibles enfrentamientos con la legislación civil. El nombre oficial de la Congregación fue entonces, y continúa siendo actualmente: "Sociedad de San Francisco de Sales"⁸. El ministro le propuso a Don Bosco que lo hiciera así, pues de otra forma, toda su labor se perdería, ya que a los ojos de la sociedad turinesa su obra constituía a mitad del siglo XIX un valor social importante. Valor que residía fundamentalmente en su dedicación hacia los niños, a quienes se reunía en hospicios para evangelizarlos,

⁶ Marino Francioni es un hermano salesiano consagrado y encargado del Archivo Salesiano Central ubicado en Buenos Aires. He mantenido con el archivero numerosos encuentros desde el año 2004 hasta la actualidad, por lo cual me referiré a sus valiosos conocimientos y reflexiones a lo largo de este ensayo.

⁷ Urban Ratazzi, era un gobernador declarado anticlerical, que en 1855 hizo aprobar una ley en la cual suprimía 35 órdenes religiosas, cerraba 334 casas religiosas, dispersaba 5.456 sacerdotes y religiosos y los privaba de sus derechos civiles. *Santidad en la familia salesiana (falta completar fuente)*

⁸ Dirección de cultos. <http://www.culto.gov.ar>

educarlos, e integrarlos a la vida religiosa y civil (fundamentalmente a partir de la constitución de Talleres de Oficios).

La Congregación Salesiana, autorizada por el Papa Pío IX, fue fundada por San Juan Bosco (Don Bosco) en Turín (Italia) el 18 de diciembre de 1859. Desde su creación la Congregación Salesiana fue pensada como un nuevo tipo de inserción religiosa en la sociedad moderna⁹. Frente a los problemas ya nombrados que comenzaban a manifestarse en las ciudades, la Congregación propondrían sus viejas ideas bajo nuevas formas (catequesis y sacramentos trasmitidos en nuevos espacios: oratorios festivos, hospicios y talleres de oficio), sorteando dificultades que el Estado les imponía con leyes que, o bien suprimían órdenes religiosas o bien laicizaban esferas de la vida pública (Como fue la ley de educación o la de matrimonio civil) en las que la Iglesia Católica había tenido injerencia directa (Nicoletti, 2004: 46).

Uno de los lemas capitales de Don Bosco, desde entonces hasta la actualidad, ha sido bregar por la formación de buenos cristianos y buenos ciudadanos. Lema que precisamente advierte acerca del compromiso ~~contraído~~ respecto de los problemas de la sociedad civil, involucrándose con temas como la salud espiritual, la moral, la pobreza; sin embargo, manteniendo asimismo, una distancia, respecto a la sociedad civil laica, reafirmando un tipo de comunidad creyente y cristiana.

Los sueños de Juan Bosco

Juan Bosco nació el 16 de agosto de 1815 en el caserío de los Becchi, cercano del pueblo piemontés de Castelnuovo d'Asti y perteneciente al reino de Cerdeña (antes ducado de Saboya) en Italia.

De acuerdo las afirmaciones de la historiadora M. Andrea Nicoletti:

“No hay un acuerdo en los distintos autores salesianos que escriben sobre los ‘sueños’ de Don Bosco en cuanto a su naturaleza. Las interpretaciones van desde categorizarlos como inspiraciones sobrenaturales hasta simple relatos pastorales” (Nicoletti, 2007a).

Sin embargo, estas discusiones son actuales, a principios del siglo XX se consideraba que sus “sueños” o “visiones”¹⁰ eran parte fundamental de la biografía, en la medida que a través de los mismos, Don Bosco vivenciaba una experiencia sobrenatural, como un medio de comunicación con Dios (Pedemonte, 1953: 12).

Me referiré a dos sueños, que considero fundamentales para entender que la ~~empresa que se proponían los salesianos~~ sobre un espacio imaginado y utópico contó con una proyección evangelizadora/épica. Don Bosco nunca estuvo en lo que hoy denominamos Argentina, sin embargo, estaba convencido de que conocía lo que había en la Patagonia y que sus salesianos tenían aguardándoles allí una tarea que la providencia había puesto ante ellos. El primer sueño es el que indicaría a Juancito

⁹ Considero a la sociedad moderna como la que devino a partir de las revoluciones tanto francesa como industrial que provocaron cambios estructurales en los modos de producción mundiales y en la manera de conceptualizar el mundo. Retomando las palabras de Romero José L. considero que la primera revolución implica una sustitución de un orden social feudal por un orden social burgués, donde en consonancia con los cambios productivos, económicos y tecnológicos (de la segunda revolución) se impone una nueva era: la sociedad moderna, con sus principios rectores bajo otras concepciones dinámicas, en lugar de las concepciones estáticas de la sociedad feudal. Esta dinámica es precisamente la que se describe en la descripción del panorama social de la sociedad turinesa: movilidad social y la primacía de las ciudades.

¹⁰ Recopilados por Don Lemoyne (sdb) en las *Memorias Biográficas*.

Bosco, aún un niño de 9 años, el camino hacia el sacerdocio y la dedicación especial que la Congregación decidiría tener por los niños. El segundo sueño transcurre durante la vida adulta de Juan Bosco, y le revelaría la misión que le esperara a la Congregación en la Patagonia Argentina.

Dentro de los historiadores y pensadores de la propia Congregación el tema de los sueños de Don Bosco es un foco de discusión bastante prolífico y profundo. Hay debates muy interesantes y muy intensos acerca de los mismos.

En un artículo titulado *The Dreams of St John Bosco*, el Padre Salesiano Michel Mendl explica que la primera obra que contiene los sueños de Don Bosco que se publicó fue *Memorie biografiche di S. Giovanni Bosco*, 20 vols. (S. Benigno Canavese and Turin: SEI, 1898-1948) bajo la autoría de Giovanni Battista Lemoyne, Angelo Amadei, and Eugenio Ceria. Al referirse al contenido de esta obra el Padre Mendl aporta algunos datos interesantes acerca del trabajo realizado por Lemoyne:

“Los sueños registrados de Don Bosco los encontramos diseminados a lo largo de las *Memorias Biográficas de San Juan Bosco*, la gran biografía publicada en italiano entre 1898 y 1939. El Padre Juan Baptista Lemoyne (1839-1916) entre 1883 y 1916 compuso los primeros nueve volúmenes de esta ambiciosa empresa, cubriendo el período 1815-1870, y dejó diseñado el trabajo fundamental para los volúmenes 10-18, que cubrían el resto de la vida del Santo y fueron completados por los Padres Angelo Amadei (1868-1945) y Eugenio Ceria (1870-1957). El volumen 19 abarca el proceso de canonización, 1888-1934. Un índice (volumen 20) se publicó en 1948. Las fuentes de los estimados 153 sueños que se encuentran en *Las Memorias Biográficas* incluyen los escritos por Don Bosco, las crónicas de los primeros salesianos, las notas, memorias y testimonios de varios contemporáneos, y muchas conversaciones con Lemoyne. Don Bosco escribió dos sueños con cierto detenimiento y se refirió a algunos otros en sus propias *Memorias del Oratorio*, escribió o habría hecho transcribir a un secretario otros diez, básicamente como notas para su futura narración o comunicación para aquellos a quienes le fueran significativos. Esto significa, obviamente, que la gran mayoría de los sueños nos han llegado a partir de su narración oral. Don Bosco los narraba a los residentes del Oratorio, y, a veces, sólo a algunos de los Salesianos” (Mendl, 2000). (Traducción propia). 7

A partir de esta aclaración el autor realiza un análisis que tiene como objetivo rescatar la importancia de los sueños más allá de los puntos oscuros en torno a su origen, autoría e interpretación debido a la transmisión oral de los mismos. En definitiva Mendl revisa estos aspectos y argumenta que si bien el padre Lemoyne no contó con los recursos adecuados que suele utilizar un historiador, atendiendo a los datos contextuales; sin embargo fue la persona adecuada para hacerlo debido a que la importancia de los sueños radica en su funcionalidad; las motivaciones e intenciones que Don Bosco tenía cuando contaba sus sueños a los niños reunidos.

A pesar de que algunos salesianos han cuestionado las recopilaciones de los sueños realizadas por Lemoyne, otros revalorizan su trabajo y rescatan los sueños que consideran fundamentales. El punto a considerar es, más allá de la autenticidad de la fuente, la relevancia de los sueños mismos. Mendl enumera la siguiente lista de argumentos que apoya este rescate: 1- eran muy importantes para el fundador. Precisamente Don Bosco creía que a través de los mismos se conectaba con Dios, aunque dudaba del valor de su propia interpretación, sin embargo sentía que debía contárselos a sus pequeños, y les pedía que no los llevaran fuera del contexto del

oratorio y del instituto salesiano pues era afuera donde podría malinterpretarse el mensaje. 2- Los sueños son importantes básicamente porque nos ayudan a comprender a Don Bosco. Porque nos muestran la preocupación fundamental que él tenía por *la salvación de las almas de sus niños* (como reza el lema: *dame almas, lo demás llévate*). 3- los sueños son elementos para la pedagogía de Don Bosco. y 4- Los sueños contienen grandes enseñanzas morales.

A pesar de que Don Bosco escribió o bocetó doce de sus sueños, existen 153 publicados por Lemoyne quien en varias oportunidades pudo contrastar sus recopilaciones no solo con los discípulos del oratorio sino con el propio soñador aún en vida.

En definitiva según Mendl, Lemoyne fue un intérprete adecuado para la recolección de los sueños porque fue quien realizó el mayor esfuerzo por mantener vivo el misterio en torno a los mismos y transmitirlos de la mejor manera posible que puede haber; esto es manteniendo su funcionalidad y eficacia.

A continuación leeremos los dos sueños que parecen relevantes para el tema considerado.

Un sueño a los nueve años

“A los nueve años tuve un sueño que me quedó profundamente grabado para toda la vida. Me pareció estar cerca de casa, en un patio muy grande, donde una multitud de niños jugaban. Algunos reían, y no pocos blasfemaban. Al oír las blasfemias, me lance de inmediato dando puñetazos a derecha e izquierda para hacerlos callar.

En ese instante apareció un Hombre venerable, notablemente vestido. Tenía el rostro tan resplandeciente, que me resultaba imposible fijar en él la mirada. Me llamó por mi nombre, y me dijo: -‘No con golpes, sino con mansedumbre y caridad, deberás conquistar a estos amigos tuyos. Empieza, pues, de inmediato, a hablarles sobre la belleza de la virtud’. Aturdido y confuso, respondí que yo era un pobre niño ignorante. En este momento, aquellos muchachos, cesando en sus risas y alborotos, se reunieron todos alrededor del que me hablaba. Casi sin entender lo que estaba diciendo, pregunte: ‘¿quién es usted, que me manda cosas imposibles?’ ‘- yo soy el Hijo de Aquella a quien tu madre te enseñó a saludar tres veces al día. Mi nombre pregúnteselo a mi Madre’. En ese momento vi junto a él una majestuosa Señora, cubierta con un manto que resplandecía como el Sol. Notando mi confusión, me hizo señal de que me acercara. Con bondad me tomó de la mano, y me dijo: ‘- Mira...’. Miré, y vi que aquellos muchachos habían desaparecido. En su lugar se veía una multitud de perros, gatos, osos y otros diferentes animales. ‘- he aquí tu campo. Aquí tendrás que trabajar. Hazte humilde, fuerte y robusto, y lo que veas suceder con estos animales, tu lo tendrás que hacer por mis hijos’.

Miré de nuevo, y he aquí que todos los animales salvajes se habían convertido en mansos corderillos, que brincaban y corrían, bailando como para festejar a aquel Hombre y a aquella Señora. Rompí a llorar, y rogué a aquella Señora que hablara de modo más claro, pues yo no sabía lo que eso significaba. Entonces Ella, poniendo la mano sobre la cabeza, me dijo: -‘¡A su tiempo, todo lo comprenderás!’.

Cuando hubo dicho estas palabras, un rumor me despertó, y se desvanecieron todas las imágenes. Yo quedé aturdido. Me parecía sentir en las manos el dolor de los puñetazos dados, y me ardía la cara por las bofetadas

recibida. Los primeros rayos del sol se filtraban por la ventana, y desde abajo llegaba un suave olorillo a leche caliente.

Juan salta de la cama, recita una breve oración, y corriendo baja a la cocina, donde lo esperan la abuelita y sus dos hermanos José y Antonio alrededor de la mesa. La mamá está cerca del fuego, Juan no resiste por mucho tiempo, y acaba por contar todo el sueño con lujo de detalles. Los hermanos ríen a carcajadas.

- 'serás un pastor de ovejas'- dice José.

Pero mamá Margarita permanece seria. Mira fijamente a este hijo inteligente y generoso, y dice:

- '¡quién sabe si un día no llegaras a ser sacerdote!...' (Bosco T., 1985).

Soñando la Patagonia

A continuación expongo el sueño tal como lo recopiló Lemoyne:

"Me pareció encontrarme en una región salvaje y por completo desconocida. Era una inmensa llanura completamente inculta, en la cual no se descubrían ni montes ni colinas. Pero en sus lejanísimos confines se perfilaban escabrosas montañas. Vi en ella una turba de hombres que la recorrían. Estaban casi desnudos, su altura y estatura eran extraordinarias, su aspecto feroz, los cabellos largos y erizados, el color bronceado y negruzco e iban vestidos con largas pieles de animales que les caían por las espaldas. Usaban como armas una especie de lanza larga y la honda o lazo.

Estas turbas de hombres, esparcidos por acá y por allá, ofrecían a los ojos del espectador escenas diversas: unos corrían detrás de las fieras para darles caza; otros llevaban clavados en las puntas de sus lanzas trozos de carne ensangrentada. Por una y otra parte los unos luchaban contra los otros, otros peleaban con soldados vestidos a la europea, quedando el terreno cubierto de cadáveres. Yo temblaba al contemplar semejante espectáculo, y he aquí que en el límite de la llanura aparecen numerosos personajes, en los cuales, por sus ropas y por la manera de conducirse, reconocí a los Misioneros de varias Órdenes. Estos se aproximaron para predicar a aquellos bárbaros la religión de Jesucristo. Los observé atentamente, pero no reconocí a ninguno. Se mezclaron con los salvajes, pero aquellos bárbaros, apenas los tenían cerca, con un furor infernal y con una alegría diabólica se arrojaban encima de ellos, los mataban y con una saña feroz los descuartizaban y clavaban los pedazos de sus carnes en las puntas de sus largas picas. Después se volvían a repetir las luchas entre ellos y con los pueblos vecinos.

Después de haber observado aquellas horribles matanzas, me dije para mí:

— ¿Cómo hacer para convertir una gente tan salvaje?

Entretanto vi en lontananza un grupo de nuevos misioneros que se acercaban a aquellos bárbaros con rostro alegre, precedidos por un número determinado de jovencitos.

Yo temblaba pensando:

—Vienen para hacerse matar.

Y me acerqué a ellos; eran clérigos y sacerdotes. Los miré atentamente y vi que eran nuestros salesianos. Los primeros me eran conocidos y si bien no

pude conocer personalmente a otros muchos que seguían a éstos, me di cuenta de que eran también Misioneros salesianos, misioneros de los nuestros.

—Pero ¿cómo es esto?—, exclamé.

Estaba decidido a no dejarlos avanzar y me dispuse a hacerles que se detuvieran. Estaba seguro de que correrían la misma suerte que los anteriores. Quise hacerles volver atrás, cuando noté que su aparición había provocado la alegría entre todas las turbas de los bárbaros, los cuales depusieron las armas y su ferocidad y acogieron a nuestros Misioneros con las mayores muestras de cortesía.

Maravillado de esto me decía a mí mismo:

— ¡Ya veremos cómo termina todo esto!

Y vi que nuestros misioneros avanzaban hacia aquellas hordas de salvajes; les instruían mientras ellos escuchaban atentamente sus palabras; les enseñaban y aprendían prontamente; les amonestaban y ellos aceptaban y ponían en práctica sus avisos.

Seguí observando y me di cuenta de que los misioneros rezaban el santo Rosario, mientras que los salvajes corriendo por todas partes se agrupaban alrededor de ellos y contestaban a aquellas oraciones.

Después los salesianos se colocaron en el centro de aquella muchedumbre y se arrodillaron. Los salvajes, después de deponer las armas a los pies de los misioneros, también se arrodillaron. Y he aquí que uno de los salesianos entonó el: ‘Alabad a María, oh lenguas fieles’, aquellas turbas, todas a una voz, continuaron la letrilla tan al unísono y en tono tan fuerte que yo, asustado, me desperté” (Lemoyne, s/f).

Comentario final de J. Bautista Lemoyne:

“Sólo en el 1874, cuando recibió las más apremiantes invitaciones para que enviase los salesianos a la Argentina, comprendió claramente que los salvajes que había visto eran los habitantes de la inmensa región, entonces casi desconocida y conocida hoy con el nombre de Patagonia” (Lemoyne, s/f).

★

Respecto del primer sueño, quiero enfatizar especialmente la analogía del niño con la de un animal que, en su estado natural, es salvaje, pero fácilmente domesticable por el hombre como por ejemplo los perros, los gatos y los osos. Es decir, esto es una concepción de la naturaleza del niño como la de un ser natural salvaje fácilmente domesticable.

En el segundo sueño, la situación que se produce es bastante similar, pero esta vez en lugar de ser niños son hombres “salvajes” y asesinos los que habitan una tierra ignota. Tierra que luego (según el relato del sueño) se enteraría Don Bosco, era la Patagonia argentina. Nuevamente por intersección de Dios y la Virgen, es su Congregación la que puede pacificar a aquellos salvajes.

Afin con la concepción del positivismo evolucionista de fines del siglo XIX, el “salvaje primitivo” que alguna vez fuimos, se encuentra tanto en los niños de la civilización europea como en América en las zonas no alcanzadas por la civilización. En términos de éste marco interpretativo, la filogenia recapitula la ontogenia.

Por otro lado, se ha afirmado que las proyecciones, las misiones y las obras que los salesianos han llevado a cabo en la Patagonia aparecen realizadas en el marco de una especie de mesianismo (Estrada, 2007):

“En diversos manuscritos redactados por ellos (los salesianos) respecto de las actividades desarrolladas entre los naturales, es posible apreciar una especie de autoidentificación mesiánica, como redentores de los indígenas (...)” (Estrada, 2007). 8

El viaje se describe como una revelación y una misión liberadora del estado austero y endemoniado en que vivían aquellos pobres salvajes. Cayetano Bruno se refiere a estas actividades como “jornadas de redención”, en las cuales los misioneros debían evangelizar, a través de los sacramentos.

Según Estrada es “en la correspondencia intercambiada entre Juan Bosco y sus misioneros se entrevé este carácter mesiánico que asignaban a su obra” (Estrada: 2007: 7).

Esta relación mesiánica tiene su punto de partida en los sueños de Don Bosco, quien entendiéndolos como mensajes divinos se confía que los salesianos son “los elegidos” para la evangelización de la Patagonia. Don Bosco utiliza lo que entiende como un medio de comunicación con Dios como fuente para convencer a sus sacerdotes. Las cartas tienen la función de acentuar la confianza de que la obra es algo que debe hacerse porque Dios así lo quiere. Lo que se vuelve visible en las cartas que los misioneros escriben a Don Bosco es una encomienda constante a Dios y a la Virgen María para que los amparen: “Quiera el Señor ayudarnos a conquistarlos...” (Beauvoir José M. en Bolletino Salesiano junio de 1884 en Paesa, 1976: 34). En una de sus cartas Cagliero redactó a Don Bosco:

“Mi caída, por el lugar y las circunstancias, era mortal; por lo que antes de caer quise caer, es decir, me tiré del caballo apenas vi que pasaban dos precipicios. Y como un momento antes me había encomendado a María Auxiliadora, Ella me dio presencia de espíritu y valor para escapar de la muerte” (Archivo central salesiano Roma 126/2 citado en Cayetano, Bruno, 1992: 98).

Sueños que se vuelven proyectos

El padre de la Congregación Salesiana Juan Bosco exponía de la siguiente manera sus planes para los primeros años de la llegada de la Congregación a la Argentina:

“Hasta ahora los gobiernos no han hallado el modo de civilizar a los pobres patagones, y ni siquiera han hecho la prueba... Sólo a la Iglesia Católica le está reservado el honor de amasar la ferocidad de esos salvajes. Para alcanzar tan noble fin, se ha convenido con el inmortal Pío IX y con el eximio Metropolitano argentino el plan siguiente: Fundar colegios y hospicios en las principales ciudades de los confines, y rodear, por así decirlo, con estas fortalezas la Patagonia, recoger a los jovencitos indígenas en esos asilos de paz y caridad, atraer principalmente a los hijos de los bárbaros o semibárbaros, e instruirlos, educarlos cristianamente; y luego, por su medio y con ellos, penetrar en aquellas regiones inhóspitas para llevar y difundir la luz del Evangelio, y abrir así la fuente de la verdadera civilización y del verdadero progreso” (“Bolletino Salesiano”- noviembre de 1878, citado en Paesa, 1976: 18).

Los salesianos cuentan que Don Bosco soñó la futura empresa de su Congregación en la Patagonia argentina. Según historiadores salesianos los sueños fueron la fuente de sus convicciones y el origen de su empresa (Nicoletti, 2004: 49). En consonancia con estas afirmaciones Marino me relató durante un encuentro en el archivo dos de los sueños de Don Bosco y como estos auguraron el viaje de los salesianos a Buenos Aires y la designación de Cagliero como misionero de la Patagonia y futuro obispo:

“...él vino (refiriéndose a Don Bosco¹¹) a la Argentina por un sueño que tuvo. En el sueño aparecen un montón de lobos que se muerden entre sí, pero que luego se convierten en corderos; y luego niños malos que se están pelando, que se convierten en niños buenos. Don Bosco cuando ve a los niños peleando intenta separarlos por la fuerza, entonces aparece la Virgen quien le dice que esa no es la forma de tratarlos, que solo de buenas maneras podrá hacerlo; desde entonces ella será su guía. Cuando está por morir Cagliero, Don Bosco tuvo otro sueño. Ve entrar a la habitación del convaleciente una paloma que le deja un olivo. La paloma simboliza el espíritu santo, y el olivo la paz y también aquello con que se unge a quienes serán obispos. Además detrás de la cama hay un montón de indios mirando con tristeza. Entonces predice dos cosas: que Cagliero va a ser obispo y que va a ser misionero de esos indios. Al poco tiempo recibe una carta de Argentina del párroco de San Nicolás quien le solicitaba que mandara a salesianos a atender un colegio. Desde el consulado de Argentina en Génova también se pide que se envíen misiones a la Patagonia. Así es como son los salesianos los primeros misioneros que llegan a la Patagonia aproximadamente en 1875” (Marino. Visita al archivo 13/09/04).

Como explica María Andrea Nicoletti, Juan Bosco debió recurrir al Papa para pedir el permiso de misionar por las tierras¹² de la Patagonia. Esto no era sencillo, ya que se debían reunir ciertos requisitos:

“Pedir al Vaticano y al Colegio de Propaganda Fide una tierra para misionar no era tarea sencilla. La misión debía reunir las características de tierra ‘ad gentes’¹³ y el plan para obtener una administración eclesiástica debía estar claramente ajustado a las características de ese sitio. Era necesario entonces, conocer detalladamente el lugar, tener información de primera mano sobre la región y sus habitantes, y proponer un proyecto viable para cumplir el objetivo fundamental: incorporar el territorio a la Iglesia católica y sus habitantes a la fe.” (Nicoletti, 2006: 1- 2).

Los misioneros de la Congregación salesiana desembarcaron, finalmente, en el muelle de “Las Catalinas”, en Buenos Aires, el 14 de diciembre de 1875. Entonces, eran solo diez los misioneros (Di Stefano R. y Zanatta L., 2000: 330) y la Argentina, se

¹¹ Es preciso aclarar que Juan Bosco nunca vino a la Argentina. Esta aclaración no invalida las palabras de Marino, cuyo discurso no es compatible con las reglas del discurso científico académico que se intenta manejar en el presente ensayo.

¹² Lo cual llevó con el tiempo a al creación desde Roma del “Vicariato Apostólico de la Patagonia Septentrional y Central” y de la “Prefectura Apostólica de la Patagonia Meridional”, documentos a través de los cuales se delegaba en la Congregación de San Francisco de Sales la jurisdicción evangélica de toda la Patagonia. (Nicoletti, 2006: 2,3) (Delrio, 2005: 100).

¹³ Nicoletti aclara en una nota al pie que hacia mediados del siglo XIX se entendía por misión al ‘trabajo desarrollado por quienes portaban el mensaje cristiano en tierra paganas (...)’ (Nicoletti, 2006: 1).

convertía en el primer destino de fundaciones salesianas nuevas. (Cayetano Bruno, 1988: 3).

A partir de ese momento, los salesianos debían dedicarse a escribir cartas contándole a Don Bosco acerca de lo que ocurría en la Argentina y demostrarle que se estaban ocupando de las tareas asignadas.

Desde 1874 era presidente de la República Nicolás Avellaneda, quien habría sucedido a Domingo Faustino Sarmiento y desde Octubre de 1873 gobernaba la arquidiócesis de Buenos Aires el arzobispo Federico Aneyros.

La Iglesia de los años ochenta del siglo XIX estaba atravesando un momento crucial. Di Stefano y Zanatta, han elaborado un panorama de las transformaciones que involucraron tanto a Buenos Aires como a las demás provincias;

“(...) la organización política del país se había consolidado con la federalización de la capital en 1880; el comercio y la inversión de capital extranjero había experimentado un salto tan impresionante que superaba hasta las fantasías de las imaginaciones más fervientes; las tierras pampeanas puestas en producción se habían multiplicado exponencialmente y la ‘pacificación’ de las poblaciones indígenas había integrado a la soberanía del Estado territorios inconmensurables que prefiguraban una frontera interna no menos promisorio que la del oeste norteamericano” (Di Steffano y Zanatta, 2000: 308)

Durante el último cuarto de Siglo XIX (1875-1900) se inicia un conflicto más general entre Iglesia y Estados nacionales. El proceso de secularismo, la emergencia de movimientos anticlericales que se atribuyen en parte a la actitud de los nuevos emigrantes europeos, conforman una nueva bipolaridad entre criollos católicos y emigrantes anticlericales. El Estado reivindicaba la autonomía de los servicios de la Iglesia entrando de alguna manera en competencia con la misma. Lo importante para el primero era crear buenos y leales ciudadanos prontos para contribuir al progreso del país (Di Stefano y Zanatta, 2000: 343).

En Argentina se suscitó el problema que el advenimiento de la modernidad ya habría provocado o estaba provocando en otros países que abrazaban la política liberal: “la progresiva separación entre la autoridad temporal y la espiritual, el Estado y la Iglesia, el ciudadano y el fiel, orgánicamente unidos en el pasado” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 310 y 311)

Es en esta época que se inició el largo proceso de adaptación de la Iglesia argentina a dos fenómenos de alcance universal: la consolidación del Estado nacional y la romanización de la Iglesia católica. Sin embargo, estos dos movimientos compartían la tendencia general hacia la *centralización de la autoridad* y la *racionalización administrativa* (Di Steffano y Zanatta, 2000: 312 Y 313).

La ‘romanización’ se trató de un esfuerzo del papado por consolidar la cohesión de la Iglesia frente a los Estados. Fue un proceso de larga duración que procuró la concentración en el Pontífice y su curia del poder dogmático, el poder doctrinario (Concilio Vaticano 1870) y el poder disciplinario, con que la Santa Sede amplió el radio de acción de sus sanciones canónicas impuestas a Iglesias locales, atenuando las autonomías eclesásticas de estas últimas (Di Steffano y Zanatta, 2000, 332).

La afluencia masiva de nuevas órdenes religiosas se dedicó, en mayor o en menor medida, a organizar el catolicismo en la “nueva patria”. Esforzada por romanizar la Iglesia argentina, la Santa Sede hizo una gran inversión sobre aquellos.

En los escritos salesianos de aquella época se describe un panorama “negativo”; los recién llegados debieron enfrentarse a un clima hostil ante la Iglesia en Buenos Aires

(Di Stefano y Zanatta, 2000: 344). Ellos se refieren, por ejemplo, al incendio del colegio del Salvador de los Padres Jesuitas ocurrido el 28 de febrero del año 1875 como un “hecho bárbaro” (Cayetano, 1988: 4). A continuación cito dos fuentes de época donde se pueden apreciar las sensaciones y la real amenaza tal como son descriptas por uno de los padres salesianos:

“Los francmasones tienen el alto dominio de la Boca, y por consiguiente han introducido la costumbre de actuar sin el Cura y los funerales consisten en un carruaje mortuorio acompañado por 50 vehículos de luto que siguen al difunto hasta el cementerio sin hacerlo pasar por la Iglesia.

Como puede pensar también Ud., muy Rvdo. Padre, estas cosas ya serían suficientes para desanimar a cualquiera, y elegir más bien una tribu de salvajes que una Parroquia de ateos, apostatas, francmasones en donde no hay otro consuelo que Dios, otro apoyo o sostén que él del Señor.”¹⁴

“El Diablo comienza a desencadenarse: yo creo que sea una buena señal. La masonería se da cuenta que se desea hacer algo de bien y por eso grita a sus adictos que estén alerta. Se va gritando que somos Jesuitas, que queremos adueñarnos del pueblo italiano, que queremos abrir Colegios en la Boca para destruir sus dos logias masónicas, que bajo el pretexto de la Iglesia parroquial se está levantando un Colegio. «Pero dejemos hacer» - dicen «y luego se la quemaremos en una noche». Y son capaces de hacerlo porque no sería la primera casa incendiada en la Boca. Nosotros somos bien vistos por la mayor parte de la población, pero la juventud marinera y los grandes personajes que son todos negociantes, no quieren saber nada ni de Iglesia ni de curas.”¹⁵

Según señala María Alejandra Estrada los salesianos se instalaron en la capilla de los italianos, “*Mater Misericordiae*”, en el centro de Buenos Aires, y algunos se establecieron en San Nicolás de los Arroyos. Un año más tarde se harían cargo de la parroquia de la Boca del Riachuelo (Estrada, 2007: 2). El primer colegio salesiano comenzó a funcionar en San Nicolás en marzo de 1876. La organización del Colegio estaba en manos de ocho misioneros que participaban en los quehaceres generales: aseo, reparaciones variadas, construcciones, jardinería y cocina. La instrucción, en cambio, estaba en manos de sólo cuatro de éstos misioneros. El colegio contaba con tres modalidades de alumnado: internos, semi-internos y externos, quienes en total sumarían alrededor de ciento veinte (Entraigas, 1969: 12-21).

En el año 1877, el Padre Francisco Bodratto (autor de las cartas citadas) era director de la escuela de Artes y Oficios abierta en la calle Tacuarí y párroco de la primera Iglesia parroquial y Colegio San Juan Evangelista¹⁶, ubicado en la calle Olavarría 486 del barrio de La Boca en la ciudad de Buenos Aires. Allí funcionaba, además, la Inspectoría San Francisco de Sales, fundada en ese mismo año.¹⁷

¹⁴ Extracto de carta a San Juan Bosco n° 49, del 18.05.1877 en MEMORIAS DEL PRIMER PARROCO SALESIANO DE LA «BOCA» P. FRANCISCO BODRATTO en su «EPISTOLARIO» de los años 1877 – 1880. Fueron 186 cartas escritas por el P. Francisco Bodratto recogidas por Jesús Borrego. Los manuscritos se conservan en el Archivo Salesiano Central (ASC).

¹⁵ Extracto de la carta a S. Juan Bosco, n° 78 del 16.10.1877 en idem 1.

¹⁶ En principio no había casa parroquial, ni colegios, sino que se alquilaron edificios cercanos para estas tareas, pero en pocos años construyeron edificios propios.

¹⁷ Padre Valentin Bonetti, Informe acerca de la Iglesia Parroquial y del Colegio S. Juan Evangelista en Archivo Salesiano de S. Juan Evangelista.

En la Boca se vivía un clima político agitado caracterizado por un constante bipolarismo de ideas y de programas, con sus respectivas adhesiones y oposiciones. De esta manera La Boca se vuelve un espacio paradigmático, ya que se colocaron allí, con diferentes actitudes y eficacia, las diferentes doctrinas atribuibles al proletariado-anarquismo, socialismo, sindicalismo revolucionario por un lado, y confesiones que, además del catolicismo (con fuerte contenido social), incluían el anglicanismo, el metodismo y el judaísmo por el otro. Los salesianos entraron en este juego bipolar. Las dificultades para el apostolado, como vimos antes, resultaba ser la fuerte presencia de la masonería.

Algunos de los hechos de laicismo anticlerical en Argentina fueron interpretados entonces como “ataques” de los adversarios. Entre los que fueron de conocimiento público de esta época: el Congreso Pedagógico internacional de 1882; los debates en favor de la enseñanza laica de 1883 y 1884; la suspensión del Delegado Apostólico Mons. Luís Matera en 1884; la ley del matrimonio civil en 1888 y el proyecto de divorcio presentado pero no sancionado en 1902 (Di Stefano y Zanatta, 2000: 346).

Los salesianos no estuvieron ajenos a este clima, sino que comenzaron a sufrirlo apenas arribaron. Por ejemplo durante el caos de los comicios de los años 1880, ante los cuales quedaron espantados ante las amenazas de muerte entre *Roquistas* y *Tejedoristas*. Sin embargo, el presidente “elegido”, el General Roca, aunque laico, resultó propenso a hablar con los salesianos. A continuación cito otra fuente de época que ilustra las sensaciones de otro sacerdote:

“Aquel mismo año 1880 fue terrible. Los masones, el partido de Roca, se reunían en una logia y amenazaban de muerte a los opositores. Pero la Gracia de Dios tocaba el corazón de algunos; así cierto Pedro Murzi, después de larga enfermedad, pedía los Sacramentos, pero había que hacerlo de noche y en secreto. El había seguido a Mazzini en Inglaterra y se había vendido a las logias. Pero alcanzado por un cáncer en el estómago, recordaba los sanos principios recibidos y deseaba recibir los Sacramentos” (Bourlot, 1880).

Y más abajo el sacerdote escribe sus acuerdos respecto de los resultados obtenidos: “Al Presidente Avellaneda sucedió el General Roca el cual comenzó un gobierno en un principio favorable a la Religión, llamando para el Ministerio de Cultos al Doctor Pizarro” (Bourlot, 1880).

Uno de los problemas más preocupantes que debió enfrentar la nueva consolidación territorial y política fue el de confirmar un ethos nacional, frente a la gran diversidad que presentaba la población, cuyo porcentaje de origen inmigrante había incrementado recientemente (Di Stefano y Zanatta, 2000: 308). El Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública, era pensado entonces como “órgano fundamental de penetración ideológica en sus diversas expresiones: el derecho, la religión y la cultura” (Oszlak, 1999), por lo que fue el encargado de regular las instituciones destinadas a la formación y difusión de las ideas en torno a la identidad nacional.

Este Ministerio estuvo dividido en tres departamentos: Justicia, Culto e Instrucción Pública hasta la reforma ministerial de 1898 en que el departamento de Culto fue trasladado al Ministerio de Relaciones Exteriores.

En el departamento de Culto encontramos la asignación del presupuesto otorgado a iglesias, arzobispados, obispados, vicarías, seminarios, templos, catedrales, parroquias, capillas, etc. Subvenciones dadas a misiones, sociedades de beneficencia, asilos, hospitales u otorgadas para gastos de construcción donde, a veces, se pueden

encontrar planos o listados de materiales. Estas asignaciones podían ser otorgadas a través de las comisiones provinciales de culto y beneficencia (Oszlak, 1999: 164).

La Patagonia como utopía

De acuerdo con las investigaciones de Nicoletti (Nicoletti, María A., 2007a; Nicoletti, M. A., 2006) poco tiempo después de la llegada de los salesianos y su reciente asentamiento, Don Bosco insistía a sus misioneros con la idea de evangelizar la Patagonia.

Sin embargo, el Vicariato¹⁸ no se constituiría hasta 1883. Mientras tanto, evangelizar la Patagonia, no era el único objetivo que figura entre los quehaceres de los salesianos; además se agregaban otros dos: ocuparse de la *salud espiritual* (así está en Di Stefano Zanatta) de los inmigrantes italianos, la colectividad más numerosa en argentina, y encargarse de la evangelización y educación de los niños y jóvenes, a través de la fundación de colegios y escuelas de distinto tipo (Di Stefano y Zanatta, 2000: 330).

La investigadora se refiere al término “utopía” que aparece referido bajo subtítulos similares al menos en dos de sus ensayos (“Entre la utopía y la realidad: la construcción del modelo” en Nicoletti (2007c) y “La Patagonia desde Turín: entre la utopía y la realidad” en Nicoletti (2006). En el primero de estos trabajos, el único en que aparece alguna profundización del concepto, la autora analiza dos obras de teatro, enseñadas y puestas en escena por los padres salesianos a sus alumnos.

La primera de estas obras “Una Speranza che é realitá” (Lemoyne: 1924) tiene como eje principal “el ideal de la evangelización salesiana en la Patagonia” ya que “la obrita plantea la conversión de los ‘infiel’ y la transformación del espacio patagónico por medio de la acción salesiana”. En esta obra se representa básicamente éste momento clave de tensión entre la idea original de Don Bosco de ir a la Patagonia y las posibilidades reales de llevar la empresa a cabo. Se distinguen personajes ‘buenos’ y ‘malos’, donde se reconoce con estos calificativos a los misioneros y a los soldados respectivamente. Los indígenas están representados como los ‘infiel’ que según se conviertan o no, serán también distinguidos como ‘buenos’ o ‘malos’. En el escenario de la obra el “lugar” que ocupan los salesianos es “la estancia transformada en escuela” donde ‘la esperanza se convierte en realidad’. (Nicoletti, 2007: 2)

La segunda obra [1961], trata en particular de Ceferino Namuncurá; y a pesar de que casi cuarenta años separan a una de la otra, según la autora en “*El sueño de un Santo*” se repiten los “parámetros de modelo ideal y realidad palpable, la ‘conversión’ de los ‘infiel’ y su metodología” (Nicoletti, 2007: 3). De acuerdo con esto, en la obra continúa inalterable la descripción del ‘infiel’ y Ceferino aparece representado como ‘fruto latente’ de la acción misionera, siendo que su santidad es producto del esfuerzo educativo salesiano y la que ‘redime a su raza’. En ésta obra Ceferino aparece imaginado con ‘plumas, arco y flecha’, representación que Nicoletti enmarca en un estereotipo inclusivo en el modelo de Nación y exclusivo de los proyectos políticos que posicionaban a los indígenas en los márgenes sociales (extranjería, salvajismo).

De su análisis la autora concluye que:

¹⁸ El vicariato apostólico es un tipo de jurisdicción territorial (iglesia particular) de la Iglesia Católica establecida en regiones de misión que aún no se han constituido como diócesis. El objetivo último es que la región genere el suficiente número de católicos y la suficiente estabilidad para que la Iglesia la convierta en diócesis. Para ampliar ver el canon 371.1 del Código de Derecho Canónico.

“Las dos obras de teatro tienen el objetivo de entusiasmar a los jóvenes para trabajar en las misiones ‘ad gentes’, transmiten el mismo estereotipo del ‘otro’ indígena como modelo del ‘infiel’ converso y de virtudes cristianas del alumno salesiano. La primera obra construye ese modelo en función del plan salesiano de evangelización en tensión entre la utopía y la realidad del territorio patagónico. La segunda, plasma ese ideal en una figura concreta: Ceferino Namuncurá construyendo su personaje bajo los mismos parámetros. Ambas obras giran alrededor de la figura del indígena “infiel” que mediante la acción educativa salesiana se “convierte” en un modelo de virtudes cristianas del alumno salesiano” (Nicoletti, 2007c: 3).

La mirada de la autora está situada sobre lo que denomina un “movimiento pendular” entre la situación ideal planeada en Turín y la situación “in situ” narrada por los mismos misioneros salesianos, en relación al modelo de evangelización propuesto por Don Bosco.

“Esa situación ideal, esa esperanza hacia la segunda década del siglo XX, en la segunda edición de la obra, se ha convertido en realidad. ‘Así, el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual; es pues un campo de otras maneras posibles de vivir’ (Ricoeur, 1997:58). La obra plantea, en ese sentido, una utopía con el fin de ‘explorar las posibilidades laterales de la realidad’ (Ricoeur, 1997: 325), de aquello aun no realizable como una plataforma posible para su realización, también con el riesgo de introducir ilusiones desmedidas, tal como lo hace su autor [se refiere a Lemoyne, a quien nos referimos más arriba como recopilador de los sueños] (Nicoletti, 2007c: 3 y 4)

El análisis por lo tanto no profundiza tanto en la noción de utopía, sino que el acento está puesto sobre la construcción del “indígena infiel” (estrategia a la que apelan aún en 1961) que posibilita y justifica las evangelizaciones, ya que “redime” al indio, pero no lo “civiliza”, por lo que aún es incompleto. Y por otro lado la tensión entre lo que proyectó Don Bosco en Turín y finalmente concretan los misioneros en la Patagonia. Aspecto que vuelve a profundizar en otros trabajos (Nicoletti M. A., 2006:1), (Nicoletti, María A., 2007a). Para ello recurre a las fuentes que dejaron testimonio del accionar de los misioneros en la Patagonia, como por ejemplo cuando analiza la carta que le escribía Giacomo Costamagna, misionero salesiano y capellán del ejército de Julio A. Roca, al fundador de la Congregación:

“Los Salesianos conocen el estado de los indígenas deportados, asisten en Buenos Aires al triste panorama de exterminio, pobreza, esclavitud y maltrato a los sobrevivientes y lo dan a conocer públicamente a la Congregación. ¿Por qué deciden de todos modos acompañar al ejército?” (Nicoletti, 2006: 7).

Los salesianos según Nicoletti eran concientes de esta contradicción entre sus planes y los del gobierno. Giacomo Costamagna le escribía en 1879 a Don Bosco acerca de esta situación que al mismo tiempo justificaba: “ ‘¿Pero qué tiene que hacer el Ministro de guerra y los militares con una Misión de paz?’ mi querido Don Bosco es necesario adaptarse por amor o por la fuerza! En esta circunstancia es necesario que la cruz vaya tras la espada, y paciencia!” (Bollettino salesiano, 7,1879 en Nicoletti, 2006: 6).

De acuerdo con Nicoletti (2006) Don Bosco había proyectado la realización de las misiones salesianas de manera autónoma e independiente. Sin embargo, a diferencia de éste, los misioneros no solo conocían, sino que vivían las dificultades burocráticas, políticas y sociales desde Buenos Aires, y por lo tanto atravesaban una situación sumamente compleja; entre las exhortaciones de Don Bosco a evangelizar la Patagonia según su plan ideal y las posibilidades reales para concretar este “sueño” que al mismo tiempo se presentaba como un deber para los misioneros como se puede ver en el extracto de carta que Don Bosco escribe a Cagliero que sigue a continuación:

“Ni tu ni el padre Bodratto me comprendéis: debemos ir a la Patagonia; el Padre Santo lo quiere; Dios lo quiere. Muévete; entonces; preséntate al Gobierno argentino; habla, insta para que se abra una ruta a esta Misión” (Archivo salesiano de Turín, *Lettere confidenziali*, pág. 202. reproducida en Bruno, 1988: 19)

Lo que resulta relevante aquí es por un lado una supuesta contraposición entre utopía y realidad; y por otro lado, la continuación de la referencia a la utopía que funciona no sólo motivando la entrada de nuevos misioneros evangelizadores en la Patagonia sino, encapsulando dicha empresa, alejándola de las prácticas públicas, negociaciones y acuerdos políticos que esto implica.

Según la concepción de Mannheim tanto la utopía como la ideología comparten un principio de incongruencia con la realidad. Sin embargo la diferencia entre la utopía y la ideología es que la primera se entiende como la oposición a la realidad, entendida como “orden de vida operante” (Ricoeur, 1997: 204) mientras que con la ideología no ocurre lo mismo. Mientras esta oposición prevalezca habrá utopía, en cambio cuando deje de haberla ésta declinará, porque toda utopía (según Mannheim) es proclive a realizarse.

Ricoeur propone pensar dos polos que conciernen a la utopía. Uno negativo en la medida que “el ‘ningún lugar’ de la Utopía puede llegar a ser un pretexto de evasión, una manera de escapar a las contradicciones y ambigüedades del uso del poder y del ejercicio de la autoridad en una situación dada” (Ricoeur, 1997: 59). Y un polo positivo, que acuerda en parte con las concepciones de Mannheim, que es el siguiente: en la medida que las utopías trascienden la situación social logran transformar la realidad histórica existente en una realidad que está más de acuerdo con las concepciones propias de las utopías. En este sentido la utopía es *fecunda* en relación a la ideología que es *estéril* (Ricoeur, 1997: 205).

Recordemos el contexto histórico en la empresa salesiana se llevó adelante. Al mismo tiempo que los salesianos imaginaban y proyectaban su “entrada redentorista” en la Patagonia poblada de indígenas infieles; la forma práctica a partir de la cual concretan dicha entrada en Patagonia es diametralmente diferente. Sin embargo la misma no interfiere con la utopía misma, sino que la misma permanece inalterable, transcurriendo en ese “ningún lugar” según la definición de Ricoeur, y oponiéndose al “modo de vida operante” o forma en que se concretaban las acciones. Por lo cual la contradicción podría producirse en la persona que sostiene un utopía y al mismo tiempo opera bajo un sistema de acciones que se le imponen, un forma práctica que no puede evadir; como fueron citadas las palabras de Costamagna: “...En esta circunstancia es necesario que la cruz vaya tras la espada, y paciencia!”.

A través de la utopía se apela a “el lugar que no existe en un lugar real” (Ricoeur, 1997: 58).

Según Nicoletti la utopía es redentora según la concepción del indígena infiel sostenida por los salesianos. La ilusión es pues redimir a los salvajes de su estado endemoniado, liberándolos de la presencia del mal. Así mismo, el mal sin embargo no es propio del salvaje, el mal es contra lo cual se debe erigir una Iglesia, una sociedad de fieles, el mal se encuentra entonces en la misma sociedad civil que deviene con la modernidad; el mal es también eso de lo cual se debe prevenir a estos salvajes: evangelizarlos antes que civilizarlos.

En este sentido en la obra primera de teatro referida, el mal también aparece en los indígenas no conversos, que en proximidad a las urbes aparecen contaminándose del mal que allí radica, especialmente cuando entran en contacto con los soldados. A continuación se hace referencia a las observaciones del padre José Fagnano que participó de la expedición como capellán en 1881:

“No es tan fácil obtener la conversión de los indios, cuando están obligados a vivir cerca de ciertos soldados que no les dan buen ejemplo de moralidad; y en sus toldos no se puede por ahora entrar sin peligro de vida, porque estos salvajes se sirven de todos los medios para vengarse de los cristianos, que, según ellos, van a apoderarse de sus campos y de sus haciendas” (Bollettino Salesiano, octubre de 1881 en Bruno, 1988: 20).

En este sentido planteo que la utopía ha cumplido, y aún hoy, continua cumpliendo, una función no solo imaginativa y creativa, sino en cierto sentido negadora de la realidad misma conceptualizada como totalidad social, política, económica desde el momento que aparece contraponiéndose a la misma (Ricoeur, 1997). En la medida que permite distanciarse de estas otras esferas de las cuales la religión así planteada [al menos en el caso de los salesianos] intenta desligarse, para reivindicar con más fuerza cual es el sentido último y único del hacer religioso, entendido como la salvación de las almas.

En una palabra, la utopía presente, insistentemente, en el discurso del grupo religioso; tiene el efecto de borrar los medios prácticos a través de los cuales se convierten fieles y enfatar el fin trascendente; pero desde otro punto de vista, también de hacer más amena y transitable la vida, proponiendo formas de existir a partir de las cuales se aprehenden nuevas formas de goce que trascienden vacíos y carencias afectivas, a partir de creer y practicar la sanación de sus almas.

Capítulo 3

La nación-como-estado, el rol asumido por los salesianos y la representación de los indígenas.

En los tiempos que anteceden a 1879 el gobierno venía practicando e intentando numerosas formas de desestructuración social y cultural de los pueblos originarios. Si bien existieron formas pacíficas de crear relaciones con los indígenas, sin embargo, pasado el último cuarto del siglo XIX en adelante, la frontera sostenida con “el indio”, comenzaría a verse como un freno a la expansión económica y política, que en nombre del progreso y la consolidación de un país debía ser llevada a su fin según las nuevas ideas de las clases dominantes en el poder.

Por lo cual, se solidificaron dentro de esta elite gobernante ideas explicativas en torno a la “extranjería”, y/o “salvajismo”, de los pueblos originarios, a partir de las cuales se justificaron prácticas sistemáticas de violencia. Dentro de las cuales se llevaron a cabo maltratos físicos, despojos, desmembración de familias, desestructuración política de las organizaciones de poder indígena. Así también se recurrió a las persecuciones y desplazamientos a través del espacio con el fin de delimitarles el territorio a ocupar. Por otro lado la población aborígen fue obligada a establecerse en determinadas parcelas o “campos de concentración” (Delrio, 2005; Lenton, 2005), con movilidad restringida, donde se esperaba que pudieran ser “civilizados”, por medio de erradicar todo tipo de prácticas que hicieran referencia a “tradiciones indígenas”. Por lo cual las poblaciones acababan padeciendo la expropiación de las tierras fértiles que debían ser producidas para el progreso de la nación. De esta manera lograrían someterlos a un poder territorial del Estado que de ahí en más extendería su dominio a través de sus instituciones.

Durante estos procesos se conceptualizaron de distintas maneras a los pueblos originarios con el objetivo de dominarlos. Caludia Briones se refiere a “procesos de marcación y de desmarcación de lo aborígen” o “construcción de aboriginalidad”, es decir, procesos de producción de “otros internos” y de organización de la diferencia cultural generadores de adscripciones que, lejos de haberse congelado de una vez y para siempre, se han ido resignificando en y a través de relaciones sociales y contextos históricos cambiantes (Briones, 2004: 73). El concepto de aboriginalidad refiere al proceso por el cual, en la creación de la matriz estado-nación-territorio, se construye lo indígena como un “otro interno” con distintos grados y formas de inclusión/exclusión en el “nosotros” nacional. La construcción de aboriginalidad genera una arena que deviene objeto de disputa por parte de diferentes agencias: estatales (locales, provinciales, nacionales), privadas, indígenas y multilaterales (Beckett, 1988; Briones, 1998).

Como ejemplo de estos procesos Walter Delrio (2005) analiza los procesos de tribalización o formación de “tribus”. Los mismos se originan a partir de la interpelación del Estado a los indígenas (hablamos de mapuche y tehuelche en este caso) en términos de “tribu”, haciendo referencia, de esta manera, a una cabeza de mando, el cacique, y un grupo que lo reconocía como líder. Sin embargo, esta no era la ‘forma natural’ de organización indígena (Delrio, 2005: 22), las estructuras sociales eran mucho más complejas, siendo que entre otras características no eran fijas, sino móviles, recurriendo a *procesos de fusión y fisión* si fuera necesario, y el liderazgo no

era propio del cacique sino que el poder radicaba en muchas ocasiones en las prácticas decisivas de los seguidores del primero (Bechis Martha, 1989: 3).

En síntesis, los procesos de “tribalización” continuaron a lo largo de todo el tiempo posterior a las campañas militares, y como discurso a través del cual se interpeló/interpela a los indígenas aún no fue desterrado, sino que se superpone con el uso posterior de proyectos que le sucedieron, como fueron los de “destrribalización”, es decir, una eliminación de la autoorganización indígena como parte de un proyecto más general de homogeneización en un solo tipo de “civilización” (Lenton, 1994: 76). En esta etapa el gobierno tenía como ideal la formación de un “pueblo nacional” y habría iniciado un proceso de destrribalización de los indígenas, a partir de, cómo decía la constitución, reconocerlos en tanto ciudadanos. Pero esto resultó algo contradictorio, ya que, de todas maneras se los continuó interpelando en términos de tribu. Por estos motivos, los pueblos originarios, siempre quedaron en la encrucijada de ser “otros internos”, es decir, se los ataba al territorio nacional, sin reconocerlos como ciudadanos.

Los salesianos a la “vanguardia”: entre el esplendor y los tropiezos.

De acuerdo con los análisis de Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, a pesar del clima anticlerical y de corte secular de la época, a partir de 1870 y durante las dos décadas siguientes, es importante la entrada al país de nuevas órdenes religiosas (Di Stefano y Zanatta, 2000: 329). Ante lo cual, los autores se preguntan por el interés del Estado y probable aporte de las actividades misioneras a su consolidación. A continuación cito parte de sus reflexiones:

“(…) gran parte de aquella elite no cuestionaba el carácter cristiano de la civilización que debía implantarse en las tierras sustraídas a la ‘barbarie’, y apreciaba la función ‘civilizadora’ del clero siempre que no contradijera su ‘proyecto de nación’. En esto, el caso de los salesianos es una vez más ejemplar, dado que su éxito fue, por lo menos en parte, tributario de la colaboración que les garantizaron el gobierno y el ejército, sellada por el estrecho vinculo forjado entre el padre Cagliariero y aquel a quien los católicos consideraban entonces con fundadas razones el emblema de la impiedad liberal: Julio A. Roca” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 332).

Los salesianos además de ocuparse de evangelizar la Patagonia y de atender en materia espiritual a la colectividad inmigratoria italiana, se impusieron “*como una suerte de vanguardia de la Iglesia*” (Di Stefano y Zanatta, 2000: 330) llegando a exceder su campo religioso para ocuparse de funciones civiles. Sin embargo es discutible pensar como “vanguardia” la agencia salesiana de cara al nuevo escenario de la sociedad moderna. En realidad lo que está en disputa es la administración de ciertos bienes sociales, como la educación o la consagración de la unión de dos personas, que habían sido administrados hasta hacia poco tiempo por el sector eclesiástico. La agencia salesiana, entonces, puede ser entendida en función de una reconquista o recuperación de esos espacios perdidos bajo la organización civil moderna.

