

Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de La Pampa

**CATOLICISMO, ESTADO Y SOCIEDAD EN EL ESPACIO PAMPEANO. LOS FRANCISCANOS
Y LA *MISIÓN DE LA PAMPA CENTRAL* (1870-1900)**



TESISTA: Rocío Guadalupe Sánchez
DIRECTORA: Ana Rodríguez
CO-DIRECTORA: Marisa Moroni

Julio 2013

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es el resultado de un proceso que comenzó allá por el 2008, año en el que tímidamente me incorporé al proyecto de investigación que dirigía Ana Rodríguez “*El proceso de construcción del campo religioso pampeano: consensos, tensiones y conflictos (1884-1955)*”. Es por ello que mi inicial y especial agradecimiento lo dirijo hacia Ana, mi Directora de Tesis, por confiar en mí y permitirme ser parte de un gran equipo y espacio de investigación, por guiarme y enseñarme desde los inicios. En el mismo sentido, fueron muy valiosos los aportes que realizó Marisa Moroni, co-Directora de Tesis.

Un momento importante en este proceso fue cuando cursé el Seminario de Investigación en Historia Regional, allí comencé a darle forma de “problema” a mi tema con las valiosas contribuciones de Andrea Lluch.

Mi reconocimiento a Roberto Di Stefano que, desde las Jornadas de discusión del IESH desarrolladas en el 2009, ha contribuido con sugerentes interrogantes y consejos.

Gracias también a todos aquellos que me alentaron con el aporte de datos, preguntas y consejos, Miranda Lida, Claudia Salomón Tarquini, Stella Cornelis, María Silvia Di Liscia, María José Billorou, María Andrea Nicoletti.

Mi gratitud especial a Mirta Zink por la lectura de dos capítulos de la tesis y sus valiosas correcciones.

Una colaboración invaluable fue la de la Lic. Inés Farías, quien está a cargo del Archivo Histórico del convento franciscano de Río Cuarto, por ayudarme en la búsqueda de documentos y estar a disposición por consultas vía mail. Del mismo modo, agradezco el apoyo del Obispo Mario Aurelio Poli al permitirme no solo el acceso al Archivo de la Curia de Santa Rosa sino también la participación en la organización del repositorio. Gracias también al sacerdote Félix D´dario por proporcionarme bibliografía franciscana.

Mi desarrollo profesional es posible gracias a la apuesta permanente a la formación de recursos humanos que realiza la Facultad de Ciencias Humanas y al incentivo a las tareas de investigación que promueve el Instituto de Estudios Socio Históricos, mi reconocimiento hacia todos aquellos que trabajan en ese sentido.

Por último, mi sentido agradecimiento a mis afectos más cercanos. A mi amiga y compañera Mariana Anecchini, por todo lo que hemos compartido. Y a mi familia, especialmente mis padres y abuelos, por acompañarme, sostenerme y estimularme a seguir adelante.

Introducción.....	4
1. Problema de investigación.....	4
2. Perspectiva teórica para abordar el problema.....	6
3. Diálogos con los estudios sobre catolicismo en la Argentina.....	10
4. Metodología y técnicas a emplear.....	16
5. Las fuentes y su tratamiento.....	17
Capítulo 1: La Pampa Central, 1870-1900.....	20
1. Relaciones interétnicas en las “fronteras interiores”.....	20
2. Desestructuración de la pampa indígena.....	24
3. La integración de “las pampas” al Estado Nacional.....	28
4. La Pampa, tierra de misión.....	31
Capítulo 2: La Orden de los Frailes Menores.....	33
1. Los franciscanos en Río Cuarto.....	33
2. Los franciscanos en la Pampa Central.....	40
3. El personal misionero.....	43
Capítulo 3: Misioneros franciscanos, agentes del orden social en la frontera Sur, década de 1870.....	47
1. Las reducciones.....	47
2. Los franciscanos como mediadores.....	51
2.a. Tratados de paz.....	52
2.b. Rescates de cautivos.....	55
3. Relaciones oscilantes entre el Estado y los religiosos.....	59
Capítulo 4: Misioneros para estas “nuevas” tierras pampeanas (1880-1896).....	63
1. Militares constructores y sacerdote curas de almas (1884-1887).....	63
2. Ausencia franciscana y emergencia salesiana (1887-1891).....	67
3. El retorno franciscano, entre negociaciones, reacomodaciones y pérdidas (1891-1896).....	69
3.a. A la búsqueda de indios neófitos.....	72
3.b. Misiones especiales para contrarrestar la “penuria espiritual” de los feligreses.....	73
3.c. Franciscanos y feligreses “notables”.....	75
Capítulo 5: La Pampa franciscana (1896-1900).....	78
1. Renuncia y nuevo centro de misión.....	78
2. Falta de recursos, vínculos con feligreses “acomodados”.....	80
3. La misión en Colonia Emilio Mitre.....	84
CONCLUSIONES.....	91
BIBLIOGRAFÍA.....	96
FUENTES Y REPOSITARIOS.....	102

