

---

# Cuando los santos gobiernan, los indios se esconden. El papel de la Iglesia Católica durante la Conquista del Desierto

When the saints rule, the Indians hide. The role of the Catholic Church during the Conquest of the Desert

Franco Riquelme

UNCUYO

francoriquelme416@gmail.com

## RESUMEN

América Latina se caracteriza por su unidad y diversidad, ya sea geográfica, política, económica, social y cultural. Esta relación de unidad y diversidad para establecer un punto de partida es a partir de la constitución de América Latina, mal que nos pese, a partir de la conquista y colonización. Desde México hasta lo que sería después (actualmente) la Argentina, hay procesos históricos comunes, entre ellos, la dependencia dentro de una economía-mundo capitalista, la imposición colonial y luego moderna de estructuras políticas y sociales, y por cierto, la cuestión indígena. Lo dicho anteriormente no agota los estudios sociohistóricos pero sí propone pensar y reflexionar acerca de la historicidad de los procesos históricos dependiendo de la región, es decir, misma situación (ya sea conquista y colonización) con diferentes resultados. En este sentido, propongo estudiar diferentes regiones de Argentina –sin perder la proposición de la totalidad latinoamericana– a partir de la

## Palabras clave

América Latina, colonización, cuestión indígena, oligarquía, misioneros religiosos, confesionalización religiosa.

relación entre la oligarquía y los misioneros religiosos hacia los pueblos indígenas a finales del siglo XIX.

**ABSTRACT**

Latin America is characterized by its unity and diversity, whether geographical, political, economic, social or cultural. The starting point for this unity and diversity can be considered the constitution of Latin America, that is like it or not, its conquest and colonization. From Mexico to what would later (currently) be Argentina, there are common historical processes, such as dependence on a capitalist world-economy, the colonial and then modern imposition of political and social structures, and of course, the issue of the indigenous peoples. What has been said above does not exhaust socio-historical studies but it does intend to trigger the reflection on the historicity of historical processes intrinsic to the region, that is, the same situation (whether conquest or colonization) with different results. In this sense, I aim to study the relationship between the oligarchy and the religious missionaries with the indigenous peoples at the end of the 19th century in different regions of Argentina - without losing sight of the whole of Latin America.

**Keywords**

Latin America, colonization, indigenous issues, oligarchy, religious missionaries, religious confessionalization.

---

## Introducción

*Lo dedico affettuosamente al professor Waldo Ansaldi per sufficienti ragioni.*

Nuestra historia latinoamericana es una historia de múltiples violencias. Dan cuenta de ello las publicaciones del filósofo mendocino Enrique Dussel, y de entre sus obras quiero destacar particularmente *Filosofías del sur* y *Descolonización* (2014) que forma un ensamble que sintetiza, como pocos estudios, las relaciones de poder, dominación y explotación en nuestro continente. No es el objetivo de este escrito narrar el lugar de la violencia, desde los tiempos de la colonización a nuestros días, pero sí plantear un interrogante. ¿Cuál ha sido la importancia de la articulación del poder estatal y el poder eclesiástico en la construcción del orden latinoamericano y, más precisamente, en Argentina?

La combinación de estos poderes está presente en la desposesión y apropiación de territorios, en el despojamiento de toda propiedad cultural y en el sentimiento de superioridad europea. La violencia de estos poderes se materializa en argumentos como los de Juan Ginés de Sepúlveda hasta con las teorías del positivismo y el racismo que hicieron de la cuestión indígena una trilla de bárbaros, inferiores y criminales.

Por este motivo, la radicalización de la violencia en Argentina debe explicarse a partir de dos escalas de análisis: una latinoamericana (macro) y la otra de carácter regional (micro). Esta perspectiva de estudio permite reconocer el papel del Estado y las autoridades políticas respecto de la matanza de indígenas en diferentes localidades de la Argentina. Esta perspectiva de análisis me sirve para responder al siguiente interrogante: ¿Qué forma de Estado nacional se estableció en Argentina durante el siglo XIX? Si establezco un análisis de larga duración (al decir de Fernand Braudel) observamos que la formación del Estado-Nación se desarrolló de manera simultánea al desarrollo de una sociedad capitalista, siendo el Estado el garante de las bases materiales para ello como también “de otros procesos-componentes,

---

particularmente la Nación, pero también el mercado, las clases, la ideología.” (Ansaldi y Giordano, 2012: 310).

Por otra parte, uno de los argumentos “civilizadores” de los colonos decimonónicos para con los pueblos originarios fueron la enseñanza de la lectura y la escritura hispánica, la incorporación de nuevas costumbres y del cristianismo; esta tarea, por cierto, tampoco sorprendió al siglo XX en Argentina negando lo indígena en su condición de identidad nacional. Es aquí donde establezco un segundo interrogante filosófico y ético “¿Qué significa pensar que la vida es condición de posibilidad del pensar?” (Bautista, 2014: 75). La pregunta nos lleva a pensar al sujeto que la elabora, en su tiempo y espacio histórico. El hecho de pensar como latinoamericanos es cuestionar la producción de vida.

Así, el pensar debe ser un ejercicio reflexivo para la problematización de la realidad y diferenciar, en términos filosóficos e históricos, lo coyuntural y lo estructural (acontecimiento y procesos históricos, en otros términos). El sostener este pensamiento crítico es lo que “motiva y obliga a no tomar cualquier respuesta rápida o fácilmente, porque precisamente lo que da que pensar nos anuncia que detrás de lo pensado hay algo no sólo complejo sino preocupante.” (Bautista, 2014: 77). Dicho esto, es dable cuestionar ¿con qué perspectiva teórico-metodológica, con qué categorías analíticas explicar la violencia política de la Iglesia y el Estado hacia los pueblos indígenas?

### La opción teórico-metodológica de la Sociología Histórica

La sociología histórica se desarrolló en Estados Unidos en 1930 y fue “una respuesta a la fuerte expansión de los microanálisis tributarios del funcionalismo estructuralista hegemónico en los distintos ámbitos disciplinarios. (...) En América Latina [la sociología histórica] se afianzó (...) como movimiento contra el colonialismo intelectual” (Acosta *et.al*, 2015: 114). Esta perspectiva teórico-metodológica se

---

caracteriza por combinar fragmentos de disciplinas científicas<sup>1</sup> y ofrecer una explicación diferente o, en todo caso, enriquecer las existentes hasta el momento.