Por otro lado, según argumenta María Andrea Nicoletti “*los conflictos entre la Congregación y el gobierno de Roca no tardaron en aparecer*” (Nicoletti, 2007a). Los salesianos habían denunciado que los exterminios de la población aborigen en manos de los soldados se contraponían e impedían su objetivo de evangelizar en forma pacífica. El objetivo de la civilización del “*desierto*”, era compartido en sus términos generales,

pero la forma en que debía llevarse a cabo no era de común acuerdo. Sin embargo, como ya hemos observado, los misioneros no contaban con fórmulas operativas, sino con fórmulas prescriptivas, ideadas por Don Bosco, océano de por medio. De acuerdo con esto Nicoletti afirma más adelante:

“(…) debemos advertir que los misioneros estaban convencidos de la necesidad de la campaña militar, que pacificara y abriera el territorio a la civilización, ya ‘que era una necesidad hacerles sentir todo el peso de la civilización’. Se opusieron a la violencia, porque fieles al plan de Don Bosco, su idea era la de sojuzgar a los indígenas por medio de la religión y protagonizar así este proceso civilizador y pacificador, posicionándose como únicos interlocutores entre el Estado y los indígenas” (Nicoletti, 2006: 10).

María Alejandra Estrada concibe que el avance de los misioneros se producía “a medida que el Estado extendía su soberanía efectiva sobre la inmensa superficie patagónica” (Estrada, 2007: 2). Fue en el año 1883 cuando el Vaticano autorizó la creación del Vicariato Apostólico de la Patagonia Septentrional y Central, con jurisdicción en las actuales provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut, y la Prefectura Apostólica de la Patagonia Meridional, de competencia en Santa Cruz, Tierra del Fuego e islas del Atlántico sur¹⁹.

Poblar y civilizar: la constitución del pueblo argentino

Siguiendo a Diana Lenton uno de los objetivos centrales a definir en la constitución de una “nación-como-estado” es el establecimiento de quiénes serán los que compongan la entidad llamada “pueblo” en la cual radica la soberanía (Lenton, 2005: 10, 11 y 155).

A comienzos de 1880 sobrevino un extenso debate alrededor de la Ley de Instrucción primaria a raíz de la enseñanza del catecismo como materia obligatoria en las escuelas. Lenton rastrea que el concepto de civilización que allí se discute se refiere a la necesidad de llevar adelante una “homogeneización forzada” de la sociedad (Lenton, 2005: 158 y 159).

El diputado Pedro Goyena, señalaba en una de las Sesiones de la Cámara de diputados del año 1882; que durante el Congreso Constituyente del Año 1853 se dispuso que se promoviera la conversión de las “tribus” a la religión para que fuesen un “elemento homogéneo respecto de la parte civilizada de la sociedad”. Por su parte, los diputados liberales se oponen a la continuidad de la catequesis, rebatiendo el argumento de Goyena ya que sostenían que “la conquista española” “no ‘civilizó’ a América sino que la mantuvo en el atraso” (Lenton, 2005: 159). Lo cual significa que la evangelización en principio no es deseable ya que no logró la homogeneización de la

¹⁹ En el primero se optó por la realización de misiones móviles y periódicas; los salesianos se trasladaron hasta los indígenas y se abrieron numerosos centros religiosos para facilitar el movimiento de los oradores; los sacerdotes predicaron sobre un gran número de indígenas pero el adoctrinamiento fue inconstante y esporádico. En la Prefectura fueron los nativos quienes se movilizaron hacia los religiosos, puesto que se organizaron reducciones donde se los acogió; la evangelización fue estable pero se trabajó sobre pocas agrupaciones porque la cantidad de reducciones habilitadas fue escasa para la abundancia de aborígenes dispersos en un sector tan amplio. Con el transcurso de los años la Congregación erigió centros de misión, escuelas de enseñanza elemental, de artes y oficios, de agricultura, parroquias, asilos, hospitales y observatorios meteorológicos (Estrada, 2007).

sociedad sino que se mantuvieron las diferencias (Lenton, 2005: 159), es decir que el “*elemento*” que no se homogenizó retraso en parte el progreso social.

Por contrapartida, los diputados liberales aunque no aceptaban el catolicismo en las escuelas del país, si lo hicieron para la educación de los indígenas. Incluso fueron quienes financiaron las misiones (Lenton, 2005: 159).

Pero, la discusión que sobreviene en segundo lugar entre los diputados, son las posibilidades reales de participación de los indígenas en la sociedad que se está pensando. Es decir, su integración; respecto de lo cual es ilustrativa la reacción del diputado oficialista católico Doctor Manuel Demetrio Pizarro²⁰, cuando reprocha la sugerencia de algunos diputados de resolver ciertas dificultades entre los indígenas de Colonia Conesa destinando a los mismos a los cuerpos de línea (es decir a pelear en el frente de batalla). Parte de lo que Pizarro crítica es lo siguiente:

“(…) La civilización bien entendida estaría en observar, las prescripciones del Evangelio! La civilización bien entendida estaría en que la colonización se hiciera de preferencia, con los que están en nuestro territorio, sin que cueste nada su conducción, acordándoles las ventajas que concedemos al que no es nativo de esta tierra! La civilización bien entendida estaría en todo esto; en que el Congreso no impusiese ese servicio a esos pobres indios, convirtiéndolos en carne de cañón, sin respeto a la condición de hombres que revisten, sin acordarse que tienen el mismo derecho de vivir que los demás ciudadanos, que tienen derecho a reclamar, para no ser condenados en esta forma, como bestias de carga, precisamente porque son los más desgraciados, los más desheredados” (Extracto de cita de las palabras de Pizarro, en D (1882, 7/9) en Lenton, 2005: 161 y 162).

Poco más tarde de esta declaración; la respuesta del diputado liberal Zeballos fue contundente, retomando las palabras de Pizarro, se refirió de la siguiente manera a lo que éste decía respecto de cómo deberían ser tratados los “indios”: “(…) estos indios debían ser tratados con arreglo a la civilización y á la humanidad colocándose bajo el amparo de las leyes que protegen (...)” (Extracto de respuesta de Zeballos en Diario de Sesiones 1882, fecha 7/9 en Lenton, 2005: 162). Sin embargo, Zeballos continúa su discurso y pone en duda el entendimiento del “indio” como ciudadano, refuerza esta idea, haciendo referencia a su persistente “incivilización”, refiriéndose a la continuidad de los asaltos y violaciones a la propiedad privada. En pos de este argumento, remata su discurso diciendo que la civilización y la humanidad se otorgan a los “*buenos*” habitantes del país (Diario de sesiones del año 1882, fecha 9/9 en Lenton, 2005: 162).

Es decir, que si los “indios” no respetaban la propiedad privada, y continuaban con sus prácticas “incivilizadas”, no podrían ser considerados civilizados ni ser tratados como ciudadanos. Como correlato de esta construcción de “civilización” y discriminación racial, los indígenas pasan a constituir ese “otro interno”, es decir, integrados al territorio nacional pero sin acceso a la ciudadanía.

Siguiendo a Lenton que retoma los planteos de Irurozqui (2000) para Bolivia; “(…) hasta finales del siglo XIX la posibilidad de acceso de los indígenas a la ciudadanía se había estrechado, no siendo suficiente su educación para borrar la

²⁰ Que entonces era miembro de la Academia del Plata, creada en 1879 por la Compañía de Jesús en el ámbito del Colegio del Salvador. Entre sus primeros integrantes honorarios se contaron también José Manuel Estrada, Pedro Goyena y Félix Frías.

‘inferioridad racial’, si no mediaba su ‘blanqueamiento’ fenotípico y/o europeización de su mentalidad” (Lenton, 2005: 162).

La “conquista del desierto” y la instauración de un nuevo orden nacional

Bajo este subtítulo me interesa retomar cómo se comprende el período que comienza a partir de las campañas militares de 1879.

Uno de los supuestos que considero fundamentales es el de entender que la memoria oral de determinados pueblos sin escritura como los son los mapuches y tehuelches, posee en sí mismas formas propias de archivar y narrar la historia. También revisaremos las concepciones y categorizaciones que la Historia oficial argentina fue paulatinamente imponiendo a partir de la consolidación de una matriz “estado-nación-territorio” (Delrio, 2005). Estas revisiones parten de un trabajo intenso y lectura crítica de los archivos encontrados en las instituciones del gobierno nacional que son comparados con los testimonios orales cuyas concepciones y categorías para pensar y pensarse se desprenden de un marco epistemológico distinto al hegemónico, que a pesar de haber sido ocultado, negado y fragmentado por éste ha encontrado no solo “lugares de memoria” (lugares físicos: montañas, rituales, etc.) sino recuerdos donde continuar persistiendo.

La cuestión central aquí radica en una concepción foucaultiana de archivo según la cual, el archivo no es lo que archiva y decide guardar la memoria del sector dominante en las instituciones para legitimar su posición en el poder. El archivo, en cambio, es el conjunto de sistemas de enunciados (acontecimientos y cosas). La razón de lo dicho no debe buscarse en las personas o en las cosas dichas, sino que la misma se debe a las posibilidades y a las imposibilidades enunciativas que el sistema de la discursividad dispone (Foucault, 2002: 219). A su vez el archivo no es estático sino dinámico, no es lo que se dio una vez y para siempre, sino que el archivo se encuentra en el nivel de la “práctica” reglada, a partir de la cual, lo dicho, lo enunciado, puede subsistir y modificarse (Foucault, 2002: 221).

Se trata, por lo tanto, de vencer los marcos epistemológicos impuestos desde el propio archivo para intentar reunir estas otras voces cuyos criterios (me refiero a los criterios históricos, criterios territoriales, criterios de identidad, en fin los criterios utilizados para definir la forma de pertenencia y relación que una comunidad define para sí, entre sus miembros y con su entorno espacial y temporal) y narrativas quedaron excluidos o transformados bajo la dominación del primero.

Dentro de este marco entiendo que la denominada “conquista del desierto”, siguiendo a Ana Ramos (2008), forma parte de este proceso mayor que involucra un antes y un después del avance de la frontera sobre el “desierto”. La “conquista” constituye un hito, un inicio del cambio profundo en la forma de conceptualizar la historia y el territorio no solo para la memoria oficial, sino también para la memoria oral de los mapuches y tehuelches. Cuyos relatos del pasado caracterizan como un quiebre al momento de avance de la frontera que delimita un antes: el *tiempo de los abuelos* y un después: el inicio de los peregrinajes. El cruce de la cordillera puede entenderse en muchas narrativas como “el desplazamiento fundacional” (Delrio, 2005: 43).

Siguiendo a Ramos entiendo que puede entenderse la conquista como “formula de borramiento”: “La conquista inaugura en el conocimiento sobre el pasado lo que Trouillot ha denominado los no-eventos” (Ramos, 2008: 2, 3).

El archivo oficial creó narrativas que involucraron al otro indígena, narraron su ser y su pasado en el marco de las instituciones oficiales. Las categorías dominantes que

fueron y son utilizadas para referirnos a los pueblos originarios han acabado por construirlos y cristalizarlos como “otros internos”. Sucesivamente se han ido denominando a los indígenas como “indios amigos”, “indios argentinos”, “indios extranjeros” (araucanos o chilotes invasores). Más adelante indagaremos el caso particular del padre de Ceferino Namuncurá y que características tuvo el proceso de su incorporación al Estado Nación. Considero que estas cuestiones generales y el caso de Manuel Namuncurá nos permitirán comprender luego su aparición en las narrativas salesianas correspondientes a la representación de Ceferino Namuncurá.

El tiempo antes de la conquista.

De acuerdo a un corpus diverso compuesto por archivos nacionales, memorias orales, tanto hegemónicas como subalternas, Walter Delrio propone en una primera etapa de su trabajo rastrear la conformación de una matriz estado-nación-territorio y la construcción de ‘otros internos’ (Delrio, 2005: 17).

Delrio a partir de las narraciones orales históricas o *ngütran* que cuentan sobre ‘el tiempo de los abuelos’ analizará el contexto histórico enmarcado como ‘incorporación forzosa’. Del análisis de estas narraciones se desprende que las mismas hacen referencia con fuerte énfasis a la figura de un ‘cacique fundador’, que es interpretado por Delrio como “huella” de la interpelación del gobierno argentino. También queda evidenciada la imposición de un ámbito espacial en tanto *tendencias universalizantes y particularizantes de la matriz estado-nación-territorio*, de acuerdo a que, donde antes, en ‘el tiempo de los abuelos’, había un espacio homogéneo ahora esa unidad del espacio es desplazada hacia el interior del territorio nacional (Delrio, 2005: 33-43).

En este sentido, es constante, en estas narrativas, la presencia de un “desplazamiento fundacional”; que remite al cruce de la cordillera, y al momento de persecución o avance de la “frontera interior” mantenida con “el indio”.

Delrio ha comprobado que en los relatos de narrativas actuales mapuche que se refieren al cruce de la cordillera (de Chile hacia Argentina, y de Argentina hacia Chile) durante la época de los peregrinajes, se puede rastrear un significado histórico, en la medida que operan como separación entre un *allí* y un *aquí*, que además de espacial es temporal. El significado que se desprende de estos pasajes es que se trata del pasaje de un espacio y tiempo de abundancia y de riqueza del indígena a otro de escasez (Delrio, 2005: 43 y 44).

Las referencias a la nacionalidad de los abuelos en estas narrativas es una de las huellas notables de la interpelación estatal. Categorizaciones impuestas a partir de una persecución y una ‘incorporación forzosa’, donde también se da cuenta que el lugar desde el cual se viene es hostil, y el lugar al cual se llega, acogedor (Delrio, 2005: 44).

Hay algo que se pierde durante ese cruce, en la cordillera. Los abuelos perseguidos buscaban un lugar donde vivir con su gente. Este “peregrinaje” implicó un ir y venir por el espacio cordillerano de ambos estados. Por lo cual, la idea del desplazamiento de los abuelos “no implica ‘inmigración’ –como lo será para las crónicas militares- sino preexistencia” (Delrio, 2005: 45).

Por otro lado, Delrio²¹ profundiza que las narrativas de origen hacen hincapié decisivo sobre el cacique fundador, donde primero se destacan los sacrificios de éste por los suyos y por la nación argentina. Sin embargo este sacrificio es silenciado por medio de varios factores: la educación oficial, las represiones policiales y los discursos

²¹ Fundamentalmente en Cushamen, espacio que el autor estudia.

discriminatorios han influido en la conformación de una identidad que busca ser valorada en términos hegemónicos.

Durante el contexto histórico que Delrio entiende como el “Tiempo de tratados”, se produjeron procesos de sometimientos e incorporación. Documentos elaborados por las políticas del Estado Nacional. A partir de la lectura de estos documentos el autor se propone analizar otras ‘huellas’ de incorporación del otro indígena bajo las denominaciones de: “indios amigos” o “indios argentinos”. Por otro lado también se reconocían como ‘otros’ a los indios amigos, que representaban a un ‘otro’ lejano y amigo. Y por último, se trata de grupos considerados “súbditos argentinos” o “miembros de la república”, que también seguían siendo ‘otros’ porque se distinguían de los “pueblos” de la república.

Desde antes de 1879 las elites en el poder habían tenido proyectos *nacionalistas* o *nacionistas*²² de consolidar una matriz-estado-territorio. En cuanto a los tratados, estos fundamentalmente reglamentaban las raciones mensuales y anuales provistas por el gobierno como las prestaciones de colaboración –servicios, fuerzas auxiliares en el Ejército- a fin de solucionar problemas que se generaban en la frontera común (Delrio, 2005: 49).

Los planes del Estado con respecto a como tratar la denominada y construida “cuestión indígena” comenzaban a tomar otra forma. A continuación cito como se refiere el autor a esta situación:

“(…) desde 1850 el Estado nacional procuró no reconocer a los indígenas como un colectivo externo, sino como grupos sujetos a las leyes de la nación. Por ello, en la firma de tratados de paz se utilizó el término ‘tribus indias’ y no el de ‘naciones indias’, términos que antes aparecían como intercambiables” (Delrio, 2005: 49).

El principal cambio que se produjo procuró sacar a los tratados del derecho público (internacional) y colocarlo dentro del derecho privado; como pactos y acuerdos de un sector con el Estado al que le pertenece. Por lo cual devinieron dos tipos de conflictos: por un lado, el intento de reglamentar relaciones fronterizas; y por otro, el comienzo de la formación de jurisdicciones estatales sobre el territorio patagónico, lo cual implicaba el reconocimiento de las ‘soberanías estatales’ (Delrio, 2005: 49).

La campaña militar de 1879.

Fue en 1879, el general Julio Argentino Roca, futuro presidente de la Nación, encabezaba las campañas militares con la firme decisión de correr definitivamente la frontera mantenida con el “indio”, entendido como amenaza a la expansión del proyecto político, social y productivo del gobierno liberal. Los salesianos obtuvieron de parte del jefe de la campaña el permiso de misionar en estos territorios del sur, donde la Iglesia ejercía su jurisdicción, pero habría fracasado hasta entonces en sus intentos de civilizar a los aborígenes.²³

Para referirse al prestigio de Namuncurá entre los suyos, se recordaba la imagen de su padre como ‘el formidable Calfucurá, especie de Anticristo por su hazañas’ o se referían a ellos estableciendo un paralelo con obras literarias como por ejemplo la de J.

²² Delrio retoma a Bechis (1999) en estas diferenciaciones en tanto la autora se refiere a proyectos destinados a conseguir unidad geopolítica o la unidad sociocultural.

²³ Antes Monseñor Federico Aneyros habría encomendado a los padres Lazaristas (hijos de san Vicente de Paúl) a la arquidiócesis bonaerense en Carmen de Patagones, a quienes sucedieron los salesianos.

Fernimore Cooper, y la referencia a *los últimos mohicanos de la pampa* (Delrio, 2005: 62).

Las tropas avanzaron sobre 'el mundo salvaje' y para que esto sucediera se salvajizó al otro (negando el tiempo anterior) y reposicionó al "otro" en tanto "salvaje" dentro del territorio nacional (Delrio, 2005: 67).

En las biografías que analizaremos en el próximo capítulo cuando se relata el tiempo del abuelo de Ceferino, se utiliza ese pasado *superado* y *vencido* como para destacar lo que ahora ya no son, y para acentuar el origen bélico del cuales provienen, que es considerado como un *peligro*, *amenaza* ya socavada por los representantes de la *civilización*.

Un pasado donde el abuelo de Ceferino, Juan Calfucurá era "rey del desierto" y su hijo Manuel "el último rey de las pampas", y Ceferino el hijo "que no será rey" (En "El muchachito de las pampas" de G. Ajmone, 1953).

"Y el círculo iniciado en 1835, cuando Calfucurá se hizo dueño de las grandes salinas y llevó su sangre valerosa hasta la enorme llanura, se cierra el 26 de agosto d 1886...Rosario da a luz al hijo menor del heredero de Calfucurá...", "Ceferino...que no será Rey de la Pampa como su padre y su abuelo...pero que tiene más altos destinos reservados para él por la providencia" (Grassi, 1980: 27).

"A Namuncurá [Manuel] le toco ver el ocaso de su estirpe. Era fatal: la civilización avanzaba. Los toldos debían ser reemplazados por los chalets. Las caras pálidas debían suceder a la tez aceitunada. Al cultrún y a la trutruca debían sustituirlos el piano y el violín" (Entraigas, 1974: 11).

Cuando en las biografías de Ceferino se muestra la fotografía de su padre con el uniforme de Coronel o se relata su rendimiento, lo que se quiere enfatizar precisamente es este nuevo estado: el de la "cuestión indígena" ya "controlada" bajo el poder del Estado y formando parte del mismo.

La etapa que se abre es la de la pretensión de las autoridades nacionales de establecer el control territorial a partir de la fijación de la residencia de las poblaciones indígenas. Se impusieron en el interior de las fronteras nacionales criterios de "seguridad nacional" que colocaron como objetivos principales a las grandes agrupaciones, no sometidas, entendidos como los 'rebeldes' al Estado. Uno de los casos que analiza Delrio es el de Namuncurá que en 1883 se encontraba con su gente en el occidente cordillerano luego de haber atravesado los pasos andinos.

Hasta principios de 1883 el grupo de Namuncurá se encontraba en el occidente cordillerano. Así Delrio señala que "uno de los puntos críticos que se desprende de la documentación entre las comandancias argentina y chilena era el paso constante de los indígenas de una a otra vertiente cordillerana (...)" (Delrio, 2005: 70).

Namuncurá le habría manifestado al comandante Urrutia sus deseos de quedarse en Chile, sin embargo, el comandante decía que como son de *origen argentino* creía que debían volver a la argentina, pero no lo hacían por lo que él interpretaba como *temores infundados que los indios tenían*. La ubicación de Namuncurá en la frontera, en territorio chileno según autoridades militares, era interpretada como una *amenaza*. La negociación con los caciques no se iniciaría en tanto no estuvieran todos *los cacique de origen argentino* sometidos al gobierno nacional.

Finalmente el retorno de Namuncurá según documentación del Ministerio de Guerra chileno fue concebido como “secuestro” mientras que para el argentino fue una ‘presentación’²⁴. Namuncurá se habría presentado el día 19 de marzo de 1884 a las autoridades del fortín ‘Paso de los Indios’ (Delrio, 2005: 72, 73).

Dejar de ser “salvaje” conllevaría a que fueran considerados “indígenas sometidos a las leyes de su nación”. De todas maneras estuvo lejos de producirse la homogeneización, y cristalizó la construcción del permanente estado de desaparición de los grupos indígenas como resultado de su “disolución” en la civilización. El indígena argentino constituiría un “otro” interno ya que la fuerte estigmatización de lo indígena implicaba que sólo a través de las des-adscripción aborígen podrían borrarse las diferencias y producirse una des-marcación bajo el paraguas homogeneizante de la ciudadanía (Delrio, 2005: 81).

Estos cambios conceptuales y reacomodaciones estratégicas que se impusieron hegemónicamente son parte de la formación estructural de una matriz nacional a partir de la cual invisibilizar un estado preexistente de soberanía de los pueblos originarios y visibilizar un “desierto”, como un espacio carente de normas, habitado por salvajes bárbaros, para al mismo tiempo proyectar sobre ese espacio el reinado futuro de una civilización moderna.

Los grupos indígenas fueron relocalizados en “campos de concentración” (Lenton, 2005; Delrio, 2005), lugares delimitados bajo el control de las autoridades militares que restringían su movilidad física y les impedía el libre acceso a los recursos. (Delrio, 2005: 86). Desde dónde, debieron negociar con un gobierno distante y con autoridades militares locales, y dónde entraron en relación con los misioneros salesianos, “encargados oficiales de producir la evangelización de los sometidos” (Delrio, 2005: 87).

El otro interno o cómo habla el subalterno.

Acabada la conquista la etapa inmediata se caracterizó por traslados, movimientos, desmembramientos y reagrupaciones. Que aparecen redactadas en las crónicas salesianas.

Ante el aparente supuesto teórico de falta de una ‘política de estado’ con respecto a los pueblos originarios sometidos que en general se ha considerado entre los analistas. Delrio sostiene que fue el acceso al recurso tierra el condicionante de un fuerte clivaje interno en la construcción de una comunidad de ciudadanos. (Delrio, 2005: 91) en este sentido según el autor las radicaciones y entregas de tierras a indígenas aparecen como conjunto de respuestas que nos muestran una acción estatal concreta, consecuencia de un complejo campo de intereses y relaciones.

Para Delrio el largo peregrinaje de los abuelos, se constituye en icono de la lucha por la tierra. Se trata entonces de un relato con consecuencias actuales, que representa la lucha histórica por el acceso al recurso más restringido en la nueva economía política. En las narrativas que condensan estas luchas se construye una historia entextualizada a través de la cual se construyen identificaciones comunitarias y de clase subordinada en tanto ‘otros internos’ en el interior del estado nación.

En la década de 1880 se desarrollaron las políticas poblacionales explícitamente destinadas a la creación del ‘pueblo mismo’ del estado-nación argentino. En este sentido operaron las políticas inmigratoria, indígena, de urbanización y de colonización del interior (Delrio, 2005: 93).

²⁴ Esta figura se refería a maniobras efectuadas por las divisiones argentinas que capturaban a los grupos que entrasen en su territorio, muchas veces con ayuda de un lenguaraz que los llevaba engañados.

‘...todo es fácil, recordó Avellaneda en su último mensaje, lo que cuesta es constituir una Nación y fundar su gobierno bajo un régimen ordenado y libre’ (citado por Rodolfo Rivarola, *El presidente Roca y la consolidación del poder nacional*, p. 118 en Botana, 2005: 69).

Mientras tanto Avellaneda invitaba en 1876 a legislar sobre ‘*los baldíos inconmensurables*’ que se debían ofrecer a la inmigración. La Patagonia aunque nacional sumaba la dificultad de su lejanía, y la posibilidad de ser disputada por la apetencia de otras naciones.

Así es que una vez concretada la conquista, el “problema” de Estado fue establecer estrategias para incorporar a los indígenas sobrevivientes a través de convertirlos en ciudadanos y cristianos, bajo distintas alternativas: reducciones, colonias, misiones, para *atraerlos a la vida civilizada*. (Nicoletti, 1994: 47).

Según Delrio esta figura de “*radicar indígenas en misiones para atraerlos a la vida civilizada*” sugiere una construcción genérica del “otro” indígena según la cual los indígenas requieren ser disciplinados antes de ser incorporados a la ciudadanía (que la misma constitución les reconocía). Sin embargo, luego de su sometimiento los pueblos originarios no fueron incorporados a la comunidad imaginada como ‘pueblo de la nación’. Antes debía operarse un reemplazo de sus tradiciones por las costumbres civilizadas, lo cual llevaría al debate entre las élites de distintas propuestas de acción estatal y privada para mediar este pasaje (Delrio, 2005: 94 y 95).

Es en la Ley número 817 de “inmigración y colonización” conocida como “Ley de Avellaneda”, dirigida principalmente a la colonización a través de contingentes de inmigrantes, que proponía dejar parcelas destinadas a la ‘reducción de los indios’. En dicha ley, como en otras, también aparece la figura de la creación de misiones para atraer a las tribus indígenas gradualmente a la vida civilizada (Delrio, 2005: 95).

Así vemos que desde el Estado reduce a localizaciones espaciales estancas a las poblaciones indígenas sobre las cuales se mantiene un control, y se coloca como quien se hará cargo de conducir a los indígenas en el pasaje *de salvaje a civilizado*.

La relación entre los pueblos originarios y los recursos fue mediada por el Estado a través de un conjunto de agencias y formas jurídico-políticas. Como señala Delrio la contradicción entre los distintos tipos de ciudadanía estaba inscrita en el mismo texto constitucional, en el cual mientras se permitía la libertad de cultos para unos se ordenaba la evangelización para los indígenas. La razón por la cual se sostuvo la evangelización de los indígenas fue que la religión podía tener un papel instrumental que se armonizara con los objetivos del gobierno liberal. Se sostuvo desde el Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública, que la religión era un elemento de civilización para el bien de los pueblos cultos y atracción de tribus salvajes (Delrio, 2005: 98).

A partir de una inculturación los salesianos debían lograr la conversión a la civilización, la cual suponía la desaparición progresiva del indígena a través de una verdadera aculturación. Las ‘tradiciones indígenas’ deberían ser suprimidas por ‘la cultura’ (concepción única de acuerdo al esquema de una civilización única según las concepciones de la época).

Las marcaciones generalizadas de “cristianidad” o “argentinidad” encubrieron la incorporación estructuralmente subordinada de los pueblos originarios. En cuanto a la dirección de la conversión la agencia estatal y la eclesiástica diferían, en cuanto que: según los salesianos, primero se encontraba la subordinación a la religión, luego a la civilización y por último a la patria. Mientras que en los discursos nacionales la obediencia era primero a la nación (Delrio, 2005: 101). Sin embargo, por otro lado, compartieron gran parte de la empresa civilizadora, ambas agencias se embarcaron

hacia una incorporación homogeneizadora al tiempo que cristalizaron la construcción de lo indígena como un otro, que devino de externo a interno (Delrio, 2005:100).

Sin embargo esta conversión a la civilización no estuvo libre de disputas entre la Iglesia y el Estado. La comunidad en tanto feligresía difería de la propuesta en términos de ciudadanía.

Los salesianos cuando establecen contactos con agencias indígenas se distinguen del gobierno y operan según su propio patrón civilizatorio y de conversión. Después de realizadas sus tareas de bautismo, matrimonio, catequesis; se interesan en observar la continuidad y comportamiento coherente de los indígenas lo cual comunican a través de sus boletines periódicos y en varias oportunidades algunos caciques han sabido hacer uso de estas construcciones para su propio provecho.

Otro de los que se ganó la fama de rebelde fue Manuel Namuncurá como ya hemos visto cuando se refugió en la frontera y se negaba a entregarse. Sin embargo dicha resistencia también fue usada en forma estratégica por el gobierno. Namuncurá era considerado como “invasor de la pampa”, un foráneo. En el acto a través del cual se le entregaban tierras al “cacique y su tribu” fue considerado entonces como un hecho que ‘viene a demostrar que estos territorios no son ya la guarida del salvaje, sino que están abiertos a la labor pacífica y fecunda, y que esa raza indómita y salvaje se presenta dominada por la civilización’ (Ley 3092 28/8/1894 en Delrio, 2005: 139).

Nos adelantaremos al próximo capítulo y expondremos a continuación una anécdota de la biografía de Ceferino Namuncurá que ilustra lo que venimos diciendo:

“circulaba entre algunos alumnos La Argentina, un texto de geografía del Hermano Damián, en una de cuyas últimas páginas, en la sección dedicada a la Patagonia, veíase un clisé bastante grande con la efigie (medio busto) de Manuel Namuncurá, con las comentadas relativas frases explicativas del ex rey de las pampas. Los muchachos, con el evidente propósito de molestar a Ceferino, le ponían ante los ojos la lámina, diciendo: ‘mira, éste es tu papá’. El bueno Ceferino, mansamente, desviaba la vista y torcía su rumbo sin demostrar enfado ni molestias, no dándose por aludido respecto de su condición de indígena con que sus compañeros quería afrentarlo” (Testimonios, serie segunda, pág. 86 en Entraigas, 1974: 143).

Dentro de este entorno social y cultural, ser indígena pasó a ser una anacronía, que debía en lo inmediato superarse. Dicha superación no pasaría necesariamente y paradójicamente por dejar de ser indígena, puesto que esto era algo imposible según las categorías planteadas por el marco hegemónico aplastante. Superar el ser indígena, significaba en definitiva, simular un blanqueamiento. Siendo esto imposible pues continuamente se enfrentaría Ceferino con esta contradicción de ser ese “otro interno” al territorio argentino administrado ahora bajo el poder del Estado.

La agencia de los salesianos ha tenido un destacado papel en tanto “encargados oficiales de producir la evangelización de los sometidos” (Delrio, 2005: 87) a partir de la campaña militar de 1879. El indígena debía ser acompañado en ese pasaje al mundo civilizado donde en principio, siempre sería “otro interno “. La “fórmula de borramiento” (Ramos, 2008: 2, 3) que operó entonces respecto al pasado reciente y el sometimiento a un nuevo orden hegemónico que silenciaba sus acciones políticas, su participación social y sus relaciones de años con el gobierno central y demás instituciones, hicieron de ese pasado un “no-evento”. El mandato del remplazo de sus tradiciones y costumbres da cuenta de un cambio mucho más general, que atraviesa las

fronteras de la propia historia argentina, inscribiéndose a partir de este momento en la historia del progreso universal de las naciones. Este es, el escenario al cual los salesianos arrastran su “utopía”, y junto al Ejército Nacional protagonizan un avance decisivo sobre la “infidelidad” y “amenaza” que representan “los salvajes” y el “desierto”. Es cierto, que no compartían los mismos valores; para los primeros antes que la “Patria” estaba “Dios”. Pero estos valores no se repelen el uno al otro, sino que ha sido frecuente desde entonces, al menos en la historia nacional, su mutuo acompañamiento. Esta aproximación, como veremos, es una constante que está presente en la mayoría de los contextos históricos en los cuales se han editado las diferentes biografías de Ceferino Namuncurá como si su vida en tanto mito fuera fruto de una idealizada unión sagrada entre la espada y la cruz.

Capítulo 4

La primera biografía como texto fundador: “Ceferino Namuncurá: El Lirio de la Patagonia”

“Cuando el P. Luis J. Pedemonte descubrió esta perla y la mostró, no halló a su alrededor más que sonrisas irónicas. Pero como el gran misionero sabía que ella era de purísimas aguas, la fue limpiando y puliendo hasta que irradiara el brillo natural del diamante. Y así lo entregó a nuestro pueblo. Y nuestro pueblo se encargó de lo demás” (*Entraigas R. sdb. en Frontera, 1967*).

Contexto de la obra

Hacia 1911, transcurridos unos seis años del fallecimiento de Ceferino en Italia, los salesianos Esteban Pagliere y José Vespignani (cura confesor de Ceferino) comenzaron a buscar testimonios sobre el joven para escribir una biografía e iniciar la causa de canonización. El Padre José Vespignani se encargó de la tarea de la recopilación de documentos y testimonios. El 24 de junio de 1911 éste último divulgó por todo el país una circular que comenzaba de la siguiente manera:

“La Sociedad Salesiana desea perpetuar la memoria del malogrado joven Ceferino Namuncurá, y los Superiores han dispuesto que se publique su biografía, para la cual ya tenemos datos muy importantes y de sumo interés...” (Testimonios, serie primera, pág. 70 en *Entraigas, 1974: 325*).

Según me comentó Marino, el archivista, cuando los salesianos fueron a buscar los restos de Ceferino Namuncurá, los doctores y personal del Hospital Italiano que lo habían atendido hasta el momento de su muerte, hablaron del “pacífico temple de Ceferino en vísperas de la proximidad de su muerte”. De “su entrega total ante lo que Ceferino comprendía como la voluntad de Dios”. Según las evaluaciones de los doctores “sólo un verdadero santo podría comportarse de ese modo”.

En la obra que a continuación se analizará, el Padre Pedemonte argumenta haber escuchado en Roma en 1920 y 1922 “la lamentación de varios eclesiásticos que deploraban el silencio en que se dejaba transcurrir el tiempo hábil para iniciar un proceso canónico (...)” (Pedemonte, 1938: 38).

Los sacerdotes salesianos viajaron a Italia en 1920 en busca de los restos de Ceferino, los cuales trasladaron finalmente en 1924. De vuelta en Buenos Aires, comenzaron a reunir toda suerte de documentos que hicieran referencia a Ceferino y que especialmente testimoniasen a favor de su santidad. Como argumenta Nicoletti esta intención ya estaba implícita en la búsqueda que se realizaba con el fin de construir la imagen de “héroe de Dios” de Ceferino, por ejemplo, en la recopilación de testimonios a través de un cuestionario cerrado de preguntas condicionadas ya por el modelo de vida que deseaba escribirse (Nicoletti, 2008a: 1).

Tanto en Turín como en Buenos Aires el sacerdote Pedemonte se encargó de reunir información, y finalmente redactar la primera biografía, *Ceferino Namuncurá. El Lirio de la Patagonia*, que se edita aproximadamente entre 1938 y 1940. El título retoma la forma en que Giovanni Cagliero se refería a Ceferino; el lirio, como flor blanca y delicada, es sinónimo de pureza y virginidad según como lo entendían los salesianos.

1938
40'

La biografía está escrita siguiendo determinados tópicos que conforman el patrón o modelo, a su vez cada uno de estos tópicos se encuentra sustentado en alguna anécdota. A lo largo de la obra se hace referencia a más de veinte testimonios recopilados y cuidadosamente seleccionados por el autor.

Pedemonte, no solo conoció en vida a Ceferino, sino que fue su “consejero espiritual” y “amigo”. Viajó personalmente a Italia alrededor de la década de 1920 para entrevistarse con los doctores y las personas que lo habían conocido durante los últimos meses de su vida que pudiesen brindarle su testimonio de santidad.

Nos encontramos, entonces, frente a una escritura previamente motivada por este deseo de consagrar la santidad de Ceferino, a partir de un modelo de jóvenes vidas ejemplares ya creado por Don Bosco, que condiciona la forma en que se recopilan las anécdotas y la selección de los testimonios que sirven para sustentarla.

El formato de esta primera edición es breve y pequeña (tamaño: 10 cm. por 15 cm.), siendo el fin de su impresión la distribución entre los feligreses. La biografía cuenta con dibujos del Padre Salesiano Sincero Lombardi, según me ha informado Marino el archivista. También aparecen algunas fotografías, como la del Coronel Manuel Namuncurá luciendo el uniforme del Ejército; o la estampa de la Virgen de Nuestra señora de los Dolores (enviada por Don Bosco) ante la cual Ceferino rezo en Fortín Mercedes. Otra de las imágenes es un cuadro del Santuario de Fortín Mercedes en el cual está representado el momento en que Monseñor Cagliari presenta a Don Bosco al Lirio de la Patagonia y una fotografía de una escultura que se encuentra en San Pedro, donde aparecen Don Bosco, Ceferino (en taparrabos) y Domingo Savio (con traje).

El antecedente directo de la obra de Luís J. Pedemonte es fundamentalmente la vida de Domingo Savio escrita por el mismo fundador de la Congregación Salesiana: Juan Bosco (Nicoletti, 2008b). La historia de vida de Domingo Savio que Ceferino solía leer durante su formación en el colegio salesiano parece haber sido el patrón modelo seleccionado para escribir la vida que a continuación detallaremos, atendiendo a los tópicos y principales anécdotas que componen la estructura de la misma.

Respecto del contexto histórico, durante el cual se reconstruye y finalmente se edita la primera obra se corresponde con el que ha sido caracterizado según José Luis Romero (2000) como “la República Conservadora” que se inicia en 1930 y finaliza en 1943. Según Romero los sectores conservadores que durante los años críticos de 1930 se apoderaron del poder lucharon contra la clase media que había ascendido con el anterior gobierno radical, el cual había ignorado a las “nostálgicas minorías tradicionales” (Romero, 2000: 141). A partir de este momento el Estado recupera el protagonismo en tanto figura interventora en la economía del país y también en cuanto a razones sociales por ejemplo cerrando el país a los inmigrantes (Romero, 2000: 143-145).

El origen en Chimpay

En la primera parte de la historia el padre Pedemonte se refiere al padre de Ceferino, Manuel Namuncurá, como el “Bravo Cacique” “el temible rey de la Pampa”, y finalmente como: “El altivo Cacique reducido y cautivo en Chimpay (Río Negro), recibió de Dios el último de sus hijos, Ceferino, el día 26 de Agosto de 1886” (Pedemonte, 1938:3)

Este es el contexto de cambio o *pasaje* que se destaca y enfatiza en torno a Manuel Namuncurá; de bravo y temible rey, ~~ha~~ reducido y cautivo. Pasaje oportunamente mediado por el apóstol Domingo Milanesio quien participa en su

rendición; y a quien más tarde, le tocará bautizar a Ceferino en una de sus giras: “al gentil y decaído príncipe destinado por la Providencia a ser la más preciada gloria de sus progenitores y de toda su raza, que marcha ya hacia el ocaso” (Pedemonte, 1938: 4).

Ceferino es la pieza que determina la dirección de ese pasaje hacia la civilización. Él evangelizado e instruido por los salesianos se convertirá en el guía o modelo a seguir de una “raza, que marcha ya hacia el ocaso”.

La presencia divina en Ceferino aparece evidenciada ante la proximidad del bautismo (primer exorcismo del mal). En una de las anécdotas se ilustra la caída del niño al *corrientoso* Río Negro, cuando ante la “inevitable tragedia”, sus padres “invocan suplicante el socorro del cielo” y entonces “el señor escuchó (...) e hizo que el niño (...) fuese dejado mansamente en las arenas (...)” (Pedemonte, 1938:4)



La caída de Ceferino, en el Caudaloso Río Negro



Ceferino preparándose para el certamen de Catecismo.

La formación en el colegio salesiano en Buenos Aires

La educación de Ceferino en un Colegio²⁵ era uno de los destinos que podía tocarle a un hijo de un cacique *reducido* y miembro del Ejército. Ceferino, por mediación del ex-presidente de la nación Luís Sáenz Peña, con once años de edad ingresa en el Colegio Pío IX de Buenos Aires.

Se recolectan varias anécdotas de las apreciaciones de quienes serían sus profesores, compañeros y superiores. Por ejemplo, “el ponderado matemático P. Tomás Ussher” expresó respecto de Ceferino:

“(...) ‘en los primeros tiempos eran muy materiales e imperfectos sus conceptos acerca de lo espiritual y lo sobrenatural. En la clase no era de los más listos en comprender las explicaciones; pero una vez comprendida una definición o una regla ya no la olvidaba y era listo y seguir en su aplicación’ (...)” (Pedemonte, 1938: 6).

Más adelante Pedemonte vuelve a citar al mismo Padre Ussher para argumentar que para Ceferino:

²⁵ A partir de la Conquista del Desierto fueron muchos los niños de hijos de caciques que son incorporadas a la enseñanza oficial. Inicialmente Ceferino ingresa a la Escuela de la Armada, pero luego es retirado e ingresa al Colegio Salesiano.

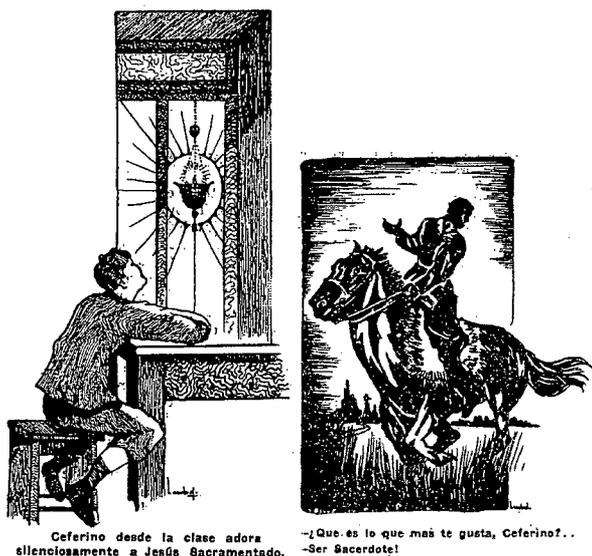
“El reglamento y la palabra de sus superiores eran su norma de conducta. Cuando sabía que una cosa era buena y recomendable, dice el R.P Ussher, tenía el concepto que no se podía dejar de hacer; se extrañaba sobre manera que un niño dijese una mentira. No concebía que después de un aviso o recomendación de un superior, o de su maestro o asistente hubiese niños que hicieran lo que se había prohibido o no cumpliesen con la recomendación” (Pedemonte, 1938: 26).

Sus compañeros, varios de los cuales testimonian al padre Pedemonte, dicen que “admiraron en él [Ceferino] un verdadero modelo de virtudes y a un fiel imitador de Domingo Savio²⁶” (Pedemonte, 1938: 7).

Pedemonte, mismo, cuenta que un día él le preguntó a Ceferino porque estudiaba tanto el catecismo y que éste le contesta: “es que debo ser el primero en Catecismo, porque luego tendré que ir a ensañarles a mis paisanos; los pobrecitos no saben estas cosas” (Pedemonte, 1938: 8).

Otra de las características de la vida santa de Ceferino que el Padre destaca es el “*fervor*” que despierta en el niño “la primera comunión”. La anécdota que ilustra este hecho es la siguiente:

“Don Luis Bertagna, su maestro de 4º grado, observó que Ceferino miraba demasiado hacia fuera por una ventana de la clase, sin perder por ello el hilo de las explicaciones. Como tras repetidas advertencias el niño no desistía de su empeño, lo cambió de lugar. Obedeció serenamente Ceferino; pero al terminar la clase se acercó al maestro y le dijo: ¿por qué no me deja Ud. Dónde estaba antes? Desde donde Ud. Me colocó no puedo ver más la lámpara que en la capilla arde delante del Santísimo. El maestro quedó emocionado” (Pedemonte, 1938: 11).



Como buen salesiano, Ceferino, cultivó también su devoción por la Virgen María. Es conocida especialmente la anécdota de su pasaje por Fortín Mercedes, regresando de Viedma a Buenos Aires, donde rogó a Cagliero lo dejara rezar junto a la

²⁶ Domingo Savio fue el primer niño salesiano en convertirse en modelo a seguir. Don Bosco fue quien decidió escribir su biografía.

Virgen. “Ceferino oró y lloró largo tiempo, y quedó tan absorto en su devoto desahogo que hubieron de darle unas recias palmadas en el hombro para que volviera en sí” (Pedemonte, 1938: 17).

Aquí se da cuenta de lo mucho que comulgaba y oraba Ceferino, y se describe minuciosamente el momento en que Ceferino ora en Fortín Mercedes en la capilla de Nuestra Señora de los Desamparados, dónde “quedó tan absorto en su devoto desahogo que hubieron de darle unas recias palmadas en el hombro para que volviera en sí” (Pedemonte, 1938: 17).

Según cuenta Pedemonte, a Ceferino le gustaba mucho montar a caballo y lo hacía muy bien. Para sorpresa de uno de sus compañeros que le había preguntado a Ceferino qué era lo que más le gustaba hacer, y esperaba que le respondiese en forma alusiva a la equitación, Ceferino le responde: “ser sacerdote” (Pedemonte, 1938: 20).

Respecto al ánimo de Ceferino, el Padre Pedemonte, hace la siguiente reflexión de carácter general:

★ { “Constátese un dejo de tristeza bien marcado y profundo en la vida y modalidad del indio americano, muy explicable en verdad, por cuanto el autóctono con infinita angustia, siéntese vencido, y con amargura contemplase pospuesto y menoscabado en sus milenarios derechos. Sus músicas y canciones siempre en tono menor, la ingénita desconfianza de unos contra otros, y más frente a los WINCAS o blancos, son expresión de ese resentido sentimiento racial. Ceferino combatía y logró vencer su naturaleza y habitualmente se le veía alegre; afloraba a su rostro una sonrisa candorosa, que no borraba ni el dolor” (Pedemonte, 1938: 22)

El esfuerzo de Ceferino por superar y controlar un supuesto carácter *triste y desconfiado* digno del *indio americano*, que se atribuye a su naturaleza salvaje, es enfatizado en esta anécdota y es constante la alusión al mismo en muchas otras, como por ejemplo cuando se relatan las burlas que sus compañeros frecuentemente le hacían. En una oportunidad lo acusan a Ceferino de antropófago, preguntándole acerca del *sabor de la carne humana* (Pedemonte, 1938: 26) ante ésta situación él no dijo nada sino que lloró aguantándose la rabia (característica que también es destacada como virtuosa). Otra de las anécdotas relata que una vez sus compañeros le abrieron ante sus ojos, con la intención de confrontar a Ceferino con su “ser indígena”, un manual donde aparecía una leyenda que decía: ‘*Manuel Namuncurá temible cacique, ex-rey de las pampas argentinas y hoy coronel de la Nación*’ (Pedemonte, 1938: 23). Frente a este hecho la reacción de Ceferino fue la misma, aguantar y silenciar sus sentimientos. Este era el comportamiento “civilizado” que los salesianos esperaban de Ceferino y así el niño fue “educado”.

Esta idea del autodominio es una de las características que Norbert Elías describe del proceso civilizatorio, a lo largo del mismo:

“(…) las acciones sociales externas van convirtiéndose de diversos modos en coacciones sociales internas” a la vez que “la satisfacción de las necesidades humanas pasa poco a poco a realizarse entre los bastidores de la vida social y se carga de sentimientos de vergüenza” y finalmente “la regulación del conjunto de la vida impulsiva y afectiva va haciéndose más y más universal, igual y estable a través de una autodominación continúa” (Elías, 1987: 449).

Ceferino logró conquistar la confianza de condiscípulos y superiores. Estos últimos le ofrecieron el “*delicado oficio de sacristán*”, se le confió a Ceferino el oficio de amanuense. Más tarde, recibe con tristeza la noticia de que no va a poder ser sacerdote. Despide a sus compañeros que parten a comenzar la carrera de seminaristas a Bernal. Monseñor Cagliero lo invita a Italia, asegurándole la continuación de sus estudios.

No se deja de hacer referencia a lo largo de la obra a la virtud de la castidad que prueba la santidad de Ceferino, a la cual también se alude, como ya vimos, llamándolo “Lirio”²⁷. Según Pedemonte la misma se advierte fácilmente a partir de la lectura de las cartas que Ceferino Namuncurá redactaba a sus superiores salesianos. En una de las tantas escribió: ‘*Dentro de pocos días deberé ir a casa, (junto al Río Aluminé) y quién sabe cuántos asaltos me dará el demonio para hacerme caer en sus manos y precipitarme luego de precipicio en precipicio*’ (extracto de carta citada en Pedemonte, 1938: 25 y 26).

La ilusión del noviciado en Italia

Cuando Ceferino tiene 15 años se manifiestan los síntomas de la tuberculosis. Primero lo trasladan a Viedma, piensan que el “aire de campo” mejorará su salud. Más tarde, cuando Monseñor Juan Cagliero (Giovanni Cagliero) es llamado a Italia por S. S. Pío X, se lleva a Ceferino de viaje consigo. La razón es que un cambio de clima radical podría favorecerlo y podría continuar con sus estudios eclesiásticos (Pedemonte, 1938: 28).

Ceferino conquista nuevos afectos y admiraciones en Turín. En Italia Ceferino tuvo un encuentro en la exposición de trabajos profesionales de las Escuelas Salesianas, donde acudió la Reina Madre Margarita de Saboya: “(...) nuestro Ceferino se ofreció como gentil acompañate de S.M para mostrarle los objetos de los diversos pabellones” (Pedemonte, 1938: 29). Fue tal la *impresión* que la dama se llevó que al finalizar el paseo le comentó a D. Miguel Rúa²⁸: “Nada le falta a este joven, es un acabado gentil-hombre” (Pedemonte, 1938: 29).

El camino religioso no deja de crear gentileshombres u hombres civilizados, esto es lo que quiero ejemplificar esta anécdota. Durante las décadas finales del siglo XIX como hemos visto mucho se discutió en torno a la posibilidad que la evangelización fuera compatible o efectiva para el patrón civilizatorio que quería crear un gobierno esencialmente liberal. El modelo salesiano insiste en que son capaces de hacer de los salvajes no solo hombres católicos sino gentileshombres, es decir, hombres que tienen conocimiento de cómo tratar a las damas y a la propiedad privada. Es decir, que a través de la evangelización se puede llegar a ser “civilizado”.

Según narra Pedemonte a Ceferino le despertó una vez llegado a Italia, las ansias de ser sacerdote y “la visión de un porvenir más risueño para sus queridos paisanos” (Pedemonte, 1938: 30).

El testimonio en relación a esta urgencia que Ceferino sentía, lo realiza el Padre Crestanello de Junín de Los Andes a quien Ceferino escribió pidiéndole que le enviara los documentos de su filiación, especialmente en lo referente a su *Fe Bautismal*, para ingresar al noviciado (Pedemonte, 1938: 30).

²⁷ Era Giovanni Cagliero quien llamaba de esta forma a Ceferino: “Lirio precioso y raro de la Patagonia”, aludiendo así a su condición de “casto” por la belleza que atañe a la virginidad, y la *rareza* hace referencia aquí a la excepcionalidad de la pureza en tanto virginidad de un “indio”.

²⁸ Rector Mayor sucesor de Don Bosco.

El Papa Pío X recibe al Padre Cagliero quien acude con Ceferino: “El papa Pío X dignóse departir amable y familiarmente con tan magnífico trofeo de virtud”.

“Ceferino abogó con elocuencia conmovedora ante Su Santidad por la mejor suerte espiritual de sus paisanos que en su corazón de apóstol quería atraer en masa al reinado pacífico de Nuestro Señor Jesucristo” (Pedemonte, 1938: 32).

Los últimos meses de Ceferino son de mucha exigencia, había comenzado el curso regular de 1904-1905, en palabras de Pedemonte: “se encontraba entregado de lleno a los estudios clásicos en el colegio salesianos de Villa Sora (Frascati)”. Incluso el autor afirma que:

“Tanto los superiores como los alumnos sentíase ufanos de poseer un tesoro de tanta valía y por ello le rodeaban de las más exquisitas atenciones, que comprometían más y más la gratitud del piadoso jovencito” (Pedemonte, 1938: 34).

Sin embargo, también se narran “las bromas” que los compañeros hacían, que consistían en hacerle ver a Ceferino su carácter de “salvaje” o “indio”; que provocaban en el joven sentimientos de vergüenza; y al mismo tiempo identifica a un humillador como impiedoso.

La recurrencia de esta escenificación, tiene la finalidad de evidenciar una carencia dentro de la sociedad moderna civilizada, tiene el tono de una crítica directamente lanzada contra los modelos de sociedad que se estaban instituyendo bajo ese contexto histórico. Se trata de la carencia de una moral, una moral que unifique los lazos rotos de una sociedad políticamente conflictiva y diversificada. La Iglesia se construye entonces como institución posibilitadora de dicha unificación y propone un método que aparece ejemplificado en Ceferino.

Solo a través de *la bondad, la mansedumbre y la humildad*, lograron conquistar a Ceferino, volverlo uno de los suyos. Ahora Ceferino está preparado, en Italia ha logrado conquistar el *respeto y el cariño* de los niños y profesores del *mundo civilizado*.

Es esta a su vez una manera de cuestionar la concepción de “civilización”, de cuestionar en dónde radica parafraseando a Pizarro “*la civilización bien entendida*” (Ver pág. 44 del presente trabajo).