1. Problema de investigación

La religión ha sido y es parte constitutiva de las sociedades. Los individuos hacen cosas con la religión: la reciben o la rechazan, la interpretan y la reproducen en distintos ámbitos de su vida. La religión ocupa lugares, desempeña funciones, regula conductas. Comprender esos procesos es la tarea del historiador que, lejos de juzgar, busca fomentar la reflexión y comprender el por qué de los comportamientos sociales y sus significados.

En la presente tesis estudiamos la relación catolicismo-Estado-sociedad en el espacio pampeano en las últimas tres décadas del siglo XIX. El escenario que analizamos fue un área de frontera donde interactuaron diversos actores sociales tales como el Estado Nacional y Territoriano, las comunidades indígenas, la población migrante, las autoridades eclesiásticas diocesanas, los misioneros franciscanos y, a partir de 1890, la Congregación Salesiana.¹ De manera concreta, el objetivo de esta investigación es abordar el accionar misionero que los franciscanos pertenecientes a la Orden de los Frailes Menores (OFM) desarrollaron en la Pampa Central, desde su sede en Río Cuarto (Córdoba), en el momento más laico del “Estado Laico” (1870-1900).² En este sentido, examinamos las etapas del desenvolvimiento de los franciscanos en el espacio pampeano entre 1870 y 1900 y las características de cada una de ellas. Al mismo tiempo, identificamos los cambios que se produjeron en las prácticas y estrategias de la OFM e indagamos la posición ocupada por los franciscanos en el campo social pampeano, antes y después de la denominada Conquista del Desierto y la creación del Territorio Nacional de La Pampa. Estos aspectos nos permitieron conocer los cambios en las relaciones sociales, de armonía y tensión, que los misioneros establecieron con la sociedad civil, el Estado, y las autoridades eclesiásticas con

¹ En el **Capítulo 1**, historizamos el proceso de desarrollo de cada uno de estos actores.

² Aquí seguimos el planteo que realiza Di Stefano (2011) en relación con la formulación del pacto laico argentino (1870-1920). El mismo implica la aceptación, por parte de la Iglesia, de su exclusión de ciertas funciones que el Estado ha reservado para sí; y por parte del Estado, el reconocimiento de la Iglesia Católica como interlocutor privilegiado en el plano religioso y del catolicismo como culto cuasi oficial (Di Stefano, 2011). El Estado se limita a laicizar algunas instituciones y funciones pero, a su vez, reserva nichos de actividad en aquellos lugares donde su presencia es una realidad lejana y brumosa. Esta idea está estrechamente relacionada con cómo entendemos el proceso de secularización, tema que desarrollamos en el apartado referente a la perspectiva teórica.

posterioridad a la Conquista. En otras palabras, analizamos la modalidad que adquirió la recomposición religiosa en un área diferente de las de antigua colonización.

El recorte temporal del análisis tiene como punto de partida las primeras incursiones de los misioneros franciscanos en el espacio pampeano en la década de 1870. Este corte se establece en 1900, en un contexto en el que la OFM perdió el reconocimiento social que durante tres décadas la instituyó en la voz autorizada de la Iglesia Católica.

