

**WERKENALU DIOS TA ÑI ZUNGU / PARA LLEVAR EL MENSAJE DE DIOS.  
LOS CATECISMOS EN LENGUA INDÍGENA EN EL ÁREA TERRITORIAL MAPUCHE  
(S. XIX)<sup>1</sup>**

MARÍA ANDREA NICOLETTI<sup>2</sup>  
MARISA MALVESTITI<sup>3</sup>

Fecha de recepción: 11 de marzo de 2009

Fecha de aprobación: 7 de mayo de 2009

*En el contexto de los procesos de conquista, la evangelización formó parte de la imposición cultural de los proyectos hegemónicos. Este trabajo se centra en un instrumento por medio del cual se efectuó la difusión de la fe cristiana: los catecismos bilingües utilizados en las misiones católicas situadas en el área territorial mapuche durante y tras las campañas militares de fines del siglo XIX. Producidos por miembros de diversas órdenes y congregaciones -Jesuitas en los siglos XVII y XVIII, Franciscanos, Lazaristas y Salesianos en los siglos XIX y XX- circularon a ambos lados de la cordillera de los Andes. El examen de este corpus documental nos permite detallar las adaptaciones doctrinales de acuerdo a las distintas situaciones de evangelización y, atendiendo a estas, analizar continuidades y variantes en los distintos catecismos, considerando el entramado intertextual del conjunto.*

*Palabras claves: catecismos, evangelización, intertextualidad, pueblo mapuche, mapuzungun.*

**Werkenalu Dios ta ñi zungu / To carry the message of God. Catechisms in Indigenous languages in the Mapuche territory (XIX century)**

*In the complex context of Conquest processes, evangelization took part in the cultural imposition of hegemony. This paper deals with one of the instruments used*

---

<sup>1</sup> Este trabajo es una reelaboración de la ponencia presentada en las 3as. Jornadas de Historia de la Patagonia (San Carlos de Bariloche, 2008). Agradecemos a la Biblioteca del Museo Mitre que nos proporcionó uno de los catecismos que necesitábamos para completar este estudio; al Dr. Rafael Sagredo, por facilitarnos el *Manual de Piedad* de la Biblioteca Nacional en Santiago de Chile; a la Dra. Elisa Luque Alcaide por enviarnos sus trabajos y al padre Meinrado Hux por aclarar cuestiones relativas a las fuentes.

<sup>2</sup> CONICET/Universidad Nacional de Río Negro, mariaandreanicoletti@gmail.com.

<sup>3</sup> Universidad Nacional de Río Negro, malves@bariloche.com.ar.

*to spread Christian faith: the bilingual catechisms that were used by the catholic missions settled in the Mapuche territorial area. This type of texts were produced by members of diverse orders and congregations -Jesuits in XVII-XVIII centuries, Franciscans, Lazarists and Salesians in XIX-XX-, and they were highly utilized during the military campaigns and after they finished, late in XIX century, in both sides of the Andean ridge. The exam of the documental corpus enables us to detail some doctrinal adaptations in the diverse evangelization contexts and, taking them in account, analyse continuities and variants in the different texts as well as considere the intertextual framework in its entirety.*

*Key words: catechisms, evangelization, intertextuality, Mapuche people, mapuzungun.*

## **Introducción**

En la historia de la evangelización de la Patagonia de fines del siglo XIX y principios del XX, el análisis de las prácticas de comunicación de la doctrina cristiana constituye un tema clave para comprender las relaciones entre indígenas y misioneros en el complejo contexto de la conquista, ya que, en las modalidades oral y escrita, la lengua ha jugado un papel preponderante para la transmisión y la imposición de la fe católica.

La evangelización en lenguas indígenas en el continente sudamericano reconoce una larga tradición iniciada en el centro de Juli, donde podían aprender las lenguas aborígenes los misioneros que evangelizaran en los territorios al sur de Perú. A fin de unificar la diversidad doctrinal, el III Concilio Limense (1582-1583) impulsó el uso de tres instrumentos clave: un *Catecismo Mayor* que sigue la estructura de los cuatro grandes núcleos temáticos de Trento (Fe, Sacramentos, Preceptos, Oraciones), un *Catecismo breve o para rudos* que formulaba preguntas sobre los contenidos del Credo y, complementariamente, las *Pláticas*, “textos que exponían lo que debe saber y hacer un cristiano y cuyo objetivo era provocar la conversión del auditorio mediante el abandono de las prácticas culturales ancestrales, la aceptación de los contenidos dogmáticos y las exigencias morales de la nueva fe” (Durán 1982:297). La confección de catecismos alineados con las directrices del Concilio Limense resultaba indispensable para la transmisión de la unidad de la doctrina. Esta cuestión había sido especialmente tenida en cuenta por el Concilio, sobre todo pensando en la traducción de los conceptos doctrinales y en las marcadas diferencias culturales y religiosas entre los misioneros y los pueblos originarios.

Los catecismos fueron una herramienta indispensable para la prédica en lengua vernácula. Contenían la síntesis de lo que todo buen cristiano debía saber, conocer y cumplir. Su metodología de preguntas y respuestas ayudaba especialmente al aprendizaje memorístico de las principales verdades de la fe y a la evangelización oral, prescindiendo de la escolarización y la escritura. Además, formaban parte de un corpus catequístico que proporcionaba al misionero los elementos necesarios para la

prédica, la administración sacramental, la oración y el diálogo fluido con los pueblos que evangelizaba<sup>4</sup>. Su pedagogía implícitamente pasaba por alto la explicación detallada y el razonamiento ante conceptos doctrinales que sólo se transmitían como “misterios de fe”. También marcaban el camino para sostener la conversión y la moral cristiana en cada circunstancia de la vida de las personas, y se adentraban por lo tanto en la cultura y en el conjunto de los comportamientos de cada pueblo.

En este trabajo partimos de la consideración de catecismos en *mapuzungun* que fueron producidos por miembros de diversas órdenes y congregaciones -Jesuitas en los siglos XVII y XVIII, Franciscanos, Lazaristas y Salesianos en los siglos XIX y XX- en el área territorial mapuche, centrándonos en los que fueron utilizados contemporáneamente a las campañas militares de fines del siglo XIX y posterior proceso de anexión territorial -época denominada como el *awkan*<sup>5</sup> desde la perspectiva mapuche. Estas obras permiten indagar acerca de las adaptaciones de la doctrina a las situaciones concretas de evangelización en un contexto monolingüe o de bilingüismo incipiente. En primer lugar describiremos cuáles fueron los catecismos utilizados para la evangelización del pueblo mapuche en la Patagonia Norte y áreas correspondientes al occidente de la cordillera de los Andes, para luego analizar continuidades y variantes que en ellos se presentan, focalizando en las adaptaciones doctrinales propuestas por los misioneros en los distintos catecismos<sup>6</sup>. Luego consideraremos el entramado intertextual que se detecta en el conjunto, teniendo en cuenta la noción de intertextualidad como proceso de transferencia de materiales que implica transformaciones por trasposición, traducción o reescritura (Camarero 2008). Este concepto operativo nos permitirá ir más allá de las relaciones de fuente e influencia o del establecimiento de relaciones genéticas estrictas entre distintos textos a fin de abordar las similitudes y variantes que se visibilizan en el conjunto.

### **Tiempos de violencia: la evangelización antes y después del *awkan* en ambos lados de la cordillera**

La historia de la evangelización de los territorios indígenas a ambos lados de la cordillera, desde la época colonial<sup>7</sup> hasta el siglo XX, se sustentó en procesos de

---

<sup>4</sup> Comprendía una amplia variedad de tipos textuales: oraciones, actos de fe, letanías, confesionarios, pláticas y hasta cánticos. En algunos casos, incorporaban o eran parte de textos para el aprendizaje de las lenguas, tales como artes, gramáticas y vocabularios.

<sup>5</sup> *Awkan* significa “rebelión, sublevación, alzamiento”. Ha sido rescatado actualmente desde la memoria oral entre términos con significado similar como *weichan* o malón para referirse a las luchas interétnicas de fines del siglo XIX.

<sup>6</sup> Este trabajo se centra en las estrategias para la transmisión de la doctrina y no en el análisis de la recepción de la misma, proceso complejo de distinguir en este tipo de fuentes.

<sup>7</sup> Aunque el objeto de este trabajo no abarca la evangelización en la etapa colonial, que ha sido más investigada que el período que abordamos en este trabajo, mencionamos algunos textos que han tratado tal temática: Boccara, Guillaume (ed), *Colonización, Resistencia y Mestizaje*

conquista, que involucraron despojo territorial e intentos de supresión de la cultura y la lengua de los pueblos originarios. Si bien las misiones buscaban el acercamiento pacífico y la protección de los aborígenes, constituyeron a la par una herramienta de penetración, cuyo objetivo era la incorporación de estos sujetos evangelizados como súbditos de la Corona primero y como “argentinos” y “chilenos” después. En este esquema, la relación entre misioneros y pueblos originarios se delimitó en relación a tres circunstancias: las lenguas de comunicación utilizadas, las diferencias cosmovisionales establecidas y las acciones que los distintos actores llevaron adelante, a veces coherentes con su discurso explícito y a veces contrarias a este (Pinto Rodríguez 1993b).