De la misma forma que aquel Hombre Venerable le enseñaba a Juan Bosco, aún niño, en su primer sueño²⁹: - *No con golpes, sino con mansedumbre y caridad, deberás conquistar a estos amigos tuyos. Empieza, pues, de inmediato, a hablarles sobre la belleza de la virtud*.

La proximidad con la muerte, evidenciada en los síntomas de la enfermedad: estado físico y tos constante, potencia el mensaje de los salesianos, en la búsqueda de un fin trascendental.

A pesar de sus esfuerzos, la enfermedad de Ceferino avanzaba y debieron enviarlo al hospital de San Juan de Dios (Pedemonte, 1938: 34).

El director del colegio de Frascati se expresa respecto de la vida de Ceferino en el colegio, como quien a pesar de los desmanes, “bromas” y “burlas” de sus compañeros “alborotados”, “picárescos” y “aprovechadores” contrastaban con el de Ceferino “superior a ellos en edad”, “silencioso”; y concluye que sin embargo se tranquilizó

²⁹ Ver página 23.

porque “Ceferino se conquistó el respeto y el cariño de todo. Su bondad, su mansedumbre y humildad se impusieron (...)” (Pedemonte, 1938: 35).

El autor acaba la biografía escribiendo acerca de un clima de “angustia inenarrable” cuando a los ojos de todos se veía “declinar cada día más aquel alumno directísimo” (Pedemonte, 1938: 36).

“El Holocausto de todo su ser y de toda su vida, hasta el último suspiro, hará realmente de Ceferino Namuncurá el apóstol de la Patagonia y lo realizará junto al Padre San Juan Bosco, en la gloria y en el triunfo” (Pedemonte, 1938: 36).

Renuncia pacíficamente a sus aspiraciones y fallece el 11 de mayo de 1905.

Todas las características que detalladamente se van nombrando de la vida de Ceferino, lo que debe ser dicho, se corresponde con los casi veinte subtítulos que como tropos morales justifican lo escrito:

Origen e infancia
Adolescente Pío y Estudioso
Alma de Apóstol
Joven Fervoroso
Devoto de María
Piedad perseverante y fé práctica
Celo industrial
Santamente Alegre
Buen Sacristán y diligente amanuense
Noble y agradecido
La virtud Probada
Prosigue los Estudios en Roma
Nuevos fervores
Ceferino un gentilhomme
Anhelos de Nuevas ascensiones
Con otro Santo
Último esfuerzo
Placida y santa muerte

Estos tropos demuestran un camino de perfección, de ejemplaridad, un patrón que aparece encarnado tanto por Domingo Savio como por Ceferino Namuncurá en los relatos de vidas ejemplares.

La primera biografía de Ceferino presenta algunas características que se repetirán luego en las siguientes. Los tropos morales conforman un contenido estructural que se repite en los relatos de vida siguientes, la mayoría de las veces ilustrados o ejemplificados por las mismas anécdotas o testimonios. Por ejemplo: la caída al río cuando era niño, o la destreza en el manejo del arco y la flecha, las burlas de los niños civilizados; conforman puntos de encuentro frecuentados y apropiados de maneras singulares. Como veremos en las biografías ilustradas la imagen comenzará a adquirir un valor significativo por sí misma desligándose del relato escrito, esta autonomía de la imagen se refuerza particularmente en el contexto etnográfico donde la misma se presenta en sus múltiples representaciones.

Capítulo 5

La continuidad del pulido. Las biografías posteriores y la renovación del icono durante el siglo XX y comienzos del XXI.

En el siguiente capítulo nos proponemos analizar algunas de las numerosas biografías de Ceferino Namuncurá escritas durante los siglos XX y XXI con posterioridad a la que consideramos relato fundante (escrita por el Padre José L. Pedemonte) ya analizada en el capítulo anterior.

Intencionalmente hemos seleccionado (sobre un total de más de 60 biografías) las que se consideran de mayor repercusión social y que de forma paralela aportan mayor multiplicidad de sentidos en relación con la original.

Por lo dicho, el objetivo a alcanzar durante el presente análisis es dar cuenta de la superposición de sentidos que se van agregando durante la reescritura y modificando las relaciones estructurales que componen dicho relato.

Las etapas de la vida mítica de Ceferino Namuncurá.

De acuerdo a los conceptos expresados en el capítulo anterior con respecto a la deliberada elaboración del relato de la vida de Ceferino por el Padre Pedemonte, quien ha seguido el patrón de los tradicionales relatos míticos salesianos, hemos considerado tres etapas fundamentales en este relato original que retomaremos en los siguientes relatos biográficos analizados:

1- El origen en Chimpay: Pedemonte se refiere al **Origen e Infancia**; lo importante del origen de la vida de Ceferino es el quiebre que se produce respecto de una herencia paterna. Ceferino ya no será un “indio”, “rey”, “temible” y “bravo” como su padre y su abuelo, sino que en él ya ha interferido la “Providencia” augurándole un “glorioso” destino ajeno a sus antecesores biológicos, de cuya “naturaleza” de ahora en más deberá alejarse y esforzarse por vencer.

2- La formación en el colegio salesiano en Buenos Aires: Los subtítulos que aparecen durante la estadía en los colegios de Buenos Aires y Viedma son los siguientes: **Adolescente pío y casto**, trata de cuando Ceferino ingresa en el Colegio de San Francisco de Sales en Buenos Aires, de su dedicación esmerada y de su obediencia. **Alma de apóstol**, da cuenta de la lectura de la vida ejemplar de Domingo Savio y el esfuerzo por imitarlo y del nacimiento de la vocación en la vida del joven. **Jóven fervoroso**, se enfatizan sus ansias por probar *el cuerpo del señor*, su fervor por la eucaristía; **Devoto de María**, queda evidenciado el misticismo generado alrededor de los encuentros entre María y Ceferino, durante los cuales éste caía en un estado de trance y ensoñación. **Celo industrial**, aquí se enfatiza la decisión de Ceferino de ser sacerdote, más allá de sus aptitudes para otras actividades. Es decir, lo enfatizado por el autor son las habilidades propias de los indígenas, la destreza y el dominio del caballo, habilidades físicas; contrapuestas a las nuevas habilidades que Ceferino debía adquirir de la vida civilizada y monástica, destacadas como mentales y espirituales. **Santamente alegre** se dedica a esclarecer que Ceferino había logrado vencer la *tristeza* y

desconfianza natural del supuesto carácter del *indio americano*. Ceferino se destaca, en cambio, por su sonrisa imperturbable y su carácter alegre. **La virtud probada**, se refiere a como ha quedado evidenciada la virginidad de Ceferino principalmente a través de sus cartas donde se manifiestan sus miedos ante el probable contacto de los suyos y la pérdida de su virginidad, su único y máspreciado tesoro.

3- La ilusión del noviciado en Italia: Los últimos subtítulos son los siguientes: **Estudios en Roma**, que narra el momento cuando en Ceferino se manifiestan los síntomas de su enfermedad (tuberculosis), después de unos meses en Viedma, Cagliero se lo lleva a Italia, donde podrá continuar sus estudios y recibirá una mejor atención médica. **Ceferino un gentilhomme**, en Italia, ciudad de Europa (zona desde la cual se extiende el modelo civilizatorio), Ceferino se encuentra con la Reina Margarita de Saboya, quien maravillada aclama los rasgos civilizados del *salvaje*. Esta es otra de las estrategias a partir de las cuales el autor pone en boca de quien representa la autoridad tradicional el reconocimiento del logro que representa Ceferino en tanto expresión sincrética de lo tradicional y lo moderno en tanto es un indígena que ha adquirido las modalidades y capacidades intelectuales de un gentilhomme y a la vez los valores morales de una sociedad feudal. **Anhelos de nuevas ascensiones y Último esfuerzo**, dan cuenta de cómo fueron los últimos días de Ceferino en la sociedad europea, dónde extasiado, insiste en la búsqueda de su Fe bautismal necesaria para entrar al noviciado³⁰ escribiendo cartas al otro lado del océano, pidiendo que la encuentren, lo que nunca sucede. Su esfuerzo es reconocido por sus compañeros y profesores, cuyas atenciones no hacen más que generar en Ceferino el crecimiento de la deuda que siente, y por lo tanto el aumento de su gratitud para con ellos. El contraste entre la debilidad corporal y la fortaleza espiritual es enfatizado por el autor cuando narra los últimos días. **Placida y santa muerte**: La muerte se refiere al abandono del cuerpo en la tierra, y al pasaje del alma a una vida mejor. Por lo cual el “*santo*” fallece sin dolor, ante el “Holocausto de todo su ser y de toda su vida” padecido en la tierra (Pedemonte, 1938).

Como señalamos el mito puede entenderse como una narración que se refiere a *acontecimientos pasados*, pero que sin embargo constituyen una *estructura permanente*. Pertenece al lenguaje y lo reconocemos a través del habla. Hace referencia al presente pero también al pasado y al futuro. Si bien lo sustancial del mito es la historia que relata, su valor fundante se encuentra por encima del nivel habitual de las expresiones lingüísticas (Lévi-Strauss, 1995: 231, 232, 234) porque lo simbolizado está siempre más allá y por encima del vehículo sensible o formal que lo simboliza (Chevallier y Gheerbrant, 1986:10). El símbolo *da que pensar* y a través de él se manifiestan las significaciones, las doctrinas, las teorías, las ideologías. En él están presentes la sociedad, la historia y la cultura (Chevallier y Gheerbrant, 1986:11).

Por otro lado, ahora siguiendo a Sahlins, entiendo que el sistema simbólico del cual el mito depende (sin embargo, no de forma permanente) pertenece al sistema de categorías que son utilizadas cotidianamente por las personas para hacer referencia al mundo y significarlo. En este sentido Sahlins recurre al concepto de *mito praxis* a partir de la cual lo simbólico se arriesga, en el sentido que lo que acontece se interpreta y recrea a la luz del bagaje mitológico y cosmológico respondiendo a necesidades contingentes de orden práctico. La construcción de nuevos significados está atada a esta acción y el cambio estructural al cambio o reconfiguración de las categorías que

³⁰ Convertirse en sacerdote es la “nueva ascensión” a la cual hace referencia el título, en relación a la etapa posterior; más que un “gentilhomme” Ceferino desea ser un sacerdote. Esto implica según el marco interpretativo salesiano que estamos siguiendo un nivel superior en la escala o estructura social.

utilizamos para pensar. Lo que ocurra a un nivel práctico, las nuevas experiencias pueden alterar las categorías, las relaciones entre las mismas, y provocar cambios estructurales. Un acontecimiento, la agencia práctica de los actores sociales durante un espacio contextual definido, puede modificar un mito, en la medida en que una acción práctica, motivada según los propios fines e intereses, puede alterar el mito de manera que el mismo adquiera una nueva significatividad, a raíz de haber sido utilizado para una nueva funcionalidad. El mito como mito praxis adquiere una utilidad manifiesta, una funcionalidad práctica a la cual se llega a partir de una acción creativa, así la necesidad vital se manifiesta en una práctica que aporta, o de la cual se desprenden, nuevas significaciones (Sahlins, 1988).

Revisaremos entonces en cada una de estas etapas cómo los autores han reescrito el mito fundador preguntándonos acerca de los cambios y continuidades de sentidos representados. Es decir, qué sentidos afirman, agregan o cuestionan respecto de los enfatizados en el que consideramos el relato mítico original.

En primer lugar distinguiremos entre **Biografías Literarias**, **Biografías Ilustradas** e **Historietas de vida**. Las primeras son escritos textuales que suelen acompañarse de fotografías o láminas, las segundas son escritos ilustrados, en las cuales continúa primando el texto, y las terceras presentan un formato de historieta en las que la imagen juega un papel fundamental.

Entre las biografías literarias pudimos advertir intereses diferenciados en torno a tres temas: la identidad nacional (obras de Manuel Gálvez y Aquiles Ygobone), la sacralidad popular (obra de Francisco T. Frontera) y la apologética, que podemos distinguir como de dos tipos: ortodoxa (obra de Raúl Entraigas) y revisionista-reparadora histórica, (obra de Ricardo Noceti). En cambio, en las biografías ilustradas y las historietas de vida, producciones financiadas por la propia Congregación, la motivación en torno a la instrucción y ejemplaridad de vida cristiana y salesiana es concreta. Las primeras biografías presentan una forma de circulación más amplia y diversa, apuntan generalmente a un público lector mayor de edad, religiosos o laicos, y medianamente ilustre. Las segundas apuntan esencialmente a jóvenes, probablemente en edad escolar, generalmente sectores de baja renta, y mayoritariamente propias del ámbito educativo salesiano, es decir, restringida a una circulación interna y en muchos casos con un objetivo misional.

Biografías Literarias

EL Santito de la Toldería. La vida perfecta de Ceferino Namuncurá. 1947.
Manuel Gálvez.

★ Manuel Gálvez (1882-1962) fue uno de los exponentes del nacionalismo revisionista histórico de 1940-50. Este grupo de intelectuales promovieron la revisión del pasado argentino en términos ético-políticos y en muchos casos, excesivamente acotada al período de Rosas. Gálvez era católico a ultranza, lo cual se ve reflejado en sus obras: 30 novelas y algunas biografías, entre las cuales se encuentra la que analizamos

Gálvez fue un escritor y promotor infatigable de actividades editoriales, institucionales y gremiales que tendían a consolidar el lugar del escritor desligado del Estado y a asegurarle el reconocimiento social. Consideraba que los escritores tienen un papel importante en el trabajo de construcción de la nacionalidad argentina (Gramuglio, 2001: 51). En este sentido Gálvez fue un autor que siempre se mantuvo crítico frente a las políticas en nombre de un “nacionalismo oficial” llevadas adelante desde los

gobiernos liberales a los cuales criticaba su materialismo y sensualismo, oponiendo a éstos, lo que algunos han llamado un “nacionalismo espiritualista”.

El posicionamiento crítico de Gálvez respecto de los gobiernos liberales es anterior a la aparición del movimiento nacionalista porque precisamente en el contexto del Centenario en 1910, cuando en un clima muy acalorado se dirime la posible “disolución moral” de la nación, publica “*El diario de Gabriel Quiroga*” obra en la que despliega sus ideas al respecto. Gálvez se oponía a las premisas de Alberdi y Sarmiento según quienes “gobernar es poblar” y entienden que el pueblo son los inmigrantes europeos, que tren la civilización (ordenada, dinámica y moderna) a la cual se oponía la barbarie (caótica, estática y tradicional). En cambio para el autor “gobernar es argentinizar” y el protagonista de dicha argentinidad se encontraba en la figura de la población nativa (indios, criollos): “Argentinizar, rescatar las tradiciones conservadas en las provincias, restaurar la energía nacional...” (Gramuglio, 2001: 41).

Gálvez sostiene que la idea de nación debe incluir la emoción del paisaje, el amor al pueblo natal, el hogar y la tumba de la familia, una lengua y una tradición comunes (Gramuglio, 2001: 52).

Como veremos estas cuestiones últimas parecieran ser las que para Gálvez aparecen reunidas en la figura de Ceferino; según la cual puede constituirse en un “perfecto” símbolo de unidad nacional.

En la obra Gálvez aparentemente ha accedido a los testimonios recolectados por los salesianos para redactar las virtudes de Ceferino.

El último dato que subrayamos es que aunque se destacaran luego los motivos políticos y religiosos que alentaron al autor a escribir la presente obra, es interesante destacar que la misma está dedicada a su nieto tocayo Manuel Gálvez de 6 años entonces, quien ya habría leído la vida para niños de Ceferino Namuncurá.

La primera edición de 1947 es un libro de tapas semiduras (tamaño 14 cm. por 19 cm.) de 234 páginas. Con algunas fotografías: “Ceferino poco antes de morir”, “La ermita de Fortín Mercedes, donde están los restos de Ceferino”, “Ceferino y Monseñor Cagliero”, “El cacique Namuncurá en su traje de Coronel de la Nación”). Con algunas láminas ilustradas: “Chimpay, en el Río Negro, donde nació el indiecito”. Y con una imagen de Ceferino ilustrada a partir de una fotografía: “Ceferino a la edad de quince años”.

Gálvez termina de escribir la obra en septiembre de 1946, ese mismo año en junio Juan Domingo Perón ocupó la presidencia de la Argentina. Perón había logrado mantener el apoyo de gran parte del ejército, la Iglesia y especialmente las organizaciones obreras. La política de Perón se caracterizó a grandes rasgos de un régimen personalista, represiones pronunciadas sobre manifestaciones de los contrarios, un discurso de gran elocuencia popular cargado de sentimientos de amor por los humildes que acentuaba los elementos emocionales de la adhesión que le prestaba la clase obrera (Romero, 2000).

Éstas características contextuales son fundamentales para la imagen de Ceferino que construye Gálvez ya que de momento pareciera que estamos frente a un nuevo “peroncito” que parado en un lugar bisagra parecería armonizar los intereses de todos los sectores y clases que componen la República Argentina.

Otro de los hechos que ocurrieron durante el año 1946 fue un movimiento reivindicatorio, reconocido como “el malón de la paz”, que tuvo coyunturalmente un gran alcance mediático aunque inmediatamente caería en el olvido. La comunidad kolla de Cochinoca en Salta se sumaba a los reclamos ante las oportunidades inéditas de reivindicación de derechos abiertas por la candidatura de Perón y llegaba a la Capital después de días de peregrinación. Los acompaña un teniente retirado Mario Augusto

Bertonasco, hijo de un militar que participó de la “conquista del desierto”, funcionario de la Secretaria del Trabajo donde estaba Perón. Bertonasco se involucra con los, reconocidos mediáticamente, “indígenas peronistas” y los acompaña en sus actos y reclamos. El ansiado encuentro con el Presidente Perón quedó archivado en fotografías que ocuparon las revistas y diarios de la época: Perón con su traje de militar en el medio de la imagen, a su izquierda un abanderado con la bandera argentina, a su derecha el representante de los derechos de reclamo de tierra de los indígenas kollas el teniente retirado Bertonasco, luciendo una barba larga, tupida, y un gran poncho blanco, con un pañuelo al cuello. Apariencias que se repetirían en varios escenarios políticos posteriores. Pero que en lo inmediato relacionamos con la apariencia que Ceferino adquiere durante estos años en que aparece luciendo un poncho y con la función de unificación nacional (Lerman, Página 12, 4/11/2007).

El origen de Ceferino

La obra de Gálvez comienza respondiendo a una pregunta omnipresente: cómo, cuándo y por qué se llevaron adelante las “guerras” contra el indio. Indios y españoles surgen por “generación espontánea” ocupando un mismo territorio, que es entendido como anterior a cualquier tipo de orden social: “Un día de no se sabe qué año, tribus de ese pueblo araucano cruzaron la cordillera y establecieron sus casuchas en la comarca de los lagos que son hoy argentinos” (Gálvez, 1947: 12).

Por otro lado, “surgieron” en Chile “los españoles” que avanzaban contra los araucanos. Estos “huyendo del español se arriesgaron por aquellas tierras que años adelante serían llamadas La Pampa” (Gálvez, 1947: 12). Por otro lado “los querandíes” quienes habitaban “la actual provincia de Buenos Aires” huyeron “empujados” “por otros españoles” (Gálvez, 1947: 12). Araucanos y querandíes se encontraron y combatieron, triunfaron los primeros que “absorbieron” a los segundos.

Ante el avance de la población de españoles, concluye el autor, surgió la “guerra con el indio”, “la más grande epopeya de nuestra historia” que duró tres siglos y medio.

Manuel Gálvez enumera a los indígenas y a sus respectivas ubicaciones en el Mapa de Argentina. Nombra a varios grupos: ranqueles, picunches, pehuenches, huiliches, puelches, vorogas. Todos estos indios, deduce, compartían un “tipo análogo”: “la guerra era su único oficio y su ocupación” (Gálvez, 1947: 15).

En este sentido, hay una continuidad respecto del mito fundador de acentuar el carácter desconfiado, bélico y guerrero del indio: “fuera de la preparación para el malón y la guerra, la principal ocupación del indio era el cuidado de las armas” (Gálvez, 1947: 16). “No había hombre más desconfiado que el indio” (Gálvez, 1947: 12).

Respecto de las confrontaciones con los españoles, sin más, Gálvez afirma: “Los culpables de las primeras guerras fueron los indios, que vivían exclusivamente del producto de los malones” (Gálvez, 1947: 23).

A continuación propone un interesante recorrido histórico, lo que entendemos como “hilaridad” de la obra, que comienza por Juan Manuel de Rosas y acaba con Julio Argentino Roca, a lo largo del cual se describe cómo se establecieron las relaciones con los indios y con qué resultados.

Aquí Gálvez despliega su filosofía respecto de la *incapacidad del indio para civilizarse* (Gálvez, 1947: 25), argumentando que “una parte de la culpa de sus vicios las tenían los cristianos” (Gálvez, 1947: 25).

Por otro lado, destaca la capacidad política de Rosas, quien consiguió “la amistad de algunos caciques” (Gálvez, 1947: 23) y la paz por diecinueve años.

A lo largo del relato advertiremos este posicionamiento político del autor, la exaltación de la figura de Rosas contrastada con la incapacidad de los gobiernos liberales.

El tema del segundo capítulo tratará sobre “Calfucurá, el abuelo, y la dinastía de los piedra”. Se narra aquí cómo Calfucurá ataca a Rondeau desde Chile y se convierte en “cacique de los vorogas”, siendo inmediatamente reconocido por sus pares como “soberano de la Pampa” (“Calfucurá se convierte en el caudillo máximo de las tolderías, en el rey de los Pampas”-Gálvez, 1947: 30).

Estamos en presencia aquí de una segunda continuidad: la figura del abuelo como el representante máximo del poderío indígena en el momento del esplendor de la “raza”.

Gálvez, aunque se apoya en las historias narradas por Estanislao Zeballos, discute con éste la supuesta oposición de Calfucurá a Rosas una vez que el gobernador ha perdido el poder en Buenos Aires (Gálvez, 1947: 31 y 32). En cambio afirma que los mensajes intercambiados entre Rosas y Calfucurá durante los años siguientes dan muestra de las buenas relaciones (Gálvez, 1947: 32).

El autor quiere dejar en claro -apelando a la autoridad citada de Álvaro Barros- que la política de Rosas para con los indios fue la acertada (Gálvez, 1947: 32 y 33). Pero habiendo caído Rosas en la Batalla de Caseros en 1853 y habiendo Calfucurá creado “la confederación de todos los pueblos indios”:

“(…) nuestra patria se ha dividido: Buenos Aires por un lado, y las restantes provincias por otro. Para Calfucurá el enemigo es Buenos Aires, y Buenos Aires es también la mejor tierra para los malones” (Gálvez, 1947: 34).

La explicación que tiene Gálvez para brindar es que los malones aumentan porque vencido Rosas, los “gobernantes centrales son débiles” y “nada saben del Desierto ni de los indios” (Gálvez, 1947: 35).

Nuevamente Gálvez destaca el contraste entre las políticas de Rosas y las políticas de los gobiernos liberales, y remarca el egoísmo (en tanto centralidad y división de las provincias), la debilidad y desconocimiento de la situación en la frontera, de éstos últimos.

En el año 1855 Mitre como Ministro de Guerra, parte decidido a enfrentarse con los toldos de Cachul y Catriel, ambos aliados de Calfucurá, pero es atacado por los indios y debe huir (Gálvez, 1947: 36). Vuelve a Buenos Aires pero deja a cargo del mando a Manuel Hornos quien envía al Coronel Otamendi a hacer frente a los aborígenes, sin embargo el militar resulta vencido en San Antonio (Gálvez, 1947: 37).

Debido a que debe ocuparse de otra guerra (la guerra contra el Paraguay); Galvéz reproduce la que sería entonces la posición del gobierno central:

“El único modo de vencer a los indios es matarlos o tomarlos prisioneros. Alejarlos de los lugares que acaban de ocupar o prolongar unos kilómetros la línea de la frontera, de nada sirve” (Gálvez, 1947: 43).

Gálvez se encuentra reproduciendo los argumentos de militares como Alsina o Barros, quienes sostienen que la guerra con el indio además de resultar inútil implica un gran gasto. De acuerdo con esto aparece citada en una nota al pie la opinión de Barros quien:

“(…) calcula que, en veinte años, los indios, contando el valor de lo que han robado y destruido en las estancias y en los pueblos y lo que se ha gastado en mantener ejércitos para contenerlos, costaron ochocientos treinta y dos millones de pesos” (Gálvez, 1947: 42).

Finalmente, esta historia nacional continúa, como lo sabemos, con la derrota de Mitre por parte de Urquiza en Cepeda; y nuevamente según el autor, comienza un período de “larga paz entre Calfucurá y los cristianos” (Gálvez, 1947: 48).

A lo largo del relato notamos que cuando el mando del gobierno está en comunión con las provincias, la paz con la frontera se restablece. Sin embargo, tras la “derrota” de Urquiza en Pavón, cuando “el país se une” (Gálvez, 1947: 48), en 1862 bajo la presidencia de Mitre, éste tendrá que afrontar otro problema limítrofe:

“(…) tiene un plan para terminar con el indio, y que es el de Rosas: atacarlo desde Mendoza hasta Bahía Blanca. Pero la contienda con el Paraguay, sobrevinida en 1865, impídele realizarlo” (Gálvez, 1947: 49).

El capítulo tercero comienza haciendo referencia a la muerte de Calfucurá ocurrida en el año 1873. Posteriormente Gálvez cita como de fundamental importancia el hecho que Namuncurá a poco de haber asumido escribe a quien próximamente sería elegido Arzobispo, el señor Aneiros. Le cuenta que ha decidido entenderse “con el segundo de Dios que es el señor obispo y el Superior Gobierno”. Su intención es prescindir de los “jefes de las fronteras” (Gálvez, 1947: 62).

A partir de aquí Gálvez despliega su posición con respecto a la estrategia militar de las *armas nacionales* que responde a intereses políticos, económicos y sociales de las elites gobernantes centralizadas en Buenos Aires y que luego pasará a constituirse en un elemento sustancial para la puesta en práctica de dichas políticas.

En la historia de Gálvez Manuel Namuncurá resulta corrido y se refugia en la frontera. El padre de Ceferino representa a diferencia del abuelo, quien muere en el esplendor, el ocaso del poderío indígena. En este sentido también advertimos una continuidad respecto del mito fundador.

El capítulo cuarto está dedicado a la llegada de los salesianos a la Pampa:

“(…) en esta historia de Ceferino Namuncurá es preciso, después de hablar de los indios, volver unos años atrás para evocar a los padres salesianos. De la reunión de estos dos elementos procede Ceferino. Sin los salesianos, no habría sido sino un indiecito como tantos, y sin sus ascendientes formidables y su sangre araucana, no tendría su figura tan extraño y apasionado interés” (Gálvez, 1947: 84).

Gálvez narra la llegada de los salesianos a la Argentina, se interesa tanto los episodios místicos como las apariciones y los sueños, como los pedidos y respuestas protocolares entre Aneiros y Don Bosco.

El capítulo cinco vuelve a tomar el punto dónde Namuncurá era perseguido por el impiadoso liberal Roca; y relata la “Rendición de Namuncurá”, durante la cual el protagonista destacado es el salesiano Milanésio. Este es un momento clave en la obra. El hecho de fundamental importancia que se relata aquí es la mediación del padre Domingo Milanésio en el rendimiento de Namuncurá a las fuerzas armadas. Según el relato de Gálvez, el cacique según su sentido “patriotismo” busca al sacerdote para que medie este rendimiento, luego del cual se reconoce a Namuncurá como Coronel.

El elemento por demás novedoso y significativo que agrega Gálvez es precisamente una síntesis maravillosa. A partir de su lectura notamos una modificación en la estructura del relato mítico en la medida que comienza a formar parte de la trama el sentimiento patriótico. A la vez que reinstala el rol paternalista de la Iglesia Católica en tanto autoridad moral, representada en la figura piadosa del Padre Milanesio.

Para Gálvez el indio también comparte características con los niños, en principio su “desocupación”, su “incapacidad de civilización” hace referencia a la necesidad de un padre, un tutor, una figura paternal que los guíe. Respecto de los indios se pregunta el autor: “¿qué habrían de hacer los indios, tuviese o no el Gobierno el compromiso de alimentarlos, sino buscar entre los cristianos lo que para su subsistir necesitaban?” (Gálvez, 1947: 90).

Los misioneros muchas veces habían denunciado el “triste ejemplo” que los cristianos tantas veces les habían dado a los indios. (Gálvez, 1947: 90).

A su vez Gálvez destaca que la obra de religiosos como los jesuitas y los lazaristas “no arraigó”, lo cuales compara nuevamente con “Los salesianos” en cambio “impelidos por el estímulo de Don Bosco y por su propio religiosos heroísmo, (...) llegarán en cincuenta años a cubrir con sus fundaciones un territorio gigantesco” (Gálvez, 1947: 91).

Recién entonces Gálvez comenzará la narración de la vida de Ceferino: “La infancia del hijo del Cacique”. La cual no presenta grandes cambios respecto a la original³¹.

Gálvez se refiere a las anécdotas ya referidas: la caída al río. Sin embargo se refiere a un célebre diálogo entre padre e hijo que luego será tantas veces reproducido:

“Un día le habla a su padre. Lamentase de la pobreza de los indios, que, después de haber sido dueños de las pampas, ahora carecen de todo amparo. Le pide que le lleve a Buenos Aires para estudiar. Entre los hombres que hay allá y que su padre conoce, alguno habrá de buen corazón que quiera ayudarlo. Y así podrá él estudiar y ser útil a su raza” (Gálvez, 1947: 112 y 113).

La formación de Ceferino en el colegio salesiano de Buenos Aires

El capítulo séptimo: “El último de los piedra en el colegio Pio IX”, carga con los ecos de una reconocida obra de F. Cooper, “El último de los Mohicanos”, narrando el final de un linaje, de un modo de existencia social, de un modo de vida superado. Ceferino se convierte en ese microcosmos, síntesis contradictoria de lo que ha sido y lo que es, representa al “indio” y al civilizado.

Además el capítulo adquiere especial relevancia dado que nos permite observar la particular construcción de la voz que habla y la naturaleza del receptor al que se dirige. Aparece aquí claramente un Gálvez católico, nacionalista e intelectual, de profesión escritor, convencido de la función de formación moral que está llevando a cabo a través del texto, que aparentemente dirige a sus pares intelectuales y católicos.

³¹ Sin embargo, hay algunas cuestiones históricas que presentan alguna alteración en cuanto a su veracidad. Según el relato de este autor Ceferino se traslada con la tribu en 1891 a San Ignacio en Neuquén. Pero este dato es desmentido más adelante por otros biógrafos como Entraigas o Noceti. Para nosotros no tiene demasiada importancia porque no estamos fiándonos en la fidelidad de estos datos sino en cómo se compone la estructura de la vida de Ceferino y que hechos son de fundamental importancia para dotarla de un sentido particular.

Durante su estadía en el colegio, y al igual que en el mito fundador, Ceferino debe esforzarse más que los demás, le cuesta y tiene un guía que es será “el encargado de desasnar a Ceferino” (Gálvez, 1947: 119) o pulir en él los modales de la civilización.

Según las palabras de Gálvez a Ceferino “le apasiona” el catecismo y el “Reglamento de los alumnos”. Otro de los libros que Ceferino lee es la vida de Domingo Savio a quien se esforzará por imitar: “No la ignora antes de comenzar a leerla: en el comedor, mientras los niños mastican y tragan silenciosamente, se les lee la historia del Santito italiano” (Gálvez, 1947: 123).

Gálvez indica a “modo de síntesis” la transformación que ocurre en Ceferino de la siguiente manera:

“por el amor a Jesús y por la gracia de Dios, el hijo de la libérrima Pampa, el descendiente de los bárbaros monarcas del Desierto, el niño sin la menor instrucción religiosa, el pequeño salvaje nacido en un toldería, se convierte en un jovencito perfecto, de maneras suaves y civilizadas, ordenado, disciplinado, estudioso, bondadísimo, religioso y santo” (Gálvez, 1947: 146).

En el capítulo octavo “En la capital del Rio Negro” se proporciona un dato que no aparece en ninguna otra biografía de las analizadas. En la Escuela Agrícola Don Bosco de Uribelarrea Ceferino convive con treinta internos que procedían del “Deposito de Contraventores de Buenos Aires”³². Esta es una asociación novedosa porque explícitamente se confina a Ceferino en la compañía de locos, vagos y delincuentes.

Para estas alturas ya se habían evidenciado en Ceferino síntomas de tuberculosis. Después de estar en Uribelarrea Ceferino viaja a Italia. El sentido del relato continúa destacando la santidad de Ceferino. “Para él este viaje ha sido casi como ir al cielo” (Gálvez, 1947: 166).

Otra discontinuidad es el cuestionamiento de los argumentos que los salesianos tuvieron para no enviar a Ceferino a ver a su familia, Gálvez niega que *a Ceferino se lo llevaran a Viedma con la sola intención de respirar el aire puro*. Piensa, que quizás lo que en realidad querían evitarse los salesianos era el encuentro con Manuel Namuncurá que de paso por Buenos Aires reclamaba a su hijo, pero más allá de esto, continúa argumentando el escritor, quizás los salesianos tenían la intención de persuadir al padre de que dejara a Ceferino continuar con sus estudios (Gálvez, 1947: 160 y 162).

La ilusión del noviciado en Italia

En gran parte el relato de la vida continua reescribiendo el sentido de la original, ampliando las anécdotas con los testimonios.

En algunas reflexiones del autor podemos notar cómo es la comunidad social que se imagina unificada bajo una sola educación, una sola tradición y una sola cultura (Gálvez, 1947: 178 y 179).

Una vez más aparece en relación a la continuidad con el mito fundador respecto de la experiencia ante la máxima expresión en la tierra del poder de Dios: el Papa.

³² El Depósito de Contraventores 24 de noviembre de la Policía de la Capital Federal se inauguró el 20 de noviembre de 1899. allí iban a parar todos los “*degenerados y peligrosos*”, “*los vagos, los atorrantes, los invertidos y lunfardos*”. Era el anexo de la cátedra de Medicina Legal de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, a cargo de Francisco de Veyga desde 1899. José Ingenieros era el director de la Sala de Observación de Alienados que allí funcionaba y donde se derivaban los contraventores de los edictos policiales sospechados de padecer algún trastorno mental (Sozzo, 2005: 190 y 191).

Ceferino se encuentra aterrorizado, abatido, extasiado frente a Pio X. Es como asaltado por la fuerza de lo numinoso.

También forman parte de esta continuidad, las burlas y la humillación de los "italianitos", que debe soportar en silencio y en soledad.

Las últimas páginas están cargadas de emotividad y angustia ya que Ceferino está próximo a la muerte y todo su entorno lo sabe. Las descripciones de sus últimos días exaltan su carisma y pasión, la atracción que provoca verle sufriente y aún esforzándose por agradar a los demás y no perturbar.

A fines de marzo de 1905 es llevado al hospital de los Hermanos de San Juan de Dios. Durante el mes de abril Ceferino escribe una carta a su padre, y algunas líneas a sus madre, de quien según advierte Gálvez tiene la duda de que así lo fuere, ya que se llama a sí mismo "hijo de leche" de Rosario.

En todo este tiempo ha aparecido en Ceferino la duda respecto de sus orígenes, especialmente condicionados porque su madre no se ha casado con su padre. El autor se pregunta si no es acaso el sueño incumplido de Ceferino "un castigo a sus padres y a su raza, un castigo que él tiene que pagar como pagó Jesucristo los pecados de la humanidad" (Gálvez, 1947: 205).

El último capítulo "¿De la Toldería a los altares?" Gálvez considera que queda en manos de documentos oficiales probar que tan virtuosa fue la vida de Ceferino: "A fuerza de voluntad, de paciencia y de amor a Dios, Ceferino mató al Piedra que llevaba adentro. En su alma no quedó el menos rastro de Calfucurá" (Gálvez, 1947: 212).

Y finaliza la obra con el siguiente anhelo: "Magnífico sería para nuestra patria la beatificación del hijo de la Pampa. Vendría a ser el primer santo argentino..."

Ceferino Namuncurá. 1967.
Francisco Tallarico Frontera.

Francisco Tallarico Frontera, no es sacerdote, sino un laico devoto e inquieto a favor de la causa de Ceferino. La edición consultada tiene un tamaño de 13,5 cm. por 20 cm. con 233 páginas. No contiene imágenes ni fotografías, a excepción de la tapa donde aparece el rostro de Ceferino en penumbras y de medio perfil. Contiene un mapa de la zona norte de la Patagonia donde aparecen marcados los lugares en donde vivió Ceferino que según el autor podrían destacarse como zona turística religiosa.

Su obra es radicalmente distinta a la de otros autores, fundamentalmente porque introduce al lector en la vida de Ceferino a partir de su propia experiencia práctica como devoto después de visitar una ermita de Ceferino sobre la ruta 22. La obra se encuentra organizada en varios capítulos dentro de los cuales se destacan: "La Patagonia", "Fuerza atávica 'el abuelo Calfucurá'", "Grafología", "El Diario Vivir", "El sueño de un niño", "Ceferino y los salesianos" y hacia el final destacamos como novedosos dos capítulos titulados: "Ceferino y el juego de las damas" y "¿Milagros o Casualidades?".

La obra está prologada por Raúl Entraigas (sdb) de la siguiente manera:

"No creo que este libro vaya a entorpecer las causas de canonización del Siervo de Dios. Aquí no se estudian las virtudes de Ceferino ni su grado de santidad. No es ni siquiera su biografía. Aquí se estudia el fenómeno, Ceferino. (...). Como en todas las manifestaciones humanas, en el afecto a Ceferino hay desviaciones de la gente culta y yerros de la gente humilde que es necesario rectificar. El autor expresa categóricamente que la Iglesia rechaza esas desviaciones y desea que se corrijan esos yerros.

Señalar las excrecencias que aparecen en los miembros más sanos, es contribuir a la salud del organismo.

Por otra parte junto a algún hecho que roza los lindes de la superstición, están esos muchos “casos” que figuran en los expedientes de la causa del Siervo de Dios y que no dudamos han de contribuir a que se produzcan nuevos fenómenos sobrenaturales que es precisamente lo que necesita Roma para acelerar el proceso ceferiniano.”

Resulta paradójico quizás, que después de leer un prólogo que auspicia “un rechazo” a las “desviaciones y yerros”, el propio contenido de la obra trate precisamente de ese conjunto de hechos “mágicos”, que ponen de relieve la religiosidad popular y rayan sobre el misticismo y el milagro como un componente más de lo cotidiano. Lo que notamos aquí es que en la oposición que sostiene Entraigas entre hechos que son “supersticiosos” y aquellos que no lo son (y que son los reconocidos por la Iglesia) se distingue, por un lado, lo que hemos denominado como “religiosidad popular” y, por otro, la presencia de un centro jerárquico y organizado que suele aparecer denominado como “religión oficial” que corresponde al catolicismo. Lo que advertimos entonces es que Entraigas representa a un grupo de especialistas pertenecientes a la Iglesia católica encargados de “lo religioso” y en función de vigilar las creencias y las prácticas “correctas” o “adecuadas” alrededor de Ceferino como delimitando o esclareciendo cierto poder monopólico sobre la forma de representación de lo sagrado. En definitiva, a pesar de las advertencias y compromisos congregacionales con los cuales Entraigas como sacerdote está comprometido, sin embargo, se permite la impresión y difusión de este libro que básicamente es un libro que habla de la religiosidad popular en torno a Ceferino, de un camino de devoción “realizado por el pueblo” según afirman los salesianos que participan de los festejos en torno al aniversario de Ceferino en Chimpay como más adelante analizaremos en el capítulo etnográfico.

Como fuente directa de la biografía de Tallarico Frontera se encuentra su viaje a la Patagonia y especialmente a Chimpay. El autor había viajado al sur con el motivo de organizar en la Patagonia: “la primera Feria del libro”. Al detenerse en una ermita de Ceferino, ante la imagen Frontera se pregunta extrañado por la identidad de Ceferino, y dice sentirse desafiado por la mirada y sonrisa del joven indígena. Allí mismo se compromete a escribir sobre Ceferino. Más tarde en Villa Regina el viajero nota que han desaparecido como por obra de magia dos libros de una enciclopedia de Historia Argentina. Alguien lo invita y le convence para que viaje con su feria a Choele Choele, una vez allí siente una gran curiosidad por ir a Chimpay, visita que no es rentable respecto de la venta de libros, pero el autor siente ^{de} como si fuera una fuerza práctica que se le impone y resulta contraria a sus pensamientos. Finalmente en Chimpay monta su feria en un club; además de enterarse de historias relacionadas con Ceferino le pasa un hecho increíble: un policía que observaba sus libros en el club le dice que él tiene los dos tomos que le faltan en la biblioteca. El policía se los trae y le explica que habían aparecido hacia unos días cerca del acceso al pueblo.

Frontera plantea todo lo que le ocurre como la razón o para usar el término del autor el “milagro” que lo lleva a escribir acerca de Ceferino.

Además de milagroso, otra de las facetas de la figura de Ceferino que aparece destacada por Frontera es la capacidad en construir relaciones sociales entre sectores disidentes:

“De ir a Chimpay fueron visibles y eficaces intermediarios “terrenales” los señores Reyna (intendente de Darwin), mi buen y querido amigo Fidalgo, el gordo

Fidalgo como le llamamos y el intendente de Chimpay, señor Garodnik, justicialista el primero y éste radical del pueblo (curiosa combinación ¿no?). Sí, este indiecito milagroso, sabrá poco de cuentas, pero puedo asegurar que en relaciones públicas es un as... (al pasar este capítulo, Onganía presidente argentino, Illia y los suyos en sus domicilios). ¡Historia de hoy!” (Frontera, 22 y 23)

Esta imagen también se repite como vimos más arriba en la obra de Gálvez: Ceferino como símbolo de unificación nacional. Ceferino pareciera contribuir a la reconstrucción de las relaciones sociales dentro del país como un medio para unir sectores sociales diferentes y establecer una forma de vinculación entre unos y otros sectores. Curiosamente en éste caso y en el caso de Gálvez ambos contextos se relacionan con la presidencia de militares. En el año 1947 con Domingo Perón asumiendo la presidencia, en el año 1967 en la presidencia Juan Carlos Onganía, quien ocupaba dicho cargo ante la crisis generada en el 55'; año en el cual el primer presidente Perón debió abandonar el país. Es conveniente aclarar que ambos contextos difieren en la medida que la presidencia de Onganía fue anticipada por un golpe de estado y que pasaron varios años entre los cuales hubo intentos políticos más democráticos, pero todos los intentos fueron sistemáticamente rechazados por las fuerzas hegemónicas que gobernaban el país. Lo importante es que en ambos contextos históricos Ceferino aparece invocado como figura unificadora, reparadora, un medio para establecer las relaciones sociales entre sectores sociales diferentes, dando cuenta de la presencia de la Iglesia como institución moralizante de la sociedad. Sin embargo, curiosamente Ceferino aparece unificando un país con desiguales, una “democracia” con excluidos.

Entre los capítulos finales del libro de Frontera hay uno titulado “Ceferino y el juego de Damas”, se trata del relato de una experiencia de “brujería” que el autor tiene durante su viaje por la Patagonia con tres damas en Cutral-Có. El autor relata el hecho con lujos de detalle, sin embargo, aquí lo resumiremos brevemente. Las damas lo invitan a comunicarse con Ceferino Namuncurá a través de una “experiencia” denominada “la llave de Ceferino”. Según el autor este es una clase de “juego” que se lleva a cabo con un misal, una llave, una cinta elástica y una estampita de Ceferino. La comunicación se produce cuando la llave comienza a girar contestando por sí o por no las preguntas que realizan las damas.

El autor al mismo tiempo que describe “la experiencia de Ceferino consejero”, relata sus cuestionamientos personales de cómo la “severa actitud” de la Iglesia rechaza estas prácticas o algunas sacerdotes las entienden como ‘ingenuas manifestaciones o prácticas de la fe popular’. El autor se posiciona frente a esta actitud destacando precisamente la “sincera fe” y “la esperanza” que caracteriza a este “juego” de una fe “ingenua y auténtica” (Frontera, 1967: 181).

Según hemos referido Semán (2001) advierte que la categoría de milagro no es la misma para quienes identificamos con la religiosidad popular que para la Iglesia Católica. El milagro para los primeros tiene que ver con la continuidad de lo sagrado formando parte de las prácticas cotidianas. Nuevamente en este punto relacionamos las experiencias relatadas por Frontera con los enunciados expresados coyunturalmente por los devotos el día de la peregrinación en Chimpay. Según quienes “pasar” o “no pasar” por Ceferino (diariamente) es un hábito que determina en parte los “buenos” o “malos” acontecimientos que les ocurran durante el día. Es decir, estas prácticas como otras, que los devotos relatan tienen una efectividad directa sobre los hechos cotidianos.

Ceferino Namuncurá. Redentor de su raza de bronce. 1968.
Aquiles Ygobone.

La obra de Aquiles Ygobone, escritor y jurista, comparte con la de Manuel Gálvez el énfasis sobre los contenidos de la historia de Ceferino relacionados con la identidad y unidad nacional. La obra además con un segundo subtítulo: "Estudio sobre los diversos aspectos de la Patagonia y la actuación de una figura representativa de los indígenas que habitaban el Sur argentino" que especifica aún más lo que va a destacar el autor. El libro que analizamos es un ejemplar de 14 cm. por 21 cm. con 200 páginas. Algunas láminas entre las que se encuentra una de Fortín Mercedes. Un dibujo del General Roca. Además hay reproducidas dos láminas del diario de viaje "Vida entre los patagones" de George Chaworth Musters, donde aparecen indígenas "vadeando ríos" a caballo o en sus "chozas". En otras obras del autor son constantes los temas en relación a la Patagonia y la puesta en valor de sus territorios y nacionalización de los mismos. Otra de las biografías que ha escrito además de la de Ceferino es la de Francisco P. Moreno, ambos personajes reconocidos como modelos o "arquetipos de argentinidad". En la solapa del libro analizado "Ceferino Namuncurá. Redentor de su raza de bronce" se anuncia:

"La prédica histórica de la Patagonia es un deber ineludible del patriotismo. Divulgar sus hechos constituye no sólo una cronología más de la Patria- todos caben en nuestro reconocimiento- sino que es un imperativo moral que contribuirá a estructurar la conciencia de la nacionalidad que el país necesita para realizar el gran destino de su porvenir".

El libro presenta en los primeros capítulos un estudio sobre diversos aspectos históricos de la Patagonia. La historia que narra Ygobone es la historia universal del "descubrimiento de América" por el "hombre civilizado" y la sumisión de las "naciones aborígenes". Luego, entonces, la Patagonia es un espacio vacío a descubrir y dominar por ese conquistador europeo, destacándose navegantes, exploradores y naturalistas con cierta curiosidad científica. De esta manera Ygobone traza una historia de inspecciones y "descubrimientos" sobre la Patagonia recorriendo varios de los visitantes: Magallanes encabeza esta lista llegando a las costas patagónicas alrededor de 1520, le siguen Simón de Alcazaba, Alonso de Camargo, Francisco Drake, Pedro Sarmiento de Gamboa, Thomas Cavendish y otros. Luego como hechos sobresalientes que van concatenando el hilo de la historia que se cuenta se siguen los siguientes tópicos: "labor misionera", "estudios y reconocimientos", "la revolución de mayo", "las islas Malvinas", "tribus bravías cruzan la cordillera", "esfuerzos encaminados a elevar el nivel cultural del país", "tres años de cautividad de un viajero entre los Patagones", "las inquietudes de un precursor", "el aporte científico foráneo", "Francisco P. Moreno: explorador y hombre de ciencia", y finalmente "el sueño de Don Bosco comienza a cumplirse". Al cabo de caracterizar todos estos aspectos de la Patagonia que tratan del avance inminente del hombre civilizado como figura cognoscitiva, productiva y soberana de dicho espacio. El mismo se vuelve un lugar estudiado y "reconocido" como hemos visto. Es decir, se conoce lo que se reconoce, lo que se nombra. Al cabo de esta descripción histórica de la apropiación del espacio patagónico por el hombre civilizado, y tras ingresar los salesianos en la Patagonia de mano de la "conquista del desierto" Ygobone se referirá a la vida de Ceferino Namuncurá como *figura representativa de los indios del sur*. Que comienza en principio con la referencia a su abuelo Calfucurá como "invasor" del

“suelo nacional”, que somete a “las tribus” allí radicadas, constituyendo así su gran “imperio” (Ygobone, 1968: 20-40).

En el apartado titulado: “El sueño de Don Bosco comienza a cumplirse” el autor narra:

“Desde la llegada del ejército a Choele- Choel; sobre el río Negro, en mayo de 1879, los sacerdotes salesianos que vinieron al país en 1875 y que se hallaban a la espera de poder actuar, pudieron dedicarse por entero a la cruzada misionera que se había impuesto entre los primitivos y hostiles pobladores de la Patagonia, a los cuales debería sustraer de su condición semisalvaje, de esa existencia incierta consiguiente del abandono y su rudimentaria agrupación en tribus nómadas, para inducirlos a ocupar un puesto útil y honroso en la colectividad de que formaban parte, mediante el conocimiento de las artes, los oficios y la agricultura” (Ygobone, 1968: 53).

La idea que se quiere enfatizar refiere a las cuestiones que pesan sobre la conciencia individual de Ceferino como individuo interpelado por la soberanía del estado durante un proceso de construcción de nacionalidad y ciudadanía. Por la conciencia del joven indígena pasan según Ygobone: sus ancestros salvajes y aguerridos, la beligerancia de su abuelo, la rendición de su padre, y a su vez el exhalado patriotismo de éste último por no entregarse al gobierno chileno y su aceptación final de la moral cristiana. Estos hechos históricos, según la biografía de Ygobone, aparecen estructurando la conciencia del joven Ceferino quien decide entonces volverse sacerdote para ayudar a su “raza”, y sin duda de esa forma también al país. Desde el principio el interés del autor está en valorar la Patagonia en relación a la su productividad, a la potencialidad de la explotación de sus bienes, descritos por los destacados exploradores y científicos, que son ejemplos a seguir de la comunidad blanca.

En definitiva lo interesante de ésta obra no es en parte novedoso, sino que ya aparecía en las anteriores: la formación de la conciencia patriótica. Ceferino consciente de la actuación de los suyos en el pasado contra la patria debe continuar el camino iniciado por su padre. Esta idea veremos que aparece hasta en la más reciente de las biografías analizadas como si el camino del padre fuera el sendero armonioso a seguir para lograr la unificación nacional. Sin embargo ésta es una unidad en la cual se acepta la idea de que hay “otros internos” excluidos. Por lo tanto ésta imagen un tanto tergiversada del pasado ocurre silenciado el contexto de exterminio y genocidio que caracterizó el avance de la “conquista del desierto” a partir de la cual las diferentes familias y pueblos indígenas como pudieron iniciaron en el restringido marco de negociación relaciones políticas y sociales que los reubicaron en un nuevo panorama social post-conquista.

El Mancebo de la Tierra. 1974.

Raúl Agustín Entraigas.

Raúl Agustín Entraigas (1901-1977), sacerdote salesiano, académico correspondiente de la Real Academia de Buenas Letras de Sevilla y miembro de número de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina.

A lo largo de la obra numerosas veces recurre a la tercera persona del plural, identificándose de forma altercada con salesianos o historiadores.

En cuanto a la estructura, la obra está distribuida en treinta y nueve capítulos. El tamaño del libro es de (13,5 cm por 20 cm). Es una de las biografías de las más extensas tiene 333 páginas. Esto se debe en parte a que aparecen citadas muchas fuentes testimoniales e incluso muchos de los documentos analizados están transcritos enteros. Por ejemplo están transcritas en su totalidad más de 30 cartas escritas por Ceferino. Como si el dato cuantitativo contribuyera de alguna manera a comprobar la beatitud o santidad del protagonista en cuestión. Acompañan al texto algunas fotografías: “Chozas de indígenas”, “El domingo 22 de junio de 1884, llegó a Buenos Aires el famoso cacique Namuncurá, acompañado de varios de su tribu y de algunas mujeres”, “Fotografía obtenida en el año 1897, en el Colegio Pío IX, y en la cual aparecen el cacique Namuncurá con algunos parientes; el entonces monseñor Juan Cagliero, y a su izquierda, de pie Ceferino”, “Monseñor Cagliero y Ceferino”, “El cacique Manuel (...) luciendo el uniforme de coronel del ejército argentino”, “Patio del Colegio de San Francisco de Sales (...) Viedma”, “Ranchos de Manuel Namuncurá” (misma imagen que en Gálvez), “Fortín Mercedes”, “Ceferino en 1904 a la edad de 18 años” (misma imagen que Gálvez pero éste afirma que Ceferino tiene 15 años), “Santuario de María Auxiliadora en Italia”, Rosario Burgos, ‘madre del Mancebo’, hacia 1932, Ceferino antes de morir.

Entraigas entiende que los “mancebos de la tierra” son “los hijos de españoles nacidos en estas comarcas, y los hijos de peninsulares y guaraníes”; los cuales afirma dieron “muy buen resultado” al ser tratados por los españoles para sus empresas. Éstos últimos, estaban tan admirados de sus capacidades que comenzaron a temerlos en caso que “se levantaran”. De acuerdo con esta denominación según Entraigas Ceferino Namuncurá, “(...) puede ser, por antonomasia, EL MANCEBO DE LA TIERRA”³³ ya que “(...) hendía sus raíces ancestrales en la Madre Tierra, la Pachamama, sin pizca de injertos raciales de ninguna otra fuente” (Entraigas, 1974: 5 y 6).