Para cumplir con estos objetivos nos planteamos una serie de interrogantes-problemas: ¿Qué funciones llevaron a cabo los franciscanos a partir de sus incursiones en el espacio pampeano? ¿Qué características asumieron las relaciones entre los misioneros, las comunidades indígenas, las autoridades gubernamentales nacionales y la población migrante? ¿Qué modalidad adquirió la recomposición religiosa? ¿En qué aspectos de este proceso inicial de institucionalización territorialiana se generaron conflictos? ¿Qué etapas podemos establecer en el accionar misionero durante el período 1870 y 1900? ¿Qué aspectos caracterizaron cada uno de los momentos? ¿Qué posición ocuparon los franciscanos en el campo social pampeano, antes y después de la denominada Conquista del Desierto? ¿Cómo influyó la creación del Territorio Nacional de La Pampa en las prácticas y estrategias de la OFM? ¿Cuáles fueron los consensos y las diferencias entre los proyectos de la Iglesia y de las autoridades gubernamentales? ¿Cuáles fueron las redes de vinculación entre estos actores sociales? ¿Qué significó la llegada de la Congregación Salesiana al espacio pampeano? ¿Qué razones explican el retroceso de los franciscanos y el avance de los salesianos? ¿Cómo se interpreta la creación de una reducción indígena en Colonia Emilio Mitre?

El estudio del accionar de la OFM en el espacio pampeano lo realizamos desde un análisis regional porque consideramos que permite desentrañar y conocer la dinámica y las características de una trama de relaciones sociales que difícilmente se advertirían a partir de aproximaciones más generales. En otras palabras, la mirada desde lo regional se transforma aquí en una herramienta no sólo para alcanzar una mejor comprensión del proceso en el que el Estado territorialiano y la Iglesia Católica construyeron un vínculo complejo y dinámico, sino también como propuesta para repensar y profundizar un contexto mayor de vinculación entre Estado e Iglesia a nivel

nacional.³ Dilucidarlo, aunque de manera preliminar, es una de las aspiraciones del presente trabajo.

Consideramos que nuestra investigación es importante porque, más allá de que no existan trabajos que analicen específicamente las misiones franciscanas en el espacio pampeano, da cuenta de los inicios del catolicismo, sus características, sus cambios, sus impulsores, sus reacomodamientos en un área de repoblamiento e incorporación tardía al Estado Nacional. Por último, aspiramos a contribuir al estudio de la historia de la secularización, entendida como un proceso continuo de reacomodamiento, de ajuste de la religión a fenómenos que se producen en planos que empiezan a diferenciarse de ella –política, economía, sociedad, cultura, ciencia- (Di Stefano, 2011), un proceso que la sociología de la religión por sí sola no ha podido esclarecer sin apelar a la historia.⁴

La tesis se estructura en cinco capítulos: en el **Capítulo 1** exponemos el contexto histórico territorial del período 1870-1900. En el **Capítulo 2** presentamos la orden franciscana, los antecedentes misioneros e identificamos los sacerdotes que desempeñaron actividades religiosas en la Pampa Central; también realizamos una periodización y describimos las etapas del desenvolvimiento de los misioneros en el período estudiado, y hacemos hincapié en los cambios que produjo la denominada Conquista del Desierto. En el **Capítulo 3** nos abocamos al análisis del desempeño franciscano durante la década de 1870, especialmente su rol en los rescates de cautivos y la vinculación con el sector militar. En los **Capítulos 4 y 5** analizamos las prácticas y estrategias de la orden franciscana, las relaciones establecidas con la sociedad y con autoridades civiles y eclesiásticas ante la pérdida de legitimidad social y de su autoridad religiosa en el Territorio.

2. Perspectiva teórica para abordar el problema

Desde la perspectiva teórica adherimos a la conceptualización de Pierre Bourdieu (1971) de “campo religioso”. Según este autor, la sociedad se compone de diversos “campos”, cada uno con un relativo grado de autonomía y se definen por: un capital en juego, intereses, estrategias y un grupo de agentes específicos que ocupan diferentes posiciones. Utilizamos el andamiaje conceptual de Bourdieu pero no lo aplicamos de manera mecánica como un modelo interpretativo cerrado. Prestamos atención a la autonomía relativa del campo religioso y las categorías conceptuales

³ El apartado metodológico lo exponemos en el correspondiente de esta introducción.