Desde la sociología histórica se estimula un desafío *weberiano* que es el siguiente: ¿por qué los acontecimientos y/o procesos históricos se desarrollaron de una manera específica y no de otra? Esto implica una reflexión de

por qué en el mundo no todas las sociedades se dirigen hacia un cierto punto (...) [Entonces] es pensar que en toda situación histórica, los hombres y las mujeres tienen dos o más opciones. La historia no es una historia de fatalidades, es una historia de posibilidades. Por qué una posibilidad se impone sobre la otra es lo que la sociología histórica puede explicar. No cambia la historia, no inventa nada, sino que incrementa la calidad de la explicación." (Acosta *et.al*, 2015:1 81)

Por otra parte, Ansaldi (2012) argumenta que "los padres de la sociología hicieron sociología histórica, aunque no la llamaron así ni Marx, ni Weber, ni Durkheim". Luego se sumaron los aportes de la sociología crítica norteamericana. Pero además es muy interesante sostener que toda la tradición de las ciencias latinoamericanas, antes de que se hablara de hibridación de disciplinas, hacía precisamente eso: hibridar disciplinas. Esto es lo que hicieron la CEPAL (Comisión Económica para América Latina), FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) y CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). (Acosta *et.al*, 2015)

Para los objetivos de este ensayo pretendo recuperar las enseñanzas del historiador Fernand Braudel (1968) respecto al análisis del tiempo, siendo tres las temporalidades que propone: corta (acontecimiento), media (coyuntura) y larga (estructura). No pretendo, aquí y ahora, desarrollar las formas de organizar el tiempo, pero sí advertir que la Historia está atravesada por estos diferentes ritmos que involucran a la política, lo económico, lo social y también a las estructuras mentales,

---

<sup>1</sup> En mi caso, combinar retazos de las disciplinas Historiografía, Sociología y Antropología.

---

es decir, la cultura (lo que Braudel denominaba ‘cárceles de larga duración’). La Sociología Histórica permite asumir el riesgo –siendo un campo fértil– para la imaginación y/o creatividad académica, ya sea por la hibridación de corpus teóricos de disciplinas como también por examinar el cambio social desde una corta y larga duración.

La Sociología Histórica apela, como los primeros padres fundadores de la historia sociológica, a la creatividad y la imaginación sin temerle a las preguntas incómodas y, si uno recupera los interrogantes clásicos de la historiografía, deben ser los siguientes ¿qué ocurrió?, ¿dónde ocurrió?, ¿cuándo ocurrió? y ¿cómo ocurrió? Y, para una superación del nivel descriptivo hacia lo explicativo y su constitución en conocimiento científico es dable cuestionar ¿por qué ocurrió?

Así, quiero tener presente para este ensayo dos proposiciones. La primera corresponde al principio de la totalidad que urge como necesidad para describir y explicar, en pocas palabras comprender ¿por qué hombres y mujeres actúan de tales maneras en una situación temporal-espacial específica? Y para ello es necesario que la historia salga al encuentro con la sociología y viceversa. La totalidad requiere prestar atención a los hechos, acontecimientos dentro de un todo dialéctico. Esto quizás sea una de las tareas más difíciles para “cazar la liebre” y me refiero a la indagación, a saber, a preguntar qué opciones tomó y pudo haber tomado la *liebre*, es decir, la sociedad cualquiera sea.

De este modo, me remito a una segunda proposición que es la traductibilidad de categorías y que consiste en comprender que:

Las sociedades latinoamericanas pueden estudiarse con igual utillaje teórico que el empleado para las sociedades del centro del sistema capitalista mundial, en tanto son, precisamente, parte de éste. No obstante, hay que señalar que ambas sociedades comparten la misma lógica de funcionamiento, a la vez que se diferencian por su historia. (Ansaldi y Giordani, 2012: 34)

---

Entiéndase bien, no se trata de formulaciones mecanicistas ni de complacer a la teoría, sino que al tener en cuenta la dialéctica entre lo histórico concreto y lo lógico-constructivo para explicar las realidades de Nuestra América, tan diversas, los *cazadores* deben saber con qué utillaje epistemológico, teórico y metodológico salen al campo. En este sentido, Jorge Graciarena bien lo advirtió: “que se vigile continuamente la congruencia entre la realidad y lo histórico”.

Dicho esto, la marca identitaria de la historia sociológica es que tiene como objeto de estudio el cambio social, allí donde tienen un papel interesante los ritmos del tiempo, que no son los mismos que los de la Historia. Para el cambio social hay que tener presente para todo análisis científico: el acontecimiento, la coyuntura y la estructura. Y para complejizar más la cuestión, recupero el aporte de Antonio Gramsci a través de los célebres “Cuadernos de la cárcel” (hoy editados por editorial Akal, 2023), [cuando propone que] “...dentro de las coyunturas hay que saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo casual”. No saber esto es un peligro porque pueden darse equivocadas explicaciones, “si ese error es grave en la historiografía, lo es aún más en el arte de la política” (2023c: 68).

Por otra parte, la metodología, por excelencia, de la Sociología Histórica es la comparación entre sociedades, ya sea de manera sincrónica y/o diacrónica con el propósito de analizar similitudes y diferencias de los procesos históricos.

A partir de lo mencionado, de lo que se trata es de aquello que Piotr Sztompka denominó como “coeficiente histórico”, cuando establece como una regla epistemológica saber encontrar el punto preciso de equilibrio entre las acciones humanas y las estructuras para advertir que la realidad social es dinámica, y que es preciso tener presentes las coordenadas del tiempo y el espacio para explicar que el fenómeno eclesial dista de ser monolítico y se impone el plural: catolicismos en América Latina. Es decir, los procesos de la Iglesia Católica a partir de las órdenes religiosas serán analizados como

(...) secuencia de sucesos dentro de cada proceso social (...) de forma acumulativa.  
Cada fase del proceso es (...) vista como algo construido, creado por agentes

---

humanos, individuales o colectivos, a través de sus acciones. [Por ello, cada momento histórico tiene el potencial de garantizar] un cúmulo de oportunidades, recursos, facilidades –uno está tentado de decir «materia prima»– para que la gente acometa la construcción de la realidad social. (Sztompka, 1995: 236)

Cada momento histórico, entonces, es elección y no determinismo fatalista. Es una perspectiva teórica en la que las acciones de hombres y mujeres corresponden a “numerosos procesos fragmentarios de distintos niveles de complejidad, moviéndose en paralelo, o en direcciones opuestas, separados o solapados” (Sztompka, 1995: 213).