La estrategia misional de intervenir a partir del conocimiento de las lenguas vernáculas fue utilizada tempranamente en el área<sup>8</sup>, y ya desde fines del siglo XVI comenzaron a producirse diversos textos escritos en lengua mapuche, entre los que pueden citarse las obras de los jesuitas Luis de Valdivia, Havestadt y Febrés, esta última la más difundida<sup>9</sup>. Paralelamente, a partir de 1553, la orden Franciscana se

en las Américas, Abya Yala/ IFEA, Quito-Lima ; Boccara, Guillaume y Galindo, S. (ed), *Lógica Mestiza en América*, Universidad de La Frontera - Instituto de Estudios Indígenas, Temuco, 2000; Boccara, Guillaume, *Guerre et Ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial. L'invention du Soi*, L. Harmattan, Paris, 1998; *Los Vencedores: Los Mapuche en la Época Colonial*, IIAM-UCN/Universidad de Chile, San Pedro de Atacama/Santiago, 2007. Casanueva, Fernando, “La société coloniale chilienne et L'Iglise aun XVIII e siecle: las tentativas d'evangelisation des indiens “rebelles”, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Sorbone, Paris, 1981; “La evangelización periférica en Chile,1667-1796”, *Nueva Historia*, 5, Londres, 1982. Zapater, Horacio, *La búsqueda de paz en la guerra de Arauco: el padre Luis de Valdivia*, Santiago, Andrés Bello, 1992; *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*; Andrés Bello, Santiago, 1998. Pinto Rodríguez, Jorge y otros, *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900. Un capítulo de Historia fronteriza en Chile*. Temuco. Universidad de La Frontera, 1988. Sánchez, Sebastián, *Obstáculos para la evangelización en las misiones jesuitas y franciscanas de la Norpatagonia (1650-1794)*, Tesis doctoral, Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2004; Nicoletti, María Andrea, “La evangelización en las misiones norpatagónicas: ¿convertir o salvar?”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 36, 1999; “Los jesuitas en el Nahuel Huapi: aproximaciones a una breve misión en la Patagonia (1669-1717)”, *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*. Buenos Aires, 12, 2004.

<sup>8</sup> Por ejemplo, el misionero Nicolás Mascardi, según relata Francisco Enrich, “por haber aprendido su lengua en Castro, pudo desde luego predicarles en ella el santo Evangelio” (1891:739) y el misionero Juan José Guillelmo “poseía en grado eminente las tres lenguas que se hablaban en aquellos distritos, a saber, la chilena o sea araucana, la peculiar del Nahuelhuapi y la de los poayas; y de estas dos últimas no sólo compuso gramática y diccionario sino que en ellas escribió, o tradujo varias oraciones y tratados importantes” (op. cit.:73).

<sup>9</sup> Luis de Valdivia, *Doctrina christiana y Catecismo aprobado por el Concilio Provincial de Lima*, y *Confesionario breve en la Lengva del Reyno de Chile*, en *Arte y Gramática General de la Lengua* (Lima, 1606), *Confesionario, Doctrina christiana y Catecismo en Arte*, y *Gramatica general de la lengva qve corre en todo el Reyno de Chile* (Sevilla, 1684) y *Sermon en Lengva de Chile, de los misterios de nvestra santa fe catholica, para predicarla a los*

expandió desde Santiago hacia la Araucanía; el Colegio *Propaganda Fide*, fundado en 1756 en Chillán, constituyó su centro de misión. Hasta la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles (1767) ambas órdenes evangelizaron el territorio con diferentes criterios y metodologías (Casanova Guarda 1988; Nicoletti 1999). Entre estas, el aprendizaje de la lengua para el adoctrinamiento constituyó un punto de diferencia. Mientras los jesuitas buscaban en lo posible un aprendizaje previo a su recorrido misionero y lo sistematizaban en artes y gramáticas, los franciscanos, por lo menos los de la primera etapa de evangelización, entendían que la mejor forma de aprender la lengua nativa era convivir con los aborígenes (Pinto Rodríguez 1993b:679). Tal vez por ello no se registran en esa época inicial materiales para la evangelización atribuidos a esta Orden.

A pesar de la ruptura que significó el fin del imperio español, las guerras de independencia y el incendio del Colegio de Chillán en 1818, la evangelización “ad gentes” tuvo continuidad en *Ngulumapu* con la llegada de un nuevo grupo de misioneros franciscanos italianos (1837), capuchinos italianos (1848) y capuchinos bávaros en 1895 (Pinto Rodríguez 1993a; Uribe Gutiérrez 1988). Paralelamente, franciscanos (1856-1906, capellanía de Río IV y La Pampa)<sup>10</sup>, lazaristas (1873-1879, en los poblados de la frontera bonaerense)<sup>11</sup> y salesianos<sup>12</sup> (1879) evangelizaban la

---

*indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad* (Valladolid, 1621); Andrés Febrés, *La Doctrina Christiana, esto es, Rezo, Catecismo, Coplas, Confesionario y Pláticas*, en *Arte de la lengua general del Reyno de Chile* (Lima, 1765); y Bernardo Havestadt *Catechismus*, en *Chilidúgú sive Res chilensis* (Westfalia, 1777). Estas obras se basaron en otras que hoy día no están disponibles, dadas las condiciones de reproducción y circulación manuscrita de los textos en la época (Lenz, 1895:xxxiv-xxxv y Medina, 1897).

<sup>10</sup> Los franciscanos se establecieron en la frontera de Río IV (Córdoba) a pedido de los vecinos de la Villa para “la pacificación y contención de los ranqueles”. En medio siglo llevaron adelante actividades de “educación, tareas de evangelización, la promoción humana, el rescate de cautivos, las negociaciones por la paz, las relaciones entre militares, gobierno e indios ranqueles y la atención del Curato” (Fariás, 2006).

<sup>11</sup> Su fundador fue San Vicente de Paul (1625); el nombre oficial de esta Congregación es *Congregado Missionis*, pero el nombre de mayor circulación ha sido Lazaristas, por haber tenido su origen en el Priorato de San Lázaro de París. Fueron convocados por el arzobispo de Buenos Aires para establecer una misión permanente, con el fin de misionar y proveer formación escolarizada a los indígenas de las tribus de Catriel, Namuncurá, Melinao, Railef y Coliqueo, pero se retiraron tempranamente en 1879, debido a los levantamientos indígenas, los enfrentamientos con el ejército y la falta de recursos para llevar adelante su tarea. Tras las campañas evangelizaron a los indígenas sometidos desplazados a la isla Martín García y a Buenos Aires, y posteriormente trasladaron su sede de misión a Paraguay.

<sup>12</sup> Congregación de sacerdotes y laicos fundada por Juan Bosco en 1859 en Turín, Italia y aprobada en 1869. La Congregación fue denominada por el mismo Don Bosco como *Pía Sociedad* bajo la advocación de San Francisco de Sales y sus miembros se denominaron comúnmente como “Salesianos de Don Bosco” (sdb). En 1871 María Dominga Mazzarello fue la cofundadora de la rama femenina, denominada *Hijas de María Auxiliadora*. Los salesianos

Patagonia. Para los incipientes Estados argentino y chileno, las misiones constituían un elemento importante de penetración para un territorio que ambicionaban anexar, aunque no contaban por entonces con los recursos disponibles para hacerlo. Tanto en la Araucanía como en la Pampa y Patagonia, se buscó el consentimiento de los caciques para ingresar en sus tierras por medio de convenios que incluían el establecimiento de misioneros. Estos oficiaban no sólo de avance “civilizadorio” en la frontera, sino de mediadores y pacificadores<sup>13</sup>. El avance violento y constante del siglo XIX sobre tierras indígenas se hizo definitivo en 1879 en Patagonia y en 1883 en la Araucanía. Si bien se debatió el destino y la suerte de estos pueblos sometidos, las “soluciones” fueron variadas y matizadas: entre la expulsión, el exterminio, el integracionismo y el asimilacionismo radical.

Las distintas órdenes compartieron una mirada optimista hacia el indígena al que percibieron virtuoso, ignorante de la fe y víctima de la violencia, aunque con costumbres ancestrales contrarias a la moral cristiana que era necesario desterrar (Nicoletti 2005). Sin renunciar al ideal de convertir a los indígenas, mantuvieron a veces actitudes indulgentes, con la intención de hacer menos chocante el contacto multicultural (Pinto Rodríguez 1993a). Entendiendo que “poco es el provecho que se obtiene de los indios ya adultos” (Boletín salesiano 1909:179), buscaron educar niños y jóvenes indígenas en sus escuelas, y en el caso de los capuchinos, también apuntaron a incidir en los adultos mediante el apoyo a la constitución de la “Sociedad Unión Araucana” (1916), que tenía por objeto contraponerse a las organizaciones indigenistas y fomentar la integración por la vía educacional (Bengoa 1991:332). Como puede verse, las interacciones presentaron matices diferentes según la congregación u Orden y la época del contacto. Los textos catequísticos no fueron ajenos a esta lógica, tal como veremos en los apartados siguientes.