⁴ Tema que desarrollamos en el próximo apartado.

supuestas en esta afirmación. Acordamos en su planteo que los sistemas simbólicos, la religión, el arte o incluso la lengua, puedan hablar de poder y de política. En términos de Bourdieu “la estructura de las relaciones entre el campo religioso y el campo del poder gobierna, en cada coyuntura, la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso”.⁵ Prestamos atención a la dinámica del campo donde tiene lugar disputas por el monopolio de la producción, la reproducción, la conservación y la difusión de los bienes religiosos. Pero sólo al interior de cada configuración histórica, las relaciones entre las diferentes instancias en competencia por la legitimidad religiosa pueden ser caracterizadas de manera exhaustiva y precisa (Bourdieu, 1971). De este modo, la Iglesia contribuye al mantenimiento del orden político, al refuerzo simbólico de las divisiones de este orden; impone e inculca sistemas de percepción, de pensamiento y de acción objetivamente acordes a las estructuras políticas. En relación con esta conceptualización es que los estudios de la religión se insertan en la dinámica social del Territorio.

En concordancia con lo expuesto por Di Stefano (2002) los límites, tanto conceptuales como metodológicos, que se presentan a aquellos que quieren incursionar en la historia de la Iglesia son considerables.⁶ Es por ello que en esta investigación consideramos a la Iglesia Católica no como un todo monolítico dotado de una única política ejercida sobre la sociedad, sino como una realidad plural; en palabras del autor “[...] dentro de ella conviven muy diferentes concepciones, corrientes teológicas,

⁵ El “capital religioso” que las diferentes instancias religiosas (individuales o colectivas) pueden empeñar en un contexto histórico dado, depende del estado de la estructura de las relaciones objetivas entre “la demanda religiosa y la oferta religiosa”. A su vez, el capital de autoridad que disponen dichas instancias estriba en la fuerza material y simbólica de los grupos o clases que pueden movilizar ofreciendo los bienes y los servicios capaces de satisfacer sus intereses religiosos. La configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso, se encuentra gobernada por la estructura de las relaciones entre el campo religioso y el campo del poder, en la medida en que el mantenimiento del orden simbólico contribuye directamente al mantenimiento del orden político (Bourdieu, 1971).

⁶ Estudiar estos problemas requiere pensar el concepto de religión. Siguiendo a Lambert, consideramos que las definiciones son primero y ante todo utensilios heurísticos y que por lo tanto, es inútil buscar una definición universal y definitiva. Recientemente ha cobrado importancia la diferenciación entre definiciones funcionales y sustantivas de la religión. La opción por una u otra implica una mirada diferente acerca del fenómeno religioso. Si la opción se da por una perspectiva sustantiva o inclusiva (“englobantes”) el eje que prevalecerá será sobre los elementos inherentes, como las creencias. En cambio, si adherimos a la perspectiva funcional se focalizará en la connotación funcional, en el papel de la religión en la sociedad (Lambert, 1991:73). La elección por una u otra conceptualización condiciona la interpretación del proceso de secularización del que, por cierto, está en estrecha vinculación. Si se opta por una definición de religión sustantiva se observará un proceso de secularización más acentuado que si la elección es por una definición funcional en la que el eje se centra en la función o las funciones que la religión cumple en la vida de los individuos y de las sociedades. De todas formas, las religiones están conformadas por aspectos sustantivos y aspectos funcionales, la cuestión radica en cómo los hace jugar el investigador (Di Stefano, 2009).

representaciones del mundo y del rol que los católicos pueden o deben desempeñar en él [...]” (Di Stefano, 2002:197). La heterogeneidad hacia el interior de la propia Iglesia, sus distintos núcleos de opinión, la articulación entre los diversos niveles de la jerarquía eclesiástica y las relaciones entre éstas y la sociedad en la que se inserta deben ser consideradas para complejizar las lecturas de los diferentes procesos históricos.