El autor se refiere a que su obra en contraste con las demás publicadas se procuró “profundizar más en la ~~siempre~~ fértil gleba de la historia”, para lo cual ha recurrido a una rigurosa documentación. (Entraigas, 1974: 6). La documentación a la que el autor se refiere se trata en la mayoría de los casos de la obra del Padre José Vespignani quien en 1911 era Inspector de las casas salesianas de la Patagonia. El Superior estaba interesado en la vida de Ceferino, por lo cual recurrió a una Circular, que envió a diversos lugares del país y por medio de la cual se reunieron testimonios. En la misma se argumentaba lo siguiente:

‘la monografía de nuestras misiones y la misma historia argentina reclaman de nosotros que hemos tenido el bien de conocerlo, las hermosas y preciosas páginas de esa tierna existencia, de ese postrer vástago de una raza brava que está ya por extinguirse; y sería una imperdonable insensibilidad, una verdadera injusticia y baldón para nosotros, dejar perecer todo esto en el olvido’ (testimonios citados en Entraigas, 1974: 74).

La Circular se trataba de un cuestionario realizado por Vespignani con el objetivo de la confección de su biografía o lo que el sacerdote denominaba su “itinerario”. Que como describe Entraigas “no estaba en forma de preguntas”, “sino que son afirmaciones perentorias, como quien va iluminando el camino con una antorcha” (Entraigas, 1974: 74).

³³ Mayúsculas en el original

A lo largo de la obra, el Padre Entraigas no abandona jamás su lugar jerárquico desde el cual debe vigilar el buen funcionamiento de institución eclesiástica. Como ya había hecho en el prólogo a la biografía de Tallarico Frontera, vuelve a escribir algunas advertencias respecto del culto practicado alrededor de Ceferino. Cito a continuación:

“Los que al principio promovieron la devoción hacia el santito de las tolderías, hoy deben solamente cuidar que esa devoción se mantenga dentro de los límites que establece la Iglesia, y que los desbordes de entusiasmo no caigan en la superstición”³⁴ (Entraigas: 1974: 7).

Respecto del análisis de las cartas de Ceferino. Lo primero que hace el autor en su obra es corregir los errores gramaticales (Entraigas, 1974: 69, 134, 152) y luego comenta su contenido. Además advierte que tanto el Padre Luis Pedemonte como otros superiores solían retocar las versiones finales argumentado que Ceferino practicaba varios manuscritos antes de llegar a la versión definitiva (Entraigas, 1974: 69 y 70).

Sin embargo, Entraigas asegura que las correcciones gramaticales van siendo cada vez menos necesarias ya que según argumenta el aborigen ha progresado. Este progreso también es exaltado hacia el final de la obra respecto de la “evolución espiritual” de Ceferino.

Sin embargo luego se refiere al origen de esta “evolución espiritual”, es decir la misma solo es posible porque en Ceferino estuvo siempre la “luz de la gracia”, con esto se está refiriendo Entraigas al Bautismo llevado por los salesianos. Solo así es posible emprender esta “evolución”. Cito a continuación:

“Ceferino fue alegre, porque llevó siempre, inextinguible, la luz de la gracia en su alma. Fue buen cantor, porque para él las melodías era rayos de luz que brotaban de la lámpara incandescente que la Gracia había encendido en su espíritu virginal” (Entraigas, 1974: 127).

Este aspecto, a su vez esta “naturaleza” que pareciera brotar de Ceferino, aparece oponiéndose a otra:

“Solamente así se entiende la alegría de un indiecito que provenía de una raza que es obstinadamente triste y silenciosa. Ceferino, quizá como ningún otro alumno de don Bosco –si exceptuamos a santo Domingo Savio-, hizo del canto una liturgia, y de la alegría, un instrumento esencialmente ascético” (Entraigas, 1974: 127).

A la *naturaleza racial* se opone la *naturaleza espiritual* que es la presencia de la Gracia de Dios, la circunstancia de ser “el elegido”, para una importante obra sobre la Tierra. Sobre esta presencia en la vida de Ceferino versa la narrativa de Entraigas, quien minuciosamente va describiendo a partir de los testimonios las maneras que se evidencia esta presencia a través de la vida de Ceferino, especialmente a partir del crecimiento espiritual a través de los sacramentos.

El origen en Chimpay

³⁴ Cómo ya se ha visto una advertencia similar realiza Entraigas en el prólogo de la obra de F. Tallarico Frontera.

La obra de Entraigas se da habida cuenta de las discusiones y luchas mantenidas por Namuncurá por el reclamo de sus tierras. Cuyos resultados no son favorables al “cacique” ya que nunca le entregaron la cantidad de tierras prometida y además fue expropiado de sus tierras en Chimpay, a cambio de lo cual obtuvo tierras en San Ignacio, lugar al que finalmente se mudó en las proximidades del 1900 (Entraigas: 1974: 23, 24 y 25). Para esto el autor se basa en una amplia documentación que extrae entre otras fuentes de su lectura del Diario de sesiones de la Cámara de Senadores.

El segundo capítulo de denomina “Buscando tierra donde morir...”, su contenido ya desde el título evidencia la inexorable e inevitable *fatalidad* los indios se extinguían (Entraigas) y el *pobre* Namuncurá, el antiguo *aguerrido* cacique ahora llamado “bueno” por sus amigos en Buenos Aires, buscaba que le reconozcan su antiguo gobierno pero en cambio solo obtuvo la *conmiseración*:

“A Namuncurá le toco ver el ocaso de su stirpe. Era fatal: la civilización avanzaba. Los toldos debían ser reemplazados por lo chalets. Las caras pálidas debían suceder a la tez aceitunada. Al cultrún y la trutruca debían sustituirlos el piano y el violín” (Entraigas: 1974: 11).

Entraigas justifica el avance de una cultura sobre la otra, y enmudece respecto a los actos violentos de la última conquista. Con respecto a las tierras prometidas a Namuncurá da cuenta de la injusticia de la distribución de Tierras y de cómo lo tuvieron al cacique de aquí para allá con los ajetreos de los papeles necesarios para obtener la titularidad. Los salesianos de la época deseaban acompañar como padres a los indígenas en este camino hacia la civilización, y creían que eran idóneos para la realización de esa tarea, por lo menos, ese era el mandato de su superior: Don Bosco.

El capítulo IV se titula: “Ceferino ‘Calfucurá’”. Las comillas son del original y lo que enfatizan es la presencia de este “ascendiente” sobre Ceferino.

El autor refiere brevemente algunas descripciones de la infancia de Ceferino de la cual argumenta “muy poco se sabe”. Es que según los recursos que utiliza Entraigas para historiar el pasado la infancia de Ceferino no puede reconstruirse, porque no hay documentos escritos que nos hablen de esto. Lo poco que refiere Entraigas es a propósito de la “fe bautismal” encontrada seis años después del fallecimiento de Ceferino.

Luego el autor se refiere a aspectos generales: familias que practicaban la poligamia, lo cual (siempre siguiendo al autor) fue un problema para Ceferino quien murió dudando de saber quién había sido su madre, incluso dudando de su nombre (“Se fue sin saber cuál era su nombre” se titula una de los capítulos finales) ya que nunca encontraron su “fe bautismal” a tiempo para “corroborar” (según necesidades de la Santa Sede) esos datos, el analfabetismo “Rosario no sabía leer”, la vida cotidiana de los indígenas: cazando, comiendo y durmiendo acurrucados en sus viviendas (Entraigas, 1974: 34 y 35).

Pese a la aparente rigurosidad objetiva con que por momentos Entraigas asevera no ~~saberse~~ nada de la infancia de Ceferino, en cambio cuando llega el momento de la historia mítica, la anécdota aparece descrita con meticoloso cuidado. La caída de Ceferino al río, por ejemplo, se narra a partir de un testimonio oral provisto por Rosario Burgos (madre de Ceferino), recopilado por el mismo padre Vespignani. La mujer se refiere a una versión un tanto distinta pero durante la anécdota Ceferino se cae al río y es salvado por su padre quien se arroja al río. Ningún elemento es puesto en cuestión, salvo el de que quizás Rosario, de acuerdo con su edad, no recuerde exactamente lo

ocurrido. Pero ellos si lo saben: ¿cómo? nos preguntaríamos siguiendo la lógica de la evidencia positivista del historiador, con la cual Entraigas alterna su escrito. Seguramente nos respondería que esa historia ya la han narrado los padres salesianos de quienes a quienes está siguiendo. La obra repite en gran medida el mito fundador sin alterarlo en su "hilaridad", pero quizás modificando en parte la construcción del aborigen.

El capítulo se cierra haciendo referencia a la pobreza de la familia y de Ceferino mismo. Entonces se reproduce el ya celebre diálogo entre Ceferino niño y su padre:

- "Papá, ¿cómo nos encontramos, después de haber sido dueños de esta tierra! Ahora nos encontramos sin amparo... ¿por qué no me llevas a Buenos Aires a estudiar? Entre tantos hombres que hay allá, habrá alguno de buen corazón que quiera darme protección, y yo podré estudiar y ser un día útil a mi raza.
- Sí, hijo- le dijo el padre, y lo abrazó y lo besó..." (Entraigas, 1974: 42).

La formación en el colegio de Buenos Aires

El capítulo que inaugura el viaje de Ceferino a Buenos Aires se titula: "¿Qué debo hacer ahora?", pregunta que el mismo Ceferino, "Perdido en medio de ese mundo de chiquillos (...) está azorado. No ve claro. El horizonte está encapotado", le hace a su compañero Julio Salmi, cuando Monseñor le deja con su compañía.

Entraigas describe a través de los testimonios como a "el tapecito" como le dice a Ceferino le costaba adecuarse a la vida del colegio:

"Porque si le costaba al tapecito, no diremos marcar el paso, solo ir en fila, ¡qué no le habrá costado remontar el balumbo atávico de tantas generaciones de barbarie como gravitaban sobre sus hombros!" (Entraigas, 1974: 76).

Seguido de lo cual contrasta lo siguiente:

"Los salesianos le hablaban siempre de trabajo y templanza, como el lema de don Bosco y el oriflama de sus Sociedad, y él, allá en los toldos, había visto la holgazanería llevada a la cima de la náusea, y la embriaguez hacha festines y orgías..." (Entraigas, 1974: 76).

Ante un acontecimiento en el cual habían retirado a Ceferino de las filas de alumnos, uno de los testimonios interpreta que era debido a arrogancia del aborigen. El padre Entraigas opone la siguiente interpretación:

"No se trataba, pues de exhibir arrogancia, sino de soportar una de las humillaciones más vergonzosas: ¡poner en evidencia que su incultura era tal, que ni formar filas sabía!" (Entraigas: 1974: 75).

Lo que Entraigas está analizando a través de estas observaciones es el tercero de los cincuenta y un puntos del "itinerario" trazado por el Padre Vespignani para recolectar los testimonios. Dicho punto trataba de las 'graves dificultades que debe vencer Ceferino en la transformación de su vida libre anterior, a la vida disciplinada del Colegio...' (Cita de Testimonios, serie primera, pág. 71 en Entraigas, 1974: 74). Al respecto continúa el autor: "No, no le fue fácil a Ceferino remontar el balumbo atávico

de tantas generaciones. Al contrario, debió subir la cuesta empinadísima de la virtud, descalzo y entre abrojos y espinas” (Entraigas, 1974: 76).

La virtud no es otra cosa que el sacrificio, algo que como hemos visto se encuentra en el mito fundador y se repite constantemente en las demás biografías.

Los encuentros entre Manuel Namuncurá y Juan Cagliero son descritos con gran dramatismo por Entraigas:

“Entonces, Cagliero le tomo la diestra y se la llevó a la frente, al pecho y a los hombros: ¡hermoso simbolismo! ahí está el Apóstol de la Patagonia de cuerpo entero: el Capataz de la Patagonia llevando la mano del más poderoso de los monarcas mapuche para trazar el emblema de su salvación...El Misionero por antonomasia, que diseña sobre el aborígen la cruz redentora: ¡cuadro digno de Rubens!” (Entraigas, 1974: 54).

Cuando Ceferino tenía 15 años su padre Manuel Namuncurá acudió al Colegio con intenciones de retirarlo y llevarlo a San Ignacio (Entraigas, 1974: 131). Sin embargo, según los testimonios (Entraigas, 1974: 131) es Ceferino quien pide a sus *Superiores* fervientemente que no lo dejen ir, pues quiere continuar con sus estudios.

Esta sospecha aparece también en Gálvez, sin embargo, éste asegura que contrariamente a lo que dice Entraigas son los salesianos quienes no quieren que su padre se lo lleve.

Las interpretaciones de Entraigas son respecto al destino que Ceferino defendía: “Había que pulir ese diamante recién salido del fango, para que brillara... y ése era el sueño de Ceferino. Cultivar el alma de los suyos, y también, como solía decirlo, de toda su raza” (Entraigas, 1974: 133).

El pulido consistía en borrar toda huella que remitiera a la “naturaleza salvaje”, del mapuche, a continuación cito otro testimonio donde nuevamente se evidencia cómo las circunstancias ponían constantemente en juicio la identidad de Ceferino:

“circulaba entre algunos alumnos La Argentina, un texto de geografía del Hermano Damián, en una de cuyas últimas páginas, en la sección dedicada a la Patagonia, veíase un clisé bastante grande con la efigie (medio busto) de Manuel Namuncurá, con las comentadas relativas frases explicativas del ex rey de las pampas. Los muchachos, con el evidente propósito de molestar a Ceferino, le ponían ante los ojos la lámina, diciendo: ‘mira, éste es tu papá’. El bueno Ceferino, mansamente, desviaba la vista y torcía su rumbo sin demostrar enfado ni molestias, no dándose por aludido respecto de su condición de indígena con que sus compañeros quería afrentarlo” (Testimonios, serie segunda, pág. 86 en Entraigas, 1974: 143).

Los comentarios de Entraigas respecto de este testimonio no dan cuenta de la aplastante prescripción que el entorno social y cultural ejerce sobre Ceferino obligándolo a negar e invisibilizar su ser indígena; aún en estas fechas 1974 Entraigas continúa reproduciendo el mito casi intacto, solo agrega algunos cuantos datos históricos pero el mito conserva su estructura y significado inalterado.

Respecto, de su condición de indígena se entiende que entonces la misma pasó a ser una anacronía, una supervivencia de un pasado que había quedado ya fuera de la historia, algo que se debía en lo sucesivo e inmediato reprimir y en lo posible superar.

Otra de las anécdotas reproducidas es en la que Ceferino es acusado de antropófago:

- ‘Ceferino, ¿qué gusto tiene la carne humana? Namuncurá, profundamente sorprendido por mi pregunta, instantáneamente se calló, me miró, como para comprobar que mi pregunta era ingenua, inclinó su hermosa frente, y unas lágrimas brillaron en sus grandes ojos negros. Y un profundo suspiro dio término a la inesperada escena, que fue brevísima...’ (Testimonios, serie primera, pág. 128 en Entraigas, 1974: 173).

Ceferino para cuando conoce a De Salvo ya estaba en Viedma, corría el año 1903, y los salesianos estaban enterados de su estado de salud, Ceferino había enfermado de tuberculosis. A partir del conocimiento de su enfermedad, y la continuidad de su perseverancia en el sacerdocio, se advierte un cambio drástico en la representación de su ser, como si se acelerara su maduración espiritual. Ceferino es representado ahora como capaz de soportar cualquier cosa.

Y entonces hacia ese momento dramático de su vida las concepciones que se suceden de su ser, refuerzan como un logro el dualismo cartesiano alcanzado por Ceferino: ‘*es un muchacho delicado de salud, pero fuerte de inteligencia...*’ (Testimonios, serie primera, pág. 130 en Entraigas, 1974: 174).

Ceferino habría logrado superar su ser aborigen en su *inferioridad inmunológica, en su inminente extinción, en su incultura, y paganismo atávico*; todo esto representado en su cuerpo, en su materia, y habría logrado cultivar la espiritualidad como la máxima actividad a la cual puede aspirar un ser humano.

Esta supremacía de lo espiritual sobre lo corporal es una característica que aparece resaltada en la mayoría de las biografías, también la podemos ver muy claramente en la evolución de los dibujos realizados por Amado Armas.

La “virtud”, a la cual ya hicimos referencia aparece exaltada. El llanto de Ceferino indica su sufrimiento que es un sufrimiento doblemente sufrido porque es reprimido, es un sufrimiento “*en silencio*” (Entraigas, 1974: 181). Sufre en silencio cuando lo agreden o lo burlan debido a su condición de indígena, sufre en silencio cuando le es negado el acceso al sacerdocio debido a su deteriorado estado de salud: “Ceferino quedó solo en Viedma. Solo con su enfermedad y su desolación. Pero él sufría en silencio” (Entraigas, 1974: 181).

En cuanto a su salud y su vocación y voluntad de ser misionero Entraigas asegura que: “Todos los directores espirituales que tuvo, sin duda le habrán dado, y de mil amores, el vía libre para que siguiera el camino que él tan ardientemente deseaba; pero a todos se oponía una seria dificultad: su salud era deficiente...” (Entraigas, 1974: 200).

Cuando Ceferino se percató de que no podría iniciar el aspirantado con sus compañeros se sintió muy triste (Entraigas, 1974: 201).

La ilusión del noviciado en Italia

Según Entraigas hubo dos motivos por los cuales monseñor Cagliari llevó a Ceferino a Italia: “Primero para probar si el cambio de clima reforzaba su encanijada salud” y el segundo “para prepararlo mejor en los estudios eclesiásticos en algún instituto de segunda enseñanza de la Roma milenaria” (Entraigas, 1974: 214).

Antes de viajar a Italia, en Buenos Aires Ceferino insiste en la búsqueda de su “fe bautismal”. Entraigas cita dos de las cartas que escribe Ceferino pidiéndola. La misma sería imprescindible si Ceferino “tuviera que ingresar en el Noviciado” (Entraigas, 1974: 220) en Italia.

La última etapa de este gran viaje es narrada por Entraigas quien se apoya en las cartas que Ceferino escribió en el Vapor Sicilia y desde Italia. Las más de veinte cartas aparecen transcritas en su integridad.

Entraigas narra la vida de Ceferino e intercala las cartas del joven a medida que avanza en su relato. Por ejemplo con motivo de la visita al papa, Entraigas cita la carta de Ceferino que relata este “momento culminante de su vida” (Entraigas, 1974: 255).

Uno de los últimos capítulos de la obra de Entraigas se titula “Si el grano de trigo no muere...”. Al inicio cita una de las últimas cartas que Ceferino escribió a su padre. Luego la comenta: “¡Qué penosa impresión produce esta carta! Ante todo, se ve la enorme debilidad del joven: esa letra temblorosa, vacilante y despareja no es ni la sombra de la elegante y graciosa caligrafía de antes...” (Entraigas, 1974: 313). En el mismo capítulo cita otras de las cartas y realiza comentarios similares, a través de la escritura, de la caligrafía podía apreciar el estado de la persona.

Finalmente Ceferino fallece el 11 de mayo de 1905.

“¿Por qué esta muerte prematura?, ¿por qué pareciera que la Justicia Divina estuviera vengando quién sabe qué culpas en un alma inocente y pura como la de este muchacho?”

“Por una razón teológica de gran peso: después de su entrada triunfal en Jerusalén, Jesús se preparó para la muerte; y como los discípulos no entendía lo que Él les decía, les habló de este modo: ‘En verdad os digo que si el grano de trigo no cae bajo tierra y muere, es estéril; pero si muere, dará mucho fruto...’

La sangre de la Tierra. Para una nueva visión de Ceferino Namuncurá. 2000.

Ricardo Noceti.

La obra de Ricardo Noceti es 15,5 cm. por 22 cm. 200 páginas. Contiene numerosas fotografías en blanco y negro y a color. Mapas. Cuadros. Documentos como el acta de bautismo de Ceferino o el título de propiedad de adjudicación de tierras a Guerrico en el lugar que había sido asignado a Manuel Namuncurá. Imágenes de estampas de Ceferino. Cartas de Ceferino.

La historia narrada por el Padre Ricardo Noceti cuenta como todas las demás “los datos biográficos esenciales” de los cuales ninguna biografía puede prescindir, ya que constituyen el mito mismo. Sin embargo Néstor A. Noriega aclara en la Presentación de la obra lo siguiente: “No es este trabajo propiamente una biografía, sino un profundo estudio que constituye una ‘nueva visión’- como lo aclara en el subtítulo- de la espiritualidad de Ceferino y de la cultura y religiosidad de los mapuches” (Noceti, 2000: 5).

Noriega especifica que “cada capítulo comienza con una página, tipográficamente distinta, en la que se enfoca el argumento a la luz de la Historia de la Salvación” (Noceti, 2000: 6). Estas citas bíblicas proponen el sentido que en cada capítulo de la historia de vida de Ceferino debe encontrarse.

~~Noceti se posiciona como misionero católico entre mapuches católicos.~~ Desde este lugar intentará armonizar los principios religiosos y culturales de unos y otros. En el prólogo de la obra el autor escribe:

“Pedir perdón, especialmente a los hermanos mapuches porque muchas veces como Iglesia, no hemos sabido ‘entenderlos’, entrar en su mundo, valorar su

cultura. Perdón por la sangre derramada y por no habernos unido siempre a la justa reivindicación de sus derechos” (Noceti, 2000:7).

Hasta aquí las palabras del sacerdote son suficientes para permitirnos profundizar un poco en el contexto histórico bajo el cual se redactó esta biografía reciente. Desde mediados de los años 90 con el devenir de las democracias las poblaciones aborígenes se han organizado e incluso muchas han llevado adelante y en gran escala movimientos de acción política en defensa de su identidad y reivindicación de sus derechos.

Ante este nuevo panorama la historia de Ceferino no pudo continuar relatándose como lo venía siendo. La biografía de Noceti se destaca porque propone una revisión de las interpretaciones del pasado en torno a la vida de Ceferino Namuncurá. En su obra el Padre Noceti elabora una introducción en la cual destaca los criterios que lo han guiado en la redacción de la misma. El primero de estos criterios es “la profunda valoración de lo indígena”, donde se hace referencia a un notable “acercamiento y resdescubrimiento de los pueblos nativos”. Este impulso dado desde “estudios antropológicos y el Episcopado Latinoamericano”, siguiendo las palabras de Noceti, “invitan no solo al respeto sino a la promoción y difusión de muchos valores de las culturas aborígenes”. De acuerdo a esto Noceti destaca: “Ceferino Namuncurá fue un mapuche cristiano y nunca podríamos entrar en el misterio de su persona, si no conociéramos y valoráramos debidamente la cultura mapuche”. Otro de los criterios que destaca es la transparencia y la honestidad donde Noceti plantea que Ceferino es un personaje “incómodo”:

“Incomodo para los huincas, por todo lo que hicieron con su gente mapuche y por su incomprensión y dureza de corazón que aún hoy en día siguen demostrando. Incomodo para los mismos mapuches, algunos de los cuales no le pueden perdonar su apertura a la cultura huinca, ni pueden reconocer su estatura moral y su vocación de servicio hacia su gente. Incómodo también para la Iglesia a quien le costó reconocer los valores indígenas y a quien le sigue costando hoy inculturarse con su pueblo. Incómodo para funcionarios y gobiernos que, muchas veces, persiguieron al indígena o no supieron (y no saben) reconocer sus derechos y escuchar sus legítimos reclamos” (Noceti, 2000: 12)

La historia que narra Noceti presenta una “nueva visión” la cual consiste en el reconocimiento de la Congregación de haber formado parte de ser pasado que inferiorizó y marginó al “otro indígena” dejándolo afuera de la historia y negándoles su ser. En cambio propone como nuevos puntos de partida para pensar la vida de Ceferino: la “revalorización de la cultura mapuche” a la luz de los nuevos tiempos y por otro lado, la insistencia en interpretar esta vida bajo un “marco espiritual” el cual es provisto por el catolicismo.

Siguiendo esta línea el primer capítulo se inicia con una cita del *Génesis 1-12*, durante la cual se narra lo bueno que era todo lo que “Dios” iba creando en el *Universo*. Con el propósito de cuestionar el comportamiento del hombre blanco occidental Noceti se pregunta respecto de *la tierra* como creación y don de “Dios”:

“¿Qué hemos hecho de ella? De su suelo, de su agua, de su aire, de sus plantas y animales, de su cielo? Las etnias indígenas, incluso las que hoy siguen poblando América, cuestionan profundamente nuestra ‘civilización’ (?) del consumo y de

la contaminación y nos conminan a defender, respetar y amar la tierra, sin la cual es imposible la vida” (Noceti, 2000: 17).

Noceti advierte que en cuanto a la “sensibilidad contemporánea” su obra está en “déficit”. Según Noceti Ceferino no es una figura que tenga un impacto “extraordinario” o “sensacional” sino que contrario a ello es fiel a lo cotidiano, es decir, que presenta la simpleza de lo cotidiano.

Esta última observación es interesante ya que precisamente vemos en Ceferino representada en parte a *la tradición*, que emerge con todo el peso del pasado y de la costumbre, y detenta una mirada crítica sobre el presente y recelosa de lo nuevo. Ceferino representa en parte ese pensamiento a través de sus vestimentas, alternando del traje y la corbata del uniforme del colegio, al poncho y pañuelo de los gauchos. Siempre rodeado de los colores de la patria, una cruz o un rosario. Pero también en su relación con lo cotidiano, con el orden de cada día: el trabajo, la salud, la educación.

Otro de los aspectos a considerar de la introducción de Noceti es que su mirada es en parte ilustrativa de un todo más grande que en él está representado: la Iglesia católica. Una Iglesia que en el 2000 intentaba acomodarse a las nuevas demandas y cuestionamientos de los grupos aborígenes en lucha. El Documento sobre el cual Noceti sustenta sus argumentos es el “Documento de Puebla” que: “nos instaba a ‘reconocer los rasgos sufrientes de Cristo en los rostros de los indígenas...que viviendo marginados y en situaciones inhumanas pueden ser considerados los más pobres entre los pobres’” (Noceti, 2000: 12 y 13).

Esta concepción, sin embargo, reaparece sucesivas veces entre los representantes de la Iglesia. Según el Padre Obispo:

“Los pueblos aborígenes son más pobres que los pobres. Y la vida de Ceferino estuvo marcada por la pobreza, el sufrimiento y la postergación. La Iglesia al reconocerlo como beato muestra que los pobres son personas y están llamados a un protagonismo en la Historia, no los podemos excluir ni obligar. En todo esto está la mano de Dios”. Obispo Esteban Laxague (Edición especial de El Local, Valle Medio, Río Negro, Año 1, número 2, Noviembre de 2007, pág. 11).

También Ceferino representa este rostro sufriente y pobre para Moira una misionera salesiana entrevistada durante octubre del 2007:

- *“y ahí viene el tema de la religiosidad popular, para mí es como una fe, una energía, como un espíritu, que atraviesa, que va más allá de Ceferino, y que la figura de Ceferino es como algo arquetípica, que la figura de Ceferino que es pobre, pobre, pobre, pobre, niño, o sea pobre, pequeño y aborígen, que ha salido, con un espíritu de lucha, de no quedado, es como que atrae a un volcar una necesidad, a un unirse en una necesidad, yo la experiencia, allá, es como... los gauchos, los pobres es como ir a unirse de la pobreza a la pobreza, de la necesidad a la necesidad extrema, quiso responder a eso de alguna manera, no sé, voy a decir una barbaridad, pero como el Gauchito Gil...que no tiene nada de todo esto pero que es bien popular, pobres por los pobres, es como una dimensión muy grande que tiene que atrae...”* (Moira, entrevista 2007).

Es fundamental la representación de Ceferino Namuncurá en este punto que luego retomaremos desde una *visión etnográfica*. El énfasis descriptivo del padre Noceti está en representarlo como una persona liminal, que convoca como destaca Nicoletti: “los débiles, los aborígenes, los pobres y los excluidos” (Noceti, 2000: 154).

El Padre Noceti vuelve a citar el Documento de Puebla donde se denuncia que:

“...a causa de las influencias externas dominantes o de la imitación alienante de formas de vida y valores importados, las culturas tradicionales de nuestros países se han visto deformadas y agredidas minándose así nuestra identidad y nuestros valores propios” (Noceti, 2000: 53)”.

En la introducción Noceti define en qué consiste la “nueva visión” que propone de la vida de Ceferino. Lo que puede advertirse entonces es el esfuerzo puesto en distinguirse como empresa *evangelizadora* de la empresa *civilizadora* que fue la del Estado. Que si bien la segunda fue el puente de acceso, los salesianos siempre tuvieron como fin la evangelización. Se reconocen los errores cometidos bajo determinados contextos históricos, como si el agente evangelizador hubiera sido también una “víctima” del mismo. Se pide *perdón* por haber estado en el momento equivocado, haciendo algo erróneo con el compañero inadecuado. El foco de atención es depositado entonces sobre la concepción de “civilización” que los indígenas hoy en día cuestionan, Noceti se suma entonces a esta crítica. Por otro lado, los cuestionamientos que los pueblos originarios hacen a la evangelización y a los agentes evangelizadores no aparecen a lo largo del libro.

Esta idea aparece refortalecida en otra de las biografías de Noceti. La distinción de la empresa salesiana de la empresa del gobierno, describiendo al General Roca como quien “no entiende el problema indígena” y al Estado como quienes “carecen de una auténtica política de integración” (Noceti, 2004: 13). De lo cual se desprende, que fue el gobierno y no los salesianos quienes contribuyeron a ver en el indígena una “amenaza” para la paz social y para el establecimiento de una nueva sociedad. Esto es diferente en las primeras biografías, e incluso hasta las del año 65 en las cuales se asumía con orgullo el “bloque civilizador” que formaban “la espada y la cruz” (Armas, 1965: contratapa).

El origen en Chimpay

Noceti comienza el primer capítulo con una caracterización de “los tehuelches” y otra de “los mapuches”. De los primeros describe que “se trata de una etnia patagónica fuertemente arraigada en la zona” a diferencia de los segundos cuyo “origen sigue siendo discutido”, sin embargo continúa “los araucanos o mapuches parecen tener algunos contactos con la Patagonia Argentina ya en los siglos XVI Y XVII. Sin embargo, recién comenzaron a radicarse en forma más o menos estable en el siglo XIX” (Noceti, 2000: 24 y 26).

Noceti aparentemente usa ambos términos *araucanos* y *mapuches* como sinónimos, y a diferencia de los tehuelches éstos poblaron tardíamente la Patagonia “argentina”. Como se sabe este es un error ya que la Patagonia no formó parte de la Argentina sino hasta mediados del siglo XX. La finalidad de esta observación es la continuidad evidenciada también en otras biografías de la caracterización de los mapuches como invasores y extranjeros al territorio nacional, a diferencia de los tehuelches. De acuerdo con las observaciones de Lenton (1998: 2) estas caracterizaciones obedecen a un marco interpretativo que tiene su concepción en las obras de Estanislao Zeballos como parte de sus estrategias para enfrentar a los indígenas y conseguir sus alianzas. Además fue este autor el que acuñó el término “araucanización” con el cual se refería a esta invasión de los araucanos en las pampas.

La descripción de “*los mapuches*” es un poco más extensa y abarca características de la vida material y apreciaciones en torno a la religiosidad. Según Noceti esa fue la realidad que vivió Ceferino y por eso debe profundizarse.

El capítulo segundo se titula “La llegada del Evangelio”. La cita bíblica se refiere nuevamente al Génesis al momento en que Dios habló: “*Dijo Dios*” (Gn. 1,3). La palabra de Dios como principio creador de todo. Noceti relaciona este principio con la llegada de los salesianos que trajeron la palabra sagrada y la apertura de los mapuche a recibirla.

Nuevamente Noceti se refiere críticamente al gobierno, adquiriendo una mirada más radical respecto las obras anteriores: “Una de las constantes que se dio a lo largo de esta historia fue la incomprensión y falta de valoración que hubo por parte de las autoridades nacionales, que dificultó durante varios años la integración pacífica y ordenada de estas tierras al país” (Noceti: 2000: 34).

Noceti continúa con una referencia al festejo de la primera misa en la costa patagónica celebrada por el Padre Pedro Balderrama, capellán de la nave Trinidad de la expedición de Magallanes que desembarco en el Puerto de San Julián en marzo de 1520. Luego Noceti continúa nombrando la cantidad de sacerdotes que visitaron y misionaron la Patagonia. Finalmente se refiere a Don Bosco quien “soñaba ya desde 1948 con la Patagonia” (Noceti, 2000: 40) y envía a sus misioneros a Buenos Aires el 14 de diciembre de 1875. Pero la entrada efectiva en la Patagonia se realizaría recién en 1879 durante la “expedición al desierto”, tres capellanes acompañaron a las tropas, entre ellos se encontraban dos salesianos: el Padre Santiago Costamagna y el Clérigo José Luis Botta: “Esta desafortunada e inoportuna connivencia entre la cruz y la espada (que hoy lamentamos porque ambas tenían fines muy distintos) no fue un obstáculo (...)” (Noceti, 2000: 42 y 43) frente a la de los misioneros.

El capítulo tres Noceti aparece enmarcado por una referencia bíblica a la presencia del mal ante los hombres: la tentación y el pecado.

Noceti realiza un racconto histórico del panorama mantenido respecto de la frontera interior, desde los gobiernos de Rosas de 1832 hasta el “inesperado fracaso” de Calfulcurá en 1872 y su posterior muerte en 1873 (Noceti, 2000: 48 y 49).

Manuel Namuncurá asume como nuevo jefe sin embargo en pocos años se produce la avanzada del General Julio A. Roca. Lo que produce el repliegue de Namuncurá en la cordillera de los Andes. El mediador de la rendición de Namuncurá será el Padre Domingo Milanésio: “invitándolo a comenzar esta nueva etapa de diálogo y contacto con el blanco que ya resulta inevitable” (Noceti, 2000: 56).

El capítulo cuatro se titula: “Chimpay, la tierra del nacimiento”. La cita elegida en esta ocasión hace referencia al éxodo y a la marcha de Yavé quien “siempre seguía conduciendo a su pueblo por el desierto” (Noceti, 2000: 60). El autor indica que con respecto a las discusiones en torno al lugar de nacimiento de Ceferino, las evidencias encontradas indican que fue Chimpay el lugar de nacimiento y no hay referencias a otros lugares próximos, como Coronel Belisle o Beltrán.

En 1894 comienzan los viajes de Namuncurá a Buenos Aires para conseguir los títulos de propiedad de las tierras que ocupa en Chimpay. Pero estas tierras ya habían sido adjudicadas al Coronel Guerrico, según aclara Noceti, beneficiario de las mismas entre los militares que participaron de la “conquista del desierto”. Finalmente a Namuncurá le otorgarían tierras en San Ignacio, donde se trasladaría en 1900 (Noceti, 2000: 67 y 68).

La historia de vida de Ceferino comienza entonces bajo este contexto de sometimiento y pobreza. Nace en 1886 y Noceti narra el anecdótico que ya hemos visto repetirse en las biografías anteriores, Ceferino en 1888 cuando tenía pocos años cae al

rio y se salva milagrosamente (Noceti, 2000: 76). Ese mismo año el Padre Milanesio lo bautiza. Años más tarde acontece el diálogo entre padre e hijo, tantas veces ya relatado, durante el cual Ceferino exclama: “-Papá, ¿cómo nos encontramos después de haber sido dueños de esta tierra! Ahora nos encontramos sin amparo. ¿Por qué no me llevas a Buenos Aires a estudiar?” (Noceti, 2000: 72).

Ante el testimonio que narra esta cita Noceti comenta: “es absolutamente sorprendente la precocidad de Ceferino” a los 11 años.

“Y cómo advierte que hay que capacitarse, abrirse a la cultura huinca, hacerse útil a su gente”, “lamentablemente ha pesado durante mucho tiempo el ‘estigma’ de ser indio y sus derechos no han sido reconocidos ni respetados. Pero el pueblo mapuche sigue luchando aun hoy por su dignidad” (Noceti, 2000: 72).

La formación en el colegio de Buenos Aires

En el capítulo cinco denominado: “Viaje hacia la cultura huinca” Noceti, para interpretar el viaje de Ceferino a Buenos Aires, vuelve a la idea de marcha, de peregrinaje: “no tenemos en este mundo morada fija, sino que vamos buscando la futura” (Noceti, 2000: 75). Como su padre “tuvo que aceptar la supremacía de los vencedores y tratar con ellos, Ceferino, en la línea de su padre, se dio cuenta de que había que abrirse a la cultura huinca (...) sin renunciar nunca a la identidad mapuche” (Noceti, 2000: 76).

La llegada al Colegio salesiano en 1897 tras la recomendación de Luis Sáenz Peña y la primera comunión: “hay quienes piensan que, desde entonces, Ceferino vivió cada vez más hondamente la piedad eucarística: Jesús estuvo siempre en el centro de su vida” (Noceti, 2000: 82).

Al finalizar el capítulo se enfatizan los esfuerzos por aprender, “todos estos progresos y adelantos e costaban ‘sangre’” (Noceti, 2000: 82).

El sexto capítulo una de las citas bíblicas que acompaña el marco introductorio es “Los orgullosos se burlan de mí como quieren, pero yo no me desví de la Ley” (Sal. 11, 49-52). En el contenido del capítulo se profundiza la idea de la excepcionalidad de Ceferino; su inteligencia, su dotación, para “las relaciones humanas”, para “el estudio”, para el “ejercicio físico”, capaz de mantener “un esfuerzo sostenido y perseverante”, de una “madurez precoz”. Sin embargo, aclara el autor: “nada le fue fácil, ni regalado” (Noceti, 2000: 88).

Noceti dedica unos párrafos a la destreza de Ceferino para el canto y sus actuaciones junto a Carlos Gardel, su compañero en el coro del Colegio Pio IX, hasta que “los primeros síntomas de la enfermedad” (Noceti, 2000: 89) le impidieron continuar cantando.

En 1899 Ceferino se va a Viedma. Próximo a esas fechas el padre de Ceferino se traslada a San Ignacio, en el camino hacia Neuquén al pasar por el fuerte Roca se casa con la menor de sus mujeres: Ignacia Rañil. Según Noceti Rosario Burgos, la madre de Ceferino, se fue de los toldos de Namuncurá y se casó con Coliqueo con quien se radicó en Comallo. Sin embargo, regresó los últimos años de su vida a vivirlos con su hija en San Ignacio. Allí fue visitada por sacerdotes salesianos.

Ceferino en Buenos Aires debió sufrir sucesivamente la “incomprensión” y las “humillaciones” (Noceti, 2000: 92). Ceferino es descrito como quien desde muy temprano comienza a sentir el llamado de la vocación y se aplica intensamente al apostolado (Noceti, 2000: 93).

“Aun cuando se encarna cada días más en las exigencias de la cultura blanca, sigue subsistiendo, en Ceferino un fuerte sentido de comunión, solidaridad y adhesión a su gente” (Noceti, 2000: 96).

Esta situación es ilustrada por Noceti con las anécdotas que ya hemos observado en otras biografías: “no se avergüenza” por manejar el arco y la flecha, ni por dominar las riendas del potrillo del lechero, y se destaca por su “respeto a la naturaleza” (Noceti, 2000: 96 y 97).

En 1902 Ceferino pasa sus vacaciones en Uribelarrea. A pesar de su deseo de ser sacerdote no puede ir con sus compañeros al colegio de Bernal como aspirante al sacerdocio: “(...) a pesar de lo que él suponía, no estaba sano” (Noceti, 2000: 98). Luego como no mejora su salud es trasladado a Viedma.

La cita que inicia el séptimo capítulo alude precisamente a la enfermedad de Ceferino: “La enfermedad de Ceferino es otra oportunidad, la gran oportunidad de llevar la Cruz de Jesús. ‘Porque el que quiere salvar su vida la perderá’” (Noceti, 2000: 101).

El enfermo, al igual que el pobre también es el rostro sufriente de Jesús crucificado. Noceti se pregunta al inicio del capítulo si Ceferino conocía “la seriedad de la enfermedad que lo aquejaba”. La respuesta es que lo importante es la “alegría y capacidad de proyecto” con la cual continúa viviendo. La “notable fortaleza interior” que lo acompaña y sostiene hasta el final (Noceti, 2000: 102 y 103).

Su padre enterado de su estado de salud había enviado a buscarlo a Buenos Aires, donde no lo encontraron ya que Ceferino estaba en Viedma. Allí estudia latín y le encomiendan el cuidado de la capilla personal de Cagliero.

Noceti cita la hipótesis del Padre Klobertanz según la cual la condición de “hijo ilegítimo” se lo impedía según el Código de Derecho Canónico. Noceti, aunque destaca que no hay datos que lo verifiquen mantiene que podría ser probable. Sin embargo agrega que otro de los factores podría haber sido el quebrantamiento de su salud (Noceti, 2000: 107).

Aún en Viedma Ceferino continua sufriendo “la incompreensión, la malicia o, simplemente, la falta de tacto y prudencia de quienes lo rodean” (Noceti, 2000: 116). Monseñor Cagliero le anuncia que desea llevarlo a Italia y Ceferino acepta emocionado.

La ilusión del sacerdocio en Italia

En el capítulo número ocho Ceferino en Italia la cita que inicia este capítulo “vi los cielos nuevos y la tierra nueva” (Ap. 21,1). Ceferino vivió de la esperanza de la tierra prometida: “Por eso se alimentó con la fe de la eucaristía y se nutrió fervientemente en la adoración” y más adelante “Porque no podemos construir el Reino, sin desear su cumplimiento, sin avistar en el horizonte la utopía realizada, el sueño de Dios cumplido. Porque Él es siempre fiel a sus promesas” (Noceti, 2000: 121).

Por otro lado, vemos reflejados en muchos de los pasajes de Noceti, las reflexiones del autor jesuita Orlando Yorio, quien en el año 2004 redactó una obra acerca de la predicación en Patagonia titulada “El deber de civilizar a través de la predicación evangélica de la Patagonia”. Este breve texto fue escrito originalmente en latín y traducido por un salesiano José Juan del Col, publicado por el Instituto salesiano Juan XXIII de Bahía Blanca. Según la lectura que realiza Nicoletti:

“El autor intenta demostrar que el binomio “evangelización-civilización” es una creación salesiana. Y aunque admite que este binomio fue el hilo conductor de la evangelización colonial y moderna, concluye que su originalidad se advierte en

su aparición literal en los documentos de Don Bosco. Más que un análisis interpretativo, el trabajo rastrea este término concreto y como no lo encuentra en documentos de la Iglesia, documentos conciliares, del Arzobispado, y de Propaganda Fide, pero sí en los escritos donbosquianos, deduce que el binomio “evangelización-civilización” es una creación salesiana. Extrapolando términos como desarrollo humano y opción por los pobres, Yorio denuncia los “errores e injusticias” en la evangelización patagónica y resalta en la labor salesiana: la defensa por la identidad de los indígenas, la libre opción por entrar o no a las reducciones y colegios, la protección de las misiones y la defensa por la tierra de los pueblos originarios, confundiendo de este modo la preservación de la identidad con la protección y la “civilización” (Nicoletti, 2007: 115).

Vemos que el esfuerzo de construir a Ceferino en tanto figura liminal, se corresponde con motivaciones que trascienden al autor. Los representantes católicos que hemos citado exaltan a Ceferino en tanto *niño, pobre, enfermo, y aborígen*, apelando a despertar sentimientos desde este lugar entre los marginados, y los más excluidos del orden social. Desde ahí Ceferino convoca a la reunión de las fuerzas del débil. Él representa el poder de los más débiles: fidelidad, docilidad, silencio. Bajo la premisa de “la opción por los más pobres” los salesianos se aproximan a los devotos de Ceferino.

Biografías Ilustradas

El Muchachito de las Pampas. 1953.
Graciela Ajmone.

La obra original se titula “Un fanciullo delle pampas” de Graziella Ajmone, con ilustraciones de Adriana Saviozzi, publicado en Brescia por la editorial La Scuola en 1950. La edición es castellano corresponde a la traducción del español José Blanco Iglesias y es editada en 1953. Ilustrada por Amado Armas ex alumno salesiano del Colegio Pio IX de Buenos Aires. La misma edición presenta dos formatos un ejemplar tamaño 15,5 cm. por 22,5 cm. tapa semidura, de 91 páginas; el otro ejemplar es de 20 cm. por 27,5 cm. son 31 páginas. Las ilustraciones son básicamente las mismas, en el segundo formato los rasgos de los rostros aparece un poco más delineados, pero los dibujos son los mismos. Curiosamente solo una de las ilustraciones del primer formato no se encuentra en el segundo, pero no es asunto a explicar aquí. Las ilustraciones que se mostraran a continuación corresponden al segundo formato antes caracterizado.

Graziella Ajmone nace en Borgo di Terzo (Italia) en 1912, fallece en Gardone (Italia) en 1993. Es hija de un reconocido médico Luigi Ajmone, apodado “el médico de los pobres”. Fue maestra de Literatura en la Escuela Media del Instituto Industrial y en la Escuela de la Asociación Católica (Acción Católica, San Vincenzo). Por más de 25 años ocupó el puesto de Asesora de la asistencia y la instrucción en la oficina de la Administración Comunal gardonesa. La mayor parte de sus obras literarias están dirigidas a niños y niñas (Bolognini, s/f: 204).

En el inicio de la obra la autora comienza haciendo referencia a la estatua que se encuentra en la Basílica de San Pedro en el Vaticano que representa a Don Bosco. “A su lado tiene dos niños de corazón de oro: uno es Domingo Savio, el lirio italiano; el otro

es Ceferino Namuncurá, la cándida flor que brotó en las lejanas tierras de las pampas en una familia de feroces guerreros y de poderosos caciques” (Ajmone, 1953: 2).

El origen en Chimpay

En los primeros capítulos se caracteriza la *vida aborígen*. De la cual se destaca fundamentalmente la actividad alrededor de guanaco. Las mujeres confeccionan el quillango, los niños se abrigan con las pieles del guanaco y los hombres los cazan. Y oportunamente todos satisfacen su hambre con su carne.

La infancia de Ceferino es retratada como la del “buen salvaje” una vida alejada descrita en contraste de la vida civilizada. Donde en contacto directo con la naturaleza “se robustecían en aquella vida libre y sana” (Ajmone, 1953: 6).



Durante la “conquista del desierto” aquel estado de naturaleza prístino y salvaje de “indios guerreros” que describe la autora se ve oprimido por la fuerza de una violencia armada que lo supera. En el apartado siguiente “El camino del destierro”, Ajmone hace referencia al momento en que Manuel Namuncurá con toda la “tribu”, incluido Ceferino, se traslada a San Ignacio en las orillas del río Aluminé:

“Un día el gobierno argentino le quitó a Namuncurá el territorio que la había concedido, sobre las riberas del Río Negro, y destinó la tribu a otra zona situada en el alto valle del Aluminé, bajo los picos de los Andes” (Ajmone, 1953: 6)³⁵.

“Los chicos estaban alegres; solo Manuel pensaba que iban recorriendo el camino del destierro. ¡Qué triste suerte para la tribu que había sido la más temida de las pampas!” (Ajmone, 1953: 7).

Ajmone reivindica este “destierro” como el camino del sacrificio a través del cual la “tribu” de Manuel se habría encontrado con el “Señor”. Más adelante Ajmone refuerza esta idea, cómo justificando una pérdida para ganar el sentimiento de falta, necesario para el *encuentro con Dios*:

³⁵ Como más adelante veremos, en realidad, se ha confirmado que Ceferino nunca estuvo presente en San Ignacio, y que este traslado fue posterior a la ida de Ceferino al Colegio Salesiano en Buenos Aires. Pero para el caso de lo que estamos analizando poco interesa ese dato. En realidad la autora quiere hacer referencia al dolor que provoca el destierro, que representa el inicio de una experiencia de dolor y sufrimiento basado en el despojo de los bienes materiales y simbólicos.

“Estaba de pie, fuerte y erguido; los cabellos ya se le blanqueaban sobre la frente, pero la mirada del que había sido rey del desierto relampagueaba fiera; un rey que había combatido y había soñado la gloria, un rey que había sido arrojado al destierro, pero que precisamente en el destierro había encontrado al Señor” (Ajmone, 1953: 25).

La formación en el colegio salesiano en Buenos Aires

La autora relata un momento previo al viaje. Ante la decisión de Namucurá de llevar a Ceferino a Buenos Aires a formarse, el anciano de la tribu le hace la siguiente advertencia:

“- Permíteme que te diga mi opinión: teme a la ciudad y a la vida civilizada; tu hijo se debilitará y perderá el amor a su gente” (Ajmone, 1953: 10).

“...el brujo, levantando un brazo hacia el cielo, invocaba el espíritu del bien; el más viejo le dijo solemnemente: -no traiciones jamás a tu raza, hijito” (Ajmone, 1953: 10)

A través de estas construcciones discursivas e intervenciones de los más ancianos, quienes metafóricamente representan a la tradición, la advertencia anticipa la presencia del peligro en Buenos Aires que luego se verá compensada por el bien que representan los salesianos.

La vida escolar de Ceferino se inicia por un paso frustrado por la Escuela de la armada. Retirado de éste lugar Ceferino es recibido por los salesianos. Donde el clima es “de alegría y disciplina”. Pero los curas lo tratan “con cariño” según los principios del *sistema preventivo de Don Bosco*. Según la autora frente a las veces que Ceferino hubiera querido negarse a realizar alguna actividad, su corazón declinaba por la caridad de sus Superiores.

Lo particular del relato de Ajmone es el énfasis puesto en los sacramentos. Ceferino vive la comunión diferenciándose del resto de sus compañeros, la misma aparece descripta como una profunda experiencia mística:

“Jesús había despertado un gran sueño en el corazón de Ceferino y el corazón, cuando abriga uno de estos sueños, no puede quedar tranquilo ni en ocio, debe volar. Por eso desde aquella mañana, el corazón de Ceferino volaba como las calandrias al sol” (Ajmone, 1953: 16).



Mientras Ceferino yace en el Colegio en Buenos Aires se suceden dos escenas bastante similares en las cuales un sacerdote les narra a los niños reunidos en el patio del colegio una historia acerca de las misiones de los salesianos en la Patagonia. En la primera se trata del sueño de la Patagonia de Don Bosco y es el Padre Cagliero quien lo narra:

“- El suelo se cubría de muertos. De improvviso aparecieron hombres blancos que llevaban una cruz: eran misioneros. Inmediatamente aquellos salvajes se les echaron encima y los mataron cruelmente, despedazándolos... -¡Oh, que malos!- exclamaron los niños. Ceferino, en cabio, bajó la cabeza en silencio con una lágrima en los ojos” (Ajmone, 1953: 17).

Cuando Cagliero terminó su anécdota Ceferino le pregunta si podría ser él como los misioneros, ante la afirmación de Cagliero, se sucede una nueva pregunta de Ceferino: “- ¿También si tengo la piel bronceada?” Y Cagliero le contesta: “¡Eso no importa!- dijo riendo Monseñor Cagliero- es el alma lo que importa y tú la tienes blanca, muchacho, blanca como la nieve de los Andes” (Ajmone, 1953: 18).

La segunda escena la protagoniza el Padre Beauvoir que había misionado en Tierra del Fuego, y se reúne con los chicos en el patio a contarles historias. Sucede un diálogo similar al anterior ante la pregunta de uno de los niños por los “salvajes”:

“- Eso es, esto es interesante. ¡Mis salvajes!- exclamó el P. José animándose mientras Ceferino bajaba la cabeza- . ¡Son buenos, os lo puedo asegurar! Hay algunos inteligentes y laboriosos que podrán servir de ejemplo a ciertos chicuelos que yo bien me sé...No sólo, sino que entre ellos hay algunos que son verdaderos ángeles...” (Ajmone, 1953: 21).

Cuando el Padre Beauvoir terminó de narrarles sus aventuras, les dijo a los niños que quería mostrarles sus arcos de indios. Los motivos a usarlos y Ceferino se animó; tomando un arco y una flecha “miró una hoja altísima sobre uno de los árboles del patio y certeramente la atravesó de un flechazo” (Ajmone, 1953: 21).

Ambas imágenes ponen de relieve la identidad aborígen de Ceferino, en la primera escena los diacríticos de aboriginalidad son acentuados de forma positiva. En la segunda la anécdota relatada por Cagliero aparece relacionado los “hombres blancos” con lo “bueno” y “las pieles bronceadas” con lo “malo”. Estas marcaciones negativas sobre la aboriginalidad aparecen luego contrarrestadas, porque Cagliero aparece remarcando que lo que importa es la blancura del alma.

El momento que Cagliero lleva a Ceferino a Viedma y éste se detiene a rezar en la capillita dedicada a la Virgen en Fortín Mercedes, está ilustrado por Pedemonte:



En el dibujo de Amado Armas, podemos ver a Ceferino sentado sobre una cerca mirando como hacia su pasado que aparece representado por indios desnudos que montan a pelo sobre sus caballos y en actitud beligerante, elevando en sus manos las lanzas, como en malón se aproximan en los restos del Fortín.

Ajmone a diferencia de Gálvez pone de relieve las aptitudes para la instrucción de los niños y el carisma que tenía para entretenerlos. Destaca su perseverancia y concentración en el estudio, su capacidad de juego e inventiva, diversión en los recreos. Y sobre todo como captaba la atención de los más pequeños y les inventaba juegos.

El interés de la autora es describir cómo paralelamente a la formación de Ceferino se va llevando a cabo la evangelización de “su familia” o “tribu”, por lo cual describe el bautismo y la comunión de Namuncurá. El gran momento llegó cuando Cagliero alzó la hostia exclamando: “Señor- rezó mentalmente mientras se acercaba al cacique. ¡Que estos corazones salvajes sea tuyos ahora y siempre! (Ajmone, 1953: 25).

La ilusión del noviciado en Italia

El padre Cagliero cuando estaba en Viedma solía salir a caminar con Ceferino y un día le propuso visitar Italia junto a él. Ajmone explica que “Cagliero había sido nombrado arzobispo y el Papa lo llamaba a Italia” (Ajmone, 1953: 26).

Comienza para Ceferino una nueva etapa. “Desde que había puesto pie en suelo italiano, creía vivir en sueños, la alegría le coloreaba las mejillas y parecía que hasta su salud había mejorado” (Ajmone, 1953: 27).