### **Metodologías para la evangelización en la época del *awkan*: los catecismos en *mapuzungun* y la prédica en lengua vernácula**

En la época previa a la incorporación de los territorios, el uso del español estaba restringido a pocos indígenas y a quienes ejercían el rol de lenguaraces o traductores. Con el fin de poder evitar la intermediación de estos, y ejercer eficazmente su ministerio en un contexto en el que las personas a catequizar eran hablantes de *mapuzungun*, los misioneros necesitaron aprender la lengua. A fin de

---

e Hijas de María Auxiliadora, exhibieron una pauta de actividad muy marcada en la Patagonia Norte, donde desde 1880 instalaron escuelas y un circuito de misiones volantes y reducciones que se articularon con las del territorio chileno

<sup>13</sup> Por ejemplo, en Pampa y Patagonia el último tratado de paz firmado en 1878 con los ranqueles de Río Cuarto (Epumer y Baigorrita) tuvo como intermediario a fray Donati; en él no sólo se promete obediencia y fidelidad al gobierno sino que se “garantiza la actividad misional” (Levaggi 2000:520). También han sido publicadas las gestiones del arzobispo Aneiros en la frontera con Manuel Namuncurá y Coliqueo entre 1873 y 1877 (Copello 1945:195-222).

contar con instrumentos de evangelización adecuados, varios de ellos produjeron textos que, si bien se basaron en parte en fuentes anteriores<sup>14</sup>, constituyeron también la posibilidad de ingreso de estos sacerdotes a la lengua que deseaban aprender para ejercer su ministerio. Refiriéndose a los capuchinos, señala Salas (1992) “desde el principio los bávaros resintieron la falta de material bibliográfico apropiado, en particular, de una buena gramática moderna del mapuche hablado en la época en la Araucanía central”, dado que las gramáticas jesuitas describían variedades habladas más al norte con al menos un siglo y medio de distancia, utilizando un modelo descriptivo propio de la gramática escolástica. Los miembros de esa orden complementaron la utilización de obras previas con un trabajo de campo cuyo fruto fueron recopilaciones de textos en *mapuzungun* realizadas por Félix José de Augusta y otros capuchinos contemporáneos a él. Entre sus obras para la práctica cristiana pueden mencionarse: *Dios ñi düngu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tüifa* (Valdivia, 1902), *Nidolke düngu Dios ñi Nütram* (Brisgovia, Alemania, 1903) y *Kiñewn amuaiyu. Vade mecum* (Santiago, 1925)<sup>15</sup>. A la par, circulaba al oeste de los Andes el *Manual de Piedad*, que había sido revisado por el conocido araucanista Rodolfo Lenz y publicado por el gobierno a solicitud de las Hermanas de la Providencia en 1899.

Del otro lado de la cordillera, si bien los misioneros eran conscientes de que comprender y hablar las lenguas aborígenes era central para el éxito del adoctrinamiento, se sentía la ausencia de materiales adecuados para el aprendizaje. Según Pérez Zavala (2005), hacia la década de 1870 los franciscanos Donati y Álvarez lograron conseguir la Gramática de Febrés<sup>16</sup>, y con ella comenzaron el estudio de la lengua. La práctica de estos dos misioneros no parece haberse extendido a sus hermanos, ya que por ejemplo, el padre Bentivoglio, capellán de la Tercera

---

<sup>14</sup> Como hemos visto, la confección de materiales de evangelización en mapuzungun reconocía larga tradición. Además de los catecismos jesuitas ya mencionados, se registran Hernández Calzada, Antonio [1843] (1907) *Confesionario por preguntas y Pláticas doctrinales en castellano y araucano*. Santiago: F. Becerra M. editor, y el Catecismo inédito atribuible a Patiño (ca. 1778), ambos pertenecientes a la orden franciscana.

<sup>15</sup> Las producciones de Augusta excedieron el ámbito confesional, ya que también compuso una *Gramática Araucana* (1903) y compiló las *Lecturas Araucanas* (1910) y el *Diccionario Araucano-Español, Español-Araucano* (1916).

<sup>16</sup> La misma había sido reeditada pocos años antes. Según Salas (1992), “en 1846 apareció en Santiago una versión ‘adicionada i corregida’ del *Arte* y del *Calepino* (diccionario) del P. Febrés, preparada por el franciscano español Antonio Hernández Calzada, y realizada al cuidado de su co-hermano, el P. Miguel Angel Astraldi, a solicitud formal del gobierno chileno para su uso en el servicio de las misiones. (...) Tuvo gran demanda por lo cual se debió publicar en Concepción, en la Imprenta de la Unión, 1864, una versión resumida de la parte gramatical, sin el diccionario, prologada por Guillermo E. Cox. (...) Al decir de Tomás Guevara en su *Historia de la Civilización de La Araucanía*, la versión de Febrés revisada por el P. Hernández Calzada es “un excelente tratado magistral del araucano y ha sido a la verdad el más generalizado en la Araucanía por los misioneros, militares y los indios que han sabido leer” (Salas 1992).

división del Ejército al mando de Racedo, que incursionó en el área ranquel, reconocía no poder desempeñarse en la lengua (Racedo 1965:236).

Otras congregaciones emprendieron ediciones propias de textos catequísticos. En esta tarea se destacaron los lazaristas, con el *Doctrinale elementare* y *Doctrinale familiare* (1875) de José María Salvaire, el *Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos* (1879) de Pablo Emiliano Savino (1876) y el *Pequeño catecismo castellano-indio para enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares* de José Pablo Birot (1879)<sup>17</sup>. Estos misioneros contaron con el auxilio indudable del texto de Febrés (Durán 1997); en los tres casos se efectuaron reelaboraciones, que se advierten en la opción por las variantes fonéticas usuales en el área pampeana, en la selección léxica de algunos términos y en la presencia de ciertas construcciones gramaticales diversas de las del original.

Los salesianos también relatan en sus correrías la preocupación por el aprendizaje de la lengua y mencionan claramente que utilizaban los catecismos lazaristas<sup>18</sup>. Según Bruno el salesiano Santiago Costamagna, inició su tarea de evangelización en 1879 “a la sombra de un toldo y con auxilio del catecismo compuesto por el buen padre Savino... teniendo en derredor una veintena de indiecitos a quienes enseñaba a rezar tanto en araucano como en español” (1984: 262), en tanto que Valla (1981) refiere que el padre Pedro Martinengo usaba el mismo catecismo en su misión, que abarcó las dos primeras décadas del siglo XX.

Como hemos analizado en Nicoletti y Malvestitti (2008), quien se destacó entre los salesianos en relación con la publicación de materiales y la prédica en *mapuzungun* fue sin duda Domenico Milanese. En las crónicas de los *Bolettini salesiani* y su obra *Raccolta di vedute delle missioni salesiane* (1904), donde relata su accionar misionero, intercala oraciones en *mapuzungun* para dar cuenta del uso de esta lengua en la evangelización.

En la etapa inmediatamente posterior al *awkan*, a medida que se afirmaban las estructuras del estado en los territorios y se expandía la castellanización, la funcionalidad de la evangelización en lengua perdió intensidad, aunque de modo desigual. En la Pampa Central la adopción del español parece haberse dado más anticipadamente que en la Patagonia -contexto en el que hacia fin de siglo el Padre Milanese publica el *Piccolo Catechismo/Puchi que zugu tañi quimael pu winca che* (1898)-, ya que no se registran testimonios del uso de la misma entre los misioneros

---

<sup>17</sup> Los dos últimos fueron publicados y tuvieron circulación en su época, en tanto que el texto de Salvaire permaneció inédito hasta 2002, cuando fue publicado en una edición facsimilar de Juan Guillermo Durán.

<sup>18</sup> Además lo reeditaron en 1900 en su imprenta de Buenos Aires; en esa edición se incorporó un “Pequeño diccionario de las voces que se hallan en este manual. Hecho por un padre Salesiano”, el que probablemente haya sido Milanese.



que actuaron en aquel ámbito<sup>19</sup>. Contrastivamente, el *mapuzungun* siguió exhibiendo gran vitalidad en la Araucanía, hecho que destaca la impresión en una fecha relativamente tardía como 1925 del completo *Vade mecum* o libro de rezos de Félix José de Augusta.

### La intertextualidad y la prédica doctrinaria

Cuando hablamos de intertextualidad podemos referirnos a una relación que se establece entre dos o más textos particulares, así como a las que ligan un texto a las convenciones propias del género en el que se referencia. Mediante este concepto se plantea el problema de la autoría del texto, poniéndose en foco la relación entre creación, originalidad y reescritura, y se apunta el rol activo del lector, ya que para recepcionarla, este tiene que reconocer la presencia del intertexto, identificar el texto de referencia o el modelo genérico, y medir la diferencia entre ambos (Camarero 2008:46ss). En Nicoletti y Malvestitti (2008) identificamos algunos procesos de transformación entre los textos catequísticos de Febrés, Savino, Milanésio y Birot, e iniciamos la contrastación de estos textos con el *Manual de Piedad*. Las conclusiones preliminares ponían en evidencia que el análisis de las semejanzas y divergencias entre los materiales no es lineal, y que se detectan elementos similares y otros reelaborados. Esta misma situación se presenta en los textos sobre los que indagamos aquí, en el que la trama se complejiza un poco más dado que, en primer lugar, el *Manual de Piedad* y el *Piccolo Catechismo* son tan semejantes formalmente que la relación podría encuadrarse bajo la denominación de plagio, o sea, un “préstamo no declarado pero absolutamente lineal... [que] resulta flagrante cuando es suficientemente largo como para no ser una coincidencia y cuando no se especifica ni la identidad ni el origen del texto escogido” (Camarero 2008:37). El texto fuente sería el *Manual de Piedad*, basado en Febrés, que se presenta más extenso y elaborado que el *Piccolo Catechismo*<sup>20</sup>. Este, por su parte, integra algunas variantes tomadas del *Pequeño Manual del Misionero* de Savino. En cuanto a los textos de Augusta 1902 y 1925, no constituyen parte de aquella cadena intertextual en sentido

---

<sup>19</sup> En los Bolletini Salesiani solo se menciona al padre Zacarías Genghini, contemporáneo a Milanésio, como otro misionero con conocimientos de la lengua indígena. *Bollettino salesiano*, agosto de 1904.