A su vez, la investigación se alinea con los estudios que proponen repensar la teoría de la secularización y las implicancias de la romanización, para explicar el proceso de consolidación de la Iglesia Católica argentina a fines del siglo XIX. Estas dos conceptualizaciones dominaron la producción historiográfica sobre el catolicismo en la Argentina y América Latina, y constituyeron un modelo de interpretación histórica que denominamos tradicional o clásico. En referencia a la primera interpretación se tendió a explicar la relación modernidad/secularidad como una situación en la que la religión sufrió una inevitable declinación (Berger, 1999).⁷ Es decir, el siglo XIX trajo un proceso de secularización, más o menos profundo según los casos, que provocó en la Iglesia Católica un decaimiento institucional y un alejamiento de la realidad.⁸ De acuerdo con nuestro caso de estudio, las transformaciones acontecidas durante el siglo XIX no provocaron una pérdida de sentido y un desplazamiento de la religión. Si afirmáramos lo contrario (que es lo que plantea la historiografía que adscribe a la teoría de la secularización), correríamos el riesgo de no entender la dinámica propia de las relaciones entre la Iglesia y el resto de la sociedad, las relaciones que los sacerdotes construyeron en cada capilla o en cada centro urbano con la feligresía local, y las relaciones que se gestaron entre la Iglesia y las autoridades territorianas y nacionales. Es por ello que adherimos al planteo de Hervieu-Léger (2004), en el que la secularización no se resume en el proceso de evicción social y cultural de la religión con el que comúnmente se la confunde. En lugar de ello, combina de manera compleja, la pérdida

⁷ La denominada “teoría de la secularización” data de las décadas de 1960 y 1970, cuando una serie de autores como Bryan Wilson, Peter Berger, Thomas Luckmann, David Martin, Talcott Parsons, Robert Bellah y Richard Fenn, formularon diversas teorías divergentes entre sí pero con algunos puntos de convergencia. Este corpus no conforma una “teoría” propiamente dicha sino un paradigma, un conjunto de elementos, ideas y conceptos que ayudan a pensar el problema de la religión en la modernidad. Estos elementos son: la noción weberiana de racionalización, la mundanización, la diferenciación, pluralización de la oferta religiosa, privatización, idea de generalización, disminución de la práctica y de la creencia (Tschannen, O., 2004).

⁸ “[...] la secularización no era simplemente una tesis de un siempre discutible valor sociológico, sino que constituía un diagnóstico de la modernidad que serviría de asidero para la acción de aquellos que se hallaban fuertemente preocupados por el declinar de los valores religiosos tradicionales. [...] Dado que la sociedad moderna se ha secularizado irremediabilmente, se argüía, la religión debía hacer esfuerzos sobrehumanos para volver a reconquistar lo perdido” (Lida, 2007:1412).

del dominio de los grandes sistemas religiosos sobre una sociedad que reivindica su plena capacidad de orientar por sí misma su destino y la recomposición, bajo una nueva forma, de las representaciones religiosas que han permitido a esta sociedad pensarse a sí misma como autónoma.

La romanización hace referencia a un proceso en el que desde el papado, luego del Concilio Vaticano I (1869), se esforzó por consolidar la cohesión de la institución eclesiástica en su totalidad frente a los Estados seculares. Desde esta perspectiva el Sumo Pontífice y su curia habrían concentrado todo el “corpus dogmático” e impuesto un único modo de actuar a todas las iglesias menores de todo el mundo. En este proceso, las autonomías parroquiales desaparecieron y las normativas eclesiásticas bajaban directamente desde el Vaticano sin ninguna posibilidad de libertades (Di Stefano, 2000). Una de las más recientes líneas de investigación discute este planteo y en lugar de enfatizar en el contraste absoluto entre el pasado secularizador y liberal del siglo XIX y el “renacimiento cristiano” vivido en la Argentina a partir de 1930, afirma que

[...] a pesar del impulso secularizador que se desarrolló a lo largo del siglo XIX y que encontrará su principal exponente en las leyes laicas dictadas en la Argentina en la década de 1880, el liberalismo no desembocó en un anticlericalismo militante ni agresivo. Aún en los momentos de mayor auge del liberalismo, el Estado participó del proceso de conformación y consolidación de la Iglesia Nacional: no fue en absoluto su enemigo (Lida, 2007:1408).