Dicho explícitamente: definiendo el interés de pensar y explicar los cambios sociales de la Iglesia Católica desde la Sociología Histórica haciendo un balance entre acción y estructura. No es mi intención, aquí y ahora, hacer una genealogía de esta opción teórico-metodológica pero sí advertir que recupera el sentido de la totalidad en América Latina, donde el flujo del proceso histórico religioso puede considerarse en dos sucesivas duraciones. La primera es la de mayor extensión temporal que he denominado *cristianismo ibérico*, que comprende los siglos XV a XIX. En cuanto al segundo, se estableció un cristianismo sin Iglesia durante el período 1870-1930.

Así, en los próximos apartados pretendo desarrollar los siguientes problemas de larga duración: a) la economía cristiana en América Latina, b) la *confesionalización* religiosa como una forma de dominación y disciplinamiento sociales y, c) la articulación de poderes entre la Iglesia y el Estado oligárquico argentino en la llamada “Conquista del Desierto”.

### **Una matriz *societal* de larga duración: la economía cristiana**

La colonización y formación moderna del capital en el siglo XV fue, *pari passu*, una formidable movilización de órdenes religiosas católicas a escala planetaria desde Tierra del Fuego hasta China que sólo puede comprenderse en una perspectiva de larga duración que, para este caso, se da entre 1492 y 1930. En este periodo se



---

conforman una serie de estructuras que abarca la totalidad de nuestro continente. La primera es que tanto el orden colonial como el estatal-moderno supo contar con el apoyo político de la Iglesia “para la preservación de su unidad, de sus intereses [económicos]” (Maldavsky, 2014: 73). Por ello, la movilidad religiosa en los territorios entre los siglos XV y XIX fueron empresas colonizadoras a escala planetaria. A partir de la década de 1950 se fueron estableciendo una serie de estudios historiográficos que analizan la institución eclesiástica desde la “Historia global” y la “Historia atlántica” [con énfasis en] la aplicación de métodos misionales y saberes intelectuales que comienzan a desarrollar, difundir e impartir a otros pueblos. Solo por mencionar un ejemplo, la acción misional de los jesuitas “en América y en el mundo (...) ha permitido explorar su historia desde muy diversos puntos de vista. Se ha hecho sobre todo hincapié en su capacidad de adaptación a las sociedades con las que los jesuitas entraron en contacto” (Maldavsky, 2014: 74).

Ahora bien, la dialéctica entre lo global y lo local podríamos decir que inicia, se desarrolla y expande con las misiones religiosas en las que observamos que no solo hay circulación de personas, sino de saberes, de prácticas de disciplinamiento social dirigidas a los pueblos no cristianos. Una vez instalados los jesuitas en determinados territorios las instituciones funcionaron desde una concepción de unidad y universalidad. En el caso de nuestra América, el objetivo principal fue la *confesionalización* religiosa como forma de disciplinamiento social hacia los pueblos indígenas.

El haber establecido una perspectiva de larga duración no implica la pretensión de elaborar una historia general, sino que únicamente persigo el interés de dar cuenta de la compleja articulación entre el poder eclesiástico y el poder estatal. Referirme a la Iglesia Católica desde 1492 hasta 1930 implica tener presente los procesos de cambio social en los que esta antiquísima institución fue desarrollando lentas reformas desde el Concilio de Trento (1545-1563) hasta el Concilio Vaticano I (1869-1870).

Las sociedades latinoamericanas constituyeron la producción del orden colonial y poscolonial a partir de una serie de cinco matrices *societales* que han sido objeto de investigación por Waldo Ansaldi y Verónica Giordano (2012). En principio quiero

---

destacar aquellas que se corresponden “con unidades de producción económica establecidas durante la dominación colonial: la plantación con trabajo esclavista, la hacienda con trabajo semiservil y la estancia con trabajo asalariado.” (Ansaldi y Giordano, 2012: 105-106). Ambos científicos sociales han tenido presente que la configuración de estas matrices *societales* tuvo, en algunos casos, coexistencia temporal<sup>2</sup> y espacial<sup>3</sup>; aunque en mayor grado el radio de operaciones fue diferente. Asimismo, en los tres casos fungieron como espacios “de control social, político y cultural” (Ansaldi y Giordano, 2012: 105). En todos los casos, modelaron las sociedades latinoamericanas en tanto fueron productoras de una formación económica-social en la que, rápidamente, podemos asociar a:

(...) la *hacienda* con la *díaada* (y la contradicción) hacendado-terrateniente/campesino-indígena, al invocar la *plantación* imaginamos la dialéctica entre plantador blanco-esclavista y trabajador negro-africano-esclavo [e indígena]. En la *estancia*, la contradicción básica se expresaba en el binomio estanciero/trabajador (jornalero, peón). (Ansaldi y Giordano, 2012: 115)

Ahora bien, el núcleo duro de estas matrices *societales* está dado por la propiedad latifundista de la tierra y la explotación de indígenas como fuerza de trabajo con mayor o menor grado, pero fue un *continuum* aun cuando fueran diferentes las relaciones de producción. Por ello, no es casual que Ansaldi y Giordano hayan elaborado una cuarta matriz que permitió la estructuración de las anteriores, se trata, pues de las *comunidades indígenas* (presentes desde el siglo XVI hasta la actualidad,

---

<sup>2</sup> La plantación se desarrolló desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, la hacienda desde mediados del siglo XVI hasta 1960 y, por último, la estancia que se conformó en el siglo XVIII y perdura hasta la actualidad. (Ansaldi y Giordano, 2012: 106)

<sup>3</sup> Recomiendo la lectura del capítulo 2 de *América Latina. La construcción del orden... (tomo I)* de Ansaldi y Giordano para una adecuada descripción y análisis de las situaciones geográficas donde se constituyeron estas tres matrices *societales* y ciertos indicadores tenidos en cuenta por los colonizadores para evaluar las condiciones de aplicabilidad a las unidades de producción, tales como las condiciones físicas del territorio, las decisiones políticas y la concentración demográfica indígena para ser utilizada como fuerza de trabajo.

---

aunque me limitaré hasta los primeros lustros del siglo XX) que es el resultado “de un juego dialéctico entre los intereses de los conquistadores y la resistencia de los conquistados” (Matos Mar, 1995: 182-183).

Es más, esta matriz *societal* indígena fue producto de una serie de dispositivos de poder, control y seguridad que garantizaba el mantenimiento de la plantación, de la hacienda y la estancia en todos los campos. En materia económica, aseguró la fuerza de trabajo y provisión de alimentos, en lo político se afirmaron configuraciones jurídicas funcionales al poder colonial y estatal-moderno para la posesión de territorios, diferentes formas de tutelaje indígena para el trabajo y los servicios en el ámbito público y privado. Y, como si fuese poco, la reubicación de los indígenas en sistemas reduccionales controlados por órdenes religiosas. En cuanto a lo social, descuellan las relaciones asimétricas de poder y dominación de los conquistadores hacia los indígenas en las que se ejercieron diferentes tipos de violencia que fueron desde lo directamente físico a lo simbólico.