<sup>20</sup> Puede hipotetizarse que Milanésio conoció esta versión en algunos de sus viajes a Chile ocurridos desde 1884 (cfr. Garófoli, José, *Apuntes más relevantes de actuación del Padre Domingo Milanésio en la Patagonia* Buenos Aires, 1915). También, en una carta al Rector Mayor de los salesianos, Milanésio le manifiesta que “tendría también el material para hacer reimprimir un pequeño diccionario sobre la misma lengua. No es trabajo mío, pero la mayor parte compilado de otros misioneros de Chile. Yo no tuve otra cosa que hacer que juntar algunos términos que no estaban para completarlos”. Archivo Histórico de las Misiones salesianas de la Patagonia Norte (AHMSP), Bahía Blanca, Personas, Correspondencia, Carta de Milanésio a Paolo Albera, Bernal 30 de mayo de 1917. En italiano; la traducción es de María Andrea Nicoletti.

estricto; aunque han sido escritos por el mismo productor, no contienen los mismos datos, por lo que estaríamos ante un caso de versiones sucesivas entre las que se establece una relación de *intertextualidad interna* o *intratextualidad*. Esta, según Camarero, se da “cuando el proceso intertextual opera sobre textos del mismo autor, dando así continuidad textual a la obra y coherencia al conjunto” e implica “una ‘autorreescritura’, es decir la remodelación de los textos mediante los propios textos” (2008:41-42).

Mediante este tipo de abordaje, nos proponemos acercarnos no solo a las relaciones entre los textos, sino a las que pueden postularse entre sus productores y sus comunidades religiosas de pertenencia. De este modo, puede avanzarse más allá de la descripción de los materiales y de sus usos, presentada en Durán (1997).

Hay que tener en cuenta por un lado, que para los autores el modelo del género catecismo estaba muy presente en su contextos de producción - mucho más que en el nuestro actual de recepción- ya que para sus catecismos en lengua indígena contaban con el apoyo modelístico de catecismos en latín o en español, entre los cuales se destacaba el de Astete<sup>21</sup>. En lo que sigue, analizaremos los catecismos lazaristas, salesiano, capuchino y el *Manual de Piedad*, considerando los elementos que los relacionan con el modelo propuesto en Febrès, y atendiendo tanto a sus propósitos como a las adaptaciones de la doctrina a la situación comunicativa que se observa en cada uno de ellos.

### *Propósitos y destinatarios*

Cada uno de los catecismos ha sido elaborado con un propósito específico. El catecismo que podemos considerar como “matriz” de los restantes, *La Doctrina Christiana*, de Febrès, pretende “instruir a los nuevos misioneros”, un propósito amplio que apunta a una dirección general. En esa misma línea se presenta el *Vade mecum* de Augusta, adaptado a la nueva realidad de la segunda década del siglo XIX, donde el objetivo en la ya conquistada Araucanía, era incorporar a los indígenas sometidos en clave asimilacionista al trabajo y la escuela.

Los catecismos lazaristas, en cambio, apuntaban a un espacio y público particular. El objetivo de Salvaire y Savino era ganar con la evangelización la frontera<sup>22</sup> en el momento de mayor conflicto. Salvaire escribe un conjunto de apuntes

---

<sup>21</sup> Este catecismo no excluía el uso del catecismo tridentino y del Cardenal Belarmino que eran los preferidos por el Concilio Plenario de 1899 (Saranyana 2005:58).

<sup>22</sup> Nos referimos a la frontera bonaerense en la segunda mitad de la década de 1870, cuando el gobierno nacional avanzó sobre los territorios indígenas y puso en crisis su sistema económico y social. El plan del ministro Adolfo Alsina consistió en un primer avance sobre el oeste de la actual provincia de Buenos Aires, a partir del cual su sucesor, Julio Roca, pudo proponer la conquista hasta el Río Negro. Entendemos a la frontera no como un límite geográfico sino como una zona compleja de interacción interétnica, “como un territorio imaginado inestable y

inacabados, al que denomina “*Doctrinale elementare y familiare*” o sea los elementos iniciales y básicos doctrinales en una lengua corriente (Durán 2002) para que fueran comprendidos por los indígenas de la tribu de Catriel<sup>23</sup>. De la misma forma, Savino explicitaba en su escrito que ese catecismo era para la evangelización “de los indios fronterizos”. Tras la conquista, el catecismo de Birot se confeccionó para “enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares”. Hay una evidente adecuación al contexto: mientras Savino aludía en 1876 al problema acuciante: la frontera, Birot en 1879 señalaba a los indígenas sometidos como objeto de la prédica. De modo similar, el *Manual de Piedad*, publicado en 1899, está pensado “para texto de lectura de los indígenas de Chile”.

Los propósitos de Augusta y de Milanesio son más abarcativos, ya que su obra comprende otros tipos de textos además de los catecismos. El salesiano<sup>24</sup> muestra a través de su producción en *mapuzungun* dos objetivos: el primero, referido al uso de la lengua indígena en función de la prédica oral, que apuntaba a dar a conocer al público europeo el hecho de que los salesianos evangelizaban en lengua nativa, visible en los relatos en los *Bolletini salesiani*. En segundo lugar, la aportación de elementos acerca de la gramática y la filología de la lengua: en la obra general *La Patagonia, lingua, industria, costumi e religione del patagoni*, el misionero indica que se propone “esbozar algunas reglas para facilitar la pronunciación y lectura de este idioma y suministrar un poco de materia a los amantes de la filología (...) particularmente del citado idioma araucano, conocido científicamente ya por los Padres Jesuitas del siglo pasado y casi olvidado por el nuestro”<sup>25</sup>. En cuanto al *Piccolo catechismo*, el título que encabeza la versión en *mapuzungun* muestra claramente el objetivo propagandístico: “Puchi que zugu tañi quimael pu winca che” (“unas pocas palabras para que conozcan los blancos”). Como dijimos, este catecismo constituye un recorte del *Manual de Piedad*, de cuyas 48 preguntas, Milanesio tomó 31 de modo literal. En cuanto a los capuchinos, como dijimos, tuvieron una política activa de aprendizaje de la lengua nativa y de producción de materiales originales. Su carisma educativo se extendió a los catecismos que publicaron, y es sugerente el subtítulo de *Dios ñi dúngu* de Augusta -

permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes” (Boccaro 2007:48).

<sup>23</sup> La parcialidad liderada en esa época por Juan Catriel (1810-1866) y Cipriano Catriel (1837-1874) residía en el área de Azul y allí se instaló Salvaire con el propósito de evangelizarla. cfr. Hux, *op. cit.*

<sup>24</sup> Un análisis de la producción de Milanesio en relación a las lenguas indígenas del ámbito patagónico se presenta en Malvestiti y Nicoletti (2008). Además del catecismo que estamos considerando, incursionó en el registro de listas léxicas y de toponimia, publicó algunos textos breves en *mapuzungun* e intentó efectuar un análisis filológico-comparativo de distintas lenguas del mundo. Su obra fue reconocida como parte del campo de estudios lingüístico-antropológicos sobre los pueblos de la Patagonia, tanto por sus compañeros de congregación como por los círculos académicos de la época (Malvestiti 2008).

<sup>25</sup> En italiano en el original. Traducción María Andrea Nicoletti.

“kom pu kristiano ñi kimaqel tüfa” (“esto que todos los cristianos deben saber”)- que apunta a integrar a los mapuche como fieles.

Además del propósito explícito, la producción de catecismos por parte de las distintas órdenes y congregaciones tuvo otro objetivo instrumental. Los misioneros necesitaban aprender la lengua y establecer estrategias que les permitieran la interacción con los sujetos de evangelización. El hecho de que la secuencia temática de contenidos en los catecismos fuera previsible aportaba a que pudieran adquirir más o menos rápidamente algunos conocimientos básicos que les permitieran comunicar su mensaje a los indígenas sin necesidad de mediadores. La producción de estos textos en cada contexto particular requería, además, de la interacción frecuente con quienes se constituyeron en sus consultantes y les enseñaron la lengua. Lamentablemente, los misioneros en pocos casos consignaron quienes fueron los indígenas que los apoyaron en esa tarea; sin embargo, en los textos se reconocen variantes dialectales que denotan el espacio en que se produjeron o la pertenencia de los hablantes que intervinieron en su confección.

### *El mensaje doctrinal y sus adaptaciones*

En relación a la enseñanza de la doctrina, si bien este conjunto de catecismos sigue básicamente la explicación del Credo, al ser elaboraciones con diferentes objetivos, no todos contienen las mismas preguntas ni proporcionan las mismas explicaciones.