Para analizar específicamente el caso de los rescates de cautivos y comprender parte de la estructura y movimiento de las redes sociales creadas, recurrimos a la propuesta de análisis de Jeremy Boissevan (1974). Este autor explica el funcionamiento de las relaciones sociales a partir de la configuración de *networks*. Aunque es un planteo de tipo abstracto, nos ayuda a advertir ciertos elementos o parámetros de las redes. Según dicho autor, una red social puede verse, en un primer plano o zona primaria, como un conjunto de varios puntos dispersos (individuos) conectados a través de líneas (relaciones, vínculos sociales) como si fuesen estrellas interconectadas. A su vez, en un segundo plano –o zona secundaria-, algunos actores están conectados con otros a quienes nuestro sujeto central no conoce pero de igual manera se encuentra vinculado de forma indirecta, a éstos Boissevan los denomina *friends-of-friends*.

Ahora bien, como en esta tesis estudiamos la relación catolicismo-Estado-sociedad, es necesario tener en cuenta la historia política y la interconexión entre lo *social* y lo *político*, principalmente en áreas como los Territorios Nacionales, donde sus

habitantes estaban excluidos del ejercicio pleno de la ciudadanía (derecho de elegir y ser elegidos), a diferencia de las demás provincias. El Estado produce y distribuye poder, pero a su vez éste se construye en otras esferas públicas donde se involucran diferentes actores de la sociedad. Esta situación implica estudiar formas no institucionalizadas de intervención en el espacio societal (Bucciarelli, 2005), cuyo objetivo es alcanzar una cuota de poder político.⁹ En concordancia con el planteo de Fraser (1994), los grupos subordinados o excluidos encuentran ventajoso constituir públicos alternativos o contrapúblicos subalternos y elaborar discursividades paralelas o contradiscursos para formular interpretaciones oposicionales de sus identidades, intereses y necesidades.¹⁰ Por ende, la relación entre diferentes públicos, es conflictiva.

En relación con el ámbito institucional adherimos a Ayala Espino (1999), que sostiene que las instituciones son un conjunto de reglas que articulan y organizan las interacciones económicas, sociales y políticas entre los individuos y los grupos sociales; “son construcciones históricas que, a lo largo de su evolución (origen, estabilización y cambios) los individuos erigen expresamente. En un país asumen características peculiares, de acuerdo con los rasgos estructurales dominantes de una determinada economía y sociedad, y por supuesto, es importante la influencia de los valores, tradiciones culturales y religiosas y en general, de las convenciones existentes”.¹¹

3. Diálogos con los estudios sobre catolicismo en la Argentina

El análisis que proponemos en la presente tesis se inserta en los nuevos estudios y líneas de investigación desarrollados en la Argentina en las últimas décadas, referentes a la Historia del catolicismo y la relación Iglesia Católica-Estado-sociedad civil. Desde una mirada más general, estos trabajos parten desde la denominada perspectiva “laica”, es decir el análisis del catolicismo en términos estrictamente históricos para evitar defender o atacar a la Iglesia Católica (Di Stefano y Zanata, 2009).

La producción historiográfica sobre estos temas tuvo distintas trayectorias. En un primer momento, durante la primera mitad del siglo XX, los trabajos escritos

⁹ Citado en: Proyecto: “Sociedad, economía, población, política y religión en la Pampa. Un abordaje histórico (Siglos XIX-XX)”. IESH, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam.

¹⁰ Citado en: Proyecto: “Sociedad, economía, población, política y religión en la Pampa. Un abordaje histórico (Siglos XIX-XX)”. IESH, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam.