En cuanto a lo ideológico, la matriz de la economía cristiana es, al igual que las mencionadas anteriormente, moldeadora de sociedades en América Latina, desde fines del siglo XV hasta la actualidad, aunque me limitaré hasta 1930. Dispuesto a explorar esta variable sostengo que la plantación, la hacienda y la estancia son interdependientes de las comunidades originarias y de la economía cristiana. En un caso, por disponer de fuerza de trabajo en los latifundios y por desarrollar diferentes niveles de mercados. Por otro lado, el catolicismo proveyó una malla de poderes en espacios concretos donde reubicaron pueblos indígenas y aplicaron la *confesionalización* religiosa como método por excelencia para el disciplinamiento de los pueblos autóctonos, haciéndolos dóciles y occidentalizándolos para que fuesen una serie de cuerpos productivos y funcionales al orden colonial y, posteriormente, al orden estatal-moderno.

En rigor, la economía cristiana se caracterizó por “desgarrar” la vida social de los autóctonos en todas las materias de la sociedad y proponer una definición de la realidad que se fue imponiendo a diferentes ritmos temporales, con mayor o menor grado de resistencia indígena. Fue una lógica de funcionamiento común desde 1492 hasta 1930 que el cristianismo estableciera un monopolio de idolatría mediante un

---

*continuum* de larga duración que puedo sintetizar retomando al historiador italiano Serge Gruzinski (aunque él se limite únicamente a la sociedad mexicana entre los siglos XVI y XVIII, en todas sus producciones académicas), cuando refiere que:

[La economía cristiana consistió en la ocupación del espacio, la construcción de capillas, de iglesias y de conventos; mediante sus celebraciones, sus misas, sus fiestas, por el ritmo de su calendario, por la adhesión de los nobles y de los indios de iglesia, etcétera. Arrasados los antiguos templos, prohibidos los antiguos cultos, la iglesia y el cementerio se constituían en los nuevos polos religiosos del pueblo [colonial y luego moderno]. (Gruzinski, 2022: 154)

Con todo, la matriz de la economía cristiana es una forma histórica de ejercicio de la dominación política de la Iglesia Católica —a través de órdenes, congregaciones y movimientos religiosos— hacia hombres, mujeres y niños indígenas<sup>4</sup> para la formación del orden colonial y poscolonial, desde México hasta Tierra del Fuego. Es decir, esta matriz *societal* aseguró la durabilidad y continuidad de la plantación, la hacienda y la estancia hasta 1930. La economía cristiana se desarrolla por haber logrado desarrollar *cuerpos dóciles*, funcionales al sistema colonial, mercantil e industrial en América Latina. Me refiero a que los catolicismos, en determinado tiempo y espacio, han sabido reglamentar la vida social indígena desde la mañana hasta la noche mediante diferentes formas de disciplinamiento para indicar cuándo trabajar, cuándo descansar, qué tipo de alimentación deben comer, qué vestimentas deben utilizar, qué sistemas de culto deben aceptar y cuáles rechazar, solo por mencionar algunos ejemplos.

En América Latina, los mecanismos de dominación y disciplinamiento por parte de la Iglesia Católica son numerosos. Quizás el más evidente sea el Tribunal del Santo

---

<sup>4</sup> Por cuestiones de espacio me limitaré únicamente a la vinculación de la matriz de la economía cristiana con el ejercicio de dominación política hacia la cuestión étnica, autóctona de América Latina.

---

Oficio de la Inquisición, sin embargo, mi interés está centrado en una forma particular del disciplinamiento social que ha sido la *confesionalización* religiosa.

### **Un mecanismo de dominación y disciplinamiento social: la *confesionalización* religiosa**

La *confesionalización* religiosa es una categoría analítica que posibilita comprender y explicar, en el orden colonial latinoamericano, la capacidad reguladora de la Iglesia en sociedades colonizadas para asegurar el funcionamiento político, social y económico. Esta categoría, que se pensó para Europa, tiene su lógica para el sistema-mundo, pero con una historización particular según las regiones. Y por ello, opto por la combinación con otras categorías como “religiosidad local” con sus santos, imágenes, votos religiosos, operaciones de conversión y educación. “El catolicismo moderno, de hecho, no dejó de mostrar una enorme plasticidad y tendió así a tolerar muchas de aquellas modalidades de religiosidad que, sin entrar en abierta contradicción con la ortodoxia, estaban enraizadas en las comunidades locales.” (Palomo, 2016: 77-78). Otra, en la expansión atlántica del catolicismo, es el disciplinamiento social con el objetivo de “reconfigurar tanto el imaginario como el comportamiento” (Palomo, 2016: 79) de los pueblos indígenas.

Los misioneros religiosos en diferentes territorios (América, África o Asia) tendrán el mismo objetivo “eliminar supersticiones y expresiones heterodoxas de culto, al tiempo que, en los espacios coloniales, se lanzaban campañas e iniciativas contra las llamadas idolatrías” (Palomo, 2016). Por ello, considero que, para mejorar la explicación del orden colonial latinoamericano, es fundamental reconocer la importancia que tuvieron los proyectos de conversión religiosa en la construcción de los territorios.

La Iglesia fue más allá de la evangelización para establecer una matriz cultural en las poblaciones locales. Harto evidente han sido los proyectos

---

(...) que franciscanos, agustinos, dominicos, jesuitas y carmelitas llevaron a cabo en los territorios de Asia, África, y América bajo dominio directo de las coronas portuguesa y española, y que contribuyeron mediante el adoctrinamiento y el encuadramiento religioso a integrar política y culturalmente a las poblaciones autóctonas. (Palomo, 2016:79-80)

Siglos más tarde, la misma lógica se sostiene en el siglo XIX latinoamericano. Como bien explicó Serge Gruzinski (2022) las transformaciones religiosas llevadas a cabo por la Iglesia sobre el imaginario indígena fue un proceso complejo en el que operaron las formas de concebir el espacio, el tiempo, la memoria, la apropiación del lenguaje y que, en algunas regiones como Iberoamérica, llegó a combinar expresiones indígenas como el caso mexicano.