Como señala Elisa Luque Alcaide (2008), entre los siglos II y VI en la era patrística, se fijaron las cuatro piezas catequéticas para transmitir la integridad de la fe: el símbolo (lo que hay que creer), los sacramentos (lo que hay que recibir), el decálogo (lo que hay que obrar) y el padrenuestro (lo que hay que pedir). Esta fórmula fue mencionada sintéticamente en Febrès (17 y 18)<sup>26</sup>, Savino (4) y Augusta (64) con la pregunta ¿“Por qué debemos creer estas cosas?” y reformulada por Birot en el Prólogo ante la pregunta: “¿Quién es bueno? El que 1º conoce a Dios y a Jesu-Cristo, hijo de Dios; 2º Recibe con fe las palabras de Dios y Jesu-Cristo; 3º Cumple con lo mandamientos de Dios y de Jesu-Cristo” (3). Pero la explicación más completa y extensa aparece en el *Manual de Piedad* en las preguntas 44 a 48: “44. ¿Cuántas cosas debe saber el cristiano cuando llega a tener uso de razón? Cuatro: saber lo que ha de creer; lo que ha de pedir; lo que ha de obrar; y lo que ha de recibir”. Tras este interrogante general se desglosan las cuatro preguntas sucesivas en base a esta primera respuesta, acerca de los artículos de fe, el Padrenuestro, los mandamientos de Dios y la Iglesia y los sacramentos. Una fórmula semejante, pero más coloquial y adaptada a la situación de la prédica entre misioneros e indígenas, se formula en la *Doctrinale elementare* de Salvaire: 20. “Ahora te voy a decir como harás para cristianarte. Si quieres cristianarte; dos cosas harás así: la primera bien

---

<sup>26</sup> Los números corresponden a las emisiones secuenciales de cada catecismo.

escucharás, aprenderás y crearás todas las cosas de Dios y la siguiente, bien aprenderás y seguirás los mandamientos de Dios todos”.

Relacionado con el tema del fin del hombre y su felicidad, señala Luque Alcaide que, “la catequética americana incorporó desde sus comienzos en el siglo XVI una breve introducción antropológica que destaca la grandeza de la persona” (2008:51). Sin embargo, esto es poco retomado en las fuentes consideradas, con excepción de Salvaire, quien enuncia que “Las almas de los hombres son puro soplo de Dios” (107).

Los catecismos analizados desarrollan básicamente los siguientes contenidos: quiénes son y qué características tienen las personas de la Trinidad, el misterio de la Encarnación, la Pasión, Muerte y Resurrección de Jesucristo, su Ascensión al cielo, el Juicio Final, la creación y fin del hombre, la muerte, el pecado, la Eucaristía y el misterio de la Transustanciación, la Iglesia, los Sacramentos y los Mandamientos. Su forma y su estructura representan claramente una secuencia en el adoctrinamiento de un indígena en su entorno. A la par, como dijimos, proveen una secuencia instruccional implícita para el misionero, indicando cuales son los contenidos a enseñar en primer lugar y cuales se anclan sobre los ya vistos<sup>27</sup>.

El desarrollo conceptual difiere en extensión y profundidad en los distintos catecismos. La “matriz” de Febrès presenta 28 preguntas; los restantes amplían, profundizan, desagregan y agregan conceptos a estos contenidos básicos. Savino, Birot y Augusta superan las setenta preguntas pues son los que más desglosan o agregan contenidos, en cambio el *Manual de Piedad* las reduce a 48 y Milanésio las recorta a 31. Las preguntas están estructuradas para que la respuesta aprendida de memoria sea precisa y concisa. El que se muestra diferente en este aspecto es la *Doctrina elemental y familiar* de Salvaire, en la que las preguntas no están formuladas como el interrogatorio cerrado de los catecismos descriptos, sino a modo de diálogo más extenso. En obra se visualiza también la preocupación del misionero por la correcta transmisión y comprensión de la doctrina en lengua indígena “Has bien comprendido todo esto?” (135), “Otra vez te lo diré ¿acaso, quieres que lo

---

<sup>27</sup> Puede observarse sin embargo que, mientras en los catecismos los temas están claramente separados, en la *Doctrina elemental y familiar* de Salvaire, los contenidos se dividen en cuatro Instrucciones que funcionan como eslabones que van secuenciando los conceptos centrales de la doctrina cristiana. La primera instrucción desarrolla los motivos por los cuales un hombre desea ser cristiano, la segunda instrucción continúa con las características de Dios, sigue una tercera instrucción sobre la creación, y la cuarta atañe al pecado original, la Trinidad, la encarnación, la vida, pasión y muerte de Cristo. El final de cada una de ellas enlaza con la siguiente, no sólo resumiendo los contenidos de la anterior sino relacionando cada temática. Así, por ejemplo, al final de la tercera instrucción que relata el pecado original través del libro del Génesis, el misionero personificando a Dios dice: “me gustaría que las almas de los hombres suban al cielo y por eso mandaré algún día a un hombre que vendrá a la tierra para salvar a los hombres de la tierra del fuego y para enseñar a los hombres el camino del cielo. Todo esto dijo Dios” (120). Esta es pues la plataforma a través de la cual el misionero explica en la cuarta instrucción el misterio de la Trinidad y la vida y muerte de Cristo.

repita?” (28) y sobre todo ¿Crees todo lo que te he dicho? (40). Estas preguntas se realizan no sólo por la dificultad del concepto doctrinal, sino porque el misionero es consciente de que “recientemente ha aprendido la lengua de los indios” (6).

Los catecismos difieren en la explicación de los principales conceptos, especialmente en la doctrina del símbolo de la fe. Si tomamos el concepto de Dios, con el que inician todos los catecismos, veremos como Febrès y Salvaire son los que describen los atributos de Dios con más detalle: omnipresente, omnisapiente, ominipotente, creador y único: *vill pepilvoe, vill quimlu* ‘todo poderoso, que todo lo sabe’ (Febrès 1) *vemvoe, vill ta elvilu, thoquiquevilu* ‘Hacedor, el que todo lo puso, y lo manda’ (2). Salvo Birot, todos, refuerzan el concepto de la omnipresencia: *huenu meu, mapu meu cai, fillple meu cai m’lei ta Dios* ‘en el cielo, en la tierra y en todas partes está Dios’ (*Manual de Piedad*, 3). concepto que difiere, según interpreta Foerster, de la idea de “inmanencia que presenta el Dios mapuche”<sup>28</sup>. Salvaire con su estilo costumbrista hace una descripción mas amplia: “en las estrellas, en la luna y en el sol, en el mar, en los campos abiertos, en las Sierras, en los campos de árboles, en los ríos, en el mar y en todas las casas...” (85).

Todos se detienen en el concepto de la unicidad de Dios, explicándolo desde la teología y el magisterio. La insistencia en la unicidad no apunta a enseñar al Dios único para reforzar el monoteísmo, concepto aparentemente integrado en las culturas originarias del área, como relata Milanesio a fines del siglo XIX: “Les interrogué primeramente sobre la divinidad que adoraban, y ellos me respondieron que reconocían que hay un Dios, pero que no sabían dónde estaba. Yo les expliqué las verdades elementales, de Dios creador, Redentor, Revelador, y la necesidad del bautismo para salvarse” (Boletín Salesiano, noviembre de 1883). La intención de los misioneros tendió a preservar el don de la divinidad sólo para las personas de la Trinidad. La formulación en mapuche es diversa, sin embargo el uso del verbo en singular en todos los casos implícitamente señala que Dios es uno (*Müfulei Dios?* (Augusta 1902,1), *Chumten Dios mley?* (Birot, 3) y su respuesta lo confirma (*Kiñelei müten* (Augusta 1902,1), *Quiñe Dios mley, müten* (Birot, 3) ‘Un solo dios, no más). La unicidad se fundamenta por el argumento “a la negativa”: Dios no es “el sol, la luna, las estrellas, el sapo de las aguas”, marca Febrés (3), tampoco Dios es “Huecufu” señala Salvaire. De este modo los argumentos muestran su preocupación por dejar en claro la diferencia entre lo que ellos perciben como religiosidad animista y la doctrina católica.

La explicación de la Trinidad se enfatiza como la unión de tres personas diferentes en un Dios (Febrés, 5): Padre, Hijo y Espíritu Santo (*Manual de Piedad* y

---

<sup>28</sup> Según Foerster, para la religiosidad mapuche, “el Cosmos es creación de *Nge* pero al que no se enfrenta sino lo impregna, no es un Dios trascendente en la medida que es identificable con fenómenos de la naturaleza y humanos (sexo, edad), no actúa históricamente sino cósmicamente, no es un Dios de exigencias éticas y al depender de sacrificios está sujeto a la manipulación ritual.” (Foerster 1993:80).

Milanesio, 5). Savino, Birot y Augusta desglosan el concepto en varias preguntas sencillas: “¿El Padre es Dios? Sí, Es Dios, “El Hijo es Dios? Sí, es Dios, ¿El Espíritu Santo es Dios? Sí, es Dios. ¿El Padre, El Hijo y el Espíritu Santo son tres dioses? No, Padre, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son más que un solo Dios” (Savino, 1.6 a 1.9). Se perciben así distintos énfasis en los atributos de Dios: Febrés, Salvaire, Savino y Birot optan por el Dios creador, mientras el *Manual de Piedad*, Milanesio y Augusta por la Santísima Trinidad.