¹¹ Citado en: Proyecto: “Sociedad, economía, población, política y religión en la Pampa. Un abordaje histórico (Siglos XIX-XX)”. IESH, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam.

provinieron de la misma institución eclesiástica y, por consiguiente, la teología ocupó un lugar central en aquellas interpretaciones (Di Stefano, 2002).¹² En otras palabras, quienes escribían eran al mismo tiempo sujetos y objetos de una producción historiográfica marcada por un fuerte sesgo apologético. A su vez, dentro del campo académico –excepto aquellos investigadores dedicados a la época colonial- la religión tomada como objeto de estudio fue un tema menor relegado en manos de sociólogos y antropólogos (Bianchi, 2006:13).

El cambio fundamental en la producción historiográfica vino con la vuelta de la democracia. A partir de 1983 el panorama académico en general comenzó a transformarse, los agentes que produjeron conocimiento no fueron los mismos y las diferentes líneas interpretativas se diversificaron. Hubo investigadores que retomaron estudios restringidos en el período anterior, otros que volvieron de su exilio y quienes se habían quedado en el país refugiados en otras actividades reanudaron sus tareas académicas. En el caso específico de las líneas de investigación sobre problemas vinculados al catolicismo, la transformación se produjo en detrimento de la mirada confesional. La institución eclesiástica comenzó a estudiarse con un carácter estrictamente histórico y se iniciaron nuevas perspectivas de análisis.¹³ Uno de los primeros ejes de las investigaciones giró en torno a la relación entre el Estado y la Iglesia.¹⁴ Muchos trabajos (Caimari, 1995; Zanatta, 1996, 1999; Bianchi, 2001) buscaron la clave del poder eclesiástico a través del estudio del primer peronismo (1943-1955) y del surgimiento de la alianza entre la Iglesia y el Ejército. En estrecha relación, otros historiadores incursionaron en aspectos de la historia social (Gutiérrez y Romero, 1995). De allí en más, el propio desarrollo de las investigaciones dio rienda suelta a nuevos planteos y problemas que se ampliaron hacia otros períodos históricos

¹² En 1942 se creó la Junta de Historia Eclesiástica (JHE), entidad que se abocó de manera *científica* a la construcción de lo que se afirmaba como la *verdadera* historia de la Iglesia (Rodríguez, 2006). Los resultados de dichas producciones se expresaron en un léxico inadmisibles para todos los que no profesaban el catolicismo (Di Stefano, 2002). Algunos de los conceptos estrictamente religiosos eran: evangelización liberadora, pueblo de Dios, sacramento de salvación, etc.

¹³ En 1990 la sección argentina de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica (CEHILA) desarrolló una postura opuesta a la tradicional. Sin embargo, según Di Stefano (2002) la CEHILA y la historia “oficial” de la Iglesia tuvieron similitudes en cuanto al aparato conceptual utilizado. Los elementos centrales de esta nueva interpretación fueron: 1) se pasó a un segundo plano la dimensión romana de la Iglesia argentina; 2) se intentó una historia “desde abajo”; 3) se buscó superar el abordaje institucional y priorizar las formas de religiosidad y organización populares, la vida pastoral, el mundo del clero y de los laicos militantes; 4) se trató de desarrollar una visión ecuménica, más amplia.

¹⁴ Entre las temáticas que comenzaron a estudiarse se pueden mencionar aquellas que dieron a conocer la matriz católica del nacionalismo (Devoto y Barbero, 1983) y aquellas en las que se analizaba la vinculación entre nacionalismo y peronismo (Buchrucker, 1987), entre otras.

(Bianchi, 2006). A su vez, la conformación y desarrollo de diversos espacios específicos de producción y trabajo, y el peso que las nuevas temáticas comenzaron a tener en distintas publicaciones académicas, también fue importante.¹⁵

En los últimos años, las nuevas líneas de investigación han abarcado un período amplio y gran variedad de temas y problemas.¹⁶ Sin duda, debemos citar un texto básico para quienes comienzan a interiorizarse sobre la Historia eclesiástica, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* de Di Stefano y Zanatta publicado en el 2000 y reeditado en 2009. El objetivo de los autores en esta obra fue brindar un instrumento de comprensión general, pero advierten que el universo de problemas y análisis que ofrece este terreno de investigación es infinito y complejo. Además, el libro incluye un interesante ensayo bibliográfico que desafía a los investigadores a emprender nuevas líneas de investigación.