Durante el desarrollo de la modernidad en el siglo XV, la Iglesia comenzó a producir sentidos de moralidad lo cual vino a culminar en la denominada *confesionalización* religiosa. Es decir, implicó “los límites entre comportamientos tolerables e intolerables” (Movellán, 2010: 270) en lo que refiere al sexo, festejos populares y juegos de azar, entre otros. La Iglesia se encuadra en una perspectiva que está en sintonía con la autoridad policial, la vida social es controlada en todos sus ámbitos con el objetivo de generar en los sujetos autocensuras y autocontroles. Es más, “a cada *desviación* corresponde un protocolo disciplinario, como a cada patología diagnosticada se establece un tratamiento” (Movellán, 2010: 273, *itálicas del autor*).

Por otra parte, los misioneros religiosos impulsaron acciones disciplinarias sobre la población, “a la que perciben como un sujeto colectivo que, en realidad, es una oportunidad de riqueza, un recurso, capacidad de trabajo, un objeto de regulación” (Movellán, 2010: 274). De allí que los misioneros tengan información precisa sobre las variables de natalidad, fecundidad, mortalidad, estado de las viviendas y educación de los indígenas.

Hay que tener presente, respecto a la *confesionalización* religiosa, que el ejercicio de poder “implica una probabilidad de imposición de la voluntad de quién lo ejerce, independientemente de las resistencias con que se encuentre” (Movellán,

---

2010: 264). Aunque parezcan sinónimos hay una diferencia notable con el ejercicio de dominación que implica la obediencia en un mandato y, por último, la disciplina que es la naturalización de ciertas acciones y/o pensamientos.

Por último, quiero exponer que la *confesionalización* religiosa puede definirse como una forma de disciplinamiento social que combina el poder de la Iglesia y el poder del Estado moderno con el propósito de establecer una completa obediencia y lealtad en los pueblos indígenas a partir del examen de conciencia ante los misioneros religiosos, es decir, confesar sus acciones cotidianas, sus pecados, las conductas sexuales e inclusive que los indígenas contasen lo que pensaban en una situación determinada. Estas cuestiones mencionadas me interesa observarlas, particularmente, en los procesos de evangelización, educación y hábitos de trabajo en las estancias y plantaciones.

### La cuestión indígena

El proceso independentista reconstruyó los territorios y, en el caso argentino y amazónico, tenemos lo que ha sido denominado como la “Conquista del desierto”, aquel eufemismo que permitió –mediante instituciones como el ejército y las misiones religiosas– someter, controlar y masacrar a los pueblos indígenas de aquellas regiones para hacer uso del territorio bajo la producción económica ganadera-estanciera y/o la plantación. Como ya se mencionó antes, se mantuvo la misma lógica colonial desde la conquista del continente a fines del siglo XV, porque aún en el siglo XIX y comienzos del siglo XX, el indio “sigue apareciendo en ellos con las mismas características que tenía en el siglo XVI (...) los mismos estereotipos, los mismos prejuicios” (Bonfil, 2019: 31). Entonces, en sociedades de orden estatal-nacional moderno ¿todavía corresponde utilizar la categoría social de “indio” que es producto y resultado de la colonización? La respuesta que sugiere Batalla (2019) es que aún se trata de una relación colonial dentro de las sociedades nacionales en las que los pueblos indígenas siguen siendo, en su mayoría, excluidos y/o marginados de la condición social-jurídica de ciudadanía y sufren el legado cultural del racismo.

---

Así, Bonfil Batalla aclara que “el indio ha evadido constantemente los intentos que se han hecho por definirlo.” (2019: 17). El intelectual aclara la dificultad de establecer una categoría conceptual universal que abarque a todos los pueblos originarios, porque implica establecer criterios uniformes o, en el peor de los casos, un solo criterio rector que destaque características biológicas, asociaciones entre “raza” y clases sociales, o bien nociones lingüísticas, que no han llegado a ser suficientes en clave descriptiva y explicativa. Entonces, la pregunta es ¿de qué hablamos cuando hablamos de pueblos indígenas? Para evitar esta inflación semántica del concepto y que no quede vacío de contenido, Bonfil Batalla sugiere definir lo indígena por su cultura (material y espiritual) en contraste con la cultura dominante (occidental). Sumado a ello, el antropólogo añade algo más y es que el sujeto (hombre, mujer o niño/a) sienta que son portadores de una cultura indígena (2019: 19).

En el apartado *El indio como categoría colonial*, Bonfil Batalla establece que la categoría de indio es supraétnica debido a que “no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte.” (2019: 22). Mal que nos pese, la constitución del concepto “indio” es una condición relacional con la colonización de América Latina. Es decir, antes de la conquista y colonización de finales del siglo XV no es viable establecer la categoría de “indio” a diferentes sociedades del continente, ya sea por su diversidad y conflictos en todas las dimensiones *societales* (políticas, económicas, sociales y culturales)

Ahora bien, “esa gran diversidad interna queda anulada desde el momento mismo en que se inicia el proceso de conquista” (Bonfil, 2019: 22) debido a que en la formación del orden colonial las poblaciones indígenas devienen en una singularidad que los unifica y clasifica dentro de una jerarquía estamental como una marca política, jurídica y social, “el indio”. Con esta categoría se invisibilizó la pluralidad de culturas a partir de la unificación de identidades preexistentes con un criterio establecido por los colonizadores. Todo esto es harto evidente cuando se observan los “testimonios que revelan la mentalidad de los misioneros: para ellos, los indios eran infieles, gentiles, idólatras y herejes” (Bonfil, 2019: 23).



---

Lo que vendría a conformarse actualmente como la Patagonia, el Gran Chaco y las regiones amazónicas durante la época colonial no puede ser comparado en términos demográficos con los habitantes de “las altas culturas andinas y mesoamericanas, pero eso no significaba que estuvieran despobladas.” (Bartolomé, 2003: 164). Mejor dicho, si la comparación es realizada, debe advertirse que la cantidad de población en América del Sur es menor que en las regiones de la América Central y del Caribe.

A finales del siglo XIX, el reciente estado-nacional moderno en Argentina debió consolidar sus fronteras internas. Para ello, una justificación ideológica es denominar a los territorios que estaban pendientes por anexar a la modernización estatal, de allí la noción de “desierto”. En 1875 el presidente Nicolás Avellaneda expresó que “suprimir a los indios y ocupar las fronteras no implica en otros términos sino poblar el *desierto*” (en Auza, 1980: 63, citado en Bartolomé, 2003: 166).