Ante la complejidad de este misterio los catecismos se centran en la figura del Hijo. Estos catecismos explican a Jesucristo bajo cinco temáticas: 1) su rol en la Trinidad; 2) su constitución divina y humana; 3) la encarnación “del vientre de la Virgen María” (Febrés, 6)<sup>29</sup>; 4) el nombre del Hijo: Nuestro Señor Jesucristo, Jesucristo, Jesús (adaptados fonéticamente como Kesukristo y Kesús por Augusta) y las versiones al *mapuzungun Fotiim-Dios* ‘Dios Hijo’ o *ñi Fotiim* ‘su hijo’ - que en Salvaire aparece transcrito *Taiñ Vothay*<sup>30</sup>; 5) Pasión, muerte y resurrección. El único que realiza una descripción con fuertes imágenes de la pasión es Salvaire: “...un día lo agarraron, lo desnudaron, lo castigaron, lo lastimaron enteramente el cuerpo...” (157). Los restantes se detienen en diferentes aspectos de la muerte: a) la muerte en cruz, b) el motivo de la muerte: “por todos nosotros, para que nos libremos del Infierno y consigamos el cielo” (Savino 2.5; Augusta 18), “para que nos perdonasen nuestros pecados y no vayamos al Infierno” (Febres,10). Salvaire y Savino mencionan que fue sepultado (160 y 30-31). Febrés, Birot y Augusta recuerdan los tres días y todos apuntan la resurrección, aunque utilizando variantes léxicas para ‘resucitó’: *mogetuy* (Febrès,11; *Manual de Piedad*, 16; Augusta 1902, 21), *wiiñomongetui* (Birot,32; Milanesio, 16; Augusta 1925, 22); la segunda enfatiza el hecho de tornarse o volver a vivir. Estas variantes proveen pequeñas pistas para el reconocimiento de relaciones intertextuales entre los distintos textos.

---

<sup>29</sup> La dificultad para explicar este concepto se manifiesta en Augusta quien en nota al pie aclara el concepto: *firken: trür küme ngüneun domo tiña* ‘virgen: mujer verdaderamente casta’ (1902: 5). En ambos catecismos presenta una explicación más detallada en tres preguntas desglosadas: 14.¿Cómo se llama la mujer en cuyas entrañas el Hijo de Dios se hizo hombre? Virgen María; 15. Tuvo esposo la Virgen María Si, tuvo esposo; 16 ¿Cómo se llama su esposo? San José se llama; 17. En ese matrimonio esposo con esposa eran como hermanos” y aquí Augusta revela el misterio: “¿de quien recibió la Virgen María su Hijo? Del Espíritu Santo”. Febrés menciona todo esto de modo más sintético. Savino, Birot y el *Manual de Piedad* hacen una pregunta cerrada cuya respuesta solo deja planteado el misterio: se hizo hombre *Virgen María tañi doi lif pue meu* ‘en las entrañas purísimas de la Virgen María’ (*Manual de Piedad*); en este texto y en Milanesio se deja en claro que Jesús no se hizo hombre de varón sino ‘por obra del Espíritu Santo’ *Espíritu Santo ñi c’dau meu* (*Manual de Piedad* 7).

<sup>30</sup> Augusta da a entender cualidades de Jesús mediante el epíteto *ayün küme* ‘amadísimos, bienamado’ (1902,18), y sólo Salvaire agrega algunas cualidades distintas más allá de su pasión, muerte y resurrección: fue “pobre por amor a los pobres”, “hacía servir a la gente”, “tenía lástima de los enfermos” “hacía prodigios” (148-152).

Para cerrar la persona de Jesucristo, los catecismos explican las dos instancias finales: “subió a los cielos” y “volverá a juzgar a los vivos y a los muertos”, en distintos términos. La vuelta, el juicio y el fin del mundo resultan un tema complejo de explicar. Febrés (11), Birot (35), Milanésio (19) mencionan que la vuelta de Cristo será *avle tvachi mapu* ‘cuando se acabe este mundo’, en tanto que Augusta habla del “último día”, *af-antü meu* (26) y el *Manual de Piedad*, de *ramtun ant’ meu* ‘el día del juicio’ (19). Luego de que sean juzgados los pecados de todos los hombres, el *Manual de Piedad* indica que “Nos levantaremos vivos de las sepulturas para vivir para siempre” (21) y Milanésio apunta “Resucitar del sepulcro para vivir por siempre” (21): en el primer caso se enfatiza la idea de ‘levantarse’ *huitrayaiiñ* y en segundo, la de ‘volver a vivir’ *mogetuaiiñ*. Febrés en un lenguaje más sencillo y costumbrista manifiesta que: “nuestra alma no muere, como el alma del caballo: antes nuestro cuerpo que muere, cuando se acabe el mundo volverá a vivir también” (15).

El juicio es un tema que ayuda a continuar con la explicación de la muerte, porque en esta explicación se dirime la diferencia sustancial entre “buenos” y “malos”, entre quienes siguen estas enseñanzas y quienes las rechazan. Todos los catecismos resaltan que cuando muere el cuerpo de los buenos, su alma va al cielo para estar con Dios por siempre (Febrés, 11; Salvaire, 31; Savino, 7; Birot, 19; *Manual de Piedad* y Milanésio 23). Augusta es quien lo hace con más detalle explicando que en la otra vida existen el cielo, el purgatorio y el infierno y a quienes corresponde, según su calidad de pecado, estar allí. Las almas sin pecado sin duda van al cielo, pero “¿A dónde va la que todavía merece castigo, pero que no tiene pecado mortal? Ella irá al purgatorio” (38). Augusta traduce este concepto como *liftuwe* ‘lugar donde limpiarse’, y Savino explica el Purgatorio como “un lugar de Purificación donde van a purificarse por algún tiempo las almas de los buenos cristianos, que todavía no están bien limpiadas para ir a estar con Dios, de donde saldrán algún día e irán al cielo” (6. 6) acudiendo al mismo vocablo. Con respecto a las almas de los “malos” todos coinciden en que van al Infierno, que conceptualizan en *mapuzungun* como *cüthral mapu* “tierra del fuego”<sup>31</sup>. Allí las almas irán “para no tener fin su quemarse, su abrasarse y su mal estar” (Febrés, 14), “padecerán eternamente con los demonios” (Augusta 33), irán a “penar para siempre” (*Manual de Piedad*, Milanésio, 22).

Resulta fundamental cuando la consecuencia es ir al cielo o al infierno explicar cuáles son las clases de pecado que condicionan el alma de una persona ante la muerte. Como ya habíamos mencionado, Salvaire relata a través del Génesis la secuencia del pecado mortal (117-119), que Savino también realiza sintéticamente en dos preguntas: 2.9 “¿Qué es lo que Dios había mandado a nuestro primer padre?” y 2.10 “¿Y qué sucedió después de este pecado?”. Birot, más sintético que los anteriores, solo dice que el pecado original es “el pecado que hicieron nuestros primeros padres cuando comieron la fruta que Dios les había prohibido comer” (23). En términos generales el pecado para Savino es desobedecer a Dios” (2.11 y 28) y

---

<sup>31</sup> Salvaire es el único que mantiene esta denominación en castellano.



para Birot es una “mancha” del alma (22). Birot distingue entre pecado original y pecados posteriores, en tanto que Milanesio y el Manual de Piedad hablan del pecado en general. Augusta por su parte discrimina el pecado mortal (*fücha werilcam, lanngечи werin*) del pecado venial (*pichi werilkan*), del mismo modo que Savino (2.15 y 2.14). En cuanto a los pecados, Birot (22) y Savino (3.5) enuncian algunos como robar, matar, ser deshonesto, pelear, mentir o emborracharse. Este último es especialmente mencionado por los misioneros en sus correrías apostólicas, como un mal propio de los indígenas consecuencia del comercio con el “blanco” y de los rituales religiosos. Los demás apuntan a conductas cuya evitación ayudaba a mantener la armonía social<sup>32</sup>.

De un modo u otro, todos los catecismos explican el misterio de la transustanciación. Unos se concentran en los pasos formales de la Misa (Febrés,16; *Manual de Piedad* y Milanesio, 24; Augusta,41), otros apuntan directamente a la Hostia sagrada o Santísimo Sacramento (Savino,2; Birot,62; y también *Manual de Piedad*,26; Milanesio 25 y Augusta 1925, 48-58). Sin duda quien ofrece una explicación más detallada es Augusta que describe también en la versión breve de su catecismo el ofertorio en la misa, el acto de consagración con las palabras del sacerdote que Jesús instauró y la comunión<sup>33</sup>. Tras la compleja explicación de la transustanciación, los catecismos se dedican a explicar los requisitos necesarios para tomar la comunión: confesarse y estar en ayunas (Febrés,27; Savino 5.5; Birot, 66; *Manual de Piedad*,43; Milanesio,32). Los más precisos y rigurosos son Birot, Savino, el *Manual de Piedad* y Milanesio, quienes enumeran como condiciones: “[Hay] tres cosas, dos del alma y una del cuerpo. Primera: estar en gracia de Dios; segunda: saber a quién se va a recibir” (alma). “Estar en ayunas desde las doce de la noche antes de día en que se va a comulgar” (del cuerpo) (*Manual de Piedad*, 41-43). Birot coincide en el estado de gracia y el ayuno y agrega la petición a que “Jesucristo se digne venir a mi alma” (57).

La explicación sobre qué es la Iglesia también es diversa, pero mantiene el orden institucional. Varios coinciden en señalar a Jesucristo como cabeza y al Papa de Roma. Para definir a la Iglesia, sólo Febrés y Savino ofrecen una explicación semejante hablando de *thaum* “junta” o “reunión” “de todos los cristianos”. Augusta, que la compara con “un rebaño de ovejas que tiene pastor” *Pastor niechi kechan-ofisha femngei* (66) y restringe la inclusión a “todos los hombres que creen en la religión de Jesucristo y tienen el bautismo”. La pertenencia está relacionada con el reconocimiento de los dos *ghülmen* ‘jefe’: Jesucristo en el cielo y el Papa en la tierra (Savino,7.5). Birot la circunscribe mucho más, señalando que para ir al cielo es

---

<sup>32</sup> Otros pecados que aparecen más extensamente en los *Confesionarios* y no profundizaremos aquí, están relacionados con prácticas culturales que los misioneros propugnaban erradicar, tales como el concubinato y la poligamia, las prácticas religiosas indígenas y la administración de la medicina tradicional.