Según el relato de la autora “la emoción mayor la experimento ante el altar de María Auxiliadora”, a quien consideraba una “mamá del cielo”. (Ajmone, 1953: 27).

Don Rúa, sucesor de Don Bosco, Rector Mayor de los salesianos decía a sus colaboradores: “- ¿Cuántos de nuestros niños son como él? Es hijo de salvajes y de caciques, pero supera a los turineses en la gentileza y sobre todo en la sanidad. Yo creo que los ángeles deben orar exactamente como Ceferino... (Ajmone, 1953: 27).

Cómo destaca Nicoletti la obra de Ajmone es sumamente hagiográfica y se destacan principalmente el camino de consagración y de santidad de Ceferino. Hacia el final de la historia de su vida, en el lecho ya desfalleciendo, Ceferino tiene alucinaciones.

“La enfermedad lo ahogaba. Yacía en su lecho y a veces le parecía que el viento y los caballos de la pampa galopando lo embisten; le pasaban sobre el pecho, le quitaban la respiración y finalmente se alejaban” (Ajmone, 1953: 31).

Cuando le preguntaban si sufría respondía que lo hacía “por su tribu”. Poco antes de fallecer Ajmone describe la última alucinación en la cual Ceferino siente que vuela: “volaba sobre la llanura, sobre el valle del Aluminé, sobre las tolderías de la tribu de su padre” pero no podía descender, sino que se iba cada vez más arriba: “había visto más arriba a la Virgen Auxiliadora y continuaba subiendo más allá de los picos de los Andes...”.

Para los salesianos la Virgen María es quien intercede durante este pasaje entre la vida y la muerte aliviando el dolor. Poco antes de fallecer Ceferino apretaba en sus manos una “medallita de la Virgen”, y la última palabra que alcanza a decir es: “¡mamá!”.

Al igual que en uno de los sueños de Don Bosco durante el cual se encuentra con Domingo Savio, y le pregunta si sufrió durante el momento de su muerte; el niño le responde que no, porque allí estaba la Virgen María para acompañarlo.

La obra finaliza refiriéndose al dolor de Manuel en la Patagonia: “Pero cierto día en que, llorando, había apoyado la cabeza contra la cruz que dejara monseñor Cagliari a los pies de la ladera, en el silencio del valle le pareció advertir el rumor de un paso ligero y misterioso.” Según interpreta la autora es Ceferino quien había vuelto a su tierra. La escena aparece ilustrada por Amado Armas: el rostro de Ceferino ocupa un lugar predominante en el medio y arriba, abajo su padre arrodillado con la cabeza gacha frente a una inmensa cruz que abarca todo el largo de la imagen, conectando la tierra con el cielo y de esta manera al padre con el hijo. El lugar es la Patagonia, con sus montañas, ríos, cóndores, viento y árboles.



Historietas de vida

Ceferino Namuncurá. El Pequeño Gran Cacique. 1960.
Amado Armas.

La obra de Armas presenta un formato de historieta, predominando por consiguiente el dibujo sobre el texto. El tamaño de la revista es 17 cm. por 25,5 cm. 32 páginas ilustradas y coloreadas en cuatro colores. Lo más interesante de ésta son los dibujos por medio de los cuales se representa la vida de Ceferino. A través de las imágenes se puede observar una “evolución”, para nada ingenua, de cómo Ceferino pasa de “salvaje” a “civilizado” cristiano. Este proceso conlleva una desaparición progresiva de los atributos que se suponía en la época poseía el indígena. Es decir hay una constricción social del indígena como “salvaje” sobre la cual se propone un modo de

RA

asimilación social. El “exitoso” resultado puede observarse en la exaltación final de la imagen de un Ceferino de tez blanca, vestido de traje, peinado con gomina, y que presenta un semblante solemne e inmaculado representado específicamente por su mirada frontal apenas desviada. Lo interesante de este dibujo es que se basa en una fotografía retocada del año 1904 cuando Ceferino contaba dieciocho años.

A continuación transcribo parte de un análisis realizado por María Andrea Nicoletti respecto de estos dibujos:

“En la historieta ‘El pequeño Gran cacique patagónico’ ilustrada por Armas, al desplegar los cuadros se advierte la transformación visual de Ceferino, de un niño con marcados rasgos indígenas, que en algunos casos hasta asemeja a los simios, termina en la de un joven blanco con rasgos suaves y hasta gardeleanos. Estas historietas recorren la breve vida de Ceferino poniendo énfasis los cambios que han transformado para siempre su vida y su rostro: de su tribu al colegio salesiano, su vocación religiosa y sacerdotal y su muerte. El énfasis y la omisión de sus rasgos indígenas lo transforman en un joven blanco con saco y corbata peinado a la gomina y a partir de la década del '50, en un gaucho que representa la ‘gloria argentina ignorada’” (Nicoletti, 2007: 6).

El origen en Chimpay

La historia comienza desde el día del nacimiento de Ceferino. El 26 de agosto de 1986. Uno de los primeros hechos que se relatan es la caída de Ceferino al río: “Mientras tanto a Ceferino, lactante aún, sucedióle un percance que casi le cuesta la vida, pero la Providencia tenía reservado a ese hijo suyo para liberar a su raza de la esclavitud del ‘gualicho’”

En la escena inmediata aparece ilustrado el bautismo del niño por el Padre Domingo Milanesio.



En las escenas que ilustran la infancia de Ceferino aparecen niños de oscuras cabelleras negras con el torso desnudo y descalzos con un taparrabos que alegremente juegan en una laguna. En la escena se advierte un gran dinamismo de los cuerpos, saltando y nadando. Entre los niños se encuentra Ceferino jugando.



La imagen siguiente es, sin embargo, el padre de Ceferino lamentándose: “¡Pobre Ceferino, no has de ser cacique, pero serás ‘Chilcatwey’ para defender a tu tribu!”. Luego Manuel le comunica “su deseo” de llevarlo a estudiar a Buenos Aires.

Cuando Ceferino parte a Buenos Aires con su padre a caballo: “(...) mientras el brujo de la tribu invocaba el espíritu del bien”.



La formación en el colegio salesiano en Buenos Aires

Apenas llegado a la “gran metrópoli” Ceferino sufre la “rigidez del reglamento y el contraste con el nuevo ambiente”. En una de las escenas dos niños que trabajan en carpintería comentan entre ellos:

- “¡mira, vino un salvaje!- le dice uno al otro.
- ¡un salvaje!- exclama.”

Mientras Ceferino aparece en el primer plano de la escena dejando caer una lágrima de sus ojos.

En la escena siguiente aparece un profesor advirtiéndole: “¡Pero tú no sabes nada! Aquí no queremos ‘indios’ ¿entendido?”.



En las escenas siguientes Ceferino se ha cambiado al Colegio Salesiano por mediación del amigo de su padre el ex presidente Sáenz Peña. Allí se advierte un clima distinto: El padre Giovanni Cagliero aparece en uno de los cuadros preguntándole amablemente a Ceferino: “¿Quieres quedarte con nosotros?” En el cuadro siguiente dos niños se comentan:

- “¿sabes?, llegó un indiecito.
- ¿Sí?
- ¡y qué simpático es!”

En el cuadro siguiente los niños rodean a Ceferino invitándolo a jugar con ellos, mientras Manuel Namuncurá vestido con su traje de Coronel, estrecha su mano con Cagliero mientras le dice: “¡Ahora sí, marcharé contento! ¡gracias Monseñor!”.

El autor contrasta a través de estas escenas una primera “mala” experiencia de Ceferino de paso por la Escuela de la Armada, en la cual Ceferino está triste, con la segunda experiencia en el colegio salesiano donde todos son “buenos” con él. En ambos contextos sin embargo continuará siendo “otro”, y esta característica que llevará como un estigma ya que será tratado siempre en forma desigual.

En la obra de Armas se advierte una continuidad respecto de estas escenas del relato original: las bromas en el colegio, el esfuerzo de Ceferino, las ansias de recibir la comunión, como si se tratase finalmente de un pasaje de entrada, como la aprobación de su persona en ese nuevo mundo.

Las escenas lo retratan como una persona sensible, con una fuerte voluntad para el esfuerzo, para tolerar las burlas y para perdonar.



En las escenas siguientes advertimos la construcción de aboriginalidad. Es decir, procesos de marcación de diacríticos de pertenencia aborigen. Es la siguiente escena

podemos ver por ejemplo como es adjudicado a Ceferino un supuesto saber sobre el manejo del arco y la flecha. Durante una visita del Padre Beauvoir, misionero de Tierra del fuego, al colegio; éste les cuenta historia del sur y les muestra un arco y una flecha desafiándolos a su uso; Ceferino acepta y logra atravesar justo por el medio una hoja del árbol próximo, lo que deja a sus compañeros asombrados y recibe un elogio del superior, quien le dice que es un “*perfecto cacique*”.

En las escenas siguientes Ceferino es quien toma la iniciativa y se dirige a hablar con Monseñor Cagliariero a quien le pregunta:

- “Monseñor, ¿podré un día ser misionero?”
- ¡Oh sí! si Dios te llama...
- ¿aunque sea indio?”



Nuevamente el contraste entre dos escenas, que ilustran la contradicción generada en el joven Ceferino. Al mismo tiempo que ha demostrado lo que se considera como su ser “indio”, debe enfrentarse a la misma condición que presiente le impedirá ser sacerdote, por lo cual se encamina a preguntarle a Cagliariero.

La novedad, de estas imágenes e ilustraciones radican en este autoconocimiento de sí mismo que va ganando Ceferino. Y la contradicción inherente debido a las distintas circunstancias, ya que en algunas de las cuales los salesianos lo invitan a asumirse como indio y en otras le exigen que niegue y “supere” tal identidad. A partir de estas decisiones se va construyendo la imagen del “aborigen” que es Ceferino.

La ilusión del noviciado en Italia.

Cómo Ceferino empeora, un día Cagliariero quien debe viajar a Italia, lo invita a acompañarlo. Ceferino parte allí quizás pueda recibir mejor atención para su salud, y además continuar sus estudios. La sorpresa es que su presencia causa un gran revuelo en Italia donde muchos quieren ir a ver al “indio” que habla en latín. Incluso Ceferino visita al Papa a quien le lleva de regalo un quillango³⁶.

³⁶ Abrigo de piel de guanaco que confeccionaban los aborígenes patagónicos para abrigo y protección.



Sin embargo, la salud de Ceferino empeora y es internado en el hospital de la Isla Tiberina. En los días anteriores a su muerte Ceferino ya presagiaba la suya, y la de otras dos personas. Fallece el 11 de mayo de 1905.



La historia acaba refiriéndose al día en que “sus despojos sagrados fueron traídos a la Argentina” y depositados en la capillita de Fortín Mercedes “donde Ceferino oraba con santo fervor, tal como ahora lo hacen innumerables peregrinos que visitan su tumba...”.

Al igual que Ajmone la obra termina refiriéndose a los peregrinos que visitan sus restos en Fortín Mercedes.

Ceferino Lider Juvenil. 1980.

Alfredo Grassi (guión) y Carlos Pedrazzini (ilustraciones).

La historieta de estos autores es del estilo *comic* con ilustraciones mucho más coloridas que las anteriores. Tamaño 18 cm. por 27 cm. de 64 páginas. El ejemplar es un suplemento especial para la Revista Esquiú Color para el Número 3 y 4 de la Revista Ceferino Misionero. Los dibujos tienen todas las características de la época de Oestherheld y así es, el dibujante perteneció a la generación e incluso estuvo relacionado con éste.

La historia narrada por Alfredo Grassi e ilustrada por Carlos Pedrazzini se retrotrae, al igual que la obra de Manuel Gálvez a 1832-33 cuando Juan Manuel de Rosas realiza una Campaña de pacificación junto a las “milicias federales”. La obra de este escritor pareciera cobrar vida a través de los diálogos y los dibujos reproducidos.

Respecto del contexto histórico en la obra está exacerbado el vocabulario bélico y la referencia a la defensa de la soberanía nacional. A lo largo del relato se va dando

cuenta de un gran campo de batalla, con lugares determinados de combate. Esto puede deberse en parte a que en estos tiempos ha sobrevenido en la frontera el problema del Beagle y se da cuenta de dicha batalla a través de los dibujos. Lo que nos interesa de este conflicto es la determinante actuación mediadora de la Iglesia a través de la figura de Juan Pablo II quien interviene a favor de la paz para evitar un posible conflicto bélico entre Chile y Argentina. Volviéndose a repetirse en la historia de Ceferino el protagonismo de la Iglesia Católica como mediadora en busca de la unificación y soberanía nacional. Recordemos nuevamente que este es un contexto donde al igual que en los anteriores se exhorta la fidelidad a la patria y no se aceptan las posiciones disidentes. Recordemos que según la versión oficial durante el gobierno de Jorge Rafael Videla lo gobernantes invocaron como fundamento de su legitimidad la necesidad de defender el “ser nacional”, “occidental y cristiano” (Di Stefano y Zanatta, 2000) y por otro lado ‘erradicar la subversión apátrida’ (Romero 2000). Según Marcos Novaro y Vicente Palermo (2003) lo verdaderamente destacable de la participación del nuncio y de otras autoridades del Vaticano fue:

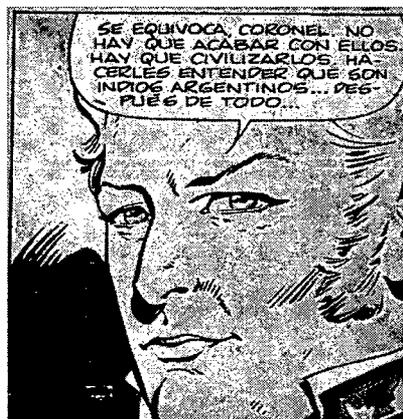
“(…) el efecto moral disuasivo que ejerció sobre ellos el talante firme de la Iglesia en contra de las posturas belicistas. Esto puede entenderse en el marco de lo que Loris Zanatta (2000) denomina muy apropiadamente la ‘antigua y orgánica unión entre Iglesia y FF.AA. en representación recíproca como pilares de la nacionalidad’. Y, de paso, prueba que una actitud diferente de la Iglesia Católica en materia de derechos humanos hubiera sido igualmente efectiva, como sugiere el mismo Zanatta. Por su parte, para la Iglesia argentina, la crisis del Beagle fue la oportunidad de la paz y la conciliación, como no lo había hecho respecto de la represión” (Novaro y Palermo, 2003: 256).

A continuación expondremos las etapas analizadas:

Origen en Chimpay

La historia comienza refiriéndose a la Campaña de Rosas. Reproducimos a continuación uno de los diálogos de esta etapa:

- “Nosotros somos la gente indicada para dominar al indio, general... con usted a la cabeza... ¡hay que acabar con esos salvajes!- le dice un caudillo al General Rosas.
- Se equivoca coronel. No hay que acabar con ellos. Hay que civilizarlos. Hacerles entender que son indios argentinos... después de todo- corrige el General”



En las escenas siguientes se relatan las persecuciones y vencimientos de los enfrentamientos de Rosas con los “indios”. Hasta que hacen la paz con Rosas:

- “Nosotros haciendo la paz contigo...
- Ustedes son ciudadanos argentinos por naturaleza, jefe...no hacen la paz conmigo sino con la patria...”- dice Rosas.

Pero en las escenas siguientes se narra que esa paz no sería duradera: “la paz del enorme territorio dominado por el indio sería quebrada por otro tipo de invasión...los vorogas, tribu araucana indomable, cruzaba la cordillera...” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 7). Era Juan Calfucurá que en 1835 llegaba a las pampas.

Calfucurá se enfrenta a los sometidos por Rosas y los derrota. Según las narran los cuadros comienza el “imperio de los curá en la pampa” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 8).

Se sucede un nuevo acuerdo de paz entre los Curá y Rosas (10). Sin embargo: “...años más tarde una horda de indios chilenos invadió la Patagonia...” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 10). Los Curá la defendieron como habían prometido. Es a Railef a quien corren a la frontera con ganado robado.



Mientras del otro lado del mar, en la ciudad italiana de Turín, en 1854 Don Bosco realizaba su obra. En los cuadros de la revista se narra e ilustra el día que Cagliero aún joven agoniza enfermo. Cuando Don Bosco lo visita en su habitación se encuentra con una paloma que con una ramita de olivo en el pico.



En las siguientes escenas se sucede otra visión de Don Bosco. El lecho de Cagliero aparece rodeado de “hombre semidesnudos, de salvaje aspecto, que parecían pedir algo ansiosamente...”. Don Bosco comprende que Cagliero “será misionero en tierras de salvajes” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 13).

En 1873 fallece Calfucurá. Su hijo Namuncurá lo sucede y los cuadros siguientes narran los enfrentamientos que éste lleva adelante en 1876. Sin embargo Namuncurá es sucesivamente derrotado:

“El imperio de los Curá ha entrado en su cuarto menguante...y es cuestión de poco tiempo, y la soberanía del gobierno nacional argentino ocupará todo el territorio sin lugar a dudas...” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 19)

El Padre Salvaire insiste en ir a misionar a los toldos. Sin embargo al llegar a los toldos de Namuncurá no es muy bien recibido sino que es acusado de traición y Bernardo Namuncurá decide protegerlo. La actitud de Bernardo anticipa en parte los cuadros siguientes. El sacerdote es liberado y Bernardo vuelve a decirle al Padre: “Abogue por nosotros, padre...somos pobres salvajes ignorantes...queremos conocer a Dios...aprender a trabajar...ser argentinos...” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 22).

Y abajo el escrito anticipa el nuevo rumbo de los tiempos:

“Se aproximaban malos tiempos para el ya resquebrajado imperio de los Curá...Entre 1878 y 1879 se concreta la conquista miliar del desierto, llevada a cabo por el ilustre General Roca...” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 22).

“Manuel Namuncurá resistió con todo el coraje de su raza de cobre...pero sus lanzas fueron una y otra vez derrotadas...” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 23).



Finalmente son los salesianos interceden y logran convencer a Namuncurá que se rinda.



Aproximadamente dos años más tarde de este episodio nace Ceferino:



En las escenas siguientes Ceferino niño sufre el episodio del río cayéndose al mismo y se salva por milagro (Grassi y Pedrazzini, 1980: 30). En otra escena Ceferino mantiene con su padre un dialogo durante el cual el niño resuelve irse a estudiar a Buenos Aires:



La formación salesiana de Ceferino en Buenos Aires

Ceferino y su padre viajan a Buenos Aires, y el 20 de septiembre de 1897 llegan al colegio salesiano. Ceferino se forma junto a los salesianos.



Le enseñan los buenos modales. Ceferino es un alumno aplicado y se esfuerza mucho, pronto se convierte en un hábil formador de jóvenes:



Pero los síntomas de su enfermedad se manifiestan con más fuerza y es enviado a Viedma. De camino hacia allí se detiene a rezar en Fortín Mercedes, tan absorto se queda rezando que Monseñor Cagliariere debe ir a buscarlo. Ceferino se esfuerza pero su enfermedad continúa y no puede ingresar en el noviciado:



En algunas ilustraciones de revistas analizadas se puede ver como las manifestaciones del cuerpo que no pueden controlarse, como por ejemplo la tos de Ceferino³⁷, era signo de su debilidad, y por ende entorpecía el patrón de relación ideal que se esperaba desarrollasen los futuros sacerdotes, además por entonces los estudiantes para continuar la carrera en el sacerdocio debían corresponderse con varios requisitos siendo uno de los mismos, la salud. Por lo tanto, habiendo llegado a esa altura de su formación Ceferino comenzó a sufrir la posibilidad de no poder ser sacerdote debido a su enfermedad, que se agravaba día a día, sin embargo ante la dificultad aumento sus esfuerzos.

Ceferino permanece en Viedma le han dado el puesto de sacristán. Un día aparece un hermano que lo viene a buscar en nombre de su padre. Pero Ceferino no quiere ir y pide al hermano "apasionadamente" que lo deje con los salesianos: "¡Mi lugar está aquí, preparándome para ser misionero como los padres salesianos!" (Grassi y Pedrazzini, 1980: 52).

³⁷ Recordemos además que la tos era una manifestación de su enfermedad y que por lo tanto también debe interpretarse como un signo de debilidad, y de proximidad con la muerte.



La ilusión del noviciado en Italia

Monseñor Cagliero invita a Ceferino a viajar a Italia con él. Ceferino viaja con Cagliero y prosigue sus estudios en Turín. Sin embargo, allí recibe las burlas de sus compañeros: “Miren al indio queriendo aprender latín” (Grassi y Pedrazzini, 1980: 60). A pesar de ello Ceferino aprende a leer en latín.



La enfermedad de Ceferino no ha mermado y es internado en 1905; fallece el 11 de mayo. Los cuadros finales de esta historia hacen referencia al lugar donde descansan sus restos en Fortín Mercedes y al inicio de la causa de beatificación:



En las biografías que se sucedieron después del relato original encontramos una estructura caracterizada por tres etapas de la vida de Ceferino que se repite se forma constante. Sin embargo, analizando las biografías pudimos distinguir continuidades y discontinuidades alrededor del sentido de los distintos aspectos que se relatan de la vida.

En la obra de Manuel Gálvez, caracterizada como biografía literaria nacionalista, observamos que de acuerdo con las tendencias del revisiónismo histórico de su época, aparecen reunidas en Ceferino las características fundamentales que lo vuelven un "perfecto" símbolo de unidad nacional, ya que allí aparecen armonizados: la emoción del paisaje, la familia, la raza, la tradición. En este sentido Ceferino puede entenderse de acuerdo al contexto de la época como un "peroncito" ubicado en un lugar bisagra para armonizar los intereses de los sectores relacionados con el orden tradicional, esto es: los sectores propietarios, y los sectores populares, y la Iglesia Católica como reguladora moral de la relación entre ambos. Como en el momento clave en la obra de Gálvez: la mediación del padre Domingo Milanés en el rendimiento de Namuncurá a las fuerzas armadas. A partir de su lectura notamos una modificación en la estructura del relato mítico en la medida que adquiere un lugar relevante el sentimiento patriótico. A la vez que reinstala el rol paternalista de la Iglesia Católica en tanto autoridad moral.

La obra de Francisco T. Frontera se distingue en un sentido rotundo, en la medida, que a los protagonistas tradicionales se agregan los representantes de los sectores populares, involucrados en la historia que se relata a partir de la propia experiencia personal del autor. Además de milagroso, otra de las facetas novedosas de la figura de Ceferino que aparece destacada por Frontera es la capacidad en construir relaciones sociales entre sectores disidentes. Esta imagen podría asociarse con la obra de Gálvez: Ceferino como símbolo de unificación nacional, sin embargo es un tanto diferente ya que ~~parecería tolerar las diferencias políticas en principio.~~

La historia que relata Aquiles Ygobone también participa del sentido de unificación nacional, pero con un énfasis especial sobre la persona de Ceferino y las cuestiones que pesan sobre su conciencia individual: sus ancestros salvajes y aguerridos, la beligerancia de su abuelo, la rendición de su padre, y a su vez el exhalado patriotismo de éste último por no entregarse al gobierno chileno y su aceptación final de la moral cristiana. En definitiva lo interesante de ésta obra no es en parte novedoso, sino que ya aparecía en las anteriores. La formación de la conciencia patriótica.

Pese a la aparente rigurosidad objetiva y cantidad de documentación presentada por el padre Raúl Entraigas su obra es tan apologetica como la de Pedemonte. Incluso pareciera que los documentos están a disposición de dicha versión. La cantidad de testimonios y cartas transcriptas figuran allí para aumentar la participación social y credibilidad en el "santo".

Por último, entre las biografías literarias, se presenta la propuesta del Padre Ricardo Noceti, quien promete superar la narración de "los datos biográficos esenciales", inscribiéndose bajo un nuevo discurso políticamente correcto dónde pueda tener vigencia en el contexto del nuevo siglo XXI la biografía de Ceferino Namuncurá. El recurso de Noceti es interpretar las etapas de la vida de Ceferino en sintonía con la vida de Cristo. A través de esta interpretación, vuelve al sentido original de la obra y del hacer salesiano: a la idea de "Dios" y de la religión católica por sobre la pertenencia nacional. Otra cuestión que se destaca es la insistencia en el pedido de perdón a los mapuche y la propuesta de "valoración" de su cultura. El resultado de la obra es la exaltación y construcción de Ceferino como un personaje liminal (Turner, 1980), un ser que no está posicionado estructuralmente, sino que se encuentra en un estado entre-medio, pero aguardando un movimiento hacia un estado superior o al menos diferente. Sin embargo, las promesas de "valoración" quedan en el camino ya que prevalece la

continuidad de ciertos sentidos como la idea de aculturamiento a partir de la “negociación” de la cultura mapuche con la cultura blanca, donde ambas aparecen como constructos esencializados. El caso que se propone como ejemplo: es nuevamente la rendición de Namuncurá, donde, como ya hemos visto, el medio que posibilita esta unión es la Iglesia Católica. Lo prioritario continúa siendo la necesidad de evangelización y la instauración de un orden basado en la tradición.

De las biografías ilustradas la de Graciela Ajmone reproduce un tanto la mirada apologética y el motivo principal es el de ofrecer a Ceferino en tanto modelo a seguir para los niños y jóvenes. Para su publicación en Argentina la obra fue ilustrada por Amado Armas, cuyos dibujos proponen una continuidad respecto a la segunda obra analizada, que es la de su autoría. En esta historieta de vida, notamos como ya lo hemos mencionado, en principio una “evolución” de cómo Ceferino pasa de “salvaje” a “civilizado” cristiano, a través no solo de un blanqueamiento de su imagen, sino de una serie de oposiciones que dan cuenta de la construcción de “lo aborígen” que está funcionando socialmente: desnudo-vestido, cabello largo-cabello corto, destreza física-agudeza intelectual. En la historieta de vida de Grassi y Pedrazzini, volvemos a notar una reproducción textual de la biografía de Gálvez, donde se retoma la historia de Ceferino desde las campañas militares de Rosas. Pero en adelante, el campo bélico que se describe entra en consonancia con intereses propios del contexto histórico de los años 1980 cuando se estaba disputando con Chile la soberanía sobre los límites del canal del Beagle, paradójicamente en éste contexto es el Papa Juan Pablo II, quien media las relaciones superando la posibilidad del conflicto bélico.

Capítulo 6

El mito cobra vida

Cada último fin de semana de agosto se celebra en Chimpay, lugar de nacimiento de Ceferino Namuncurá, “la fiesta” de Ceferino. Con el correr del tiempo las actividades que se desarrollaban alrededor del santuario de Ceferino, fueron transformándose de una peregrinación, a un multitudinario espectáculo de actividades variadas que en este capítulo nos encargaremos de analizar con detalle.

Antes de tratar la celebración propiamente dicha será necesario atender al entramado de relaciones sociales que caracteriza a Chimpay.

El objetivo de la primera parte del capítulo es adentrarnos en las percepciones de algunos miembros de la comunidad parroquial que en miras a la celebración, guiados por el Párroco, se organizan y reparten las tareas que deben realizar. A su vez estas tareas se distribuyen entre tres grupos: las mujeres de la Legión de María, El Grupo Joven de la parroquia, y el grupo de Cáritas. Las mujeres de la Legión de María por lo general son las encargadas de las lecturas que acompañan las misas; son quienes rodean con más proximidad al párroco y le ayudan en sus pedidos ocasionales. El Grupo Joven es reducido y funciona esporádicamente, sin embargo participan como colaboradores ayudando al párroco o al Grupo de Cáritas. Éste último Grupo es el encargado de recibir la cantidad de bolsones de ropa que llegan a Chimpay como donaciones, lo cual implica un gran trabajo de clasificación para su posterior distribución. También son quienes durante las semanas previas a la Semana de la Fe³⁸ deben misionar por los barrios del pueblo, y transmitir a los habitantes los pormenores de la vida de Ceferino y concientizarlos acerca de la importancia del Beato y de la fiesta para el pueblo. De esta manera, durante la Semana de la Fe, todos los integrantes están muy ocupados y se desligan de cualquier otro tipo de compromiso, ya que se hallan exclusivamente dedicados y a disposición de los pedidos del Padre Ricardo. El fin de semana, en el que culmina la celebración, se recibe gran cantidad de peregrinos y el Grupo de Cáritas cocina una enorme sopa, elaborada con verduras y huesos o carne (en su mayoría pedidos a los negocios del pueblo). La intención, interpretada por el mismo Padre, es, más allá de la sopa y el pan repartido, generar un gesto de solidaridad, calidez y bienvenida para con los peregrinos.

Por otro lado, el municipio también colabora. Sin embargo, existen algunos focos conflictivos alrededor de los cuales deviene algún problema. Uno de los temas principales es el de las colectas, es decir, la administración del dinero recolectado, en cierta oportunidad habría trascendido que “*fue robada la plata que se iba a usar para la construcción del hotel*”. Por otro lado el grupo parroquial suele manifestar sus quejas y su desconfianza en torno a los intereses y prácticas a la hora de movilizarse,

³⁸ Según Carta Orgánica Vigencia a partir de 01 de Enero de 1995 Sancionada en Diciembre de 1994 Boletín Oficial N° 3241, 09/03/95, en el “Artículo 6°.- *Semana de la Fé: Esta Carta Orgánica reconoce la realización de "La Semana de la Fé" en homenaje al venerable Ceferino Namuncurá y al "Encuentro Espiritual de la Juventud" en la última semana del mes de agosto de cada año. Ambas declaradas de interés provincial, como hecho que hace a la promoción del desarrollo cultural reviviendo costumbres y tradiciones del pueblo. El Concejo Deliberante sancionará la ordenanza respectiva y, el Ejecutivo será de encargado de nombrar una Comisión Permanente de Festejos que, conjuntamente con organizaciones intermedias tendrán a cargo la coordinación del evento. La Iglesia Católica tendrá a su cargo la organización espiritual del mismo. El Gobierno Municipal arbitrará los medios necesarios para procurar que "La Semana de la Fe" sea declarada de interés Nacional.*”

pero a la vez tales reclamos están basados en experiencias de vida históricas particulares más allá de la fiesta de Ceferino. Por tal razón los patrones de sociabilidad que se expanden desde las instituciones involucradas (la Iglesia y la municipalidad) ofrecen a la hora de concretar sus prácticas modalidades disímiles de construir comunidad.

En definitiva, aunque la mirada profunda se asiente en algunos actores en particular, el objetivo que me propongo es dilucidar en parte como se extiende el sistema de sociabilidad propuesto desde la parroquia de los salesianos, y cómo este se reactiva, a partir de la observación de la conducta de los integrantes de la comunidad parroquial y ante el advenimiento de “la fiesta”. Como ellos mismos me explican durante los días de la celebración aumenta la sensación de presión social. Y esta presión está en parte jerárquicamente distribuida, siendo el párroco sobre quien está depositada la mayor responsabilidad, demandada por la mirada de la comunidad salesiana a la cual representa. Luego, se encuentran las personas más allegadas al cura, las cuales vienen trabajando y reuniéndose con él a lo largo de todo el año, discutiendo todos los detalles hasta en sus mínimos pormenores.

En la segunda parte del capítulo, ampliaremos el espectro, para integrar al análisis la presencia de las comunidades parroquiales no locales. Es cuando el campo de juego termina por componerse y prepararse para la celebración. El grupo de personas de Chimpay que participa en “la fiesta” es mínimo en relación a la cantidad de colaboradores, sacerdotes, monjas y misioneros, que llegan desde las parroquias de las localidades vecinas. Solo así es posible una distribución homogénea de la presencia salesiana en el espacio, ocupando diferentes centros de atención, desde los cuales irradian la fuerza representativa de la figura del reciente Beato. Colaboradores que forman grupos de misión y dan a conocer a peregrinos el cronograma pensado para el fin de semana; animadoras que con guitarras y voces cantan continuamente canciones de procesión y de misa en nombre de Jesucristo y en alabanza a la Virgen, sacerdotes que confiesan, ofrecen misas, bautizan y bendicen todo tipo de objetos. En este sentido también se vuelve indispensable un abordaje al menos incipiente de las características del espacio consagrado.

Es una fiesta donde cada quien celebra al símbolo en su multiplicidad de sentidos.

Chimpay: el contexto previo a la “fiesta”.

Fundación

Fue en las tierras que hoy son Chimpay donde nació en 1886 Ceferino Namuncurá a las orillas del Río Negro, en algún recodo del río. Como hemos visto en algunas de las biografías, analizadas en capítulo anterior, a lo largo del siglo XIX estas tierras fueron disputadas por varios pretendientes. Durante el último cuarto del siglo, el General Julio A. Roca desplazó o sometió a los indígenas al gobierno nacional. Muchos fueron tomados prisioneros y una gran mayoría falleció durante las batallas, o como resultado de los traslados forzados, enfermedades (Delrio, 2005). Entre los que se vieron obligados a huir, estaba Manuel Namuncurá, el padre de Ceferino. Manuel Namuncurá se refugió en la montaña y allí permaneció hasta que según fuentes oficiales se rindió alrededor del año 1884 (Delrio, 2005). Durante la rendición el Padre Domingo Milanesio, fue buscado para que oficiara como mediador del acto durante el cual Namuncurá pasó a formar parte del Ejército como Coronel.

De regreso en las tierras de Chimpay que inicialmente le adjudicaron al Coronel, nació Ceferino en 1886. Sin embargo, la estadía no sería definitiva. Después de algunos años allí, fueron obligados a peregrinar forzosamente hacia las tierras de San Ignacio en Neuquén donde hasta la actualidad se encuentran los descendientes de los Namuncurá. La estadía en Chimpay es discutida pero las últimas biografías coinciden en que Ceferino no vivió en San Ignacio, ya que la familia se habría instalado hacia esa zona en el año 1899 o 1900.

Ceferino debe abandonar San Ignacio a la edad de 11 años en 1896. Algunos años más tarde en 1899 se funda en Chimpay una estación de la línea de ferrocarril que venía extendiéndose desde Bahía Blanca.

Las tierras ocupadas durante la "conquista del desierto" fueron distribuidas entre los protagonistas de esta "avanzada". En 1905 Chimpay es adquirido junto con 11.700 hectáreas por el Dr. J. Laure, (inmigrante francés que fue médico del General Julio A. Roca), quien destina 100 hectáreas a la formación del pueblo en las cercanías de la estación. A partir de entonces comienza Chimpay en términos oficiales a "poblarse". Los nuevos habitantes son inmigrantes. Aproximadamente a partir del año 1934 hasta 1969 el pueblo de Chimpay contaba para su gobierno con una comisión de fomento, siendo la máxima autoridad social el presidente de la misma. En el año 1970, por decreto del gobierno provincial se establece como fecha de fundación de Chimpay el día 11 de mayo³⁹, que coincide con el día de fallecimiento de Ceferino Namuncurá⁴⁰. Desde entonces la máxima autoridad ya no es el presidente de la comisión de fomento, sino el intendente. En 1971 se inaugura el monumento a Ceferino Namuncurá dentro del Parque Ceferiniano, pero recién en 1972, el papa Pablo VI lo declaró "venerable", primer peldaño para la canonización.

Actualidad

En Chimpay la mayoría de las calles son de tierra y pequeñas piedras, solo en lo que actualmente se conoce como el centro de la ciudad algunas calles han sido asfaltadas⁴¹. Diariamente las calles son regadas por un camión con un gran tanque que recarga agua del brazo del Río Negro, muy próximo al pueblo. Las veredas también son de tierra (a excepción de quien las realiza con cemento y/o baldosas por cuenta propia). Actualmente cuenta con una población de 5000 habitantes aproximadamente⁴².

El pueblo de Chimpay ocupa un espacio desigualmente distribuido. Desde hace unos años se atraviesa un período de crecimiento demográfico acelerado⁴³. Según cuenta la gente del lugar se han ido levantando nuevos barrios. El primero de estos fue identificado como el de "Las Catorce Viviendas".

³⁹ Dicha fecha es también la del Himno Nacional Argentino.

⁴⁰ Según Carta Orgánica Vigencia a partir de 01 de Enero de 1995 Sancionada en Diciembre de 1994 Boletín Oficial N° 3241, 09/03/95. "Artículo 3°.- *Fundación: Por desconocimiento de la fecha fundacional ésta carta orgánica reconoce al día 11 de mayo de 1905 como fecha tal, de acuerdo al decreto provincial del año 1970, en conmemoración al fallecimiento de Ceferino Namuncurá*".

⁴¹ Chimpay cuenta con calles pavimentadas que son las menos (15 cuadras) avenida L. N. Alem y avenida Roca, y calles de tierra y ripio que son la mayoría. Fuente: Cámara de Diputados de la Nación. proyecto de resolución. Nro: 2622-D-05. en http://www1.hcdn.gov.ar/folio-cgibin/om_isapi.dll/1?clientID=1294344363&advquery=2619-D-05&infobase=tp.nfo&record={9F46}&softpage=Document42

⁴² Del total de la población, el 60% corresponde al casco urbano y el 40% a la zona rural (chacras a la vera del río Negro y campos colindantes con el río Colorado).

⁴³ Fuente idem 3.

En este barrio vive Anita, con su esposo Miguel, quien recuerda con orgullo el día que le adjudicaron la vivienda más aun considerando su juventud y su origen chileno (“la gente estaba celosa”- comentó Ana).

Miguel explica que la zona de casas que está frente a la plaza forma parte de lo que se conoce como “Chimpay viejo”, dentro del cual está la Parroquia. El barrio contiguo es el de “Las Catorce Viviendas” y más a la derecha, se encuentra el “Barrio Nuevo”, compuesto por viviendas similares entre sí.

Del lateral opuesto al de la ruta hacia la derecha, a continuación de la Av. Dr. Laure, -otra de las avenidas importantes- se encuentra otro conjunto de casas, apartadas unos 300 metros o más de los primeros barrios referidos. Estas casas son más precarias y quienes las habitan poseen menos recursos y servicios (por ejemplo: no hay gas natural). No tengo datos acerca de la cantidad de personas que habitan en uno y otro barrio, pero en las zonas más apartadas habría unas cien viviendas, entre construidas y semi construidas, de las cuales solo la mitad están habitadas. Fuera de muchos de estos terrenos se observan ladrillos acumulados.

En cuanto a los horarios con los que el pueblo se maneja, por lo general suelen levantarse temprano, antes del amanecer, porque la mayoría trabaja en las chacras. Los cultivos son variados: manzana, pera, uva, cereza, tomate, durazno. Otras dos fuentes de trabajo importantes son, el aserradero, que está muy próximo al pueblo y el matadero de caballos, a seis kilómetros (campo adentro) que comenzó a funcionar hace seis meses. La mayoría de las chacras que ofrecen trabajo pertenecen a grandes empresas multinacionales. En Chimpay, según Teresa⁴⁴, integrante del grupo de Cáritas: “*el que no trabaja es porque no quiere*”. Cuenta que antes venían con su marido en las temporadas, pero luego se asentaron en forma definitiva, trabajaron juntos en la chacra, y cuando su marido falleció comenzó a participar de las actividades de la parroquia y más tarde se unió al grupo Cáritas.

Sin duda, el motivo que alienta la afluencia de personas, es principalmente el trabajo en las chacras, casi el mismo que hace casi cien años, cuando se establecía la estación del ferrocarril. Sin embargo las condiciones del trabajo difieren mucho respecto de aquel entonces cuando las tierras fueron “expropiadas” a los indígenas y otorgadas a nuevos propietarios en su gran mayoría inmigrantes, o militares. La población originaria fue desplazada hacia zonas geográficas periféricas y se le concedió parcelas de tierras de menor tamaño, muchas veces diseminadas (no continuadas) y de baja calidad. Tierras que los representantes del gobierno, militares en su mayoría, consideraban menos aptas para un uso agropecuario.

En definitiva, quienes trabajan la tierra con sus manos en Chimpay, no son dueños de la misma, pero en muchos casos son herederos de aquellos, invisibilizados o autoinvisibilizados, que alguna vez la tuvieron.

El párroco de Chimpay

Conocí al Padre Salesiano Ricardo Noceti en marzo de 2007. A partir de su generosidad y ofrecimiento pude hallar más tarde en Chimpay un lugar donde instalarme y desde dónde realizar mi trabajo de campo.

El Padre Ricardo hace tiempo que desarrolla su labor como misionero en la provincia. Actualmente reparte su tiempo entre las actividades parroquiales de Chimpay y Villa Regina. También dirige la revista “Ceferino Misionero” y es autor de la

⁴⁴ Con residencia en Chimpay desde hace seis años, oriunda del Chaco.

biografía “Sangre de mi Tierra. Para una nueva visión de Ceferino Namuncurá”, además de otras obras.

Uno de los intereses del Padre es el arte. Con frecuencia se ocupa del rescate de obras perdidas o el emplazamiento de nuevas imágenes. En varias oportunidades él mismo ha estimulado la realización de muchas de las creaciones que representan a Ceferino Namuncurá, algunas de las cuales se encuentran en el Parque de Ceferino. Tal es el caso de dos obras que fueron inauguradas durante el 2007, el año de la beatificación y que se encuentran en el interior del templo del Parque. Una de ellas es un enorme fresco con múltiples escenas alusivas a la iniciación de Ceferino. La otra es un cuadro donde aparece en primer plano Ceferino y en segundo plano, la figura de la madre cuyo rostro se oculta tras el cuerpo del hijo.

El Padre Noceti pone el acento y un cuidado especial en las realizaciones que tienen que ver con la estética del parque. Si bien la funcionalidad y eficacia de todos los elementos incluidos han sido cuidadosamente pensadas con frecuencia son objetos de crítica por parte de otros sacerdotes de la Congregación.

Como veremos el espacio que ocupa el Parque requiere de un trabajo, una organización mayor en vísperas de la fiesta. Es el espacio festivo donde transcurre la celebración; es el espacio donde se desarrollan todas las planificaciones para los grupos de colaboradores; y es el espacio que adquirirá “un tiempo propio” con cada uno de sus momentos estrictamente disciplinados. Tiempo propio que pareciera sacar a todos por unos momentos de la cotidianidad para vivir una experiencia tanto religiosa como estética. Porque justamente de lo que se trata la amplitud de esta fiesta es que no solo se experimenta lo religioso, sino que la estructura de los sentimientos que allí se pone en juego supera lo religioso, permitiendo vivenciar el espacio y al mismo Ceferino desde una experiencia estética, es decir, sensible.

A continuación se transcribirán algunos fragmentos de las charlas sostenidas con el párroco.

El Padre, el arte, Ceferino y los fieles.

La primera vez que fui a visitar al Párroco no sabía que me encontraría en realidad con Ricardo Noceti (autor de una de las últimas biografías de Ceferino). Había leído una de sus obras de teatro donde se narra la espiritualidad de Ceferino, pero desconocía que fuera párroco de Chimpay. Estaba sentado con una lapicera en la mano frente a una mesa redonda, sobre la cual se desplegaba un gran calendario. Accidentalmente me encontraba con un acompañante y nos preguntó a ambos qué era lo que hacíamos. En mi caso le expliqué que era estudiante de antropología, lo cual no le agradó mucho, porque recordó que una vez había realizado una entrevista para el Canal Infinito pero luego “acabaron diciendo lo que ellos quisieron”. En cambio, simpatizó mucho más con mi acompañante, cuando él le comentó que estudiaba Bellas Artes y nos explicó que hasta hacía poco había estado buscando a un artista para realizar una obra, e incluso le solicitó ayuda específica. Cito a continuación parte de la conversación mantenida durante ese día de marzo de 2007:

Padre- Y vos ¿a qué te dedicás? ¿A qué se le llama Bellas Artes ahora?

Fabricio- Y...-se ríe-...yo sigo dibujo...

Padre- Aja...-(el sacerdote le habla con mucho entusiasmo. Se explaya sobre sus conocimientos y cita frases de Baudelaire acerca de la importancia del color, y rescata un hecho que sucedió durante el aniversario de Ceferino el

año pasado)- *“un cura, que es muy observador se dio cuenta que nadie se detenía a ver la escultura de relieve en reconocimiento de Ceferino que esta hecha en el santuario. Nadie ve estas esculturas que se pensaron hacer varias de Ceferino siguiendo el camino de Jesús, sin embargo solo se realizó la primera que representa el nacimiento. Pero, claro, el cura se dio cuenta de que nadie se detiene a verla porque no llama la atención, y es porque no tiene color. La escultura tiene que ser muy original y especial para ser apreciada, si no le falta lo que tiene el color- Luego continua con otro tema:- hace unos años hubo una exposición de un artista que hizo un cuadro de Ceferino en tela: “Ceferino y los guerreros”, algo así se llamaba, de gran tamaño, pero la obra está desaparecida, si la encontráramos, sería bueno- mirando a Iván le pregunta- ¿vos no sabés nada? el nombre del artista es René Morón.*

El padre es quien más habla. De cierta manera, dirige el diálogo, el interés, los temas y los cuestionamientos al respecto. Con paciencia y poder, sentado siempre en un mismo lugar y seguro de lo que representa. Él no nuestra visita y evidentemente estaba próximo a encargarse de otro tema, que ocuparía gran parte de su tiempo en adelante ya que en esos días se estaba discutiendo con parte del grupo parroquial el tema de la Beatificación de Ceferino ya que Chimpay había sido seleccionado como el lugar donde se llevaría adelante la celebración.

Al otro día regresamos a la parroquia. Apenas nos sentamos el Padre nos cuenta en forma precipitada acerca de otro artista que hizo muchas obras de Ceferino Namuncurá y se lamenta de haber perdido contacto con él. Luego dirigiéndose a mi persona (desde hora en adelante distinguida como C):

Padre- *y a ver niña, ¿cuáles son tus inquietudes?*

C- *Lo que a mí me interesa es saber acerca de su visión de la vida de Ceferino, que piensa usted...*

Padre- *Bueno yo pienso que en el pasado nos hemos equivocado mucho asumo que en una época no se pudo respetar a los mapuche por como son, su cultura, yo lo que admiro de Ceferino es que él serenamente nunca renegó de su pertenencia aborígen, de su ser mapuche, él asumió pacíficamente su ser mapuche y su ser cristiano. Algo que entonces nosotros ayudamos a construir es esa inferioridad del aborígen, que entonces hasta hoy en día, nadie asume su ser aborígen, por vergüenza por sentirse menos, y vos ves que hoy, pero aquí, nadie, nadie dice una palabra (enfatisa esta última observación).*

Padre- *(cambiando de tema) además vos tenés varios, distintos grupos de mapuches. Están los que reivindican todo, que quieren instaurar una nueva nación mapuche que para mí ellos se olvidan, es decir, dicen que tienen su religión pero no, solo la tienen como una imagen, en realidad uno cuando va, ve que no la practican día a día, no la sienten, no la llevan adentro, sino que la usan como una máscara. Una imagen, que lo que importa son sus discursos políticos. Pero esos son ya gente que ha tenido mucho contacto con los blancos... después están los mapuches que siguen a Ceferino desde sus comunidades y son cristianos, y después están los evangélicos que esos no quieren saber nada con la figura de Ceferino, porque bueno, los evangélicos, no creen en la continuidad entre la primera y la segunda parte del evangelio. No creen en los santos ni nada*

de eso, por eso no van a creer en Ceferino. Son los menos y más cerrados. Y la gran mayoría son los que están en las ciudades.

En un momento entra una mujer, joven, pelo negro y corto, saluda al padre casi colgándosele de su cuello, éste intenta mantenerse erguido, pero es tal la fuerza con la que la mujer lo atrae que debe ceder y doblar la espalda. Lo abraza y le da dos besos, uno en cada mejilla. Le habla a pocos centímetros de distancia, y le pregunta por la beca para Manuel.

Padre- ah, ya comenzó primer año y ¿cómo le va? Porque le estaba yendo bien, lo trataban muy bien en la Escuela número 59.

Mujer- Sí, le va bien, es muy amigo de Fosforito.

Padre- Ah, ¡y tiene que estudiar!

Mujer- Sí, sí el estudia, está estudiando, usted tiene que ir así ve las carpetas, así ve lo que hace, si viera qué linda letra, ¡letra de médico tiene!

Padre- Bueno, bueno ¿y vos cuándo vas a volver a la escuela?

Mujer- Y yo ahora no estoy yendo, me había anotado, pero no puedo ir porque no puedo dejar sola la casa. Ahora me prometieron, tengo que ir a buscar una mesa y seis sillas me dijeron que me iban a dar.

Padre- Pero tenés que volver a la escuela cuando puedas...

Mujer- Sí, sí, así puedo acompañar a Manuel, pero él no me hace caso a mí, me pide plata, me dice que es para cortarse el pelo, y hace cualquier cosa, él lo hace para llevarme la contra nomás... él se lleva muy bien con Fosforito, a él sí que le hace caso...

Padre- Bueno pero vos tené cuidado, no le des plata, cuidado que hay mucha droga... (mientras la mira y hace énfasis en el "tené cuidado")

Mujer- Sí, sí, si yo le digo (mirando para abajo) y usted cómo anda de salud... (cambiando de tema).

Padre- Bien, cuidándome del sol para no resfriarme...

Mujer- Abríguese padre...

Padre- Si, tenés razón de que vos siempre estás abrigada, porque el abrigo nos protege tanto del frío como del sol, como hacen en el desierto...

Mujer- Sí, sí...

La mujer se había sentado y estaba tomando mate con nosotros, no tenía apuros por irse a ningún lado. Sin embargo el Padre le dice si no puede hacerle un favor, "y decirle a Fosforito que lo quiere ver, que se dé una vuelta cuando pueda".

Padre- bueno, bueno, andá a hacer eso, y tené cuidado...

Mujer- bueno Padre, si puede averiguarme eso de la beca que Mateo está desesperado por saber, y a ver cuándo se da una vuelta por allá, ustedes también vengán al barrio a visitarnos...

Nos saluda a todos con un beso y se va. Allí es cuando el Padre, nos dice que Mateo, el hijo de la señora, es un "renegado bárbaro" que "siempre está con cara de enojado en la escuela. Es bueno, pero es difícil hacerlo estudiar y le costó mucho salir adelante".

Retomamos la charla acerca de Ceferino. Yo le comento que otra de las cosas que me asombre del relato es lo joven que era cuando decide él mismo, irse a estudiar a

Buenos Aires. Y creo que no lo que no entiendo es por qué lo hace, es decir, podría haber sido por agradar a su padre, pero cuando leo que fue una decisión propia...

Padre- una de las intenciones que podría haber tenido Manuel Namuncurá para mandarlo a Buenos Aires era para que fuera lenguaraz, ya que para ellos (los mapuche) que eran muy formales en esos asuntos, iban acompañados por un lenguaraz para negociar o en encuentros con otros... así necesitan de alguien que les escriba. Aun así hay mucho que investigar; cuando Ceferino, por ejemplo, viaja a Italia, ya más grande, sus días allá, las entrevistas que le realizaron los periodistas. Si se pudiera rastrear su visión del mundo. Alguien tendría que hacer esto en Italia.

Una nueva visita, esta vez es un hombre que viene a pedir agua bendita al Padre.

Hombre- hola Padre, cómo anda....

Padre- Bien, ¿cómo esta?...

Hombre-Mire, quería saber si usted podría conseguirme un poco de agua bendita...

Padre- Pero cómo no...

Hombre-Y ¿cuándo podría ser?

Padre- Y cuando quieras, vos tráeme una botellita que yo te la bendigo nomás...

Hombre-Ah...

Padre- Ah, vení, pasá, mira allá- le indica unas manchas al costado de la mesada de la cocina, próxima a la bacha del agua-

Hombre-Ah bueno, sí, humedad...sí, sí, se puede hacer algo...

Cuando el hombre se va, el padre nos pide que probemos el dulce casero que le acaban de traer de regalo, “*se siente la fruta*”.

Mientras comemos retoma el tema de la Beatificación y que el Obispo quería que Chimpay fuera la sede, pero paradójicamente él tiene sus dudas porque según argumenta “*éste es un lugar de misión*” y “*acá no está muy expandido el catolicismo*”.

Padre- Chimpay es un tinglado, acá hay una mafia bárbara espantosa, todo está corrompido. Hace diez días violaron a una chica en el medio del centro, en un boliche, pero fue sobre una mesa ahí donde están todos, no es que se la llevó a un lugar apartado. Yo justo estaba en Conesa, visitando a mi madre, llamé por teléfono para que hablaran con el intendente, cosa que ya habían hecho, parece que él habría pedido que se clausuraran los bares, pero nadie hizo casi de nada, el fiscal mismo no hizo caso del pedido, y además agregó que estaba harto de las protestas de nosotros. Finalmente solo se consiguió para 10 días después, una causa para sobre seguir el caso pero resulta que al acusado no se le puede acusar de violación ya que se omite decir que fue sin consentimiento de la chica. Lo peor es que estamos en un pueblo y acá todo tiene nombre y apellido, por lo tanto al otro día ya todos sabemos todo y no porque se confiesen, ¡nadie lo hace! Pero resulta que hay una mafia bárbara, los dueños de estos bares son los mismos dueños de todo el valle medio. La justicia marcha a paso lento, como la de todo el país y nunca se hace nada.

Cambiando de tema, el Padre insiste en preguntarme sobre mi fe.

Las preparaciones previas a la Semana de la Fe en la familia Pereyra

El 13 de agosto del año 2007 llegué por primera vez a la casa de la familia Pereyra en Chimpay. Fue Ricardo Noceti el párroco del lugar quien me facilitó el contacto con la familia donde me hospedaría.

Al llegar a la casa, salió Miguel (el padre de la familia) a atenderme, después de saludarme y presentar a toda su familia, me explicó que momentáneamente tenían ocupadas las habitaciones que ofrecían en alquiler, pero como venía encomendada por el Padre Noceti, podrían hospedarme en la pieza de su hijo quien estaba de viaje. Acepté y acomodé mis cosas en la habitación.

Miguel y su esposa, Ana, me explicaron que hace un tiempo que se decidieron ir construyendo piezas para alquilar, puesto que así pensaban asegurarse parte de su futuro, "*pa' cuando seamos viejitos*"- decía riéndose Miguel.