### **La Conquista del Desierto: una combinación del poder eclesiástico y el poder estatal oligárquico**

El avance militar hacia los territorios que no habían sido colonizados en siglos anteriores, a fines del siglo XIX serán de interés estatal-nacional y para ello estarán los ejércitos acompañados de expedicionarios y misioneros religiosos para combinar, junto con las masacres, la sumisión de los cuerpos y el disciplinamiento social. Es más, “atrás de las tropas iba la presencia modernizadora del ferrocarril, incrementando la capacidad del transporte y agilizando la economía exportadora (o succionadora) que continuaba la herencia colonial.” (Bartolomé, 2003: 166). Esta lógica de violencias políticas se extendió por la región pampeana, la Patagonia, el Chaco y la Amazonia en una temporalidad compartida en la que todos sus habitantes indígenas fueron establecidos en “reducciones fronterizas o transformados en obreros rurales” (Bartolomé, 2003: 167).

El proceso sociohistórico argentino de las “Campañas al Desierto” no fue diferente al resto de los países de América Latina, tal como fueron en los casos de Colombia y Ecuador respecto al “*desierto verde*”, en referencia a la expansión de

---

agentes capitalistas hacia la naturaleza amazónica. En todos los casos, el Estado moderno oligárquico realizó decenas de campañas militares para destruir y/o someter a los pueblos indígenas en los territorios pampeanos, patagónicos y chaqueños.

La Patagonia era considerada desde mediados del siglo XIX como un espacio *ad gentes*, es decir, la Iglesia reconocía que estaba poblada por "...infieltes no lo suficientemente evangelizados" (Esquerda Bifet, 1998: 490) a lo cual también se le sumaba otro término que era *terra nullius* (tierra vacía). Estos conceptos buscaron la creación de una jurisdicción autónoma, ante un reciente Estado moderno. En este sentido, la "Conquista del Desierto" debe ser analizada como un proceso complejo y multidimensional en el que el Estado, durante el período 1870-1930, constituye una producción del espacio vinculado a la matriz estanciera, que viene a ser el primer patrón de acumulación del capital en Argentina, esto es, el modelo primario-exportador.

Es más, la recuperación del sentido de "totalidad latinoamericana" queda más clara cuando se observa que, durante el siglo XIX, se fue gestando y consolidando el trípode de la modernidad (Estado nacional, mercado y clases sociales) que bien explica Karl Marx: "La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador" (2009:612-613).

Referirse a la modernidad a finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX en Argentina implicó incorporarse a la división internacional del trabajo, cuyo motor principal era Inglaterra. En este esquema, Argentina exportaba productos agropecuarios e importaba productos manufacturados ingleses. Como es sabido, la integración al mercado mundial requirió un lugar geográfico como la pampa húmeda y actividades productivas específicas: la agricultura y la ganadería.

Dicho esto, la expansión territorial del Estado argentino hacia la Patagonia fue, *pari passu*, la constitución de una unidad de producción económica resultado de una doble combinación de poderes entre el Estado argentino, con un formato de dominación político-social oligárquica y el poder eclesiástico.

---

Aquí y ahora me interesa definir el concepto de oligarquía “como una forma histórica de dominación política de clase, caracterizada por la concentración del poder en una minoría y la exclusión de la mayoría de la sociedad de los mecanismos de decisión política” (Ansaldi y Giordano, 2012: 465). La dominación oligárquica en *términos políticos* fue predominante en América Latina durante el período 1880-1930/1940, aunque sigue prevaleciendo hasta el presente en cuanto *dimensión social*, esto es:

(...) en las culturas políticas, y sobre todo, en los imaginarios sociales, en las prácticas asimétricas y bipolares como el paternalismo, el clientelismo, el peso del apellido, en la sumisión ante los poderosos, en la aceptación de las desigualdades, el miedo, la explotación y la opresión, la discriminación por el color de la piel y/o la posición social, en las formas de sociabilidad, en los lazos inconsútiles que constituyen lo que el joven Ettiene de la Boétie llamó, a mediados del siglo XVI, la *servidumbre voluntaria*. (Ansaldi y Giordano, 2012: 510, itálicas de los autores).

Es más, el Estado oligárquico fue por excelencia el ejercicio de dominación burguesa. Bien lo explicita un poema clásico de Pablo Neruda, titulado *Promulgación de la ley del embudo* (1955). Aquí un breve fragmento:

“Ellos se declararon patriotas.  
En los clubs se condecoraron  
y fueron escribiendo la historia.  
Los Parlamentos se llenaron  
de pompa, se repartieron  
después la tierra, la ley,  
las mejores calles, el aire,

---

la Universidad, los zapatos”

¿Hace falta acotar algo más? La oligarquía argentina –y en su extensión en América Latina– hicieron de la democracia un falso enunciado, mera apariencia política y jurídica, con un contenido de poder concentrado en un grupo minúsculo de personas que excluía al resto de la población con mecanismos de control verticalistas, autoritarios y paternalistas. Por ello, la ficción democrática se explica en las sociedades latinoamericanas al observar que la “mayoría de dominados o subalternos [estaban] carentes de ciudadanía, por tanto, excluidos, minoría de (varones) dominantes con calidad de ciudadanos, por ende, incluidos o integrados.” (Ansaldi y Giordano, 2012: 469). Las oligarquías latinoamericanas presentaron un contenido racista, ya sea con el justificativo de construir un Estado moderno, una ciudad de origen europeo y/o por el desprecio a los indígenas, negros y pobres. Para el oligarca, el orgullo de la ciudadanía nacional era ser blanco y portador de una cultura europea.

Con todo, el Estado oligárquico argentino llevó a cabo una modernización que benefició formidablemente a los sectores sociales que la conformaban a partir de múltiples violencias sobre resto de la sociedad, como bien lo describe Julio Argentino Roca al escribir que “sellaremos con sangre y fundiremos con el sable, de una vez para siempre, esta nacionalidad argentina, que tiene que formarse, como las pirámides de Egipto y el poder de los imperios, a costa de la sangre y el sudor de muchas generaciones.”<sup>5</sup>

Así, el argumento específico que propongo es el de los “relatos fundantes” tal como los propone Scott Straus (2021: 91-93), mito moderno que el colectivo salesiano y anglicano elaboraron como una serie de discursos religiosos acerca de cómo debían vivir los indígenas, qué cultos eran aceptados y cuáles desacreditados, qué tipos de valores debían incorporar. En otras palabras, los religiosos se encargaron de producir

---

<sup>5</sup> Carta de Julio Argentino Roca a Dardo Rocha, 24 de abril de 1880. Extraído en Galasso Norberto: *La larga lucha de los argentinos: Y cómo cuentan las diversas corrientes historiográficas*. Buenos Aires: Colihue, 2006. P. 124.

---

una *docilización* en los pueblos indígenas para que fuesen incorporados como fuerza de trabajo en los latifundios del sector oligárquico.