<sup>33</sup> Se observa que en las dos versiones Augusta califica el vino a consagrar como *finu pülku* ‘vino fino’ distinguiéndolo probablemente del aguardiente común en la vida cotidiana.

necesario ser católico y que los verdaderos son los que reconocen a Cristo y al Papa “y reciben *del todo* la doctrina que enseña el Papa. Los demás no son verdaderos católicos. Son cismáticos o herejes” (72). A esa línea de liderazgo Birot suma a los Obispos y sacerdotes (73) y Savino agrega a los Arzobispos (7.7), tal vez en referencia a Aneiros. Es interesante señalar que si bien Augusta también refiere al Papa (*Ñidol-Pontífice* ‘Sumo Pontífice’), los obispos y los sacerdotes, lo hace en cambio desde un planteo de su función al interior de la Iglesia: “sucesores de San Pedro” (71), “sucesores de cualquier apóstol” (73), “quienes ayudan a los sacerdotes” (74), respectivamente.

Con respecto a los Sacramentos, sólo Febrés ofrece una explicación más puntual y precisa: “son los buenos remedios para curar las almas” instaurado por Cristo “para alcanzar la gracia” y son siete (20-22). Sólo Savino los enumera todos (4.3) y describe conceptualmente el bautismo (4.4), la confirmación (4.5) extremaunción (4.6), orden sagrado (4.7) y matrimonio (4.8), explicando la comunión y la confesión en otros apartados. Birot elude el orden sagrado, tal vez por la insuficiencia o no previsión de ordenaciones nativas en el contexto en que su catecismo fue compuesto. En cuanto a los restantes catecismos, por su brevedad, Febrés, el *Manual de Piedad* y Milanésio enfatizan básicamente la confesión y la comunión.

Dado que el sacramento inicial que corona la prédica del catecismo es el bautismo, los misioneros no ofrecen en sus catecismos una explicación extensa sobre el mismo: probablemente porque el bautismo era ya una práctica aceptada en la relación entre indígenas y misioneros y porque representa el paso siguiente e inmediato al aprendizaje del catecismo.

Este sacramento concentra en su administración exclusivamente la acción del misionero y la aceptación pasiva del bautizado. Savino lo explica como el sacramento que nos limpia del pecado original y Birot en la única nota al pie de su texto da indicaciones específicas al misionero: “Las personas que tienen Indios a su cargo, no han de olvidar que en caso de necesidad cualquier persona *puede y debe* bautizar. Se confiere el bautismo, echando sobre la frente de la persona que se bautiza bastante agua para que el *cutis sea lavado*. La persona que echa el agua, luego que el agua derrama sobre la frente, *debe decir estas palabras del todo* “*Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Amen*” (1879:10). Este sacramento proporciona la admisión formal a la Iglesia católica, e indirectamente también, a la nueva sociedad conquistadora a través del cambio de nombre y la imposición de un padrino blanco. La admisión al sacramento del bautismo se hacía una vez impartido el adoctrinamiento básico (*Bolletino Salesiano*, febrero de 1887) y “no se bautizaba a nadie sin que supiese las verdades principales de la fe cristiana” (Garófoli 1928:12). En los casos en los que dudaban de una verdadera comprensión del adoctrinamiento postergaban el bautismo o reforzaban la instrucción después del bautismo con otra misión (*Bolettino Salesiano*, agosto de 1888).

El único catecismo que marca un punto de inflexión con el bautismo es Savino, que separa a los bautizados de los “infielos” y los ritos católicos de las

“funciones religiosas de los infieles”: “¿Un Indio después de haber sido bautizado puede tomar parte en las funciones religiosas de los que son infieles, y que suelen llamar *gillatun*, *camaricun*, *geycurewen*? No, padre; no quiere Dios de ninguna manera, y si vuelve a tomar parte, pecará gravemente” (Savino, 20). Seguramente esta frase rigurosa haya sido la consecuencia de observar cómo tras el adoctrinamiento y el bautismo, los indígenas de la frontera no habían abandonado sus propios ritos y prácticas religiosas, de las que también se quejan tanto los salesianos (*Bolettino Salesiano*, febrero de 1895) como los capuchinos (Kohut 2006:25).

De modo similar, Savino y Birot describen especialmente el sacramento del matrimonio, mostrando la dificultad que experimentaban como misioneros cuando pretendían administrar un sacramento que sostiene la monogamia contra las costumbres de la poligamia indígena y contra el amancebamiento. (Kohut 2006:25-26) Savino y Birot resaltan que la cohabitación del hombre y la mujer “si no se casan conforme manda Dios” (Savino,4.9) es un pecado mortal que les costará el cielo (Birot,68). Birot incluso amonesta: “¿Qué han de hacer los que viven así amancebados? Han de casarse delante del párroco; si no quieren, se aparten” (69). Tales aseveraciones se formulaban en su contexto de práctica misionera, en la que las uniones de hecho eran propiciadas por la ausencia del Estado y la Iglesia tanto en la frontera como en los asentamientos indígenas post-*awkan*.

La confesión es el sacramento que con mayor cuidado y detalle tratan los catecismos, al extremo de incluir aparte los llamados *Confesionarios*. Esta preocupación obedece sin duda a la dificultad de comprensión entre lenguas y culturas diferentes. En los mismos catecismos, hemos podido observar las cuestiones comunes relevantes en la descripción de este sacramento. Se describe el objetivo del sacramento, en el que todos coinciden: perdonar los pecados y librarse del Infierno (*Dios tañi perdonayaeteu ñi huerilcan* ‘para que Dios le perdone su pecado’ (Milanesio,26); *ñi ñimümelngeam ñi werin* ‘para que le sean borrados los pecados’ (Augusta 1925,59); *ta Padre limpiayavy tañi püllüü* ‘el Padre le limpiará su alma’ (Birot, 52); posteriormente se detalla su administración que es única y exclusiva del sacerdote y los pasos a seguir. En este último punto el *Manual de Piedad* es que el describe con más detalle los pasos que le siguen al examen de conciencia: contrición, propósito de enmienda y satisfacción de obra (35-38). Birot, Savino y Febrés lo muestran de una forma más sencilla y coloquial. Todos ellos son igual de terminantes con los resultados: “el que muere sin confesar y ha pecado mortalmente no se salva” (*Manual de Piedad* 33 y Milanesio,27); “si calla un pecado mortal no se le perdona ningún pecado” (Augusta,62). Pero algunos plantean que sucede sino halla padre para confesar y lo resuelven de diferente manera: “rezar y prometer a Dios no pecar por amor a Él” (Febrés), realizar “un acto de contrición” (*Manual de Piedad* y Milanesio) o “arrepentirse y prometer no pecar, pero cuando encuentre un sacerdote debe confesarse” (Augusta).

Para finalizar, se observa que la simplificación que sostienen los catecismos elementales o para rudos no dan lugar a la proliferación de conceptos que confundirían aún más a los catecúmenos y colaborarían, por ejemplo, a promover equivalencias o asociaciones con los creencias tradicionales indígenas. De hecho solo

Salvaire (94) y Savino mencionan los ángeles y los demonios, deteniéndose el último en cinco preguntas acerca de quiénes son los ángeles, el ángel de la guarda, los demonios y la invocación y protección de los santos (6.1 a 6.5).

## Conclusiones

El análisis de este conjunto de catecismos nos permite observar que si bien, efectivamente, mantuvieron la unidad doctrinal, existió un margen de diversidad en cuanto a los conceptos seleccionados adaptados a los diferentes contextos. Además de la referencia indiscutida de Febrés, datos internos nos permiten establecer relaciones entre las distintas obras. Claramente, Milanésio abrevó del *Manual de Piedad* y del catecismo lazarista de Savino. Puede establecerse también una misma línea en los textos de Savino y Birot, notable en la preeminencia dada a la explicación de los sacramentos y la jerarquía eclesiástica. En cambio, no se detectan similitudes entre los catecismos trasandinos, y según sus circunstancias de producción, puede considerarse que las obras de Augusta constituyen una producción novedosa, que seguramente contó con aportes de otros integrantes de la orden y fue reelaborada y ampliada en la medida que los requerimientos misioneros variaban, en tanto que el *Manual de Piedad*, editado -pero no compuesto- por Lenz, posiblemente cuente con una versión previa que se haya perdido.

Más allá de los rasgos de estilo que comparten como parte de un mismo corpus, algunas opciones permiten delimitar diferencias entre ellos y poner en evidencia el grado de conocimiento de la lengua de su productor. Savino y Birot definidamente emplean las variantes dialectales propias de los grupos que misionaron, en tanto que Augusta busca producir adaptaciones léxicas de los conceptos a transmitir en lugar de proponer préstamos e incluso parece utilizar una forma usada para las adivinanzas en la lengua cuando pregunta qué es la Santa Hostia. También la variación diacrónica es visible, por ejemplo, en la denominación del liderazgo de Jesús como *Apo* en el siglo XVIII y *ghùlmen* en el siglo XIX.