El matrimonio tiene dos hijos, Andrea y Manuel. Esa misma tarde después de almorzar aún estábamos sentados en la mesa: Manuel, Andrea, Ana (madre), la novia de Manuel y yo. El televisor, muy próximo a la mesa, está prendido y Manuel hace zapping con el control remoto. Sorpresivamente, Ana comienza a contarme parte de su vida, me cuenta que ella no era de Chimpay, que venía a visitarla a su hermana y se enamoró y se quedó. Que ella vivía en Concepción, Chile, donde aún vive su madre, a la que de vez en cuando visitan.

Le pregunté por qué su hermana estaba aquí y me contó que había venido en los años del golpe militar en Concepción, en el año 1973, ya que su hermana militaba en el partido socialista y cuando ocurrió el golpe tuvieron que incendiar todo y salir corriendo. Se acuerda que fueron años de mucho miedo, que ella era chica tendría siete años iría a segundo grado pero no olvida el miedo ante los soldados apuntando con armas después del toque de queda si alguien salía afuera a jugar. Cuenta que alguna vez tuvieron que quedarse encerrados en la escuela con la maestra y que todos los niños lloraban. Me dice que en Concepción ella hubiera podido estudiar pero la época que a raíz de la época que le tocó, no pudo hacer nada.

Mientras me cuenta todo esto su hijo y su nuera no hablan, solo miran tele. Ana les comenta que dentro de poco pasaran un documental donde se cuenta todo, Manuel contesta que no va a ver esas cosas que le hacen llorar. Se levanta de la mesa con su novia y se van a la pieza.

Ana continúa hablando conmigo, me cuenta que fue una generación que se crió con mucho miedo, vuelve a lamentarse de que no pudo estudiar, que a ella le hubiera gustado pero no pudo. Ahora está preocupada porque Manuel no estudia, solo hizo la escuela secundaria y dice que no continuará.

Miguel (Padre) llega en su moto a la tardecita del trabajo. Me cuenta que trabaja en un frigorífico de caballos, hace poco pues antes tuvo varios trabajos por los que viene pasando. Nombra varias empresa: Minería del Lago (desde los 17 años), luego Parmalat y Milkaut (ambas camionero), Expofrut (chacra-tomate), Solemar (frigorífico poco más de 4 meses). De todas las empresas lo fueron echando recibiendo siempre alguna pequeña indemnización, nunca se fue por su decisión excepto de la última empresa, Expofrut, ya que el Padre Noceti le había encontrado un puesto en el frigorífico. Ana y él comenzaron a trabajar juntos y como tenían una casa grande que le daban en la chacra allí cedieron un espacio a un grupo de monjas que iban al campo a dar catecismo a los chicos que por allí vivían (ellos aún no tenían hijos). A raíz de que los chicos decían que sus padres no rezaban y a consecuencia ellos tampoco lo hacían, ya que "*no los veían rezar a sus padres*", Ana y Miguel, comenzaron a colaborar con las hermanas. Acompañados en principio por un párroco, quien los habría instado a la tarea,

comenzaron dando catecismo familiar, le daban catecismo a los padres. Ana comenta que lo hacían con ayuda de un libro y que ellos también fueron aprendiendo, que fue un trabajo de grupo. Luego hace poco les ofrecieron ser delegados de "Cáritas" y hace 5 años están trabajando allí. Al principio Ana temía la responsabilidad que esto pudiera ocasionar pero por insistencia del Padre tomaron ese *trabajo*. Ahora deben organizar la comida para la peregrinación, "*así que ese día te dejamos sola*", comenta Miguel y se ríe.

Para el último fin de semana de agosto (fecha de la peregrinación por Ceferino) el Grupo de Cáritas prepara una gran olla de comida y la reparte junto con una hogaza de pan a los peregrinos, "*porque hay quienes vienen con lo justo*"-dice Ana- "*para que se vayan con el estomago lleno por lo menos*".

Para poder cocinar salen a pedir a los negocios del pueblo verduras y huesos con restos de carne. Así ofrecen tres grandes ollas de sopa.

Lo observable es que esta familia al ser de origen chileno se describe como relegada por el gobierno, en cambio sus relaciones con la Iglesia Católica le ha permitido encontrar un patrón de sociabilidad por medio del cual internarse en la trama de la comunidad.

Como bien me cuenta Ana, las facilidades son para habitantes argentinos carenciados, ya sean provenientes de otras provincias o locales. Por esta razón estima que no le quisieron dar el plan hace unos años atrás "*cuando estaba todo mal*" y su hija más chica tenía cuatro años (aproximadamente en el año 1995). Dice que la discriminaron por ser de otro país, "*a los de otros países no les dan, es solo para argentinos*". Le explicaron que no se lo dieron "*porque tenía que ser jefa y su marido trabajaba en una empresa*" (Expofrut). Ana me cuenta que se peleó con los políticos, porque se daba cuenta que "*se lo daban a la gente por los votos*". Entonces acabó por irse a trabajar a la chacra con su marido y ahí anduvieron mejor, pero insiste que "*ni siquiera, un bolsón le quisieron dar, y no tenía leche para darle a su hija que le pedía*". Según Miguel se comenzará a ver mayor afluencia de peregrinos a partir del 22 de agosto. Durante esos días me cuenta que suele regresar tardísimo a su casa y está todo el día conduciendo el tractor entrando y saliendo del Parque, con un permiso especial que lo habilita a transitar libremente, "*me voy a las seis y vuelvo a las dos de la mañana. La gente quiere ver a Ceferino, yo la veo llegar, quieren tocarlo, besarlo, lloran. Yo estoy ahí, pero lo saco solo a las seis.*"

Miguel relata con orgullo estas actividades y responsabilidades que les toca realizar durante las fiestas. Él cuenta que participa de los eventos de la Parroquia desde que tenía ocho años después que su padre falleció en un trágico accidente en el campo.

Dilemas y conflictos

La tarde del jueves, estando en un mercado del pueblo, escucho un comentario que una clienta le hace al verdulero: "*¿A dónde iremos a parar?*", se preguntó, y el verdulero contesta: "*al país ya lo manejan unas pocas empresas grandes y al presidente se le fue todo de las manos*", "*eso mismo digo yo*" -hace eco la cliente- y el verdulero: "*¿A dónde iremos a parar?*".

En la caja, la misma señora reinicia el diálogo con la única cajera y otra clienta. Le pregunta a ésta última si cocinaría para las fiestas de Ceferino. La respuesta fue negativa: "*no, no, no, este año con el asunto de la beatificación dijimos que no, trabajas más y ganas menos*" (la señora hablaba muy fuerte cuando decía esto parecía enfadada).

De regreso en la casa de Ana le comento el pequeño episodio, ella no está de acuerdo con lo que afirma la señora, sino que dice que *“es todo lo contrario, si vos trabajas más, más vas a recaudar, porque vos pones un precio que te deje ganancia, eso es más porque no quieren participar, entonces dicen eso.”* Después le entrego un certificado que me había pedido ir a buscarle a la municipalidad y le explico que me retrasé un poco porque había gente. Enseguida me revela que, *“como es época de elecciones todo el que es así, con necesidades, va a pedir, es por los votos, les dan vales por una determinada cantidad de dinero que los cambian en el mercado comprando comida o garrafas”*.

Esa mañana el Padre Ricardo había ido a la casa de Ana a decirle que llegaba un periodista: *“Ya que ustedes tienen una pieza pueden alojarlo”*- le pidió. El sacerdote había dejado su auto en marcha y estaba parado en el umbral de la puerta de la casa de Ana, ni adentro ni afuera. En pocas palabras el Padre le explicó que un periodista llegaría el sábado y se quedaría hasta el lunes. Yo estaba sentada a la mesa de la cocina desayunando y el Padre no alcanzó a verme, ya que no entró a la casa. Ana primero le reprochó: *“pero no tengo catre, solo colchón y sábanas”*, a lo que él contestó: *“bueno ya lo conseguirán, pidan a sus amistades”*. *“Si Padre, bueno Padre”* respondió Ana. Rápidamente él se despidió y se alejó en su auto. Ana reía irónicamente mientras decía:

- *“¿Qué amistades? ¿Qué amistades ni amistades? ¿A estos vecinos les voy a pedir algo? ¡Si me han matado hasta los perros!”*. *“Y sí, viste...”*- dirigiéndose hacia mí- *“la gente no te quiere mucho cuando estás en la Iglesia después no te perdonan una, tenés que ser perfecta, ahí, ¡chau!”*.

Anita no siguió hablando mucho más y se puso enseguida a limpiar la pieza para el periodista.

En la mañana del viernes, escuchamos en la radio local, un comentario acerca del caldo que preparará el grupo de Cáritas para recibir a los peregrinos en el galpón del Parque. Ana me explica que les toca dar un *“signo de calidez y bienvenida”* y junto al “Grupo Joven” pedirán verduras y huesos para hacer la sopa con la cual recibirán a los peregrinos en el galpón multiusos del Parque, que está calefaccionado y es utilizado como alojamiento.

Luego por la misma radio se anuncia que se teme que *grupos mapuches* que se oponen a la beatificación corten la ruta por la que vendrán los peregrinos. *“uh”*- exclama Ana. Le pregunto de dónde son esos grupos y ella dice que son de Neuquén *“esos son bien, como se dice, revolucionarios”*. Y continúa:

“son mapuches que descienden de Ceferino pero ya hace muchos años de eso, es algo más que tiene que ver con el intendente de San Martín, quien parece que le dio un montón de tierras a ellos. Lo que pasa es que ellos ven a Ceferino como un comercio ¿no? no lo ven así como una devoción...parece que al intendente le interesa el turismo y nada más”

Transcribo a continuación el diálogo que sucedió a este comentario:

C- *¿Qué es ser mapuche para vos Ana?*

Ana- *Mapuche es haber nacido de madre, raza y apellido mapuche y padre raza y apellido mapuche. Así la sangre es pura, pura mapuche.*

- C- *¿Cómo se considera la decisión que tome la persona de querer ser o no mapuche?- Me mira, y no responde primero. Entonces, continúo- Por ejemplo, su suegra según me ha contado, es hija de mapuches y sin embargo, usted afirma que no se nota que lo es porque es “blanquita de cara y tiene la cara fina”.*
- Ana- *ah sí, pero es como que la tierra también, son gente de la tierra, gente del lugar.*
- C- *ah- pienso en voz alta- entonces participaría la sangre, la tierra, y lo que uno hiciera- y continúo preguntando- por ejemplo Miguel anoche dijo que él se sentía argentino aunque llegó de Chile cuando tenía 4 años y es hijo de chilenos.*
- Ana- *sí, lo que pasa es que vino de Chile cuando era muy pequeño por eso dice que es argentino- dice Ana.*
- C- *es decir, que también interfiere el modo de vida que uno lleva en el lugar que elige. Para ser mapuche-mapuche uno tiene que haber nacido sangre mapuche, estar reconocido como que lleva la vida mapuche, como gente de su tierra. Es decir, aquel grupo que reclama ser Nación mapuche anterior a Chile y Argentina.*
- Ana- *sí, esos son los puros-puros, los más revolucionarios digamos, los que se dicen mapuche-revolución.*
- C- *pero hay otras personas que dicen ser mapuches que no se oponen a la beatificación, por ejemplo, Jacinto Ñancufi que es de Carmen de Patagones*
- Ana- *ah sí, hace unos tres años vimos otra mujer que dio un discurso en lengua mapuche y los padres la traducían...*

Durante las conversaciones que he mantenido con Ana, noto que en varias ocasiones, sobre todo cuando nos referimos a las actividades de la fiesta de Ceferino Namuncurá o cuando como acabamos de leer, hablamos acerca de la identidad mapuche, sus afirmaciones se pueden relacionar en gran medida con las del Párroco. A través de las relaciones mantenidas dentro de la comunidad parroquial se han ido solidificado ciertos sentidos para Ana respecto a cómo debe ser el “mapuche puro”.

Según la caracterización propuesta por el Padre Ricardo Noceti los mapuche en la actualidad se encontraría presentes en la provincia de la siguiente manera: “los que quiere instaurar una nueva nación mapuche”⁴⁵ quienes “dicen que tienen su religiosidad pero no, solo la tienen como una imagen, en realidad uno cuando va, ve que no la practican día a día, no la sienten, no la llevan adentro, sino que la usan como una máscara”, “Pero esos son ya gente que ha tenido mucho contacto con los blancos...” (grupo 1), “los mapuches que siguen a Ceferino desde sus comunidades”⁴⁶ y son cristianos” (grupo 2) “los evangélicos que (...) no quieren saber nada con la figura de Ceferino”, y que “son los menos y más cerrados” (grupo 3), y “la gran mayoría son los que están en las ciudades” (grupo 4).

En los enunciados de Ana (diálogo precedente), lo mapuche queda esencializado y reducido en cuanto identidad a una pureza caracterizada por la sangre heredada pura (sin mezcla), el lugar particular que se habita, y el modo de vida que se lleva adelante.

⁴⁵ Retomo nuevamente aquí, extractos de la cita del Padre Noceti de la página 90.

⁴⁶ La comunidad es un tipo de asentamiento territorial que fue instaurado desde el Estado, remplazando a las “reservas” (Rodríguez, 2008: 2). Sin embargo no han sido reemplazadas en su totalidad, ya que algunas poblaciones cuentan con títulos de propiedad.

Concepción que en definitiva deja pocas y remotas posibilidades a alguien inserto en este mundo de poder cumplir con estas condiciones.

En este caso aparecen funcionando una serie de categorizaciones esencialistas sobre cómo entender “lo mapuche” que contribuyen a la (in)visibilización del mapuche en cuanto tal.

En un trabajo realizado recientemente entre Celia Rañil y Mariela Rodríguez sobre la Provincia de Santa Cruz, se analiza que el término ‘*descendiente*’ es clave para descubrir los mecanismos que han contribuido a volver *invisibles* a los mapuche y tehuelches. El análisis se focaliza en el *contexto* dónde por primera vez aparece utilizado el término (un Informe de Inspección de la Dirección General de Tierras de 1943). En dicho contexto aparecen otros presupuestos e ideas generales que se han impuesto desde el aparato estatal como ser las siguientes: a) la imagen que los indígenas integran en realidad ‘*unas pocas familias*’ remite a la idea de la ‘*extinción*’ de los tehuelche, b) el contraste entre ‘*tribu*’ y ‘*descendientes*’ responde a los prejuicios raciales que han clasificado a los indígenas en términos de ‘*pureza*’; c) la idea que los mapuche serían invasores chilenos “*y que han sido responsables de la supuesta desaparición de los tehuelche; afirmación basada en la ideología nacionalista que niega la preexistencia de los pueblos originarios al estado*” d) la idea de que los “*verdaderos indios*” habitan en zonas rurales (Rañil y Rodríguez, 2008: 3).⁴⁷

Apoyándome en estas observaciones y retomando los diálogos mantenidos con el Padre Noceti y Ana, considero que estas ideas generales se hacen evidentes en ellos mismos.

En sus enunciados Ana, afirma que los verdaderos mapuche son “gente de la tierra, gente del lugar”. Esta expresión cobra sentido de acuerdo a la distinción que Ana está marcando entre quienes viven en la ciudad, como su suegra, que *no se nota que fueran mapuche*, y quienes viven en el campo.

En la biografía de Ceferino del Padre Noceti: “Ceferino Namuncurá: *La sangre de la tierra*”, en las páginas que dedicadas a este tema se argumenta:

“Los estudios antropológicos más recientes rescatan aportes y valores de estas culturas, **absolutamente necesarios en la coyuntura actual**. El cuidado y el uso adecuado de la tierra, el respeto de los ciclos naturales en la agricultura y otras actividades humanas, el sentido de la hospitalidad y de la familia, el sentimiento religioso que se dirige a todos los ámbitos de la vida, el respeto y la valoración de la sabiduría de los ancianos, son valores fuertemente arraigados en las cultura aborígenes, **que cobran nueva actualidad ante la pérdida de sentido y el vacío en que ha caído la sociedad actual**”(Noceti, 2000: 24) [el resaltado es mío].

Lo que advierto en el párrafo precedente es que se repite la misma función que aparecía en las biografías de Ceferino analizadas en el capítulo cuarto, se trata de imágenes irreales e idealizadas del otro, seleccionadas desde una perspectiva etnocéntrica para contrastar lo que debe un “otro” recuperar. Su presente sólo es discursivamente apropiado en función de la pobreza y miseria a la cual han sido llevados “por un mundo que los marginó”. Marginación de la cual ellos mismos como Congregación admiten haber sido artífices al considerarse víctimas de contexto y las circunstancias históricas. Esto último aparece ocurriendo en un pasado lejano, donde el

⁴⁷ Quiero aclarar que aunque las afirmaciones que se realizan en este trabajo son para la zona de Santa Cruz, sin embargo, a mi me fueron útiles para aclarar los sentidos del discurso que aparecía en los enunciados de Ana.

Padre reconoce en nombre de la Congregación su error, pero lo atribuye a la sociedad de la cual se formaba parte: “*Algo que entonces nosotros ayudamos a construir es esa inferioridad del aborígen, que entonces hasta hoy en día, nadie asume su ser aborígen, por vergüenza por sentirse menos, y vos ves que hoy, pero aquí, nadie, nadie dice una palabra...*”.

Entonces, según el párrafo de la biografía citada, la valoración que debe realizarse no deviene del propio marco reflexivo de la Congregación, sino que es externa, ya que son “los estudios antropológicos” los que actualmente *rescatan* estos valores de la cultura aborígen.

¿No implicaría esta construcción una vez más la anulación de su propia agencia durante todo este tiempo transcurrido, respecto a una situación prolongada en el tiempo manteniendo esa “inferioridad” y no haciendo nada al respecto?

En cambio, en este momento el agente activo en su discurso es quien realiza el estudio antropológico y desde esta perspectiva se propone el rescate de los valores que los aborígenes tienen y se deberían recuperar frente a una especie de decadencia actual. Nuevamente nos hallamos frente a una parcialización, una tergiversación de todo un campo disciplinar que ha venido deconstruyendo hace tiempo su relación con los pueblos originarios como objeto de estudio.

En las palabras finales del párrafo biográfico se renuevan los ecos del *buen salvaje* roussoniano utilizado como espejo a partir del cual la decadente civilización podría reencontrarse con su origen, con la infancia perdida.

La pureza de la raza aparece definida claramente en las palabras de Ana: no es solo herencia sanguínea lo que caracteriza a esta pureza, sino una forma de vida esencializada.

La idea (c) de que los mapuche son invasores aparece claramente en los textos de Noceti, quien incluso emplea como términos intercambiables mapuche-araucano. Según el Padre “los antepasados de Ceferino venían de Chile, del Mulú Papú o el país de la humedad” y afirma que había un intenso movimiento de intercambio en la frontera debido a “que los indígenas desconocían las jurisdicciones o divisiones que incorporaron la conquista española y luego los estados nacionales”⁴⁸ (Noceti, 2000: 48). También podemos advertir en los reclamos de Ana su sentimiento de marginación al ser chilena viviendo en Argentina. No olvidemos que nuestra Constitución afirma que recibirá libremente a vivir en sus tierras a quien lo desee. La marginación entonces deviene aquí de su carácter invasivo a un territorio nacional. Tanto como *mapuche* en un contexto anterior a la formación de Estado Nación, como *chileno/a* en un contexto posterior, donde ya no se trata de identificaciones étnicas sino de nacionalidades, la marginación continua ocurriendo en este sector de las fronteras limítrofes.

La última idea (d), también aparece referida en las palabras de Ana y en las caracterizaciones que Noceti retoma como “valores” de las comunidades aborígenes y se relaciona con el tema de las escasas familias y el retorno al lugar natural. Según los criterios compartidos de Ana y el Padre Noceti, no solo son “de la tierra” sino que son quienes mejor relación tienen con ella, entendida ésta como un vínculo idealizado y metafórico con la naturaleza como espacio verde, llevado en la actualidad, al emparentamiento con el discurso ecológico.

⁴⁸ Sin embargo, la discusión de límites entre Argentina y Chile es muy posterior. Recién comienza a articularse hacia fines del siglo XIX, cuando ambos estados comienzan a buscar alianzas con la población aborígen (Rodríguez y Delrio, 2000).

Repercusiones ante la noticia de la Beatificación.

El paréntesis que abrimos a continuación tiene que ver con las repercusiones que la noticia de la beatificación de Ceferino Namuncurá generó en un sector mapuche que mantiene una postura crítica ante la misma.

En el número 26 de los meses de julio-agosto de 2007, en la Revista mapuche "Azkintuwe" apareció publicado un artículo titulado "Ceferino el santo mapuche", allí se construye una mirada crítica frente a la noticia de la beatificación. El objetivo del artículo es cuestionar la insistencia salesiana en la evangelización a través del *niño mapuche*, en lo que es entendido como un nuevo acto de 'colonización' y 'avasallamiento cultural', y a través de la crítica, amplían el cuestionamiento a toda la Iglesia Católica como institución.

Aparecen publicadas tanto las opiniones del Padre Ricardo, como las voces de los agentes mapuche⁴⁹. A continuación ofrezco extractos de una entrevista realizada a Ricardo Noceti, durante la cual afirma:

"Hoy su figura está bastante arraigada. Se lo conoce en toda Argentina' dice el párroco de Chimpay, Ricardo Noceti, uno de los más importantes estudiosos de este tema. Para él, la clave está en que Ceferino es de origen humilde y proviene de una raza 'humillada y derrotada'. 'Por eso los pobres y los humildes -que lo llaman 'el Indiecito'- están particularmente identificados con él. Sienten que los puede entender mejor. Además la gente de la Patagonia lo siente cercano a ellos y a la tierra', explica."⁵⁰

En el artículo continúa citada la palabra del Padre:

"Según Ricardo Noceti, la mayoría de los mapuche que habitan en Puelmapu veneran a Namuncurá: 'Sólo un pequeño grupo muy ideologizado lo rechaza de plano. Dicen respetar sus religiones ancestrales, pero ni siquiera la practican'"⁵¹

A esta voz aparecen opuestas otras voces de agentes mapuche. Una de ellas es la del dirigente del Consejo de Todas las Tierras, Aucán Huilcamán, según quien Namuncurá...

"representa una necesidad del catolicismo para continuar con el proceso de colonización religiosa'. Agrega que el hecho de que mapuche sean religiosos tiene que ver con que este 'proceso lamentablemente tuvo éxito'.⁵²

⁴⁹ Las opiniones que se consideran a continuación están enmarcadas dentro de un movimiento político activo: "(...) el activismo mapuche implica no solamente una serie de reivindicaciones de derechos en relación al acceso a bienes materiales como la tierra, sino una disputa metacultural por definir su propio status de aboriginalidad. En ese proceso la cultura misma se vuelve tópico de los planteamientos políticos y es por ello que, retomando a Briones, defino su práctica política como 'activismo cultural'" (Kropff: 2005).

⁵⁰ Azkintuwe, pág. 20.

⁵¹ Azkintuwe, pág. 21.

⁵² Idem.

La evangelización del pueblo mapuche también fue lamentada por la Reivindicación de los derechos de la Nación Mapuche "Wajkopeweh" (agua alrededor del pewen) que señaló lo siguiente:

"Entendemos que la evangelización que se llevó a cabo desde la colonización y que se profundizó con la mal llamada 'Conquista del Desierto', tuvo y sigue teniendo como objetivo aplacar nuestra cultura y cosmovisión para convertirnos en un Pueblo sometido. En la actualidad este tipo de prácticas continúa a través de las acciones emprendidas por el Estado y la Iglesia Católica".⁵³

Seguido de lo cual se afirma:

"No es nuestra intención con este repudio -aclara en seguida- atacar a la libertad de credo de los habitantes de la Patagonia, pero sí dejamos en claro que los mapuche contamos con una concepción espiritual y una cosmovisión totalmente diferente a la de la religión cristiana y la sociedad occidental".⁵⁴

La Semana de la Fe.

El grupo Cáritas ha recibido durante todo el mes de Agosto de 2007 más ropa usada que de costumbre. Una o dos veces por semana se reúne a clasificar la ropa y atender a los habitantes que vienen en su busca.

Además del caldo caliente que se reparte en la noche del sábado entre los peregrinos, tarea que les toca a las mujeres del grupo de Cáritas. A Manuel le son asignadas otras tareas como las del traslado de las bolsas con las donaciones desde el Parque hasta el galpón de la parroquia. Para esto se debió pedir prestado un tractor al municipio ya que la parroquia no cuenta con este tipo de recursos.

El padre Ricardo ha trabajado mucho en la organización de las celebraciones y en la difusión de las actividades. En la radio local se pueden escuchar de forma intermitente pasajes de la vida de Ceferino grabados por el Padre.

El Padre estaba mucho más agitado en agosto (frente a la inminencia de los festejos) que cuando yo lo había visto en febrero, y apenas tuve tiempo para hablar con él.

Fui solamente una vez a visitarlo durante los veinte días que permanecí porque después siempre lo veía en su auto de aquí para allá o conversando con los peregrinos en el Parque de Ceferino.

El día que lo visité me ofreció, como es costumbre en Chimpay, un dulce casero de membrillo que le habían traído y un queso que le había regalado un pariente. Mientras tomábamos mate me contó la siguiente anécdota:

Padre- *Hace poco hubiera precisado la ayuda de un entendido en pintura, porque desde hace tiempo que estoy buscando un pintor para hacer un mural en el nuevo templo que está en el Parque de Ceferino. El pintor debía representar un pasaje bíblico... cuando vi el boceto me pareció horrible, no me gustó para nada, pero por las dudas busqué una segunda opinión y en una reunión de sacerdotes y obispos, les pregunté cuáles era sus pareceres y opinaron lo mismo: no les gustó nada... yo ya estaba harto, re*

⁵³ Idem.

⁵⁴ Idem.

podrido de buscar sin éxito y entonces aprovechando una reunión de treinta o cuarenta habitantes de Chimpay, reunidos para no sé qué cosa, les pregunté qué les parecía la obra, y todos respondieron que era 'hermosa', ¡les encantaba!, así, que si el pueblo lo dice... - repetía el Padre Ricardo mirando hacia la nada, tomándose como era su costumbre la frente con la mano. Sin embargo el Padre me aclara que después de esta "aprobación del pueblo" él mismo y los obispos hicieron una lista de modificaciones y observaciones a la obra para que el artista la corrigiera.

Otra de las formas en las que pude observar el vínculo entre el párroco y los habitantes de Chimpay fue a través de las misas que se llevaron a cabo durante la Semana de la Fe.

En los sermones del Padre, especialmente preparados para esta ocasión se encuentran entramados los distintos aspectos que atraviesan la vida social de Chimpay. Como veremos a continuación los discursos se desplazan desde el texto bíblico y la utilización de sus fórmulas metafóricas, hasta ejemplos concretos de la vida social de Chimpay intercalados con la ejemplaridad de Ceferino, a través de las anécdotas de su vida. En estos sermones encontré un espacio donde discursivamente la Iglesia renovaba su funcionalidad como guía espiritual del pueblo, y trazaba las relaciones entre el campo religioso, el campo político y el campo económico. A continuación presento un análisis.

Las misas

Durante la última semana de agosto se realiza "la Semana de la Fe" en Chimpay, denominada de esta manera porque se asiste de domingo a domingo a un programa de misas temáticas que tiene como objetivo desde el plano espiritual la renovación de la fe y desde un punto de vista más general la intención (estipulada por la Carta Orgánica del Pueblo) de revivir "*costumbres y tradiciones del pueblo*". Cada misa se dedica a la construcción de un sentido particular. Analizaremos el caso de la semana del año 2007 durante la cual se celebraron las misas que a continuación se enumeran:

- **Domingo 19-** Misa de las Colectividades.
- **Lunes 20-** Misa de los Difuntos.
- **Martes 21-** Misa de la Patria.
- **Miércoles 22-** Misa de la Familia.
- **Jueves 23-** Misa de los Niños.
- **Viernes 24-** Misa de los Enfermos.
- **Sábado 25-** Durante el fin de semana se realizan misas en varios horarios del día a medida que van llegando los peregrinos. La diferencia con las anteriores es que estas misas ya no son únicamente en la Parroquia o en el "galpón multiusos", sino que son en el Parque Ceferiniano pero al aire libre. El tema principal es "el peregrino", su bienvenida y la identificación de su recorrido con la vida de Ceferino que metaforizado es el "vía crucis" de su tránsito terrenal.
- **Domingo 26-** Misa de cierre a las 16:00 horas.

¿Por qué un análisis de las misas?

La Semana de la Fe está reconocida como "*hecho que hace a la promoción del desarrollo cultural reviviendo costumbres y tradiciones del pueblo*" y a la Iglesia

Católica le está reservada la tarea de “*organización espiritual del evento*”. La cual en parte se lleva a cabo a partir de la celebración misas temáticas.

Los temas abordados tratan: la identidad en la población argentina, festejada con presentaciones de danzas folclóricas como símbolo de manifestación cultural y tradicional; *el poder y la presencia de los muertos después de la vida*; *la grandeza del sentimiento patriótico como fuente de unidad del sentimiento nacional*; *la familia como una de las principales instituciones de la vida cristiana*; *los niños como los herederos y continuadores de la vida*, simbolizados como la esperanza y el futuro; *la enfermedad*, cómo símbolo de dificultad, sufrimiento y sacrificio. Finalmente la misa del sábado se concentra en el *sacrificio de los peregrinos*. El sacrificio de quien decide llevar la cruz del camino de Jesucristo. Por otro lado la misa del domingo es la ceremonia de cierre, donde Ceferino eclipsa cualquier otro tema posible de dilucidar y el ritual representado intenta poner en escena lo desbordante de su ejemplaridad.

Durante el fin de semana aumenta la cantidad de fieles presentes en Chimpay, por lo cual la parroquia deja de ser el único lugar donde se brindan misas, y el espacio de comunión se traslada al parque Ceferiniano, que deviene espacio consagrado.

El lugar comienza a poblarse no sólo de cientos de fieles, sino también de curiosos, representantes de los medios de comunicación, policías, vendedores de estampitas con imágenes religiosas, puestos de comida y otras demás objetos.

A pesar del esfuerzo de los curas por mantener separado el espacio sagrado dedicado a los cultos y a los rituales del espacio profano de ventas, comidas y diversión, es inevitable la interpenetración física entre uno y otro. Los mismos sacerdotes salesianos, avanzan tomando dicha mixtura como norma pues es una evidencia que aunque se nos aparezca como paradójico, de alguna manera concluyen en que sagrado y profano se necesitan para definirse, pues no existiría uno sin el otro. (Esto es algo que vemos repetirse en las biografías anteriormente revisadas, cuando el Padre Entraigas accede a la publicación del libro de Francisco Tallarico Frontera, cuyo relato se encuentra atestado de creencias y prácticas populares en torno al culto ceferiniano; o cuando tantas otras veces se ha llamado a Ceferino “santo” cuando en definitiva aún no ha sido declarado. Prácticas sobre las cuales las autoridades religiosas han llamado numerosas veces la atención, pero que sin embargo, y precisamente son reconocidas con el fin de sostener su eficacia simbólica.

Dichas incursiones de un espacio en otro, pueden verse bajo otra mirada en la reafirmación de que el camino hacia la santidad de Ceferino “*es un camino, lamentablemente, más hecho por el pueblo, que por la Iglesia*”, como característica de un proceso histórico de fusión y fisión de sectores representantes por un lado de la iglesia católica y por otro de lo que denominamos categóricamente *religiosidad popular*. Porque tanto como se identifican, se distinguen; y este es un proceso relacional que ocurre bidireccionalmente, tanto desde unos hacia otros como viceversa. Precisamente porque lo común es la disputa por la representación de lo sagrado, que recurriendo a términos marxistas, podríamos entenderlo como un proceso de producción (creación de sentido), distribución (delimitación de un campo de fieles) y consumo (prácticas alrededor del culto y nueva creación de sentido).

El elemento distintivo que opera dentro de los representantes de la Iglesia, no es ajeno a cierto papel de autoridad y delimitación significativa que asumen frente a la representación de Ceferino Namuncurá. Porque al mismo tiempo que sus miembros reconocen la agencia y la participación del otro (ya fuera éste otro las comunidades mapuche, o quienes practican lo que denominamos religiosidad popular), simultáneamente actúan envolviendo al *otro* en sus representaciones y acciones, haciéndolo parte, integrándolo en una única representación y sentido armónico. Es

como esa “*explosión de lo uno hacia lo múltiple, a fin de percibir mejor la unidad de lo múltiple*” (Chevallier17) que caracteriza al proceder del pensamiento simbólico.

En el caso particular de Ceferino, a pesar de que se trata efectivamente de *un camino hecho por el pueblo*, fue reconocido Venerable y Beato por la Iglesia Católica, por lo cual, paradójicamente, no es un santo popular.

Es aquí donde se hace patente el peso regulatorio y autoritario de la Iglesia. El límite queda evidenciado en el extenuante trabajo intelectual y físico de los sacerdotes con miras a mediar cualquier tipo de representaciones y prácticas que se lleven a cabo alrededor de la imagen de Ceferino.

Así y todo es imprescindible la presencia y preservación de esa mixtura con lo “popular”, buscando un lenguaje común con lo que entienden como “otras culturas” que en el discurso salesiano tiene la particularidad de emparentarse con la noción de “otros estratos sociales”.

Es así como todo el peregrino seguir de Ceferino acaba siendo construido como marginado y pobre. La diversidad cultural se borra bajo este paraguas de la pobreza entre quienes comparten un estrato social.

Domingo 19

“*se está con Dios o sin Él*”

El sermón del primer día tuvo como eje la “*responsabilidad*” que estas fiestas son para los habitantes de Chimpay. El Padre, haciendo énfasis en la condición de “*pecadores que todos tenemos ante Dios*” solo reparable a través del arrepentimiento, habló de *la forma de la entrega a Dios*, la cual según sus palabras, debía ser una “*entrega total*”, sin “*medias tintas*”, “*se está con Dios o sin Él*”. “*Dios debe estar primero antes que nada*”, “*antes que el trabajo*”, “*antes que la familia*” pronuncia el Padre. Durante el sermón el padre planteó que los feligreses suelen poner “excusas” como el trabajo o la familia, para evadirse de la tarea a la que Dios los llama. El padre expone sucesos de la vida cotidiana que él suele escuchar muchas veces donde se justifica con un “*tengo un cumpleaños*” faltar al compromiso que se ha establecido con Dios. Por otro lado durante la misma misa y aún haciendo referencia a la experiencia cotidiana, también llamó la atención a los gobernantes, al “no acatamiento de sus responsabilidades”, quienes “tantos errores habrían cometido”. En ese momento el actual intendente⁵⁵ estaba presente pero se retiró antes que el cura acabará su sermón. El padre volvió a enfatizar “*la responsabilidad*” que los habitantes de Chimpay “*tenemos*” ante la concurrencia de los peregrinos, que por otro lado es a su vez “*una oportunidad que no debe ser desaprovechada*”.

A medida que lo escuchaba me sorprendía la crudeza con que el padre vociferaba su sermón. Sentí que aquella primera misa no era una celebración de nada sino un padre reprimiendo a sus hijos por un mal comportamiento.

Paradójicamente seguido de la misa grupos folclóricos de distintas colectividades representados por jóvenes integrantes bailaron danzas folklóricas. Este segundo momento marco un vivo contraste entre la misa y el baile. Siendo la primera un hecho donde impera la pasividad y quietud del cuerpo de los feligreses, y por el contrario la voz del cura es la que dirige la misa e interpreta para el conjunto presente las sagradas escrituras a la luz de las experiencias cotidianas y enseña así a estos sus errores con la esperanza de reconducirlos al camino correcto. En cambio durante el baile, la música folclórica se escuchaba muy fuerte desde los parlantes, mientras uno a

⁵⁵ Se vivía en Chimpay un clima preelectoral ya que la semana siguiente se elegiría intendente y el actual se había postulado por la reelección. Finalmente ganó.

uno, iban pasando los números, sin dar lugar a que ninguna voz pudiera alzarse sobre las otras. Así los feligreses ponían en el baile todo el movimiento de sus cuerpos. Los grupos se conformaban de sus profesores y los alumnos (la mayoría adolescentes y niños). Comenzaron bailando los representantes de la Asociación Chilena que bailaron un Gato y una Zamba, luego los representantes del Folklore de Chimpay, que bailaron una Zamba, un Malambo y un Tango, y luego otro grupo de Danzas Españolas que bailaron una Sevillana.

Lunes 20

Perfección en la entrega

Durante la misa por los difuntos el Padre habló de la perfección en la entrega. Una de las mujeres de la *Legión de María*, leyó un pasaje que trataba de la entrega de un joven que le preguntaba a Dios que más podía hacer para ser perfecto. La respuesta de Dios era que para estar próximo a Él debería cumplir los mandamientos. El joven le respondió que ya cumplía los mandamientos, entonces Dios le dijo que si quería alcanzar la perfección entregara todos sus bienes a los pobres. El joven poseía muchos bienes; y ante estas últimas palabras se fue cabizbajo.

Seguido de estas lecturas prosiguen las interpretaciones del padre y sus reflexiones intentando ilustrar el tema con algún hecho de la actualidad o con una anécdota reciente. El padre dice *“a veces lo que hace Dios es ponernos el dedo en la llaga, pero que no lo hace para hacernos doler sino para sanarnos”*. El sermón se concentra en el valor que radica en el despojo de los bienes, la entrega absoluta a Dios, y la máxima perfección que radica precisamente en este despojo y entrega de bienes a los más pobres.

Martes 21

“Hoy nuestra Patria necesita de jóvenes útiles a su pueblo”

El Padre comenzó la misa hablando de la ejemplaridad del testimonio de Ceferino para con los jóvenes argentinos. Relatando anécdotas de las vivencias de Ceferino en el colegio de los salesianos. Las cuales se referían a los momentos en que Ceferino comenzaba a incorporar la disciplina del colegio, su perseverancia y cumplimiento de los ejercicios espirituales y los pormenores diarios con los cuales había que cumplir dentro del Colegio.

“Hoy nuestra Patria necesita de jóvenes útiles a su pueblo”- destacaba el sacerdote. El Padre se refiere a la madurez del joven Ceferino, a su vocación misionera y su voluntad para *“ser útil a su raza”*. Ceferino no solo fue ejemplo para *“nuestra Patria Grande”*; sino que ha representado siempre un modelo a seguir para su *“Patria Chica”*, porque *“nunca renegó de su ser mapuche, de su cultura, de su amor a la madre tierra”*.

Según la interpretación que hace el Padre Noceti, Ceferino debe ser tomado como un ejemplo a seguir en tanto su política de integración, por su aceptación al igual que la de su padre, de la *“cultura blanca”*. De esta manera fue Ceferino *“útil a su raza”*.

Miércoles 22

“que lo más bello que tenía era la familia; su familia”

Durante la misma se escucha que la familia *“es lo primero, que es amor puro, la unión del hombre y la mujer”*. Una mujer leyó de la Biblia el anuncio del arcángel

Gabriel comunicándole a María la noticia de que sería madre de Dios, porque “*nada es imposible para él*”. Al finalizar la lectura, el Padre contó su encuentro con dos niños, a quienes les preguntaba acerca “*de lo más bello que tenían*”; a lo que uno de los niños le respondió: “*así naturalmente como si brotara instintivamente, que lo más bello que tenía era la familia; su familia*”- repetía el Padre.

Antes de finalizar la misa el Padre felicitó a los matrimonios que había venido. Concurrieron en total 3 parejas dos de las cuales eran de matrimonios mayores de 60 años y una de jóvenes. Alguno de los feligreses había preparado una enorme torta de crema que se cortó y se repartió entre todos y se brindó con sidra.

Jueves 23

Un ejemplo para los niños

La misa de los niños se celebró en el salón auxiliar próximo a la parroquia, con mayor capacidad para albergar a más gente. Había muchos niños, ya que habían invitado a los alumnos de la escuela que tiene como patrono a Ceferino Namuncurá y que tienen como himno de la escuela una canción que lo honra como ejemplo de vida. El Padre parecía contento por la cantidad que había, lo primero que hizo fue hacer preguntas a los chicos acerca de la vida de Ceferino. Luego leyó una lectura a la cual un rey organizaba una gran fiesta por el casamiento de su hijo e invitaba a todo el pueblo. Pero como muchos no fueron, mando a invitar a todos los que por allí anduvieran al gran banquete. Luego hizo preguntas a los chicos para ver si alguno había escuchado la lectura.

Después los chicos hicieron ofrendas a Ceferino, y todos se amontonaron sobre la puerta de entrada, para llevar los paquetes hacia el frente de la misa, como eran muchos no lograban ponerse de acuerdo, se tomaban su tiempo para ver que hacían, en particular se demoraron en levantar entre varios y llevar al frente una pequeña estatua de Ceferino que habrían realizado en papel maché que se parecía mucho a Carlos Gardel. Era un Ceferino vestido de trajecito de estudiante. Los chicos al parecer tardaron demasiado porque el Padre se impacientó y miraba para todos lados como buscando al adulto responsable. Finalmente como no lo encontró se fue a sentar a su sillón mientras esperaba que los chicos llegaran con “Ceferino” hasta el altar. La situación, podría decirse que era algo cómica, muchos de los padres de los niños presentes estaban tentados.

El obispo de Río Negro Esteban Laxague estaba presente y el padre Ricardo en un momento pidió un aplauso para darle la bienvenida.

Como cierre de la misa, los alumnos de la escuela cantaron el himno a Ceferino y su profesor los acompañó con la guitarra.

Fue un momento de gran emotividad, las voces de los chicos retumbaban en ese galpón como en ninguna otra misa se había cantado.

Viernes 24

La unción de los enfermos

La parroquia estaba llena, quizás por la proximidad del fin de semana. Brindaron la misa el Párroco Ricardo y el Obispo, quien hacia el final de la misa untó con aceite las manos de los enfermos y de los mayores de 65 años. Durante las lecturas se leyó el *Apocalipsis*, que luego fue largamente interpretado por el Obispo; quien aclara que “*se trata del viaje a los cielos, desde dónde se puede apreciar la ciudad nueva: Jerusalén*”. El Obispo continúa su interpretación: “*¡qué lindo tener noticias de esa meta hacia la*

que todos marchamos!, y qué importante que esa marcha sea siempre la correcta, como lo hizo Ceferino que tanto luchó por estar en el buen camino y que hoy es ejemplo para tantos. Para todos aquellos que vienen con tanto esfuerzo peregrinando hacia esta ciudad, Chimpay, para esos peregrinos, hoy Chimpay es la meta. ¡Cómo aumentarán las expectativas de todos esos que vienen caminando a medida que van leyendo los carteles!: Chimpay sesenta kilómetros, Chimpay cuarenta kilómetros, Chimpay veinte; y así cada vez falta menos...Así se sienten cada vez más cansados pero aún en esos momentos es necesario no desairarse no abandonar. Como tantas veces cuando estamos cansados, desanimados, necesitamos de Jesús para continuar el camino al bien, a esa meta final que a todos nos espera. Así es, otra de las cosas hermosas que tiene Nathan, o también llamado Bartolomé, es que llama a Dios, Maestro; y ¡qué bueno es!, que nosotros también pensemos a Jesús como nuestro maestro, y que así nos acerquemos a Él, a escucharlo porque él siempre tiene algo para enseñarnos, o por lo menos, lo leamos todos los días un poquito.”

Luego el Padre Ricardo reconsidera que: *“aun Ceferino con su tan corta edad fue seguidor incansable de Dios. Por siempre lo siguió. Y como sus cartas lo atestiguan siempre siguió agradeciendo y escuchando a los demás hasta el último momento. ¡Cuánto de eso! también debemos aprender, a escuchar a los demás a hacer por los demás. Porque como bien dice Dios: quien quiera seguirlo habrá de abandonarse a sí mismo y cargar con la cruz”.*

En la parroquia había muchos ancianos a quienes les costaba mucho poder continuar los movimientos en una misa, arrodillarse, pararse, volverse a sentar. En los pocos momentos de contacto que se producen durante la misa católica: cuando nos tomamos la mano durante el padre nuestro o cuando se realiza el saludo de la paz que nos damos un beso. Estos momentos fueron realmente emotivos porque cuando me dieron el saludo de la paz, me abrazaron muy fuerte, y cuando nos tomamos de la mano para rezar, se olvidaron de soltarla. Las miradas tenían una profundidad particular y sentía que depositaban en mí un peso especial.

El Parque de Ceferino.

La decisión de realizar el parque recordatorio de Ceferino Namuncurá surge en 1967 según el Acta N° 433 del 10 de septiembre de ese año, del libro de reuniones del Concejo Municipal.

El Parque en marzo

El Parque de Ceferino se encuentra a trescientos metros del pueblo, se llega por un camino de tierra, que es atravesado por las vías del tren y por un canal de riego. A lo largo del camino hay un aserradero donde se fabrican los cajones de madera para el transporte de fruta, allí siempre hay hombres trabajando durante el horario diurno. Del otro costado se pueden ver plantaciones de manzana.

A uno de los costados de este camino, los alumnos de la escuela número 55 de Chimpay de sexto y séptimo grado han realizado ocho dibujos (pintura sobre chapa) que ilustran los principales momentos de la vida de Ceferino. La fuente inspiradora directa, es decir de la cual se trazaron estos dibujos es, es la obra de Amado Armas.

El parque de Ceferino, tiene un gran jardín con flores, la mayoría rosas, con el pasto corto. En el medio está el santuario, donde en el interior de una pequeña casita con

una puerta de vidrio, se encuentra una escultura tallada en madera de Ceferino Namuncurá.

La escultura dice el nombre del escultor: “Juan Sánchez” de General Roca, donde se especifica también que es madera de la cordillera.

Sobre la puerta ventana de vidrio hay pegado (del lado de adentro) un pequeño recorte de diario con fecha “*Domingo 14 de Enero de 2007*” que dice:

“Queremos aquí a Ceferino:

Me dirijo a todos los devotos de nuestro Ceferino Namuncurá, que es el mayor representante del esfuerzo, el deseo y el saber sobre lo que puede abarcar la fe en el ser humano.

El se fue a Italia con una mochila muy grande, donde también entraban sus ilusiones, su desarraigo y sus fuerzas.

Nos dejó un sendero que yo personalmente transité con fe, lo que me dio la alegría de ser escuchada, algo que agradecerá eternamente.”

Esto me lleva a pedir a todo aquel que le rinda culto a Ceferino que piense que es nuestra guía y que con su fe nos ampara. Tenemos que tenerlo con nosotros; es patrimonio del ser de la Patagonia. Debemos lograr que se lo traiga desde Luro, donde se encuentra su cuerpo, que por ley es de Chimpay.

En un diario de Buenos Aires se dijo que puede ser que este año Ceferino sea canonizado. Por esa razón, les pido a todos los ceferinianos que juntemos fuerzas y firmas para que nuestro patrimonio de fe esté con nosotros. Gracias Ceferino.”

Josefa Angélica Burgos, LC 4.595.766 – Zapala.

El santuario es una estructura de ladrillo y cemento, pintada de un blanco amarillento, tiene la forma de una torre de unos 10 metros de altura, bajo la cual se encuentra la pequeña casita dentro de la cual está la escultura de Ceferino protegida por una puerta-ventana de vidrio. Alrededor de la estatua hay varios adornos y ofrendas. Cuelgan del cuello de Ceferino muchos rosarios de plástico de diversos colores. En las paredes hay fotos, cuadritos de la virgen, placas de agradecimientos de distintas familias, oraciones escritas en papel, muchas flores de plástico, más rosarios de madera, un par de escarpines, una mamadera, un osito de peluche, un molde de yeso que alguna vez estuvo en alguna pierna quebrada, gorras, folletos y fotos de niños desaparecidos, trofeos, medallas, estampitas, macetas con plantas. Colgados en la pared hay dos relojes de madera artesanales que funcionan bien (es decir indican la hora), que son obsequios de agradecimiento de la familia Aguilera de Junín de Los Andes. Otra cartelera hecha a mano en el fondo sobre una hoja de papel madera que dice: “Fue grande porque cuando era chico ayudaba a su tribu, respetaba a la naturaleza y no se dio por vencido ante las adversidades del destino. Ejemplo de vida- ¡Ojalá existieran más personas como Ceferino, así el mundo sería mejor!”

Esta construcción está elevada, sobre una tenue lomada, y para llegar se sube por una rampa frontal o por escaleras laterales. Alrededor de las escaleras y la bordeando la rampa hay flores, muchos rosales, y pequeños arbustos, también otras flores pequeñas. En marzo el Parque Ceferiniano se puede escuchar el soplar del viento y escuchar el murmullo del río, ya que es un lugar desolado, salvo algunas visitas ocasionales de devotos tanto locales como no.

El Parque en Agosto

Si alguien llega el último sábado de agosto a Chimpay, le impresionará el despliegue de actividades que allí suceden

Desde la ruta pueden verse algunas carpas de los peregrinos al costado de la avenida conduce al Parque. Muy próximo a las mismas un gran cantidad de baños químicos celestes. Al final de la avenida, después de una pequeña curva a la derecha, comienza el trayecto final hacia el Parque Ceferiniano. Estos trescientos metros que en marzo solo albergaban el movimiento del aserradero y la plantación de manzanas, se encuentran constantemente transitados de cientos de personas y abarrotados de todo tipo de puestos de venta.

A lo largo de la semana han ido llegando numerosos comerciantes que pacientemente arman su puesto de productos. Muchos se conocen entre sí, ya que hace varios años que vienen a Chimpay, otros vienen por primera vez. Los puestos ofrecen una cantidad variada de productos, desde la parafernalia del gaucho hasta la vestimenta para la familia, artículos para la casa, adornos, artesanías, dulces caseros. Algunos vendedores son ambulantes, y cargan con discos de música y películas, flores con la imagen de Ceferino, estampas, y objetos diferentes con las imágenes de varios santos tanto populares como católicos (la imagen del gauchito gil se repetía a menudo). Por otro lado, ocupando un gran sector hacia el fondo de la calle, habían armado un parquecito de diversiones con juegos mecánicos, como la rueda del mundo, las sillas voladoras y los autitos chocadores. Más adelante, en dirección al Parque, se habían armado puestos de mayor tamaño (realizados con mástiles de madera clavados en la tierra, con paredes y techos de chapa, con mesas y sillas en su interior) que funcionaban como comedores. Afuera los carteles anunciaban “asado”, “choripan” y bebidas varias: como “gaseosas”, “agua”, “cerveza” y “vino”.

Otros puestos más pequeños vendían tortas caseras, papas fritas, panchos, facturas, churros y alfajores.

Caminando entre la marea de gente que transita por dicho camino, se llega al Parque, una vez dentro los únicos negocios son las santerías, que no es el de la revista *Ceferino Misionero*, donde se venden ejemplares y el libro *Sangre de la Tierra* de Ricardo Noceti. (Un dato curioso, es que durante el 2008, este puesto a diferencia de los dos años anteriores, estuvo acompañado de un nuevo puesto de venta de artesanías de la comunidad mapuche *Traun Peñi* de Carmen de Patagones).

El parque es como un gran círculo, cuyo centro es el santuario Ceferiniano, rodeado de otros lugares por los cuales se transita: las placas de agradecimiento colocadas sobre bloques de pared, la cruz donde se prenden las velas, el templo con forma de toldo mapuche, un espacio de ermita con la imagen de la Virgen María. Durante el último año también he notado que han realizado una plaza entre el santuario y el templo, la misma se compone de una serie de mástiles, colocados en forma circular, con las banderas los países de Latinoamérica, que son puestas llegado el momento de la fiesta.

El Cronograma del fin de la Semana

A partir del último sábado de agosto, el Parque comienza a atestarse de gente. Una gran cantidad de colaboradores de las parroquias tanto local como de los pueblos vecinos, reparten entre los visitantes volantes con el cronograma con las actividades planeadas para el fin de semana. Además en allí también aparece el lema del año, y una carta o mensaje del Padre Obispo de Río Negro. Los lemas de estos últimos cuatro años han sido: “Quiero ser útil a mi gente” (2005), “Ceferino ayuda a nuestras familias a

crecer en el amor” (2006), “Con Ceferino fieles a la tierra para llegar al cielo” (2007) y “Como Ceferino siempre fieles a la palabra” (2008). Otro volante que suele repartirse es el cancionero ya que todos los eventos del cronograma son acompañados de música y canciones.

En el cronograma se detallan los horarios de las misas y los distintos eventos que se realizan. Varían de año en año, pero algunas cuestiones centrales se mantienen: el sábado comienza temprano con misas para recibir a los peregrinos, y a las 21 horas se anuncia una sopa de bienvenida y un evento de los jóvenes que se llama: “La Juventud le canta a la tierra”. El domingo, a la mañana temprano es el nguillatun en la “Cruz” sobre la ruta 22, luego la peregrinación a las nueve. Mientras tanto las misas en el Parque están anunciadas para las nueve, las once y las cuatro de la tarde (misa de cierre). Este día se suceden muchos bautismos que suelen ser antes de la misa final.

Durante los días anteriores el santuario ha sido vaciado de las ofrendas y obsequios del año anterior. A las seis de la mañana del sábado la imagen de Ceferino tallada en madera llevando como único adorno un poncho, es ubicado fuera de la casa de vidrio sobre un pilar. Los peregrinos esperan en fila este momento para poder tocarlo.

Alrededor de la imagen contra la pared del santuario hay dos enormes alcancías de madera, y a los pies de Ceferino, rodeándolo hay recipientes de lata pintados (por los alumnos de la escuela local) donde los peregrinos depositan regalos y ofrendas (imágenes, cartas, flores) mientras van pasando besan el poncho, rezan, lloran, o se arrodillan frente a la imagen en silencio.