Otro factor complementario al relato fundante (ideología) es la lógica de la seguridad, porque promovió medidas de ‘protección’ y ‘control’ hacia la población blanco dentro de las reducciones institucionales y/o itinerantes de las órdenes religiosas, para así reubicar a los indígenas en espacios concretos y fragmentar sus sistemas de organización político-social. Esta necesidad de seguridad, real o imaginaria, incrementa el proceso de violencias y se agudiza en determinados periodos a partir de haber establecido una diferencia entre un ‘nosotros’ (Estado oligárquico e Iglesia Católica) y el ‘ellos’ (indígenas), barrera simbólica de la diferencia que se vuelve infranqueable y hace del otro una deshumanización.

Esta combinación de poder estatal y eclesiástico quiero exponerlo en un territorio específico de la Patagonia, el espacio fueguino, donde la oligarquía local sugirió que:

(...) se haga una campaña para recogerlos y distribuirlos [a los *Selk'nam*] en donde no puedan hacer daño. El gobierno de Chile subvenciona con una buena suma las misiones salesianas de Isla Dawson. Si esto no produce efecto adóptese otro medio (...). En último caso, hágase una campaña de exterminio contra los indios adultos y déjese los niños a cargo de los salesianos ya que ellos creen poder civilizarlos.<sup>6</sup>

Así, las políticas de poblamiento, el proceso de desterritorialización indígena y, simultáneamente, el reparto de las tierras fue garantizado por diferentes leyes<sup>7</sup> que fueron objeto de disputa por la Iglesia y el Estado en el caso patagónico. Pese a los conflictos jurisdiccionales por la administración de los territorios, hubo un factor en

---

<sup>6</sup> Periódico *El Magallanes*, N°10. 11 de marzo de 1894, pág.2.

<sup>7</sup> Ley de inmigración y Colonización (817/1876), la Ley de Empréstito (947/18178), la Ley de Venta de Tierras Fiscales (1265/1882), la Ley de Remate Público (1625/1882), la Ley de Territorios Nacionales (1503/1883), la Ley de Derechos Posesorios (1552/1884) y la Ley del Hogar (1501/1884).

---

común entre ambos: la formación del modelo agrícola-estanciero. Entonces, es comprensible que las misiones religiosas en Tierra del Fuego contasen con un aserradero y un desarrollo ganadero, lo cual “fue bien visto por los estancieros, en tanto redujeran a la población aborigen para alambrar sus estancias”. (Nicoletti, 2021: 94). En otras palabras, el Estado argentino favoreció a las instituciones estancieras, militares y religiosas, ya sea para favorecer el poblamiento ‘civilizatorio’ y la producción de la tierra.

El estereotipo de “infiel” y “salvaje” asignados a los pueblos indígenas de la Patagonia fueron discursos utilizados por la Iglesia y el Estado para sus propios intereses políticos y económicos. En el caso fueguino, los religiosos salesianos no dudaron en hacer uso de estos calificativos para ejercer el paternalismo, la evangelización y los hábitos de trabajos occidentales; reforzando así el “estatus de minoridad”, reconocido como tutelaje en la Constitución Nacional (1853). Como se mencionó anteriormente, la construcción de la identidad a partir de la diferencia supone percibir a ese ‘Otro’ con adjetivaciones descalificativas para reivindicar su ‘purificación’ y/o su destrucción étnica. Jacques Semélin considera que del paso a la acción, hay un abismo (2013: 25) y por eso son necesarios actores religiosos que sepan estimular las cuerdas del imaginario, como han sido los salesianos Juan Bosco y Giuseppe Fagnano que supieron construir marcos de sentido y fundamentos, al momento de ocupar territorios, lo que era proponer una ‘solución’ al ‘problema del indio’ a partir de misiones religiosas.

Permítanme una breve digresión que viene al caso. Desde que fue fundada la congregación salesiana en Turín (1859) por Don Bosco se inició la búsqueda –en una escala planetaria– de territorios que considerasen fuera necesario evangelizar y educar. El proyecto de Don Bosco en la Patagonia fue una extrapolación del plan salesiano para la evangelización africana, ideado por Daniel Comboni. La expansión de la congregación religiosa consistió en institutos educativos divididos por sexo instalados en las periferias africanas con el objetivo de extenderse por otros territorios de manera simultánea y en conjunto con los Estados europeos coloniales para la apropiación del espacio y sus recursos. Es más, un mayor paralelismo entre la Patagonia y África es que los salesianos, desde un punto de vista cartográfico,

---

consideraron a los territorios como ‘vacíos’ debiendo ser poblados por la evangelización y occidentalización colonial.

Retomo. Es interesante observar que luego de la Conquista del Desierto a fines del siglo XIX, los dispositivos legales actúan recién en 1928 para volver a cuestionar el “*problema indígena*” para que estos sean incorporados como mano de obra barata. Se sucederán, entonces, una serie de dispositivos que abarcan todo el siglo XX tales como la Dirección de Protección al Aborigen (1947), la División de Asuntos Indígenas (1958) y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas de 1985, así como el reconocimiento legal como pueblos indígenas a partir de la Reforma Constitucional (1994). El propósito de las leyes y normas es incorporarlos a la cuestión nacional aunque los problemas sean varios, pues implicaba que esos pueblos, ya sea de manera individual o colectiva, abandonen sus creencias, costumbres y principalmente los territorios que hasta el presente habitan, siendo, entonces, un campo de disputa. Desde una lógica estatal quizás la pregunta sea ¿de qué manera es posible garantizar prácticas integracionistas?, si bien estas acciones se encuentran limitadas por los gobiernos de turno. Mejor dicho, en las palabras de Bartolomé:

(...) tanto el paternalismo, como el populismo, el desarrollismo, militarismo o las vacilantes políticas democráticas, se basaron en un mismo principio explícito o implícito: para ser argentinos de pleno derecho los indígenas debían renunciar a su condición étnica y asumir el modelo cultural que le ofrecían los propietarios del Estado. (Bartolomé, 2003: 171)

Esto es lo que se conoce como etnocidio, Estados nacionales que en determinado momento masacraron a los pueblos indígenas y luego solicitaron incorporarlos a las sociedades modernas de Occidente, sin contemplar sus formas de organización política, económica y social. A su vez, la mitología construida alrededor de la “Conquista del Desierto” permitió invisibilizar, estigmatizar y marginar a los pueblos indígenas porque ya se los consideró muertos y entonces, solo quedaba el legado argentino de los criollos y/o gauchos.

---

Con todo, la “Conquista del Desierto” ha sido generadora de un sentido común de larga duración basada en ese mito de la desaparición, extinción y/o exterminio total de los indígenas, del que sobran ejemplos. Me referiré, nuevamente, a Tierra del Fuego cuando la antropóloga francesa Anne Chapman (2002) en 1973 documentó la muerte de la que se consideraba la última *Selk’nam*.