Entendiendo que “la imposición de una nueva fe constituyó un proceso paralelo al de extirpación de las creencias antiguas; un paralelismo complejo que se resuelve pragmáticamente en un juego incesante de sustituciones y adaptaciones” (Santamaria,1994:123), estos catecismos no buscaron adaptar sino imponer la doctrina y en ese sentido, si la traducción de por sí podía presentar problemas con la interpretación doctrinaria, los misioneros intentaron estrechar cualquier margen de paralelismo o adecuación que despierte la posibilidad de sincretismo religioso. De ahí que al menos en los textos, se mantiene la distancia entre misa y *ngillatun*, entre la Virgen María y *Wenu rey kushe* o entre el bautismo y el *lakutun* - aunque se permite la homologación entre *Huecufu* y el diablo (Birot,4)- y se sostiene un lenguaje más formal y estructurado que no se aparta de la denominación doctrinal aceptada ni se busca traducir los conceptos de Trinidad, Eucaristía, Virgen -salvo el caso mencionado de Augusta.

Funcionales al esquema de nacionalización y “civilización” de los territorios de los que se ocupaban, estas órdenes y congregaciones religiosas a través de su

predica difundieron sistemáticamente elementos culturales propios de la sociedad dominante. La recepción de estos complejos conceptos doctrinales, ajenos a las creencias y las culturas de los pueblos originarios, conforman una problemática aún abierta en las investigaciones en uno y otro lado de la cordillera.

## Referencias

- BENGOA, José (1991). *Historia del Pueblo Mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- CAMARERO, Jesús (2008) *Intertextualidad. Redes de textos y literaturas transversales en dinámica intercultural*. Barcelona: Anthropos.
- CASANOVA GUARDA, Holdenis (1988) “Presencia franciscana en la Araucanía”. En: PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (comp). *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Temuco, Universidad de la Frontera. 121-198.
- COPELLO, Santiago (1945) *Gestiones del Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del desierto*. Buenos Aires: s/d.
- DURÁN, Juan Guillermo (1982) *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-85)*. Estudios preliminares, textos, notas. Buenos Aires: El derecho.
- DURÁN, Juan Guillermo (1997) “Catecismos pampas (1870-1885). Circunstancias históricas y alcances pastorales”. *Revista Teología* 69, 1: 5-69.
- DURÁN, Juan Guillermo (2002) *En los Toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del padre José María Salvaire en Azul y Bragado, 1874-1876*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina.
- FARÍAS, Inés (2006). “Misión franciscana del Río IV. Su influencia en la Villa de la Concepción del Río IV y la región pampeana”, *Revista Tefros*, <http://www.tefros.com.ar/revista/v4n1i06/notas/farias.pdf>.
- FOERSTER, Rolf (1993) *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: 1993.
- KOHUT, Karl (2006) “Un capuchino bávaro entre los mapuches”, en: *Arellano Hoffmann, Carmen y otros. En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y e Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*. Madrid-Frankfurt: Vervuet.
- LENZ, Rodolfo (1895-1897) *Estudios araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- LEVAGGI, Abelardo (2000) *Paz en la frontera. Historia de las relaciones diplomáticas con las comunidades indígenas en la Argentina (siglos XVI-XIX)*. Buenos Aires: Universidad del Museo Social Argentino.
- LUQUE ALCAIDE, Elisa (2008) “Catecismos mexicanos de las primeras décadas de independencia, 1810-1849”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 17: 43-61.
- MALVESTITTI, Marisa (2008) “Misionando en lengua indígena. Prácticas lingüísticas en la evangelización de Pampa y Patagonia (1860-1920). Ponencia presentada al XI Congreso de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe SOLAR, UNS, Bahía Blanca, 18 al 21 de noviembre de 2008. Simposio: Contacto y conflicto lingüístico.

- MALVESTITTI, Marisa y María Andrea NICOLETTI (2008) “Padre Patiru. Usos y funciones del mapuzungun en la práctica misionera del salesiano Domenico Milaneseo”. VII Jornadas de Ciencia y Técnica de la UNLPam, Santa Rosa: UNLPam, edición en CD-ROM.
- MEDINA, José Toribio (ed.) (1897) *Nueve sermones en lengua de Chile por el P. Luis de Valdivia de la Compañía de Jesús*. Santiago de Chile: Imprenta Elseviriana.
- NICOLETTI, María Andrea (1999) “La Evangelización en las misiones norpatagónicas coloniales: ¿convertir o salvar?”, *Jahrbuch für Geschichte von Saat*, 36, 125-150.
- NICOLETTI, María Andrea (2005) “Evangelizar y educar a los indígenas en la Patagonia: conceptos claves de Giovanni Bosco y sus misioneros salesianos (mediados del siglo XIX a principios del siglo XX)”. *Espacios. Historia, Política y Educación*. Universidad Nacional de la Patagonia Austral, 4, 92-107.
- NICOLETTI, María Andrea y Marisa MALVESTITTI (2008) “El uso de la lengua aborígen como práctica de evangelización: Domingo Milaneseo y su prédica en *mapuzungun* (fines del siglo XIX y principios del siglo XX)”. *Fronteras de la Historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia, 13, 1: 95-118.
- PÉREZ ZAVALA, Graciana (2005) “Oralidad y escritura: los tratados de paz entre el estado argentino y las tribus ranqueles”, Tefros, <http://www.tefros.com.ar/tefros/revista/>.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (1993a) “Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía (1600-1900), *Revista Complutense de Historia de América*, 19, 109-147.
- PINTO RODRÍGUEZ, Jorge (1993b). “La fuerza de la palabra: evangelización y resistencia indígena”, *Revista de Indias*, 199, 677-698.
- SALAS, Adalberto (1992) “Lingüística mapuche. Guía bibliográfica”. *Revista Andina*, Cusco, Perú, año 10, N° 2.
- SANTAMARÍA, Daniel (1994) *Del tabaco al incienso. Reducción y conversión en las Misiones jesuíticas de las selvas sudamericanas. Siglos XVII y Siglo XVIII*. Jujuy: CEIC.
- SARANYANA, Joseph (2005) *Teología en América Latina. Escolástica barroca. Ilustración y preparación para la independencia (1665-1810)*. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.
- URIBE GUTIÉRREZ, Sergio (1988) “Las misiones capuchinas de Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX, 1848-1901”. En: Pinto Rodríguez, Jorge (comp). *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 199-232.

- AUGUSTA, Félix José de (1902) *Dios ñi dñngu. Kom pu kristiano ñi kimaqel tiifa*. Valdivia: Imprenta Central J. Lambert.
- AUGUSTA, Félix José de (1903) *Nidolke dñngu Dios ñi Nùtram*. Brisgovia, Alemania: Tipografía Pontificia de B. Herder.
- AUGUSTA, Félix José de (1925) *Kiñewn Amuaiyu. Rezan Libro. Vade Mecum! Devocionario*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- BIROT, José (1879) *Pequeño catecismo castellano-indio. Para enseñar la doctrina cristiana a los indios que están en casa de particulares*. Buenos Aires: Imprenta de la América del Sur.
- ENRICH, Francisco (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, Barcelona: Rosal.
- Bolettino Salesiano*, febrero de 1887; agosto de 1888; febrero de 1895; agosto de 1904, enero y julio de 1909.
- BRUNO, Cayetano (1984) *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en la Argentina*, Tomo II, Buenos Aires: ISAG.
- GARÓFOLI, José (1915) *Apuntes más relevantes de actuación del Padre Domingo Milanés en la Patagonia*. Buenos Aires: Colegio Pío IX.
- GARÓFOLI, José (1928) *Datos biográficos y excursiones apostólicas del Rvdo. D. Domingo Milanés, misionero salesiano*. Turín: San Benigno Canavese.
- FEBRÉS, Andrés (1765) *Gramática Araucana o sea de la Lengua General de los Indios de Chile*. Lima: s/d
- MILANÉS, Domenico (1898) “Piccolo Catechismo” en *La Patagonia, lingua, industria, costumi e religione del patagoni*, Buenos Aires: Escuela Profesional de Tipógrafos del Colegio Pio IX de Artes y Oficios.
- MILANÉS, Domenico (1904) *Raccolta di vedute delle missioni salesiane*. Torino: Oratorio San Francesco de Sales.
- MILANÉS, Domenico (1899) *Manual de Piedad en castellano y en mapuche (araucano) para texto de lectura de los indígenas de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta de San José.
- RACEDO, Eduardo (1965) *La Conquista del Desierto. Memoria militar y decriptiva de la 3ª División Expedicionaria*. Buenos Aires: Ediciones Pampa y Cielo.
- SAVINO, Pablo Emilio (1900) [1876] *Pequeño Manual del Misionero para evangelizar a los indios fronterizos*. Buenos Aires: Imprenta de Pablo Coni.
- VALLA, Celso (1981) *R.P. Pedro Martínengo. Primer apóstol de Casa de Piedra, Catriel y 25 de mayo. 1881-1891. Centenario de la Misión del Colorado*. Santa Rosa: Secretaría de Difusión y Turismo de la provincia de La Pampa.

#### *Fuentes inéditas*

- Archivo Histórico de las Misiones Salesianas de la Patagonia, Bahía Blanca, M1.Domenico Milanés.
- Archivo Histórico de las Misiones salesianas de la Patagonia Norte (AHMSP), Bahía Blanca, Personas, Correspondencia, Carta de Milanés a Paolo Albera, Bernal 30 de mayo de 1917.