En las fotografías que siguen abajo se pueden ver algunas de las imágenes que son aproximadas por los devotos. Llama la atención ver un Ceferino pequeño (depositado sobre la mesa delante de la figura grande tallada en madera) totalmente pintado de negro con un poncho tejido a mano y un rosario colgando. La intervención en esta imagen puede asociarse con un “ennegrecimiento” de la imagen de Ceferino a diferencia del “blanqueamiento” que se puede ver en escultura en madera (como en los dibujos de Armas en la biografía ilustrada).



Por otro lado, algunos peregrinos traen placas de agradecimiento que son atornilladas en los muros con ayuda de algún colaborador. También son muchos los que se acercan a prender velas.



Antes de las misas principales, las animadoras avisan desde el micrófono que los sacerdotes están ubicados a los costados del santuario confesando a los peregrinos. Las animadoras están constantemente junto al santuario anunciando la llegada de peregrinos y pidiendo aplausos para recibirlos. Además desde allí rezan a la Virgen y se cantan canciones de misa acompañadas por el sonido de la guitarra.



Los peregrinos llegan a pie, en bicicleta, a caballo, o en otros vehículos motorizados. La mayoría vienen acompañados de familiares, amigos, o compañeros de la parroquia. Muchos llegan con banderas o identificados por la vestimenta.



En todo momento tanto sacerdotes como peregrinos se refieren a lo que ocurre en Chimpay como una “fiesta”. Cómo ya vimos se suceden diferentes representaciones de Ceferino durante el fin de semana.

A continuación se intentará hacer una revisión de las distintas representaciones del ícono que se visibilizan a partir de la vivencia de la celebración de esta “fiesta”. En primer lugar me referiré a la representación salesiana y en segundo lugar se abordarán, más acá de la historia escrita en torno a Ceferino Namuncurá, es decir más allá de las biografías que cobran vida, las representaciones del mito alternativas.

Lo interesante es poder en principio reconocer las diferentes representaciones de Ceferino Namuncurá y en segundo lugar ver si las mismas pueden identificarse con formaciones discursivas. Siguiendo a Foucault en la concepción de que las mismas operan como un a priori histórico, marcando condicionamientos de realidad y reglas que indican que es y que no es tematizable. A este a-priori, le corresponde la definición de un enunciador que no es la persona sino el lugar desde el cual se enuncia, retro trayéndonos entonces al plano del contexto inmediato de enunciación. A la vez se reconoce dentro de este discurso su positividad la cual delimita una región de comunicación.

En este sentido a pesar de que la fiesta representa un espacio para compartir y comunicar, se advierten dentro del Parque diferentes regiones de comunicación. Sin embargo estas formaciones discursivas no tienen sentido en este caso si no se las localiza en una historia y en contexto local. Siguiendo a Segato, consideraremos que a la incidencia de lo global se superpone lo local, considerando en primer término la inserción de la persona en una nación particular. “Regiones, grupos étnicos, comunidades religiosas, colectividades de inmigrantes, etc., participan del juego de las interacciones de acuerdo a una estructura producida históricamente a lo largo de la formación de la nación.” (Segato, 2007: 179).

A través de una serie de entrevistas realizadas a los peregrinos me propuse indagar acerca de sus ideas en torno a Ceferino y la causa de su visita.

Cada año para la preparación y organización del festejo del aniversario de Ceferino, “la fiesta de Ceferino” como se suele denominar, se pone en funcionamiento una amplia red de relaciones. Como toda “fiesta” quienes están presentes en ella se encuentran ocasionalmente identificados como los anfitriones y los invitados. De distintas maneras en Chimpay está presente esta idea de que es una “fiesta” donde los dueños de casa deben recibir y atender al peregrino. Idea que se alienta fundamentalmente desde los sectores católicos. Se producen por lo tanto intercambios que se podrían distinguir de acuerdo a distintos tipos: encontramos en términos regionales/geográficos, reciprocidades locales, reciprocidades regionales, reciprocidades provinciales y reciprocidades internacionales. A su vez es importante destacar la importancia considerable que tienen las relaciones de parentesco durante estos intercambios, ya que para estas fechas de festejo, las familias de Chimpay que tienen parientes de otras localidades que desean concurrir a la celebración, tienen el deber de albergarlos.

El municipio o municipalidad de Chimpay también colaboró ya que el clima de festejo se debió hacer extensivo también a la población que no es feligresía porque como afirmó el Padre Ricardo en uno de sus sermones “*ésta (la fiesta de Ceferino) es una oportunidad para todos que no debe ser desaprovechada*”.

La llegada de muchos peregrinos al pueblo es una “oportunidad” para todos, para que Chimpay se conozca como un lugar hospitalario, donde podría atenderse al turista o al peregrino de una manera loable, ofreciendo albergue, comida, y demás comodidades.

Lo cierto también es que éste es un espacio, el de ofrecer un servicio, que da lugar a numerosos conflictos entre el municipio y la Iglesia, especialmente fuera del calendario de las fiestas religiosas, cuando las relaciones de aproximación entre una y

otra institución se relajan, y principalmente y como se da a conocer particularmente por los medios, ante hechos de corrupción o atentados, la una y otra institución se adjudican las unas a las otras las responsabilidades ante los hechos.

Pero también tenemos reciprocidades (que aparecen también superpuestas con las geográficas) en términos religiosos e inter e intraétnicos. Por ejemplo los intercambios entre parroquias del valle medio, que se organizan para hacer un trabajo de misión entre peregrinos. O las reciprocidades dentro de la comunidad católica a nivel provincial, que vienen a acompañar a las provincias patagónicas en la fiesta de “su santo” que también es santo de todos, pero festejándose ahí lo que se reafirma a nivel público una y otra vez recordando a Ceferino allí, con ellos y según sus formas, la Congregación Salesiana, es que es “su santo” o “su pollo” como expresó una monja entrevistada.

Dentro de estos intercambios cada vez a mayor escala, participan también los que tienen la intención de afirmar una unidad provincial y nacional identitaria, de ahí la reunión de numerosos gauchos que a caballo llegan encontrando en Ceferino el símbolo de la unidad nacional y la hermandad entre pueblos. Por otro lado, también encontramos que a nivel de la comunidad católica están presentes muchas veces congregaciones salesianas tanto de uno como de otro lado de las fronteras, reafirmando entonces la Congregación misma, sus valores, y fundamentalmente su esencia evangelizadora.

Finalmente las reciprocidades inter étnicas, son las que encuentro ejemplificadas en el caso de la comunidad mapuche de Carmen de Patagones cuyo lonco Jacinto Nancuñil, ha devenido un participante de la fiesta de Ceferino según él dice gracias a la motivación fundamental del Padre, quien lo invitó acá. E inter porque finalmente Jacinto habla en nombre del colectivo que son los mapuche.

El caso es que entre los mapuche las representaciones en torno a Ceferino están muy disputadas. En contraposición a cualquier tipo de representación católica aparecen muchos agentes políticos mapuche que plantean claramente un rechazo radical al discurso evangelizador que construye a Ceferino como un “Santo”.

Reflexiones en torno a la religiosidad en Chimpay

Lo característico de Ceferino es que como ícono de la Patagonia vienen a confluír en él diversas reciprocidades como las nombradas. Reciprocidades que atenderían a diversas lógicas religiosas (religiosidad mapuche, religiosidad católica, religiosidad popular), e identitarias (mapuche, campesinos, argentinos).

La *fiesta* en Chimpay es organizada por la Congregación Salesiana y quienes ponen la energía en esta organización son particularmente, obispos, curas, monjas, colaboradores y servidores de la comunidad parroquial, mujeres y hombres que representan a caritas, y por fuera de la comunidad religiosa, colaboran todos los habitantes de Chimpay y creyentes pero ya en diversos lazos de reciprocidad según el orden que describimos más arriba.

Con esto entonces, es natural que el espacio donde se celebra esté dispuesto de antemano por esta organización que decide donde van los negocios, donde van las carpas y los autos, donde se puede hacer fuego, de donde se puede sacar agua, etc. Y además de estas disposiciones más profanas, también obviamente, las conductas religiosas están organizadas. El saludo a Ceferino, es la única oportunidad en el año, donde Ceferino es sacado de su casita de vidrio y la gente puede tocarlo, entonces se hacen largas filas de peregrinos que van llegando y quieren antes que nada ver y tocar a Ceferino.

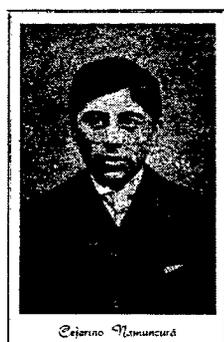
Por otro lado, entiendo que la búsqueda del sentido religioso, queda entonces más enfatizado en el que viene, en el que peregrina, que en el que está. El que está renueva más que su fe, sus obligaciones con la Iglesia, o el sentido que para cada quien tiene la participación en estas fiestas, se ponen a prueba y se reafirman los lazos que se tienen con el cura. De esta manera los mismos se reafirman, el cura, siente por lo tanto la urgencia de redoblar sus pedidos de ayuda, aumentar los tiempos de entrega a la tarea. Lo cual implica conjuntamente aumentar la presión social sobre su autoridad. Durante la fiesta de Ceferino como bien expresa Ana, “te miran como que tenes que ser el ejemplo”. Saben que por el desarrollo de las fiestas serán juzgados, y en principio pesa ya mucho para ella la evaluación posterior que haga el mismo Párroco.

Lo religioso se expresa sin quedar reducido al ámbito de la religiosidad católica. Por eso encuentro que entre estas últimas prácticas puedo rastrear una continuidad hasta el presente y relacionarlas así con la categorización de religiosidad popular. Porque no están entroncadas bajo ningún culto o dogma particular, sino que muchas veces se aceptan credos mixtos, porque tienen una conceptualización diferente de la categoría de milagro, y porque fundamentalmente esta menos depositado el sentido última en una trascendencia post mortem sino que el fin último es más bien una eficacia simbólica del presente, es un resultado concreto e inmediato de la cotidianidad misma.

En este sentido Semán afirma que hay una cosmología formando parte de la lógica de estas representaciones religiosas populares que las aproxima más a efectos cuasi mágicos que religiosos.

Algunas cuestiones en relación a la imagen de Ceferino

En las primeras estampas se retrató a Ceferino con el traje del colegio y el peinado a la gomina asociable con su compañero de escuela Carlos Gardel. En dicha imagen Ceferino tiene la mirada desviada hacia uno de los costados, y demuestra una actitud un tanto retraída y distante. La imagen está basada en una de fotografía monocroma de la época tomada a Ceferino cuando tenía 16 años. Y presenta como se solía hacer en la época, alteraciones en la coloración, siendo uno de los colores destacados la palidez del rostro del joven.



Con el tiempo se fueron agregando otros elementos a la imagen. En los años 60 se retrata a Ceferino con el poncho, elemento que conserva hasta el presente. Sin embargo se agrega a dicha representación dos elementos más: la cruz y la biblia, cada una en una mano. A su vez, la imagen es de cuerpo entero y comienza a participar un poco más el contexto dónde la misma se representa. Este se trata en la mayoría de los casos de algún lugar de la Patagonia, apareciendo retratados montañas y araucarias sobre un verde césped, o un paisaje un tanto árido, con un caballo y montañas como

fondo. Además el color es otro de los elementos que comienza a participar con más fuerza de la composición general.

En la actualidad la imagen de Ceferino conserva elementos que en ocasiones aparecen superpuestos: el traje del colegio, el peinado a la gomina, la biblia, la cruz, el poncho, el cuerpo entero.

En la estampa siguiente la vestimenta del gaucho es más completa y como indicio del Ceferino alumno salesiano solo nos queda la biblia en la mano. Ha cambiado la actitud representada a través de leves alteraciones realizadas en el rostro: ojos de frente, el cabello un tanto revuelto y podemos notar que la piel se ha oscurecido levemente. La posición del cuerpo presenta también un cambio en la postura, es decir la forma de estar y permanecer, en ese espacio ya no es retraída y sumisa. La cruz aparece confeccionada por una lanza quebrada la cual esta simbolizando la rendición del padre de Ceferino frente al Ejército Nacional. Al menos esta ha sido la estampa que se ha repartido durante la beatificación de Ceferino en el año 2007.



"Quiero ser útil a mi gente"

Peregrinajes

Sin dudas, uno de los momentos más importantes del cronograma de la Semana de la Fe es la peregrinación. La misma se lleva a cabo durante la madrugada del séptimo día, que la mayoría de las veces cae domingo. La mayor cantidad de gente llega exclusivamente para esta fecha. Esto no quiere decir que toda la gente "haga" la peregrinación pero sí que la presencie. Muchas personas vienen peregrinando desde sus hogares, caminando, montados a caballo, en bicicleta, otros llegan en vehículos como autos o colectivos.

El recorrido

Se parte desde un lugar sobre la ruta 22 denominado comúnmente "La cueva del Pavo" hacia el pueblo de Chimpay hasta llegar al Parque Ceferiniano (aproximadamente tres kilómetros). Lo característico de este lugar es que allí se encuentra enclavada en la cima de una pequeña pero empinada elevación, una cruz confeccionada con dos troncos atravesados. A los pies de dicha cruz se encuentra una placa en homenaje (a 500 años de la llegada a América) a los primeros sacerdotes

católicos que llegaron al “nuevo continente”. (Hecho que solo deben saber pocos más que el Padre Ricardo Nocetti).

Durante la peregrinación sobrevienen los momentos de mayor emotividad. La convocatoria es a la madrugada antes que amanezca, ya que lo primero que se realiza es un nguillatun organizado por la comunidad mapuche *Traun Peñi* de Carmen de Patagones. El nguillatun es un ritual durante el cual se desarrolla entre otras cosas un “saludo al sol” según nos explica el lonco de la comunidad Jacinto Ñancufil.

Los primeros en llegar son los integrantes de esta comunidad. En una oportunidad⁵⁶ recuerdo que dos mujeres prendieron un fuego valiéndose de unos arbustos de ramas pinchosas pero secas que sirvieron muy bien como combustible. Hacía mucho frío por lo cual todos los que habíamos llegado temprano comenzamos a colaborar en la fogata arrojando ramas. Las mujeres de la comunidad acercaron sus instrumentos al fuego con el propósito de tensar el cuero del cultrún⁵⁷.

La actividad que primero realiza el lonco es organizar la distribución de las personas en el espacio. Primero interroga a los peregrinos, si alguno realizará el ritual, para separar a las personas que participan de los que no lo hacen. Luego advierte a los periodistas y demás curiosos, que tomen distancia del lugar donde se realizará el ritual, que no saquen fotografías, y que se mantengan en completo silencio, ya que “*éste es un ritual sagrado*”- explica el lonco. Luego continúa diciendo que quienes tienen permiso para filmar se coloquen al menos a diez metros.

Finalmente se dirige a quienes realizaremos el ritual. Nos dice que nos coloquemos mirando al este, por donde saldrá el sol. Una mujer (es alguien particular?) le acerca una bolsa arpillera que contiene tierra, semillas y cereales procesados. Jacinto (bendice?) en mapundungun la bolsa y luego nos pide a todos que tomemos un puñado de esa mezcla y la conservemos en nuestras manos. Mientras tanto nos explica que lo que tenemos en las manos es “*riqueza que la madre tierra nos da*” y que nosotros debemos agradecer y retribuir para que nunca nos falte –“*se debe agradecer a la madre Tierra como lo hacen los mapuche que son gente de la tierra*”-.

Nguillatun

Jacinto Ñancufil nos pide que cuando amanezca levantemos los brazos y gritemos al sol agradeciendo que haya vuelto a salir.

Cuando el sol se hace visible por el este, las mujeres aumentan la velocidad con las cual repiquetean sus palitos sobre el cultrún y el sonido se vuelve más intenso, como imbuido de una efervescencia particular el lonco extasiado sacude sus brazos al cielo mientras danza en círculo agitando todo su cuerpo. El lonco nos indica a través de gestos que lo imitemos y que rociemos con el puñado de tierra el suelo. Entonces imitamos sus gritos y elevamos las manos al cielo, mientras rociamos la tierra con sus “riquezas”. Jacinto no deja de recitar frases en mapundungun y luego una mujer le aproxima un balde de agua, él junta una cierta cantidad en sus manos y nos arroja gotas sobre nuestras cabezas, como “bendiciéndonos”.

Algunas de las frases que va diciendo las traduce al castellano: “*pedimos por los pequeños*” “*pedimos por la devolución de tierras a los mapuche*”, “*pedimos porque no haya más guerras ni hambre en el mundo*”.

⁵⁶ Tuve la oportunidad de participar tres veces de ésta peregrinación durante los años 2006, 2007 y 2008. Por lo cual la descripción que realizo se basa en las mismas.

⁵⁷ El cultrum es una clase de tambor compuesto por una caja de madera o calabaza con un solo parche de cuero, que se golpea con un palito.

El ritual es corto pero intenso. Hemos participado aproximadamente ochenta personas. El final es protagonizado exclusivamente por los miembros de la comunidad quienes distanciándose del resto forman una ronda, recitan frases en su idioma, bailando y abrazándose fuertemente mientras giran. Están muy concentrados y el público los observa silencioso y distante; sin embargo muchos están también conmovidos. Finalizado el ritual se comienza la marcha hacia el pueblo. La peregrinación la encabeza la virgen María llevada en ancas por un grupo de seis personas. Detrás marcha el resto.

“Hacer la peregrinación” es según los organizadores “un sacrificio”. La comitiva que representa a la Iglesia Católica está presente a través de sus fieles, las parroquias de la zona llevan banderas (realizadas por ellos mismos) y pecheras de colores para distinguirse, lo mismo ocurre con los servidores locales que tienen pecheras amarillas y recorren las hileras de gente con cajas de intenciones. Desde una camioneta por un altavoz el padre Pedro de Carmen de Patagones con una mujer dirigen la peregrinación.

El resto de los peregrinos van acompañados generalmente por parientes o vecinos. Peregrinan de diversas formas, muchos charlan, muchos permanecen en silencio y con una actitud sobrecogida. Entre éstos también se distinguen las banderas de dos comunidades mapuche, una es la de Traun Peñi, la comunidad que realizó el nguillatun.

La voz de la mujer que desde la camioneta guía las prácticas colectivas. A través de una radio y un altoparlante se repiten oraciones, rezos y cantos, que van creando una atmósfera particular que acompaña la peregrinación. Se recrea como un ámbito sagrado a través del cual parecieran desplegarse las plegarias, los ruegos y los agradecimientos dirigidos a Ceferino ya que a lo largo de todo el camino las personas se aproximan a la camioneta y dan su testimonio de Ceferino.

Al final de las filas de gente suelen ir los jinetes montados en sus caballos. Con sus vestidos gauchos, boinas o sombreros, bombachas, y botas o alpargatas. Entre los jinetes también pueden verse carteles distintivos de agrupaciones folclóricas o agrupaciones gauchas de los pueblos de la zona: Darwin, Belisle, Chipolletti, etc.

Desde la Cruz hacia el pueblo. Peregrinación 2008: “Como Ceferino siempre fieles a la palabra”.

En esta oportunidad el padre Pedro con una mujer son los encargados de animar a los peregrinos desde un altoparlante aclarando que se está transmitiendo en vivo por la radio 98.9 mhz de Chimpay.. Lo primero que pide es una oración en nombre de los derechos inalienables de cada ser humano. A continuación pide que quienes tengan algún testimonio para ofrecer se aproximen hasta la camioneta. A lo largo de la marcha se acercan muchos peregrinos a contar sus testimonios que; cuentan sus “milagros”, agradecen a Ceferino, piden a Ceferino, aclaman a Ceferino.

Entre testimonio y testimonio de los peregrinos, se reza un Ave María o un Padre Nuestro, se canta una canción, o se repite el lema del año. Por el altoparlante se van leyendo poco a poco las intenciones de las cinco parroquias que han participado: General Belisle, Chimpay, Choele Choel, Luis Beltrán. La mujer que guía la peregrinación pide: “Oremos: Jesús te seguiremos escuchando tus palabras”. Continúan los testimonios. La conductora vuelve a intervenir diciendo: “Agradecemos a Dios porque la mayoría de población en Latinoamérica está bautizada”. Luego comienza a cantar para que la sigan: “Amor, amor, amor, hermano mío Dios es amor. Ama al prójimo como a ti mismo....

Más tarde se pide orar el lema de este año 2008: "*Como Ceferino siempre fieles a la palabra*". Todos repetimos la oración.

Se suceden nuevos testimonios e intervención de la conductora: "*repetimos tres veces: Jesucristo: señor de la historia te necesitamos*". Se escucha entonces repetida tres veces esta frase.

El padre Pedro realiza una reflexión acerca de la ejemplaridad de Ceferino y cómo debemos ser como él "*útiles a nuestros hermanos y a los pobres*". Advirtiendo públicamente que había visto algunos peregrinos caminando descalzos, comentó que éstos peregrinaban como Moisés quien habría escuchado que le decían "*Quítate las sandalias. Porque la tierra que pisas es santa*"⁵⁸.

Continúan los testimonios y rezos del Ave María. Se repite el lema: "*Como Ceferino siempre fieles a la palabra*" y se canta una nueva canción: "*Dios está aquí, tan vivo como el aire que respiro, tan vivo como la mañana se levante tan cierto....*". Se pide por el Pueblo: *Bendice a sus familias, Bendice sus instituciones, Bendice sus chacras, Bendice sus campos, Bendice su gobierno, Que Jesús bendiga a quienes viven en Chimpay*. La guía exclama: ¡Viva Chimpay! y los peregrinos repiten. Luego: ¡Viva Ceferino! y los peregrinos vuelven a repetir.

Continúan los testimonios. Se aproxima una familia que reclama por la tenencia de una tierra: "*este es el reclamo de muchos pueblos y provincias, pedir a Jesús que por intersección de Ceferino ilumine a los gobernantes, que Cefe intervenga y ayude a devolver los campos para las familias más pobres de argentina*". Se canta: "*no nos importa la raza ni el color de la piel ama a todos como hermanos y has el bien....*"

El Padre Pedro pide entonces un aplauso por todos los niños y continúa: "*Por nuestros niños que sepan encontrar gente adulta como Manuel que supo escuchar a su hijo*".

Llegada al pueblo

A ésta altura de la peregrinación ya llegamos a las primeras cuadras del pueblo. Una mujer adolescente que no realizó la peregrinación, sostiene una escultura pequeña de la virgen en sus manos, los peregrinos, especialmente las mujeres, se detienen a tocarla, apoyando su mano en el vestido y cerrando levemente los ojos, algunos se sacan fotos junto a la virgen.

El padre Pedro (como otras tantas veces ha hecho) nos pide que detengamos la marcha para volver a agruparnos ya que nos hemos desordenado. Se reza un Ave María.

El padre Pedro pide que tomemos el cancionero y recitemos la oración que está allí: "*Señor Jesús le damos gracias....*"

Se pide por la Iglesia y por el apoyo a radios y medios de comunicación cristianos: "*como revistas, periódicos, portales informativos*".

Oramos. Se pide: "*que llevemos adelante la propuesta de Aparecida*"

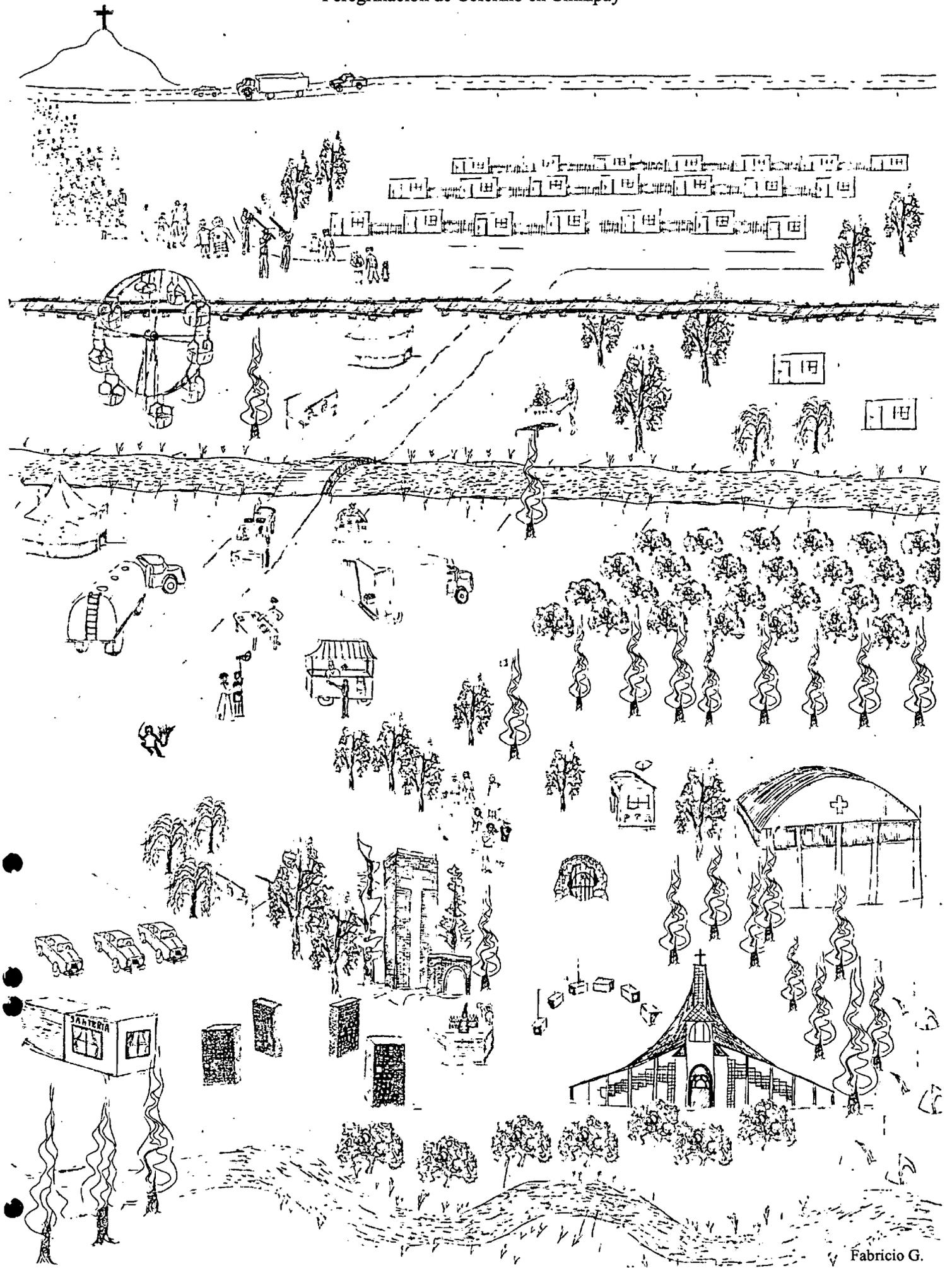
Cantamos: "*Tu palabra es redentora, suave y dulce como miel, nos toca y nos enamora y nos hace pueblo fiel...*"

Testimonio: "*vine el año pasado porque tenía mi hijo enfermo, quería agradecer a Cefe, gracias Cefe. Cefe todo me lo cumpliste*".

Cantamos la canción del peregrino: "*Señor toma mi alma nueva...*"

⁵⁸ Pasaje de Éxodo 3,5-6 cuando Moisés vio arder la zarza sin consumirse y oyó una voz que le decía: "*Quítate las sandalias porque estás pisando tierra santa*". Cuando llega Moisés pastor con ovejas al monte de Dios.

Peregrinación de Ceferino en Chimpay



Cuando finalizan de cantar el padre Pedro comenta: *“Lástima que se han filtrado los vendedores en la peregrinación. Estaba previsto que no entraran”*.

Últimos testimonios. Un peregrino de San Antonio pide que lo cure de un cáncer. Otro de Zapala, cuenta que su nieto nació con pequeño problema hormonal, pero gracias a Ceferino todo ahora está bien: *“le agradezco a Ceferino”*.

Acceso al parque

Cuando la peregrinación entra en el acceso al Parque Ceferiniano, se encienden las luces y la sirena de una camioneta de la policía de Río Negro que estaba esperando. A lo largo del tramo hasta el parque a través de los puestos de venta marcha encabezando la peregrinación.

Una vez que llegamos (la camioneta se ha retirado del frente) se produce uno de los eventos más esperados: la Virgen María que viene con la procesión de la peregrinación, se encuentra con Ceferino que también es llevado en ancas. Ante este momento hay mucha efusión y todos aplauden. Luego ambos son dirigidos juntos al gran galpón donde se llevará adelante la misa de cierre.

Ceferino “recuperado”, “un camino hecho por el pueblo”: mito praxis, y religiosidad popular.

Entrevista a lonco mapuche Jacinto Ñancuñil

(...) la vida de Ceferino lamentablemente fue una vida mala, no se puede decir que fue una vida buena... porque de muy chico lo sacan del origen... el nunca... Ceferino se enfermó porque perdió su identidad, perdió su cultura, nosotros tenemos una cultura muy importante, muy fuerte, muy linda... nosotros cuando perdemos la cultura perdemos la vida, perdemos nuestro origen, ... nuestra tierra, nosotros somos originarios de esta tierra, somos hijos de la tierra, nuestra tierra es la madre, la madre principal que tenemos, mucha gente no comprende esto (...)

Lonko Jacinto Ñancuñil

‘Saludo desde mi identidad originaria como... “descendiente” dicen todos; pero nosotros no hablamos de “descendencia” sino de origen, desde el origen, Tuwvn ta ince’

Celia Rañil⁵⁹

El domingo al poco de acabada la peregrinación me aproximé al fogón que la comunidad Traun Peñi de Carmen de Patagones, había armado junto a un tronco caído debajo de la sombra de algunos jóvenes árboles. Se habían instalado dentro del parque Ceferiniano, en un sector próximo al brazo de río que corre detrás del templo. Aún estaban reunidos alrededor del fogón cuando me acerque a preguntarle a un joven hombre si podía hablar con el Lonco, me contestó que aguardara que le preguntaría. En ese momento Jacinto Ñancuñil tocaba su acordeón sentado a la ronda de gente. Espere

⁵⁹ Trabajo publicado conjuntamente por Celia Rañil y Mariela Eva Rodríguez 2008. *VIII Congreso Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*. Mesa temática N° 3: La EIB frente a la autodeterminación y el territorio. Ciudad de Buenos Aires, 3 al 5 de diciembre. **Cuando el territorio se volvió tierra y la tierra papel: Respuestas a la supuesta extinción tehuelche y extranjería mapuche entre las comunidades de la provincia de Santa Cruz.**

algunos minutos hasta que se acercó lentamente caminando los 10 metros que me separaban del grupo.

El lonco me explicó en primer lugar que a Ceferino lo habían sacado muy prontamente de su origen que es su cultura, la cultura mapuche y que su padre Manuel Namuncurá “lo traiciona”, “traiciona a su hijo, se lo da a los blancos como un obsequio”, por lo cual, ellos como comunidad, habían venido desde Patagones a hacer un guillatún a Ceferino. Según Jacinto Ñancufil⁶⁰:

- “(...) un guillatún es el origen de él, nunca en su vida, jamás, jamás, nadie ha venido a hacer un guillatún acá, ninguno de nosotros, de la gente de él, mapuche, no se si es un regalo o si es lo que a nosotros nos corresponde hacer, hemos echo un guillatún invocando su nombre, agradeciendo sus cosas que ha hecho(...)”

El guillatún aparece entonces como una forma de devolver a Ceferino su origen (el origen viene a Ceferino como el mapuche viene a la fiesta de Ceferino) del que antaño fue retirado. El lonco da cuenta de la obligatoriedad que como mapuche tiene de hacer un guillatún a Ceferino. También se refiere al guillatún como “un rezo”.

- “Yo como Lonco de la comunidad he cumplido, estoy muy contento se me van aclarando un poco las cosas, este camino difícil que alguna vez emprendí, ser lonco no es fácil, ser lonco no es ser cualquier cosa (...)”

La comprensión del guillatún como un rezo es una construcción conceptual que han trabajado los teólogos salesianos. Como veremos más adelante Jacinto es un lonco católico que abraza y armoniza dicha religión con la espiritualidad mapuche, por eso muchos conceptos mapuche se vuelve traducibles según su concepción al ámbito católico.

La ocupación de ese espacio sincrético con el catolicismo salesiano es una posibilidad práctica de expresión de su ser mapuche que se les presenta hoy día; y que adoptan no porque la misma les signifique únicamente una retribución en este sentido, sino porque es el lenguaje político-religioso a través del cual están dadas las condiciones para que se representen, el recurrir al discurso de la identidad, no es algo producto de la única inventiva del grupo sino que son las formas que actualmente adquiere el discurso de la política.

Según me explica el mismo Jacinto fue el padre salesiano Pedro quien se acercó a ellos a convocarlos y por eso es que ahora están haciendo un guillatún ahí:

- “Nuestra palabra nuestro mapudungun, se lo escucha, se siente, hoy a la mañana hicimos el guillatún, nosotros decimos las cosas como tienen que ser. Recordando a nuestro peñi, nuestro hermano (palabras en mapudungun) y me traduce] está viva la fuerza, está vivo el espíritu, está vivo en la sabiduría... esta gente a pesar de que no entendió nada, estaba con lágrimas en los ojos. Cada vez que nosotros hacemos un guillatún... tenemos que agradecer al Padre Pedro que llegó a nuestro pueblo y fomentó todo esto, si no es por él nosotros no estamos acá, nosotros no tenemos recursos, nada nos queda... Nosotros tenemos representantes dentro del gobierno, pero representantes truchos... que no nos sirve para nada, el INAI, el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, ese

⁶⁰ Entrevista con el Lonco Jacinto Ñancufil de Carmen de Patagones. Quien estaba con parte de su comunidad. 27 de agosto de 2006. Peregrinación y misa de Ceferino Namuncurá. Chimpay.

es el organismo que nos sostiene, nunca nos dieron nada, nosotros nos manejamos con nuestra propia platita que tenemos...y ese es el problema nuestro que no tenemos recursos...”

A través de esta invitación a participar en la fiesta de Ceferino, los mapuche encuentran recursos que les permiten movilizarse y espacios nuevos donde relacionarse. Encuentran una invitación a la participación de la representación de Ceferino, que es también un espacio de representación de ellos mismos como comunidad. Este lugar también le sirve para posicionarse en una lucha, para alzar sus voces, para denunciar.

A cambio la representación salesiana obtiene de la performance del guillatún del lonco el efecto de la parte por el todo. Donde conviven la manifestación cultural mapuche y la religiosidad católica, dando la idea de que esto ha sido así desde el principio de los tiempos: “Ceferino, a pesar de la lejanía, a pesar de su aceptación de la cultura blanca, no deja de permanecer siempre fiel a su tierra, a la Patagonia, a su raza mapuche” (Noceti, 2000: 83), “*Ceferino nunca atravesó fronteras sino que siempre fue hermano de todos*”⁶¹.

El efecto es el de continuidad respecto de un pasado donde los salesianos llevaron *lo bueno* (sus intenciones de evangelización) y los militares (el “único” medio disponible para entrar en la Patagonia) llevaron *lo malo*, así tal como en el pasado ocurre en el presente, por lo cual se concluye, siguiendo esta lógica, que los salesianos siempre respetaron y permitieron la manifestación cultural mapuche. Recuperando a Ceferino que recupera a los mapuche, tal como es el caso del Lonco Jacinto, siguiendo la lógica de la parte por el todo, los salesianos contribuyen a la recuperación de una cultura empobrecida y enferma, como “es” la cultura mapuche. Así los salesianos a través de Ceferino abren un camino hacia la representación del ser mapuche, que sin embargo, si nos quedamos en su lógica representativa es un camino de la representación de lo mapuche como cultura. En el sentido de que para armonizar con la religiosidad católica, el mapuche debe limitarse a un contenido significativo selectivo. Cuando se refiere a su “cultura”, Jacinto hace referencia a que “*ya no se respeta a los abuelos, los blancos los meten en los geriátricos, algo que nosotros nunca hicimos y eso se ha perdido*”, o que cuando hacen un guillatún, “*nos vamos a un campo, amanecemos hablando de nuestra cultura...que es el agua, que es la tierra...*”, y que cuando hacen un guillatún al agua lo hacen:

- “*no porque es fuente de producción, no querida, sino de vida, porque en este valle todos siembran, todos producen, pero nadie se acuerda de ella, ni buen día le dicen*”, “*nosotros no somos los ancestros, una palabra inventada, nosotros somos gente de antes, que tiene sabiduría, que tiene fuerza, que tiene nehuén...*”

Esta visión un tanto romántica de sí mismos como mapuche es compartida por los salesianos, quienes entienden que a través de los mapuche se produce una vuelta al origen, a lo originario de la conexión con la naturaleza y el cosmos; y por otro lado se enfatiza el rescate de valores como el cuidado de los ancianos que un nosotros (los blancos) debemos aprender de aquellos otros, los pueblos originarios. Como dotándolos de una función moralizadora y a la vez formadora. Los mapuche son quienes nos conectan con el origen, con lo perdido en el pasado. Son quienes pueden mostrarnos el camino para reconducirnos en el presente. Este es el mandato que como lonco, mapuche, católico y enfermero Jacinto pareciera seguir.

⁶¹ Palabras del Padre Obispo Estaban Laxague en Chimpay durante el fin de semana de celebración. Agosto de 2008.

Sin embargo, durante la performance, sucede que lo que es representado no es interpretado de igual manera por todos los participantes, el ritual en un sentido amplio en lugar de ser confirmatorio y consagratorio de un sentido cerrado que los salesianos intentan darle, da que pensar y abre nuevos sentidos. La presencia de varios sujetos intérpretes da lugar a que no solo sea el sentido salesiano⁶² el despertado frente a la realización del ritual, sino que los significados se abran y expandan, ante nuevos mundos interpretativos.

A pesar de estas manifestaciones creativas el efecto de la parte por el todo es trabajado desde los discursos salesianos que frente a la presencia de los intérpretes reinterpretan el ritual en vos alta para los presentes, remarcando y cumpliendo siempre con este lugar de medidores. El canal interpretativo en esta fiesta esta la mayoría de las veces bajo su control.

La cuestión es que esta manifestación armónica representada por Jacinto es limitada a una red de intercambios puntuales y en una escala particular: la experiencia de las relaciones mantenidas entre la comunidad salesiana y la comunidad mapuche Traun Peñi, ambas de Carmen de Patagones, no puede extrapolarse ni históricamente ni geográficamente. Por lo cual el caso de Jacinto es un caso no representativo de las situaciones históricas y geográficas diversas que han atravesado las relaciones entre mapuche y salesianos.

Jacinto es católico y a partir de esta pertenencia y el respeto a las limitaciones significativas de los salesianos puede estar presente en Chimpay llevando a cabo un guillatún.

Al constituirse como mapuche y católico Jacinto hace referencia a un paso del tiempo desde ese origen de expropiaciones a este presente de recuperación.

- *“(...) estoy preocupado porque yo también fui un alcohólico, pero Ceferino nos recupera, Ceferino me recupera a mí, Ceferino nos recupera a todos, de la locura de la pobreza, también de la pobreza del alma... pobreza en lo económico...”*

Lo que cuenta Jacinto sin embargo no está desprovisto de un marco de significación que desde la actualidad él reelabora para la recuperación de una cultura, denotando su propia trayectoria de vida:

- *“(...)yo en mi vida fui un alcohólico, y a mi Ceferino me recuperó, en nombre de Ceferino y de la Virgen María...me recuperé, me recuperé del alcohol y de la locura de todos esos momentos que viví...entonces tengo una historia que puedo brindarle a mi gente...la gente perdida en las adicciones...y bueno...mientras viva...voy a seguir haciendo cosas para mi gente, gente fuerte, no solamente para mi gente, sino a todos los que quieran recuperarse, porque yo no solamente soy lonco sino también soy un enfermero jubilado...hospital de Viedma...esta lleno de locura que viene acompañado, enfermero de la mente...la locura viene acompañada en una gran parte por el demonio...por eso pasaron todas estas cosas...”*

⁶² Cuando me refiere al “sentido salesiano” me estoy refiriendo al sentido que es dado a conocer a través de medios oficiales desde la Congregación, no a los sentidos particulares que internamente pueden tener cada una de las personas que pertenecen a la Congregación. Lo aclaro porque como veremos hay representaciones dentro de la misma que intentan despegarse un poco del sentido tradicional.

El lonco se inscribe entonces en una red de intercambio mucho mayor lo que tiene para dar y no se circunscribe a una única función puertas adentro de su comunidad, aquí es donde se insinúa que el discurso del lonco se abre del discurso salesiano, deja de corresponderse con sus funciones, para inscribirse en la búsqueda de un nuevo sentido. La recuperación de un estado de enfermedad o deterioro, como es el alcoholismo, que Ceferino ha realizado por él, y que ahora él resignifica a la luz de su experiencia de vida como enfermero del hospital de Viedma, ha renovado los poderes curativos, que él tiene para ofrecer no solo a su gente, sino a todo aquel que lo necesite. Jacinto me explica antes de marcharse acerca de su nombre, mucho de lo que dice no puedo entenderlo, porque primero me lo dice en mapudungun y luego me lo traduce al castellano, pero lo que entiendo es que nuevamente el poder vuelve a aparecer en la palabra, en el sentido de lo heredado del mapudungun a través del significado mapuche:

- *“Ñancu-fil, águila y víbora... El ñancu, es el águila, era el guía en nuestra gente cuando nos vinieron a matar, el ñancu fue el guía de mi padre, es una animal que tiene pecho blanquito... y cuando mostraba la espalda el mapuche paraba y pasaba la noche, al otro día si le daba el pecho seguía sino no... vio que sabiduría tiene el animal”*

Entiendo que la experiencia de vida de Jacinto puede entenderse como una trayectoria a partir de la cual se pueden observar las estrategias desplegadas por su personalidad a través de los distintos lugares, instituciones públicas, discursos formativos, religiosos que ha atravesado. Entiendo la identidad como el resultado de la organización que desde un presente le damos al pasado a partir de nuestra trayectoria, a lo largo de la cual hemos explorado técnicas y estrategias de dialogo con los otros. A partir de la misma y haciendo referencia a ella, nos construimos según como creemos que somos en el presente. A lo largo de este viaje que continuamente se realiza desde el presente hacia el pasado, y desde el pasado hacia el presente, seleccionamos las formas continuas a partir de las cuales nos representamos.

 Ceferino ha despertado en Jacinto una conexión, una vuelta al origen, que difiere de lo que la vuelta al origen significa para los salesianos, se ha reencontrado con el poder de su lengua, se su herencia, de su linaje, y lo resignifica no solo para recuperarse, para sentirse vivo y mapuche en el presente, sino para encontrar un lugar de inserción en la sociedad que imagina más allá de las diferencias culturales, donde él puede dar no solo a su gente sino a todos. Así vuelve a sentirse valorizado, y

Foester propone alguna explicación según los cambios que se produjeron desde la pacificación y subordinación:

Siguiendo en este sentido los análisis de Rolf Foester quien da cuenta del obstáculo que ha implicado a lo largo de todo este tiempo la representación de los mapuche como próximos a su desaparición, representados como pobres, y desvalorizados socialmente. de la barrera preconcebida acerca del conocimiento del mapuche que supuestamente setambién pareciera tener esta concepción de los mapuche como quienes deben superar el estigma de su desaparición pero también de su utilidad:

“(...) la sociedad mapuche desde la Pacificación de la Araucanía, se enfrenta a uno de sus mayores desafíos: ser capaz de permanecer y proyectarse como pueblo en la historia; escapar victorioso al estigma de su desaparición, de su reducción a la miseria y a la desvaloración. La fuerza y esperanza del pueblo mapuche, tanto en el pasado como en el presente, provienen justamente de sus

vínculos con lo sagrado, con una tradición religiosa que articula el pasado con el presente y el futuro. La diferencia fundamental entre la religiosidad mapuche contemporánea y la pre-reduccional es que en esta última existe una tensión permanente en el modo de formular el problema de la identidad”.

“El proceso de Pacificación y de subordinación al Estado -como campesinos o como ciudadanos- obliga a los mapuche a justificar o legitimar, por primera vez, frente al OTRO Y NO SOLO FRENTE A SI MISMO sus derechos territoriales, culturales y sociales. Esto supone establecer una distancia y objetivar sus representaciones. Por tanto, la tradición puede ser identificada como tal, como imagen del mundo, y ser objeto de crítica y de revisión. En esta dinámica el sincretismo religioso no está ausente, al contrario, parece ser central, en la medida en que el contacto con la piedad popular y con los agentes de la evangelización hacen posible la incorporación de nuevas dimensiones en lo religioso (un cierto universalismo e historicismo). Nuevos símbolos y ritos, y también reflexiones, han ampliado enormemente el panorama. Hoy la religión que se vive en las reducciones no se ciñe solo a lo propio, sino que abarca y hace suyos ámbitos considerados en el pasado como pertenecientes a lo huinca.” (Resaltado en el original, Foerster, 1995: 11).

Lo que venimos trabajando como “la representación salesiana de Ceferino” debe comprenderse en relación a las situaciones contextuales, a partir de las cuales construimos los datos. Lo característico es que del contexto de entrevista depende la manifestación más o menos coercitiva del ser congregacional. Lo cual condiciona la expresión de la experiencia subjetiva de la persona. En varias oportunidades he podido observar que el contexto ceremonial o ritual con la presencia de otros salesianos resulta sumamente influyente en comparación a cuando la persona entrevistada se encuentra fuera de ese contexto. Esto lo he notado de forma independiente a la posición jerárquica que la persona ocupe.

Un caso que ilustra la influencia del contexto es el de la entrevista realizada a la Hermana Cristina, que al finalizar la peregrinación en Chimpay se encontraba en un estado de mucha emoción y durante la entrevista pasada de la risa efusiva al llanto. Mientras que cuando durante el verano del 2007 volví a encontrarme con la hermana, en Viedma en el Seminario de Teología⁶³, ella se encontraba sumamente abstraída y concentrada, pues estaba encargada de la vigilancia y funcionamiento del comedor; tarea supervisada a su vez por el Obispo quien siempre estaba presente junto a ella y para quien satisfacer el apetito de las personas de buena forma era una de las claves para que todo salga bien, y así se lo hacía saber a la Monja repitiendo en voz alta: “*panza llena, corazón contento*”. Lo cual por más o menos cierto que esto fuera, tenía el efecto de hacer sentir con más fuerza la responsabilidad que le tocaba a la hermana Cristina quien no se movía de su puesto, entre las hornallas y las mesas de los comensales. Ya que además debía organizar al grupo de jóvenes colaboradores que hacían de cocineros y mozos.

Sin embargo, estas comparaciones son fundamentales para comprender el ser salesiano/a. Puesto que la pertenencia a la Congregación es merced al cumplimiento riguroso de los tres votos perpetuos: pobreza, obediencia y castidad. Y es también fundamental en este sentido como todo el tiempo está puesta en marcha una especie de “mimesis totémica”; dónde el superior funciona de modelo a seguir para quien ocupa puestos de menor jerarquía. De esta manera resulta comprensible que durante este

⁶³ El seminario de teología se realizó en Viedma en febrero del 2007.

seminario haya decidido hacerse cargo de la limpieza de los baños públicos el mismo Obispo. Además debemos recordar que están en Viedma, su lugar de residencia, y se aplica entonces la misma ley que siente Ana, integrante de Cáritas, ante el advenimiento de las fiestas de Ceferino en Chimpay: *“todos te miran”, “como si fueras un modelo de vida” “no tenés que equivocarte”*; o la misma presión que siente el Padre Noceti, párroco de Chimpay y a la vez autor de una de las últimas biografías de Ceferino, quien, frente a la llegada de la Semana de la Fe y el aniversario de Ceferino, momentos de gran eclosión y fervor colectiva, suele no ingerir alimentos ya que le caen mal, como si fuera la entrada en un momento verdaderamente extraordinario, despojándose de las necesidades diarias, y acentuando la importancia de ese momento como puramente espiritual en plena consonancia con el paradigma de *communitas* turneriano (Turner, 1988).

Durante la entrevista de la hermana Cristina en Chimpay, si bien ella es salesiana también reconoce tener “raíces aborígenes” lo cual hace que este sea un momento muy emocionante para ella que interpreta a Ceferino de la siguiente manera:

- *“y es un Ceferino, bueno, que quizás la Iglesia lo oculta muchas veces por su situación de aborígen, desgraciadamente, y que de alguna forma tiene que manifestarse la humanidad porque esto ha sido un camino hecho por el pueblo más que por los pastores...desgraciadamente y para bien también, porque de alguna forma uno va recuperando la conciencia del ser humano dentro de estas tierras que han sido vírgenes en otro momento pero habitadas por personas que han tenido corazón, que han sufrido, que han luchado y que todavía siguen en eso, por ejemplo, yo estuve en Malleo con los mapuche, fuertísima, preciosa, bueno uno conoce esto un poco (se ríe) también es de sus raíces ¿no?...”* (El subrayado es mío).

Según Cristina lo que pasó en el momento del guillatún fue como un viaje al pasado, el encuentro con el origen perdido. A continuación transcribo una parte de la entrevista donde la Monja explica este momento. Ella está muy emocionada, pues hace apenas unas horas que la peregrinación ha acabado:

- *“esta mañana a las 5 y media llegamos, y nos fuimos al cerro a rezar...donde se comparte un poco con ellos lo que a veces nosotros hemos perdido: la comunión con el cosmos y la comunión también con la humanidad y con Dios...y precioso la forma de expresar eso a través de distintos símbolos, el canto, para mi la comuna de día, esa expresión así... re lindo...y bueno después, ese fue un momento precioso allá en el cerro, donde pudimos compartir también con ellos ¿no? ese momento...y después de eso, veníamos peregrinando con el pueblo de Dios ya cristiano, (se ríe), de la realidad histórica, bueno... uno se siente iglesia, uno se siente caminante, uno se siente...peregrino de Dios por los caminos que nos va llevando ¿no?...pero eso es, es... un poco una experiencia fuerte de ver...por un lado uno dice para agradecer a Dios...porque ha sido algo muy precioso, de mucha comunión, con motivo de agradecimiento y de bendición, después hay acá todo un clima de gente...que esta todo el día, esperando el fin de semana este, durante todo el año, para que se pueda rezar...”*

Observamos que hay como dos momentos uno en que se posiciona junto a los otros, y en su lucha en este momento presente y afirma ser también de “sus raíces”; y otro

momento en que toma distancia y se posiciona como salesiana, desde su función de acompañamiento, y su visión de los aborígenes como quienes ocupan ese lugar de un remoto pasado ajeno a lo que después denomina como la “realidad histórica”.

Al mismo tiempo que reivindica un pasado idealizado, afirma un presente de lucha y recuperación; donde como salesiana, forma parte.

Cristina también aparece denunciado el maltrato, sin embargo, no identifica quienes han sido los agentes de esta acción:

- *“Un poco ver...desde ellos, de su cultura...ver como hoy siguen el camino de Ceferino que un poco va a continuar un poco con la historia de su cultura dentro de nuestras “culturas” (se ríe) la cultura juvenil, la cultura del trabajo, ...como nosotros de alguna forma nos vamos integrando con ellos, que a veces se los ha descuidado, se los ha marginado, se los ha despreciado ...también dentro de las comunidades...(sigue muy emocionada)...bueno...no...(esta muy emocionada, llora y se ríe)”*

Otro caso de la representación salesiana es el de la misionera Moira (27 años), que estuvo muchos años en Chimpay, quien me manifestó su descuerdo en que beatifiquen a Ceferino, durante una entrevista que mantuve con ella en Buenos Aires, donde actualmente vive y estudia, pero que luego durante la Beatificación misma se unió al festejo con la Congregación Salesiana. Nuevamente aquí se ve lo que Durkheim denominó como “efervescencia religiosa” cuando el sentimiento de pertenencia a una totalidad es tal que no se puede evadir tal participación y más aún si cotidianamente se continúa un modo de vida, que implica prescripciones y prohibiciones rigurosos como son los tres votos perpetuos a los cuales también dice Moira estar consagrada.

“(...) justo se da ahora lo de la beatificación que es super importante que se yo, a mi me encuentra, en este momento, en este preciso hoy, con un sentimiento encontrado de medio molestia, y|| a vos te va a sorprender, pero, bueno la otra es que yo se soy religiosa hace 14 años, soy consagrada hice los votos, primeros y los perpetuos, hace mil años, y moriré así porque así soy feliz con esta vida y dando la vida por la opción por los más pobres etc. pero, no se si pero, pero bueno, yo soy bastante critica a la Iglesia, digamos a la jerarquía, a las políticas, o a las|| si, no sé, o a la historia, por otro lado no comparto mucho, me gusta mucho poder contarle porque a veces con las mismas hermanas, o en ciertos ambientes, me cayo la boca o hablo poco, ya saben que soy medio rebelde, pero hay distintos pareceres y con Ceferino es bastante, ahora se me hace más patente, si vos me agarrabas el año pasado capaz que estaba más tranquila (se ríe), pero justo ahora por la beatificación... y a ver, son distintos como niveles o aspectos, uno es Ceferino él como persona, su vida, lo que conozco y lo quiero, otro los salesianos con Ceferino, y otro la religiosidad popular que va más allá para mi, me parece como esa sensación que va más allá de los límites de la vida de Ceferino, no hay que comparar pero porque nada se compara pero bueno, y más allá de lo que decían los salesianos. La religiosidad popular es un mundo, que yo lo viví ahí todos los años que estuve, lo que nosotros hacíamos, más que nada en las fiestas, era estar en el monumento, ahí animábamos, siempre hay alguien ¿no? que esta con el micrófono, y que está ahí... y los sacerdotes bendicen, y que le gente va a tocar a Ceferino a estar con él, a llevarle cosas...nosotras nos íbamos turnando, porque estamos dos días enteros sin parar, o sea estar ahí, es súper fuerte, porque te piden intenciones, te dejan las cosas, “¿Dónde dejo la bicicleta?”, estamos ahí y otra cosa que

hacíamos era la misa, que siempre era en el tinglado, cantábamos (Gabriela más) con la guitarra, que se yo, un coro, que animábamos esa misa, la misa, y en el momento que van entrando, todo el momento previo a la misa más que nada cuando entran, y estar ahí arriba, arriba digo porque hay como bueno...va porque cuando yo fui la otra iglesia no sé cómo será, todos los años que estuve no estaba va no estaba inaugurada, estábamos ahí arriba, porque era como que estábamos ahí arriba, estar ahí arriba, es muy fuerte, muy muy fuerte, con fe y por otro lado, está el pueblo, la gente local que lo vive de otra manera, y como es la fe de los pueblos que trabajan, que están trabajando, como es su devoción a Ceferino y bueno su orgullo...la experiencia es mucho, la devoción, la magnitud de la fe de la gente, y los milagros, yo digo, bueno, y ahora me meto en la conflictiva...la beatificación...no sé, a mi no me va mucho (...) porque yo vi milagro tras milagro tras milagro y ahora que la Iglesia diga, para verificar, asegurarse de que el milagro es certero y ahora digan no se qué, es "Beato", ya es santo hace miles de años...por eso una cuestión con la Iglesia que bueno...(...)"