### Conclusión

Es necesario aclarar que mi interés académico al producir este ensayo va en sintonía con la propuesta de Franz Hinkelammert, en la cual “la reconstitución del pensamiento crítico no significa hacerlo completamente de nuevo o inventar algo completamente diferente (...) [La] reconstitución es solamente posible en continuidad.” (2008: 1). En mi caso, el asidero del pensamiento crítico viene siendo estimulado por la exigencia propia de la Sociología Histórica por establecer un análisis que comprenda “grandes estructuras, largos procesos y enormes comparaciones” (Tilly, 1991). Guiado por estos criterios deseo enriquecer el debate acerca del papel de la Iglesia Católica en los procesos de conquista y colonización sobre los pueblos indígenas. Más precisamente, en la denominada “Conquista del Desierto” que sigue siendo una veta para pensar y reflexionar acerca de la articulación del Estado oligárquico con el poder eclesiástico que posibilitaron la reducción demográfica indígena, la construcción de un relato fundante de la desaparición y/o extinción de los pueblos originarios o, en todo caso, la invisibilización en las sociedades modernas, es decir, la exclusión de los derechos fundamentales de toda persona.

En este ensayo he tratado de poner de manifiesto un problema y tratar de explicarlo o, en el peor de los casos, ofrecer una serie de guías y sugerencias. ¿Por qué la *confesionalización* religiosa fue el método de disciplinamiento, docilización y occidentalización elegido por las oligarquías locales y las órdenes religiosas salesianas en Argentina para la dominación de los indígenas?

Para analizar los procesos de cambios sociales (transformaciones y permanencias) de la Iglesia Católica en Argentina –y, en extensión, latinoamericana– he optado por la Sociología Histórica, una elección entre las múltiples maneras para



---

analizar el pasado desde el presente, aunque no todas tengan el mismo potencial explicativo. Por ello, captar los lentos cambios de la Iglesia Católica desde 1492 hasta la “Conquista del Desierto” (por cuestiones espaciales y de conocimiento me he limitado hasta aquí) permite entender las estructuras de poder y dominación que han sufrido los indígenas por diferentes órdenes religiosos. Las estructuras del poder eclesiástico son de larga data y aún persisten en posicionamientos historiográficos que defienden “la salvación de las almas indígenas” durante los procesos de conquista y colonización militar en cualquier territorio de Nuestra América.

Por último, quiero compartir el siguiente relato histórico de Eduardo Galeano al describir que, en el siglo XVI,

Seis indios, [fueron] condenados por sacrilegio. Ardieron en la pira. Los indios habían cometido sacrilegio porque habían enterrado unas estampitas de Jesucristo y de la Virgen. Pero ellos las habían enterrado para que estos nuevos dioses hicieran más fecunda la siembra del maíz, y no tenían la menor idea de culpa por tan mortal agravio.<sup>8</sup>

¿Queda claro, entonces, la metáfora de *“cuando los santos gobiernan, los indios se esconden?”*

### Fuente periodística de consulta

Periódico El Magallanes. N°10. 11 de marzo de 1894, p.2.

---

<sup>8</sup> Extraído de la siguiente página web: <https://atlioboron.com.ar/descubrimiento-invasion-genocidio/> . Revisión el 18 de agosto de 2024.

---

### Referencia bibliográfica

- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica. (2012). *América Latina, la construcción del orden: de la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Buenos Aires: Ariel.
- Bautista, Juan José. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Introducción a la pregunta. En: *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*, pp. 75-86. Madrid: Akal.
- Bartolomé, Miguel. (2003). Los pobladores del “Desierto”, genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. *Cuadernos De antropología Social*, (17). En: <https://doi.org/10.34096/cas.i17.4604>
- Bonfil Batalla, Guillermo. (2019). El Concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. En: *Revista Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe. Año 2, N°3. Enero-junio*. pp. 15-37.
- Braudel, Fernand. *La Historia y las Ciencias Sociales*. (1968). Madrid: Alianza.
- Chapman, Anne. (2002). *Fin del mundo. Los Selknam de Tierra del Fuego*. Santiago, Chile: Taller Experimental Cuerpos Pintados.
- Dussel, Enrique. (2014). *Filosofía del Sur y Descolonización*. Buenos Aires: Docencia.
- Esquerda Bifet, Juan. (1998). *Diccionario de la Evangelización*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Galasso, Norberto. (2006). *La larga lucha de los argentinos: Y cómo cuentan las diversas corrientes historiográficas*. Buenos Aires: Colihue.
- Gramsci, Antonio. (2003). Cuadernos de la cárcel. Obras completas. (3 tomos). Madrid: Editorial Akal.
- Gruzinski, Serge. (2022). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- 
- Acosta, Y.; Ansaldi, W.; Giordano, V. y Soler, L. [coords.]. (2015). *América Latina piensa América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Maldavsky, Aliocha. (2014). Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII). Publicado en: *Revista Histórica XXXVIII. 2, 2014, pp.71-109*.
- Marx, Karl. (1867). *El Capital. El proceso de producción del capital. Tomo I. Volumen II*. Madrid: Editorial Siglo XXI.
- Matos Mar, José. (1995). Comunidades indígenas del área andina. En: José Matos Mar (comp.). *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima: IEP Ediciones. 2ª. edición.
- Movellán, Tomás Mantecón. (2010). Formas de disciplinamiento social, perspectivas históricas. Publicado en: *Revista de Historia Social y de las mentalidades. Vol.14, N°2, 2010, pp.263-295*.
- Neruda, Pablo. (1955). Promulgación de la ley del embudo. Publicado en: *Canto General*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Nicoletti, María. (2021). *Patagonia: misiones, poder y territorio (1879-1930)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Palomo, Federico. (2016). Confesionalización. Publicado en: *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*. España: Universitat Autònoma de Barcelona. Servei de Publicacions: José Luis Beltrán, Bernat Hernández y Doris Moreno Editores.
- Hinkelammert, Franz. (2008). Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis.Revista Latinoamericana*, nº 21, 2008, pp. 1-24. Disponible en: <http://polis.revues.org/2979>
- Sémelin, Jacques. (2013). *Purificar y destruir. Usos políticos de las masacres y genocidios*. Buenos Aires: Editorial UNSAM.

Straus, Scott. (2020). *Construir y destruir naciones. Guerra, liderazgo y genocidio en el África moderna*. Buenos Aires. Prometeo.

Sztompka, Piotr. (1995). *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza Editorial.