En las palabras de Moira encontramos ecos de aquella idea durkhemiana acerca del "acrecentamiento excepcional de fuerzas" el cual:

"le viene del grupo mismo al cual se dirige. Los sentimientos que provoca con su palabra se vuelven contra él, pero engrosados, amplificados, y refuerzan otro tanto se sentimiento propio. Las energías pasionales que provoca resuenan en él y reaniman su tono vital. Ya no es un simple individuo que habla, es un grupo encarnado y personificado" (Durkheim, 1968: 221).

Tanto como para Moira como para Cristina, el nivel de la "experiencia" es sumamente transformatorio de lo que sostienen como miembros de la Congregación. El nivel de la experiencia implica un tironeo respecto de principios interpretativos y representativos de la visión salesiana.

Para Moira, según se puede ver claramente, la experiencia en el Parque Ceferiniano durante la fiesta, es algo "muy fuerte" estar "ahí arriba" animando, y como Cristina que reconoce que "este es un camino hecho por el pueblo", se siente conflictuada porque se haya tenido que esperar a que la Iglesia haya decidido la existencia de un "milagro", cuando hace años que ella viene escuchando los milagros de la "religiosidad popular".

Por otro lado indagando en los motivos que los peregrinos exponen para la realización de la peregrinación y profundizando un poco en cómo ellos representan a Ceferino, creo notar que estas imágenes están ligadas a una práctica simbólica concreta y cotidiana, como se sigue en el siguiente diálogo mantenido con Mirta de General Roca, una mujer que asistió a los festejos de la peregrinación con su familia:

C. - ¿tienen alguna idea de Ceferino o creen en él?

Mirta - Creemos, creemos en Ceferino, en donde pasamos y hay Ceferinos paramos...tenemos fe siempre estamos pidiéndole a él, y el agradecimiento que uno viene a hacerle...

Y luego me explica:

Mirta- *Sabes que yo no voy a la misa... en la única que vengo es acá, después es raro que vaya a la misa...*

C.- *Es otro movimiento más de otro sentido que de ir a las misas...*

Mirta- *Yo tengo una capilla ahí a media cuadra y no voy...*

Por otro lado tampoco se sabe de Ceferino directamente por las lecturas de libros o biografías, sino a raíz de la devoción y las prácticas de algún miembro de la familia. En este caso es el padre de familia él que lee y trasmite, y a su vez sin estar presente en Chimpay desde hace tiempo, realiza sus prácticas religiosas en otro lugar y de otra forma:

Mirta- *Me gusta acá... me siento bien... es lindo...*

C. - *¿Y de la historia de Ceferino que sabe? ...¿de su vida?*

Hija- *No hemos leído, pero tenemos a mi papa que compra todas las revistas... responde la hija más joven.*

Mirta- *Él ahora está en Rincón y no sé en qué cerro iba a poner a un Ceferino ahora... tiene una capillita allá en el trabajo... Ya hace dos años que no puede venir...*

C.- *No puede por el trabajo o no puede por alguna otra causa...*

Mirta- *No, no puede por el trabajo... ahora se fue el jueves a trabajar y no vuelve hasta dentro de 15 días...*

Por último le pregunto por el vínculo con Ceferino:

C. - *Y ¿por qué razón así con Ceferino?... que es lo que...*

Mirta- *No se es una cosa que uno siente... yo por ejemplo... para mi es algo grande... cualquier cosita que pase... yo digo no... es porque no pasamos...*

C. - *¿Por qué no pararon? ...*

Mirta- *Lo único que no tenemos de bueno es que no leemos... pero... me emociona estar acá cuando voy a la misa que haya paz... no solo para uno, hay que pedir para todos, porque por suerte mi marido tiene trabajo... por eso hay que pedir por todos...*

C. - *Usted está pensando solamente en Gral. Roca...*

Mirta- *No, no en todos*

C.- *¿En toda la argentina?*

Mirta- *Si en la argentina y en todo el mundo... uno no es que... que ve la tele... ve cosas que uno... siempre, siempre voy a Neuquén y para en un Ceferino... Siempre que paso voy a Ceferino, como que tiene algo lindo, algo que emociona... que por ahí uno no sabe explicarlo...*

C.- *Claro...*

Mirta- *Que por ahí no charla con alguien...*

Mirta se posiciona claramente fuera del culto católico; no va a misa, no ha leído la historia de Ceferino, no participó en la peregrinación, (ni en ésta ni en ninguna otra), sus motivos son otros que parten de otros presupuestos religiosos es algo que “se siente”, “es algo grande”, es algo que demanda una práctica cotidiana, un ritual diario, un compromiso que se adquiere no mediado por instituciones. Sin embargo ella dice que “lo único que no tenemos de bueno es que no leemos”, como evidenciando ahí una demanda de otros no satisfecha (en principio mía, porque hago la pregunta, en segundo lugar de los salesianos que son quienes reparten los libros y publicaciones de Ceferino),

pero por otro lado que puede leerse como la carencia de una fuente de información que los afecta, sin embargo a continuación ese vacío es rellenado, porque apela al conocimiento que de la situación tiene a partir de otro medio: la televisión.

Otra interpretación de esta vivencia o experiencia religiosa, que cómo vemos engloba todos estos motivos afectivos, estéticos, de los cuales hicimos referencia en el capítulo primero, es el de María. Nuevamente encontramos la misma fuente de información, María conoció la vida de Ceferino a través de una película. La cual dice deberían haberla pasado, pero no lo hacen. María tiene una interpretación diferente a la vida que relatan los salesianos. Según ella en Buenos Aires lo mataron a golpes a Ceferino y por eso luego murió. A continuación transcribo un extracto de la entrevista mantenida con María de Chipoletti, quien estaba con su hija y su nieto, al finalizar la peregrinación en Chimpay:

C.- *Y generalmente ¿va a peregrinaciones?...*

María- *Si, si a la Virgen si, de Ceferino estamos todos pendiente... porque todos, muchísima gente cree... porque o sea que ha hecho mucho milagro... y uno lo que le pide si le ayuda le va bien bueno vuelve al año que viene, vuelve a venir... eso lo que pasa... pero uno tiene que tener fe para poder venir a pedir... y entonces después capaz que uno vuelve a venir por el agradecimiento que le da...*

C.- *Y por qué Ceferino? ...porque específicamente él...*

María- *Porque Ceferino era paisano. Los padres de él no tenían estudio. Eran paisanos y eso pero no tenían estudio y atravesaba todos los montes para poder ir a la escuela para poder estudiar. El era pialador de animales todo eso Era gente de campo entonces. Para poder seguir estudiando el tiene que ir a caballo porque le queda lejísimo la escuela. No como ahora. Ahora hay escuela por todos lados Estudiar era un sacrificio entonces Ceferino... Yo lo vi en una película de él. Es muy linda la película. Hay película de él... Pero Nunca lo pasan pero tendrían haberlo pasado. Porque después cuando el se fue, la sangre blanca lo empezaron a golpear...*

C. - *Ah si...*

María- *Claro, y ahí se reventó de los pulmones, ahí murió... porque lo ganaba todo, en la historia y lo que le decían... y era el más sabía...era el que más podía...*

C.- *Y como murió?*

María- *Murió de los pulmones porque le pegaban porque era negro porque era paisano...y porque ¿por que tenía que aprender más que los demás? La historia de él es así, fue golpeado, lo mataron, lo golpearon, quería aprender... y su padre le decía que no fuera, pero él quería salir adelante para sacar adelante su raza... esa gente son de Viedma, y también son paisanos también son paisanos también. (Se estaba dirigiendo a la comunidad mapuche Traum Peñi que estaba próximo)*

Luego le pregunto si conocía a la gente de la comunidad mapuche:

C.- *¿Ustedes los conocen, son amigos?...Le pregunto si son amigos de los mapuche.*

María- *No, hoy día, estuvimos charlando con ellos, los peñi... Nos comunicamos...uno cuando charla tiene que comunicarse, entonces uno entiende a las personas...*

Conclusiones

Una de las hipótesis centrales a las que arriba este trabajo es que si bien la representación simbólica de Ceferino Namuncurá se originó a partir del relato mítico salesiano que continua reproduciéndose de forma escrita hacia el interior de la Congregación; en la práctica dicha representación presenta formas alternativas que dan cuenta de una relación ambivalente y/o conflictiva entre el sector católico salesiano y los sectores subalternos y/o populares en tanto seguidores y especialmente recreadores del relato mítico original y finalmente del sentido simbólico que Ceferino representa.

Durante las prácticas religiosas cotidianas de los sectores populares en torno a la imagen se produce un “uso real” (Sahlins, 1988) del signo de referencia más allá del propio contexto. Es durante este “trabajo significativo” que el grupo considerará qué significar en función de sus diferentes y diversas experiencias sociales.

Otra de las hipótesis tiene que ver con las continuidades y cambios en las reconstrucciones invenciones biográficas (escritas e ilustradas) en las cuales fundamentalmente encontramos que el relato mítico es sucesivamente reescrito bajo distintos momentos históricos durante los cuales el relato se recarga de sentidos que en parte continúan y en parte modifican y/o agregas nuevos sentidos. Cada autor según sus intereses y/o motivos escribe esta historia sobre la cual comienzan a superponerse sentidos.

A lo largo de este ensayo hemos revisado en primer lugar el origen de los creadores del relato mítico de la vida de Ceferino Namuncurá. Caracterizamos la llegada de los salesianos a la Argentina en un contexto particular de romanización de la Iglesia Católica y consolidación de los estados nación. El proyecto inicial de la llegada de los salesianos se trataba fundamentalmente de tres objetivos: evangelización de inmigrantes italianos, educación y formación de niños y evangelización y civilización de indígenas.

Respecto de este último objetivo, Don Bosco se había provisto de diversas fuentes para crear una imagen del “indígena bueno”, pero “infiel”, (Nicoletti, 1994), además “el indio” es “salvaje” en sus maneras, y caracterizado por un carácter desconfiado y malvado. Don Bosco, nunca estuvo en Argentina, sus misioneros se empararon de la realidad y vieron que la misma era muy diferente a las ideas que proveía su superior. La evangelización no sería una empresa tan fácil, puesto que, principalmente, no se trataba de un campo “desierto”. El mismo ya comenzaba a volverse un espacio burocratizado, y los salesianos debieron negociar con el gobierno liberal la entrada en la Patagonia. Las evidencias son las calurosas discusiones en el congreso, donde se debate el tipo de civilización que se desea para el país (Lenton, 2005).

El indígena se presenta como una posibilidad de avance, como parte un paisaje utópico que los salesianos imaginaron y sobre el cual se proyecta la continuidad de la evangelización. La utopía es necesaria y funciona en la medida que todo el espacio físico comienza a ser nominado en términos nacionales, excepto aquel que aún continua denominándose “desierto”. La utopía es necesaria en tanto actúa según una doble polaridad negadora de un estado real de las cosas, y en contraste, propone una sociedad distinta (Ricoeur, 1997).

Es por esto que los salesianos mantienen la visión de su soñador: Don Bosco, es por eso, que mantienen viva la utopía durante la redacción de sus cartas al superior. Exponiendo las contradicciones de la práctica, pero nunca priorizando el orden práctico sobre el orden imaginado por la utopía.

Ceferino se vuelve una historia interesante para contar a raíz de su viaje a Italia y su muerte temprana. Un viaje que sella un círculo iniciado por el sueño de la Patagonia de Don Bosco que podemos entender como el éxito del proyecto de la evangelización hecho realidad y de la eficacia de su fórmula evangelizadora. Ésta última aparece como una revelación, que le fuera dada en uno de sus sueños, cuando un “Hombre junto a María” le enseñaba: “No con golpes, sino con mansedumbre y caridad, deberás conquistar a estos amigos tuyos. Empieza, pues, de inmediato, a hablarles sobre la belleza de la virtud”. Ceferino en su momento representó este logro.

Luego de su muerte en 1905 los salesianos reelaboraron su vida en base a patrones de otras vidas de niños “santos”, en especial siguiendo el modelo de vida de Domingo Savio (Nicoletti, 2008b: 4).

La historia de vida de Ceferino relatada alrededor de la década del 30 propone un modelo a seguir para los alumnos salesianos. En ésta Ceferino acaba expresando una terrible contradicción que radica precisamente en la continua marcación de sí como de ese ser que precisamente se desea que no sea. Se marca su “aboriginalidad”, según su ser “salvaje”, pero al mismo tiempo se lo desmarca otorgándole progresivamente atributos que supuestamente lo dejan de hacer “indio”. Estas estrategias acaban por convertirlo en un ser a medias, reducido, sometido, oprimido y condenado a la represión de algo que no puede reprimir porque se ubica precisamente en su físico, en su rostro. Porque ya la negritud de su imagen, y los rasgos de su rostro, están asociados a lo salvaje, lo peligroso, lo malo, lo enfermo. Por lo cual en las biografías ilustradas que le siguen a esta primera escritura del mito, ocurre en Ceferino aquello que parece liberarlo de lo que parece una especie de “condena”: un proceso de blanqueamiento de su imagen. Ceferino a medida que se forma junto a los salesianos, y aprende los sacramentos, se purifica y se nutre espiritualmente volviéndose finalmente bueno y blanco.

Hacia el final de su vida “A fuerza de voluntad, de paciencia y de amor a Dios, Ceferino mató al Piedra que llevaba adentro. En su alma no quedó el menos rastro de Calfucurá” (Gálvez, 1947: 212).

Esta concepción también aparece reforzada en el diálogo imaginario mantenido entre Ceferino y Monseñor Cagliero en la biografía de Graciela Ajmone, donde el joven le pregunta si podrá misionar aún si tiene “la piel bronceada” y Monseñor le responde: “Eso no importa, es el alma lo que importa y tú la tienes blanca, muchacho, blanca como la nieve de los Andes” (Ajmone, 1853: 18).

Lo interesante de las biografías es que tienen impactos diferenciales inimaginables pero el relato escrito extiende al mito, lo hace circular y su diversificación en autores y en motivos e intereses aumenta considerablemente la posibilidad de su campo significativo.

A partir de la perspectiva etnográfica pensamos que dichos sentidos simbólicos se arriesgan durante la fiesta en Chimpay en el contexto histórico contemporáneo de Beatificación, re-emergencia mapuche y crisis social y económica de los últimos años. A partir de la enunciación y las prácticas de los devotos populares, se lleva a cabo una mito-praxis a partir de una apropiación de las categorías fundamentales donde se hace uso del mito con un nuevo sentido práctico. Sentidos que podemos ver, por ejemplo, en la escenificación o performance de la reinención del vínculo entre mapuches católicos y misioneros salesianos. Durante la peregrinación este vínculo se renueva y restaura. La Peregrinación comienza con un Nguillatun, donde los mapuches procuran recuperar para Ceferino su cultura, restituirlo a su lugar de origen de donde fue sacado y de donde nunca debería haber sido sacado. Ante lo cual los salesianos reivindican dicha “verdad” y hacen un mea culpa frente a tal situación. La peregrinación se hace en este sentido

para solidificar este vínculo que finaliza con el encuentro glorioso de Ceferino y la virgen María.

Sin embargo, Ceferino en tanto icono ha adquirido otros sentidos que parecieran manifestarse más allá de las asociaciones con la Iglesia Católica. Esta posibilidad nos habla de otra vida paralela del mito, fuera del ámbito de la reproducción escrita. La vida de Ceferino se ha convertido a través de la propagación de su imagen en una historia de transmisión oral. Se lo conoce no exclusivamente porque se lo haya leído, en estos ámbitos la imagen de Ceferino es disparadora de múltiples prácticas llevadas a su alrededor.

Estas prácticas que hemos asociado con devociones de la religiosidad popular emergen de otro tipo de categorías para pensar lo religioso (Martin, 2003), de historias cargadas de otras experiencias, que ven en Ceferino a un "paisano", a un "negro" golpeado y sufriente. En Ceferino también resulta acentuada la categoría de "negro", que remite a otra categoría: la "pobreza", siendo la "negrura" el conector emergente con esta lo "aborigen".

Por lo cual, en estas manifestaciones de religiosidad popular; frente a la reafirmación de lo indígena planteada por la mito praxis de la comunidad mapuche tras "la recuperación" de Ceferino a su cultura, emerge también una reafirmación de la negrura, de la piel oscura y bronceada. Aparecen Ceferinos pintados de negro, que los propios devotos acarrearán y depositarán en el mismo Parque Ceferiniano.

Los milagros en cantidad adjudicados a Ceferino también forman parte de las creencias populares, la masiva construcción de altares, y los pedidos directos e invocaciones.

Lo crucial de esta multiplicidad de sentidos que alrededor de Ceferino se manifiestan, es que la voz del otro, aparece en el mismo tiempo y espacio de la representación oficial, donde en principio ya se encuentran establecidas las condiciones posibles de comunicación de sentido. Es decir, estos momentos se vuelven lugares propicios para el intercambio de sentidos, pero nuevamente en consonancia de las proposiciones de Sahlins es el sistema, o la serie de condiciones dadas con anterioridad, lo que restringe las posibilidades de este intercambio de sentido y comunicación. En el Parque de Ceferino, si bien decimos que nos encontramos, desde una perspectiva antropológica, frente a una multiplicidad de sentidos; para sus practicantes esto no es necesariamente así. Como antes referimos los sentidos no llegan necesariamente a intercambiarse, sino que cada quien refortalece, quizás retoma o resignifica en función de sus propias experiencias y universo significativo.

La evidencia de esta diversidad de lo múltiple da cuenta precisamente de la fortaleza de lo simbólico que no suprime dicha diversidad. En este caso lo simbólico siempre se está ofreciendo para ser actualizado. A través de Ceferino los salesianos construyeron su vinculación al otro, al mismo tiempo que continúan construyendo en el otro las diferencias y desigualdades que lo vuelven "otro" distante y sobre el cual proyectan su acción social y evangélica.

Recorridos

"estuvimos charlando con ellos, los peñi... (La comunidad mapuche Traun Peñi) nos comunicamos...uno cuando charla tiene que comunicarse, entonces uno entiende a las personas...".

Las representaciones alternativas conviven en el espacio consagrado que constituye el Parque Ceferiniano en Chimpay. Al mismo tiempo son armonizadas bajo

la lectura hegemónica salesiana la cual más tarde es plasmada en alguna producción escrita. Los espacios rituales dentro de la “*Semana de la Fe*” son todos protagonizados por sacerdotes salesianos quienes (como veremos en las descripciones etnográficas) offician como interpretes continuos de lo que se va diciendo y haciendo. El parque como espacio consagrado podría pensarse como dador de estructuras para actuar, sentir; y al mismo tiempo como espacio evaluador y vigilante de esas prácticas. Es decir, un espacio que posibilita la expresión y al mismo tiempo la limita; en nombre de la unidad, la comunión y el orden.

Las representaciones de quienes no tienen los medios necesarios para hegemonizar el sentido de lo que Ceferino representa, fueron calificadas, durante mucho tiempo, como *ilegítimas*, restringidas a otro nivel, en muchos casos peyorativo.

Actualmente la política eclesiástica en relación a estas representaciones alternativas ha cambiado. Como dato crucial que evidencia este cambio podemos hacer referencia a la Beatificación de Ceferino. Este cambio sin dudas se encuentra relacionado con un cambio político de mayor envergadura acaecido desde la vuelta a la democracia en 1983 y una política basada en los Derechos Humanos, y las posteriores repercusiones políticas que hicieron que en la década del 90 el Estado argentino reconociera la presencia de los Pueblos Indígenas en su territorio. Esas reformas coincidieron con la emergencia o profundización de un activismo con liderazgo y filosofías mapuche (Briones, 2007) y un nivel de visibilidad pública que no se habían dado con anterioridad⁶⁴. El cambio en la política eclesiástica se focaliza en ya no reprimir estas otras representaciones sino en incluirlas, de manera de prevenir o incorporar posibles disidencias.

Circunscribiéndonos a la representación salesiana de Ceferino, lo palpable es que tanto en el análisis de sus biografías, como de los materiales del trabajo de campo, resultó ser fundamental la consideración del trabajo religioso llevado adelante por los sacerdotes y por la comunidad feligresa. También es importante considerar, en relación a una marcada jerarquía, la diversidad de funciones que al interior de la institución eclesiástica se despliega. Es decir, si bien una de las funciones de la institución eclesiástica ha sido la vigilancia y el cuidado ejercidos desde el Episcopado Nacional Argentino –el cual siempre denunció como ilegal el culto popular creciente a su alrededor– la periferia de dicha institución y sus ramas más críticas son lugares de mayor porosidad y diversidad (por ejemplo los misioneros).

Sin embargo, ateniéndonos a la Congregación Salesiana, notaremos que históricamente su política institucional se ha encontrado más relacionada con los sectores sociales conservadores y tradicionales del país. De acuerdo con esta tendencia, la propia vigilancia ejercida sobre el culto a Ceferino, y mantenida durante tantos años, evidencia la presencia de diversas concepciones que han pugnado históricamente por tener injerencia dentro de la representación. En una declaración del Episcopado Argentino publicada el 13 de Mayo de 1976 en la *Revista Criterio* los obispos, cumpliendo con su labor en tanto *vigilantes de los errores que amenazan a su grey*, se manifiestan acerca de “*El culto de los Santos y almas del Purgatorio*” y se proponen “*ilustrar brevemente a nuestro pueblo acerca del culto de los santos y de las almas del Purgatorio*”. En un apartado titulado “*Abusos*” se refieren al culto practicado alrededor de la Difunta Correa como “*ilegítimo*” por lo cual la “*Conferencia Episcopal Argentina pide a los verdaderos católicos que se abstengan de practicar dicho culto*”. Al término de esta recomendación prosigue:

⁶⁴ Hasta la reforma constitucional de 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (art. 75 inc. 17), la única mención a los indígenas en la carta magna recomendaba mantener un trato pacífico con ellos y promover su conversión al catolicismo (Kropff Laura, 2005, 108).

“Con respecto al culto que se tributa a Ceferino Namuncurá, la Conferencia Episcopal Argentina advierte que, como es de público conocimiento, se ha introducido la causa de beatificación pero, hasta el momento, no ha sido declarado por la Iglesia, y, por lo tanto, no puede recibir culto público. Dicho culto es ilegítimo e incluso un obstáculo para el proceso de beatificación” (citado en Chertudi, 1978: 211).

~~*~~ En noviembre de 2007 se llevo a cabo la beatificación de Ceferino. Durante la misma este conflicto de interpretaciones cobra por primera vez trascendencia mediática. La celebración es transmitida en directo por varios canales de aire. En Chimpay se produce un despliegue impresionante que encabezan los máximos representantes de la Iglesia Católica que han invitado a los representantes de los grupos mapuche católicos a ser parte de esta fiesta.

Durante esta puesta en escena del símbolo (Ceferino) se despliega un campo de poder donde hay comprometida una lucha cotidiana por sostener un conjunto de valores y prácticas que constituyen el sentido.

Lo que representa Ceferino acarrea este sentido último dado a la existencia de todos los días. Un conjunto de valores necesarios para la reproducción de un modo de existencia social. A partir del despliegue sobre este campo de prácticas y creencias disidentes que llevan adelante un intercambio. Pero lo que es festejado, lo que es representado ante los medios, es una supuesta armonía entre lo mapuche y lo católico, un sentido que aparenta ser construido conjuntamente. Durante el ritual, los sacerdotes y obispos católicos reciben una bendición de la autoridad religiosa mapuche. Sin embargo, estas no son sino muestras de un sincretismo forzado, la *invención* de una relación histórica, que fundamentalmente se apoya en la fuerza de una tradición hegemónica, y en nombre de la cual se seleccionan elementos del pasado y se prefigura un presente. Siguiendo nuevamente a Williams, “a partir de un área total posible del pasado y el presente, dentro de una cultura particular ciertos significados y prácticas son seleccionados y acentuados y otros significados y prácticas son rechazados o excluidos” (Williams, 1997:138).

Fuera del discurso oficial salesiano, y de lo mediatizado, sin embargo, Ceferino deja de ser sinónimo de debilidad y de pobreza; de representar a la “*silenciosa masa de desposeídos*” que cobra fuerza al unirse bajo el paraguas protector de la Iglesia Católica (ofrecido actualmente bajo el lema de: “*opción por los más pobres*”). Desde un nivel práctico y comunicativo que en parte escapa a los niveles de lo hegemónico se reproducen otras relaciones. Estas últimas tienen que ver con las formas de construir sentido y resistencia que, en parte, son tributarias de la religiosidad popular y, en parte, cargadas con otras nociones orientadoras de la práctica que obedecen a los movimientos políticos disidentes que piensan a Ceferino desde categorías claramente resistentes y que vienen de la mano de una lucha cotidiana contra concepciones oficiales. En las expresiones de los entrevistados se vuelve evidente la experiencia de haber recorrido el espacio institucional nacional, histórico y político de Argentina que en su mayor parte se ha caracterizado por invisibilizar otras formas culturales de existencia.

La dimensión creativa se hace presente en la acción simbólica –aquella orientada hacia la representación de Ceferino en el interior de lo que entiendo como el campo de juego salesiano: la Semana de la Fe en Chimpay. En su transcurso, y volviendo a retomar las palabras de Sahlins (1988), el sistema simbólico dominante se arriesgará durante su misma representatividad. Durante esta semana, se evidencia la lucha metadiscursiva (Silverstein, 1993) en torno la construcción de sentido y la fijación de

acentos alrededor de Ceferino. La dimensión creativa de los participantes escapa al sentido hegemónico y se anuda en relaciones históricas actualizando o poniendo en acto trayectorias particulares pero compartidas de subalteridad y de subordinación. En momentos como éste el campo de interlocución alrededor de Ceferino desborda los sentidos supuestos en las ideologías del “sincretismo” cultural o del éxito educativo y misionero salesiano.

En mis primeras descripciones de *la Semana de la Fe* en Chimpay, ya me había llamado la atención este encuentro como un gran intercambio, o muchos intercambios realizados a través de múltiples prácticas que, siendo de distintos tipos, involucraban innumerables aspectos. Y, sin desconocer que el marco de interpretación salesiano es, el que recubre esta fiesta y el que propone significados y distribuye a los sujetos en el espacio, era evidente que allí también se expresaban quienes piensan, dicen y actúan en torno a Ceferino de otras maneras.

La comunicación que se da entre personas que no se conocen y por primera vez se encuentran en el contexto de esta fiesta supone *algo* compartido que está dado por el símbolo. Ceferino brinda esa posibilidad de diálogo, de encuentro y de intercambio. Este *algo* compartido está dado por una historia común de condiciones sociales parecidas, que posibilitan una comunicación significativa. Una comunicación que no sólo escapa al sentido hegemónico y armónico que sintetizan los salesianos, sino que también hace sentido en experiencias y subjetividades de otro tipo.

Durante la *Semana de la Fe*, lo escrito “*cobra vida*” poniendo en evidencia la multiacentuación que había rechazado. Los sentidos vuelven a ser puestos en riesgo en la oralidad, en las prácticas y en las imágenes. En Chimpay a través de las voces y las puestas en acto accedemos a otros modos de expresar y renovar las experiencias. La experiencia religiosa que nos interesa en esta investigación es la que se produce ahí, en el contexto de la fiesta de Ceferino.

Lo escrito, nuevamente ofrecido desde la puesta en escena salesiana, corresponde a las biografías, entendidas por los salesianos como la fuente más autorizada y legítima de interpretación entre los devotos. Sin embargo, es desde una gran diversidad de conexiones afectivas que la imagen de Ceferino es interpelada, es decir, desde los presupuestos cognoscitivos y prácticos que cada sujeto trae consigo (*habitus*) y a partir de las propias trayectorias (recorridos espaciales estratégicos entre espacios institucionales, políticos, religiosos, identitarios).

La creatividad, la emoción y la divergencia no sólo están condicionadas por el *habitus*, sino por las *trayectorias* dispares que fueron troquelando las historias personales, familiares y colectivas. Ceferino representa imágenes diferentes para quienes han recorrido igualmente diferentes lugares de apego e identificación.

La estructura mítica de su vida es ofrecida para contar una experiencia social y subjetiva, puesto que, como anticipamos antes, ésta posee la capacidad de ser medio y objeto de expresión de vivencias y sentimientos muchas veces compartidos. La imagen es utilizada, reapropiada y vuelta a internalizar por las personas que creen en ella y, en este proceso, la misma imagen vuelve a ser re-creada al mismo tiempo que sus valores dominantes son continuamente puestos en riesgo (en los términos de Sahlins, 1988).

Hay algo que permite la creación de puentes de contacto entre sectores populares y católicos reunidos alrededor de la imagen de Ceferino. Siguiendo en este sentido a Walter Benjamin: si el camino de la secularización, abierto desde la modernidad, fue en detrimento de la subjetividad y la experiencia humana, en tanto vivencia, en tanto expresión de lo que nos pasa a nivel social y colectivo; es entonces la defensa de la necesidad de estructuras míticas para vivir socialmente en nombre de lo cual se solidarizan estos sectores.

Si la experiencia humana de cara a los procesos de secularización fue lo que comenzó a devaluarse, entonces, es la estética (como lugar de experiencia) lo que se presenta como lugar a partir del cual crear nuevos sentidos que signifiquen la experiencia concreta humana. En el fenómeno estético continúan irreconocidas las compulsiones míticas que dominan las formas de percepción y la experiencia en la sociedad moderna.

Es decir, la crisis, o pérdida de sentido, o, la denominada por los sectores más conservadores, decadencia, opera despertando reminiscencias, nostalgias o vueltas a un pasado en parte idealizado y por lo tanto, inalcanzable, pero que funciona en el presente durante la búsqueda práctica de un nuevo sentido.

Se manifiesta en la experiencia la cual resulta ser, siguiendo a Walter Benjamín, una filosofía que de la contemplación se vuelve en acción de comunicar nuevos sentidos de lenguaje capaces de incidir sobre la realidad. Para Benjamin la estética expresa la respuesta del individuo concreto frente a la devaluación de la experiencia humana ante el advenimiento de lo moderno.

La experiencia en cuanto tal pertenece al universo de lo sensible, y ante la devaluación de la misma se expresa una estética, una acción que comunica nuevos sentidos que inciden en la realidad.

Es un espacio de inserción, abierto a la expresión, el que encuentran alrededor de Ceferino los sectores populares y las comunidades mapuche invitadas. Un espacio donde revalidar sus experiencias a la luz de un contexto donde se comparte la vigencia de las estructuras míticas en conexión con lo sagrado como formas prioritarias de la vida social.

Ecos del peregrinar

La peregrinación podemos abordarla además a partir de los “viajes” y “desplazamientos” que ocurren en el contexto de la vida de Ceferino y de los cuales se da cuenta en las biografías. Los desplazamientos que sufrieron los indígenas durante el contexto posterior a la “conquista”, reconocidos como “destierros” en algunas biografías de Ceferino; o los viajes de los salesianos; de Italia a Buenos Aires, y de Buenos Aires a la Patagonia. Viaje que Ceferino realiza, acompañado de los padres salesianos, en sentido inverso (de la Patagonia a Buenos Aires, de Buenos Aires a Italia) son viajes que pueden connotar un sentido religioso directamente relacionado con las realizaciones de la peregrinación en tanto ritual que se realiza en Chimpay.

Un viaje, que por más que vemos acentuarse durante estos festejos su significación religiosa, no podemos dejar de ver los demás impactos que a nivel cultural y social refractan. Este viaje contiene en sí mismo varias maneras de interpretarlo. Se enciman sobre el mismo varios recorridos, y sentidos a partir de los cuales es recorrido. Los recorridos se han ido construyendo con el paso de la historia, con la vivencia de nuevas experiencias de los grupos que realizan el viaje o peregrinación.

En un principio el viaje de Ceferino, fue un viaje de entrada a la religiosidad católica y un viaje de aculturación: alejándose de la propia cultura (considerada inferior) para adentrarse en otra (superior). Viaje durante el cual incluso, como evidencian las biografías, se incurriría en un proceso de blanqueamiento de la imagen de Ceferino, donde entonces queda claramente evidenciado las exigencias de superación del “ser indígena” a lo largo de ese trayecto.

Sin embargo, el viaje concentra a personas para quienes realizar y transitar dicho camino implica una recuperación de ese “ser indígena”, un mismo camino pero cuyo sentido aparece invertido. El mapuche católico, siente que puede ser mapuche y puede

ser católico. Podemos advertir tras este cambio de sentido el impacto de los cambios sociales y políticos acaecidos en los noventa.

El viaje que Ceferino realiza representa para la Congregación, el viaje que los salesianos esperaron y aún esperan que toda la población considere como modelo. Los medios a partir de los cuales los salesianos han logrado proponerse a los mapuche fue una “inculturación” en lo mapuche con la intención de armonizar ciertos componentes de aquella “cultura” (reducida y esencializada) y la propia occidental.

Durante principios de siglo el correlato resultante que acompañó este proceso de civilización, que supera la agencia salesiana, fue que los indígenas se vieron en parte exhortados a auto expulsarse (geográficamente, psíquicamente, socialmente, mentalmente) de sus propias categorías sociales porque debían adentrarse en otras nuevas.

Lo que puede observarse es que parte de la restauración social iniciada en los noventa tiene que ver con un proceso de contraposición a la “memoria dominante” (Pollak, 2006) y valorización de las memorias de las minorías, estas repercusiones parecieran estar haciéndose presentes en las formas del recorrido del camino durante la peregrinación. Los salesianos debieron reconocer esta lectura que obedece a una política social mayor, adaptarse, pero al mismo tiempo avanzar también sobre la lucha por un símbolo que se considera propio.

Pero, veamos cómo podemos relacionar estos viajes y desplazamientos con la peregrinación. Durante el recorrido de la misma se suceden los siguientes momentos: por un lado, una comunidad mapuche realiza un nguillatún, durante el cual se resignifica “una vuelta al origen”, con la intención de “regresar a Ceferino al origen del que fue quitado”. Según la interpretación mapuche católica hay un intento de recuperación simbólica de lo que aparece perdido en aquel pasado (anterior al cruce de la cordillera, anterior al inicio de los “desplazamientos forzados” de los cuales nos habla Walter Delrio, 2005) del cual Ceferino fue “desterrado”, sacado de su origen. Como un intento de recuperación de aquel pasado de riqueza de lo indígena. Por otro lado la interpretación salesiana es que a través de este momento se entra en contacto con el “origen”, lo que hemos perdido: “la conexión con el cosmos”, que es vista ahí durante el nguillatún mapuche, nuevamente en un proceso de apropiación del sentido del ritual y de su mito praxis respecto del uso práctico que los salesianos le dan. A partir de prácticas que terminan creando una nueva imagen romántica y ficticia de lo indígena.

En ambas interpretaciones observamos un retroceso al origen en busca del tiempo pasado y perdido, donde pueden leerse las añoranzas de felicidad de ambos grupos. La de los mapuche en busca de un pasado sin sometimientos, y con la posesión de sus tierras y su cultura. La de los católicos salesianos, que es una vuelta a un orden social perdido ante el advenimiento del secularismo y la modernidad. Pero además la conexión de este retorno al origen implica para los salesianos un retorno al pasado del cual son cautivos. El pasado de la llegada a la Argentina y de la entrada a la Patagonia formando parte del Ejército, parte del Estado, que perpetró el “destierro” de los pueblos originarios.

Los mapuche católicos rescatan simbólicamente a Ceferino de ese pasado trayéndolo a su origen que como dicen “es su cultura”. Este ritual está acompañado por los salesianos y es realizado bajo una enorme cruz de madera clavada en lo alto de una elevación. La misma ha sido colocada allí en homenaje a los primeros sacerdotes misioneros venidos durante la “conquista” de América hace más de 500 años. Cuando el Nguillatun finaliza entonces la peregrinación está lista para comenzar. Restaurado el pasado y recuperado Ceferino a su cultura. Ahora, La Virgen María (símbolo católico) encabeza la peregrinación, simulando un “sincretismo”, efecto que se espera de esta

nueva era, de “acompañamiento” y “respeto cultural” del catolicismo hacia lo mapuche. Cuando la caravana llega al pueblo la madre se encuentra con su hijo (una nueva restauración, ya que Ceferino de niño –de 11 años- fue alejado de su madre).

La peregrinación esta significativamente cargada de estos elementos que son del acervo interpretativo, tanto de los salesianos como de esta comunidad de mapuches católicos. Ambos discursos parecieran llevar adelante a partir de esta acción simbólica o performance, una restauración de lo ocurrido en el pasado, que a partir de la misma propone un patrón de conducta social y político para el futuro. A través de esta performance se renueva el vínculo entre católicos y mapuches católicos y al mismo tiempo se instituye una relación histórica. La misma toma la forma de una “invención” (Hobsbawm, 1989; Briones, 1994), es decir, se inventa un vínculo histórico basado en un “sincretismo” religioso el cual es una actitud política reciente.

Este avance en la apropiación de un icono recuperado y vuelto a entregar (se renueva la relación, el vínculo entre mapuches católicos y salesianos) a través de esta performance, se entrelaza con el desplazamiento ocurrido del discurso oficial hacia los sectores más de izquierda dentro del la Iglesia que habrían tomado como lema para sus últimos movimientos la “opción por los más pobres”. En los usos que los salesianos hacen del mismo, las poblaciones mapuches han pasado a ocupar un lugar dentro de este conjunto sobre el cual el movimiento evangelizador fundamenta toda su acción. Sin embargo, más allá de lo que sucede entre salesianos y mapuches católicos, la gran cantidad de peregrinos la encontramos asociada con la religiosidad popular.

La religiosidad popular es difícilmente generalizable, pero hay un elemento común entre todos los que están en la “fiesta” que es la fe. No hay peregrino que no diga que viene porque tiene fe, porque “hay que tener fe”. Lo diverso, es justamente el origen de esa fe, las formas de interpretar a Ceferino. Las formas en que ha nacido en algún momento esa relación con el “santo”. Se trata de pedir, recibir y agradecer. Por eso después del pedido está el sacrificio o el cumplimiento de la promesa: “el peregrinar” o “el pasar por Ceferino”. La religión católica puede estar ausente en las palabras y en los actos significativos del peregrino más allá del contexto de organización salesiano. Uno de los ejemplos que nos ilustran estos casos es el emplazamiento de santuarios propios. Para el devoto popular no hay un solo santuario principal y “pasar por Ceferino” no es solo pasar por el santuario de Chimpay, sino que se trata de crear y pasar por el propio santuario: colocar una imagen de Ceferino en algún lugar significativo para la persona, pasar por dónde se encuentre la imagen de Ceferino. Claramente advertimos una apropiación del icono por parte de estos peregrinos. La transmisión vía oral podría facilitar el hecho que la historia que se relata y transmite de Ceferino fuera una biografía mínima. Como señala Carozzi si lo que circula es una *biografía mínima* del santo se facilita la apropiación del mismo, dado que la misma como señala la autora:

“puede contribuir justamente a la extensión de su culto y la aceptación de su carácter milagroso por parte de amplios sectores de la población, dado que posibilita que distintos segmentos puedan proyectar sobre ellos escenas, guiones e imágenes divergentes” (Carozzi, 2005: 18).

De hecho, a pesar de que Ceferino tiene numerosas biografías y muy detalladas, esta población dice haber visto televisión y películas acerca de Ceferino, pero haber leído poco, por lo cual el conocimiento que tienen del “santo” es a través de su imagen y la historia oral. Lo cual da un mayor lugar a representaciones diversas en torno a Ceferino.

Bibliografía consultada

- Anderson, Benedict. 1997. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones Sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica
- Bechis, Martha. 1989. "Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder?", en I Congreso Internacional de Etnohistoria Americana, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Bosco, Teresio. SDB. 1985. *Don Bosco un sacerdote para todos los muchachos y las jóvenes del mundo*. Buenos Aires, Ediciones Don Bosco Argentina.
- Botana, Natalio. 2005. *El Orden Conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires, De bolsillo.
- Bourdieu, Pierre. 1971. *Génese et structure du champ religieux*. *Revue Francaise de Sociologie* XII: 295-334.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *La Disolución de lo Religioso en Cosas Dichas*. Madrid, Gedisa. 102-107.
- Briones, Claudia. 1994. "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": usos del pasado e invención de la tradición" en RUNA Vol XXI (1994) 99-129.
- Briones, Claudia. 2004. *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*, Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft Bulletin 68, 2004, pp. 73-90.
- Briones, Claudia. 2005. *Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales* en Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires, Antropofagia.
- Briones, Claudia. 2007. "Nuestra lucha recién comienza": Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo". *Avá (Posadas)*. [online]. mar. 2007, no.10 [citado 10 Mayo 2009], p.23-46. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-16942007000100002&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-1694.
- Bruno, Cayetano. sdb. 1988. *Los salesianos y las hijas de María Auxiliadora en la Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Don Bosco Argentina.
- Bruno, Cayetano. sdb. 1992. *La evangelización de la Patagonia y de la Tierra del Fuego*. Rosario, Editorial Didascalía.
- Carozzi, María Julia y Frigerio, Alejandro. 1994. *Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos*, en *El estudio Científico de la Religión a fines del Siglo XX*, A. Frigerio y M. J. Carozzi (Comps.) Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 17-53.

- Carozzi, María Julia. 2005. "Revisitando *La Difunta Correa*: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América", en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, vol. 20, Diciembre de 2005. Págs.: 13 a 22.
- Ceriani Cernadas, César. 2008. *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires, Biblos.
- Chertudi Susana y Newberry Sara Josefina. 1978. *La Difunta Correa*. Buenos Aires, Huemul.
- Chevalier, I. y Gheerbrant, A. 1986. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, Herder.
- Coleman, Simon. 2002. "Do you believe in Pilgrimage? Communitas, Contestation and beyond", en *Anthropological Theory*, Vol 2 (3): 355:368.
- DaMatta, Roberto. 2000. "Individualidade e liminaridade: Considerações sobre os ritos de Passagem e a modernidade" en *MANA* 6(1):7-29.
- Delrio, Walter. 2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Di Stefano Roberto y Zanatta Loris. 2000. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London, Routledge & began Paul.
- Durand Gilbert. 2000. *Lo Imaginario*. Barcelona, Ediciones del Bronce.
- Durkheim, Emile. 1968. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Buenos Aires, Shapire.
- Eade, John and Michael Sallnow, eds. 1991. *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London, Routledge.
- Entraigas, Raúl Agustín. 1969. *Los Salesianos en la Argentina II*. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.
- Estrada, María Alejandra. 2007. "Huincas", aborígenes y religiosos: tres actores sociales diferentes dentro de un mismo panorama histórico. General roca. 1879-1899".
- Fernandes, Rubem César. 1984. "Religiões Populares': uma visão parcial da literatura recente" en *Bib. O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, n. 18, São Paulo: ANPOCS/ Cortez Editora, pp. 238- 273.
- Foerster, Rolf G. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Foucault, Michel. 2002. *La Arqueología del Saber*. México, Siglo XXI.
- Gadamer, Hans-Georg. 1998. *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona, Paidós Iberica.

- Gramuglio, M. Teresa. 2001. *Estudio Preliminar* en El Diario de Gabriel Quiroga de Manuel Gálvez. Buenos Aires, Taurus. pp: 9 a 52.
- Grossberg, Lawrence. 1992. *We Gotta Get Out Of This Place. Popular Conservatism And Postmodern Culture*. New York, Routledge.
- Huizinga, Johan. 2005. *Homo ludens*. Madrid, Alianza/Emecé.
- Kropff, Laura. 2005. "Activismo Mapuche en Argentina: Trayectoria Histórica y Nuevas Propuestas", en pueblos Indígenas, Estado y Democracia. Buenos Aires, Clacso Libros.
- Lemoyne, G. Bautista. sdb. S/f. *La Patagonia, sueño 84. Año de 1872. Memorias Biográficas. Tomo X, págs, 54-55 en <http://iteadjmj.com/LIBROSP/sjb2.pdf>*.
- Lemoyne, G. Bautista. sdb. 1924. *Una Speranza che è realtà. Damma Missionario in cinque atti*. Torino, Società Editrice Internazionale.
- Lenton, Diana. 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.
- Lenton, Diana. 1998. *Los araucanos en la argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista*. III Congreso Chileno de Antropología. Temuco, 12 de noviembre de 1998.
- Lenton Diana 2005 *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios (1880-1970)*. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *Antropología Estructural*. Barcelona, Paidós.
- Martín, Eloísa. 2003. "Religiosidad popular": revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina en *Estudios sobre Religión Newsletter* de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur No.15, Junio (Museu Nacional-UFRJ/ Universidad Católica Argentina, Argentina).
- Martin, Eloisa. 2004. "No me arrepiento de este amor. Fans y devotos de Gilda, una cantante argentina", *Ciencias Sociais e Religiao [Porto Alegre]* 6: 90-115.
- Martin, Eloísa. 2007. "Aportes al concepto de 'religiosidad popular'" en Carozzi, María Julia y Ceriani Cernadas, César. *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Biblos.
- McCole, John. 1993. "Benjamin's Construction of the 'Antinomies of Tradition' en *Walter Benjamin and the Antinomies of tradition*. Ithaca and London, Cornell University Press. pp: 1-34.
- Mendl, Michael. sdb. 2000. *The Dreams of St John Bosco*. (online) en <http://www.bosconet.aust.com/DBD.html>
- Nicoletti, María Andrea. 1994. Don Bosco "sueña" la Patagonia. *Todo es Historia*. Nro: 449.

- Nicoletti, María Andrea. 2004. "La conflictiva incorporación de la Patagonia como tierra de misión (1879-1907)". En: Boletín americanista, 54. Barcelona. pp. 145-165.
- Nicoletti, María Andrea. 2006. Fuego cruzado: la polémica sobre la conquista y el genocidio patagónico en la Congregación Salesiana. 2das. Jornadas de Historia de la Patagonia. Mesa temática N° 5: Historia de los pueblos originarios.
- Nicoletti, María Andrea. 2007a. "Los salesianos y la conquista de la Patagonia: desde Don Bosco hasta sus primeros textos escolares e historias oficiales" en *Revista TEFROS* – Vol. 5 N° 2 – Primavera 2007. Publicado en: <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v5n2p07/paquetes/nicoletti.pdf>
- Nicoletti, María Andrea. 2007b. "Un concurso abierto para todos": aproximaciones a la iconografía ceferiniana. *Revista TEFROS* – Vol. 5 N° 2 – Primavera 2007.
- Nicoletti, María Andrea. 2007c. La construcción de un modelo salesiano educativo y misionero a través del "teatrino": La figura de Ceferino Namuncurá. Universidad Nacional del Comahue - Facultad de Ciencias de la Educación Cuarto Congreso Nacional y Segundo Internacional de Investigación Educativa. ISBN 978-987-604-050-1.
- Nicoletti, María Andrea. 2008a. "Anécdotas y gracias": la construcción de la santidad de Ceferino Namuncurá a través de sus textos biográficos II Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder (II SIRCP/III Jornadas del GERE)
- Nicoletti, María Andrea. 2008b. ¿Qué leía Ceferino?: textos escolares salesianos para formar modelos 3° Jornadas de Historia de la Patagonia Bariloche 6 -8 de noviembre de 2008. Mesa D6 La educación en la Patagonia, desde la Historia. Ss. XIX y XX.
- Novaro, Marcos y Palermo, Vicente. 2003. La Dictadura Militar 1976-1983. Del golpe de estado a la restauración democrática. Buenos Aires, Paidós.
- Olivera, Elena. 2007. Estética. La cuestión del arte. Buenos Aires, Emecé.
- Oszlak, Oscar. 1999. La formación del Estado argentino. Buenos Aires, Planeta.
- Pollak, Michael. 2006. Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite. La Plata, Ediciones Al Margen.
- Ramos, Ana (en prensa). 2008. "El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche, *World Anthropologies Network E-Journal*.
- Rañil, Celia, y Mariela Rodríguez. 2008. "Cuando el territorio se volvió tierra y la tierra papel: Respuestas a la supuesta extinción tehuelche y extranjería mapuche entre las comunidades de la provincia de Santa Cruz". Trabajo presentado en el VIII Congreso Latinoamericano de Educación Bilingüe e Intercultural, Ciudad de Buenos Aires, 3 al 5 de diciembre.
- Ricoeur, Paul. 1997. Ideología y Utopía. Gedisa, Barcelona.
- Ricoeur, Paul. 2003. El Conflicto de las Interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez M. y Walter Delrio. 2000. "Los tehuelches. Un paseo etnohistórico" en El gran libro de la Provincia de Santa Cruz. Barcelona, Alfa-Milenio.

Romero, José Luis. 2000. Breve historia de la Argentina. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Sahlins, Marshall. 1988. Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia. Barcelona, Gedisa.

Semán, Pablo. 2001. Cosmología, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. Ciencias Sociais e Religiao [Porto Alegre] 3(3): 70-93.

Segato, R. Laura. 2007. La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad. Buenos Aires, Prometeo.

Silverstein, M. 1993. "Metapragmatic discourse and metapragmatic fuction." En: Reflexive Language, Lucy, J. (ed.). Cambridge, Cambridge University, pp.:33-60.

Sozzo, Máximo. 2005. Policía, violencia, democracia: Ensayos sociológicos. Buenos Aires: Universidad Nacional del Litoral.

Steil, Carlos Alberto. 1997. "Cuando la Tradición interpreta a la modernidad: continuidades y rupturas entre el catolicismo popular y el catolicismo de las Comunidades Eclesiales de Base". *Sociedad y Religión* 16/17: 53-62.

Taussig, Michel. 1992. *De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. vol. 2. Encuentros Interétnicos*, La Magia del Estado: María Lionza y Simón Bolívar en la Venezuela contemporánea. Madrid, Siglo XXI.

Teobaldo, Mirta y Nicoletti, María Andrea. "Representaciones sobre la Patagonia y sus habitantes originarios en los textos escolares: 1886-1940". *Quinto Sol*, ene./dic. 2007, no.11, p.169-194. ISSN 1851-2879.

Terán, Oscar. 2000. Vida Intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880-1910). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Terán, Oscar. 2008. Historia de las ideas en la Argentina. Buenos Aires. Siglo XXI.

Turner, Victor. 1969. The Ritual Process. Structure and anti-structure. New York. Aldine Publishing Company.

Turner, Victor. 1980. La selva de los símbolos. Madrid, Siglo XXI.

Turner, Victor. 1988. El Proceso Ritual. Madrid, Taurus.

Voloshinov, Valentin Nikólaievich. 1992. El marxismo y la filosofía del lenguaje. Madrid, Alianza.

Williams, Raymond. 1997. Marxismo y Literatura. Barcelona, Ediciones Península.

Lista de sitios en internet consultados

<http://www1.hcdn.gov.ar> (Cámara de Diputados proyecto de resolución Chimpay)

Bolognini, Antonio. *Dizionario Biografico Gardonese* en www.antonibolognini.it/res/site7948/res95745-BIOGRAFICO.pdf

Lerman, Gabriel. "Por los caminos del indio" artículo publicado en <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-4219-2007-11-04.html>

Fuentes

Ajmone, Graciela. 1953. El muchachito de Las Pampas. Ilustraciones de Amado Armas. Buenos Aires, Don Bosco.

Armas, Amado. 1965. Ceferino Namuncurá. El pequeño gran cacique patagónico. Buenos Aires, Obra de Don Bosco en la Patagonia.

Bourlot, Esteban, sdb. Crónica de la fundación de San Juan Evangelista y su anexa Parroquia. El manuscrito que se conserva en el Archivo de la Casa no lleva fecha pero narra acontecimientos hasta el año 1880.

Entraigas, Raúl A. 1974. El Mancebo de la Tierra, Buenos Aires, Ediciones Don Bosco.

Gálvez, Manuel. 1947. "El santito de la Toldería". La vida perfecta de Ceferino Namuncurá. Buenos Aires. Poblet.

Noceti, Ricardo. sdb. 2000. La sangre de la tierra. Rosario. Didascalía.

Noceti, Ricardo. sdb. 2004. En la huella del Evangelio, vida breve de Ceferino Namuncurá. Buenos Aires, Ceferino Misionero.

Paesa, Pascual R. sdb. 1976. Suplemento Boletín Salesiano, Los Indios de la Patagonia y la acción salesiana. Institución salesiana. Argentina.

Pedemonte, Luis J. sdb. 1938. Ceferino Namuncurá. Lirio de la Patagonia. Buenos Aires, Editorial Ceferino, Bahía Blanca, Tipografía del Colegio de La Piedad.

Pedrazzini, Carlos y Grassi, Alfredo. 1980. Ceferino, líder juvenil en Ceferino Revista Esquiú. Suplemento. Buenos Aires.

Tallarico Frontera, F. 1967. Ceferino Namuncurá. Buenos Aires, Pleamar.

Ygobone, Aquiles D. 1968. Ceferino Namuncurá: redentor de su raza de bronce. Buenos Aires, Huemul.