Al respecto, los trabajos de Miranda Lida (2005) sobre la relación entre terratenientes y la Iglesia Católica, avanzan en la indagación acerca de la relación entre la Iglesia y la sociedad. Desde esta perspectiva y a partir del análisis de la prensa católica entre 1890 y 1920, la autora señala cómo los terratenientes y sus familias desempeñaron papeles activos en la promoción del catolicismo y cómo se construyó una imagen del terrateniente pampeano que destacaba sus rasgos piadosos y morales. Lida (2006) avanzó también en el análisis del proceso de construcción de la Iglesia Católica en la Argentina en la segunda mitad del siglo XIX, a partir del papel que tuvieron las asociaciones de fieles vinculadas a las parroquias en el fomento del culto y donde la prensa católica jugó un papel relevante en la consolidación de la institución eclesiástica. Estos trabajos pretenden refutar la imagen de una Iglesia piramidal, centralizada y jerárquica, donde el grueso de las decisiones se depositaba en el papado.

¹⁵ No podemos dejar de mencionar a la Dra. Susana Bianchi quien impulsó un programa de investigación referido a las relaciones entre Iglesia, sociedad y Estado durante los gobiernos peronistas de la décadas de 1940 y 1950, cuyo resultado significó la aparición en 1990, de una sección especial en el Anuario IEHS dedicada artículos referidos a la Iglesia. En la década de 1990 surgieron grupos de investigación que estudiaron la institucionalidad eclesiástica en la época colonial y primeras décadas de la independencia - Grupo de Estudios “Historia de la Iglesia (siglos XVIII y XIX)” coordinado por R. Di Stefano- analizaron el discurso religioso y su iconografía desde una perspectiva de la historia cultural -“Grupo de Estudios sobre religiosidad y evangelización” (GERE) coordinado por Patricia Fogelman- y otros plantearon la necesidad de ampliar las problemáticas a estudiar durante el siglo XX –Grupo de Trabajo “Religión y sociedad en la Argentina contemporánea” coordinado por L. A. Romero y S. Bianchi-.

¹⁶ La cuestión de la historia eclesiástica también interesó a un grupo de estudiosos extranjeros, entre ellos Zanatta (1996, 1999). Los estudios coloniales y del siglo XIX como así también la historia económica influyeron en el descubrimiento de nuevos problemas referidos a la Iglesia¹⁶. Otros temas investigados fueron, por ejemplo, los aspectos religiosos de la inmigración, las rentas eclesiásticas y la reforma porteña de 1822 (Di Stefano, 2002).

El análisis del impacto que tuvo el proceso de secularización sobre los distintos ámbitos de la sociedad durante el siglo XIX es una problemática que todavía no ha sido abordada con suficiente sistematicidad por la historiografía argentina. Y menos aún en regiones marginales como los Territorios Nacionales. De todas maneras contamos con varios trabajos valiosos y sugerentes que nos invitan a reflexionar y cuestionarnos las implicancias de dichos procesos en diferentes áreas del territorio argentino.¹⁷

3.a. Estudios sobre misiones católicas en áreas de frontera

Existen algunos estudios sobre el desarrollo de misiones católicas en áreas consideradas de frontera. Para el área de la Patagonia norte –actual provincia de Neuquén-, Nicoletti (1998, 1999, 2004, 2005) examinó el desarrollo de los planes evangelizadores llevados a cabo durante los siglos XVIII, XIX y primera mitad del siglo XX por órdenes misionales como jesuitas, franciscanos y salesianos. La autora estudió las distintas concepciones del espacio que tuvieron la Iglesia metropolitana, las órdenes regulares y el Estado Nacional-, y los de conflictos que hicieron peligrar el quehacer de dichas misiones. Para el caso específico de la Congregación Salesiana, Nicoletti (2008) abordó el proceso de evangelización en la Patagonia durante los años 1875-1934, proceso cruzado por relaciones interétnicas, y analizó las imágenes que tuvieron *unos* sobre los *otros*, la búsqueda del conocimiento y la recolección de información que un grupo de misioneros extranjeros realizó sobre culturas que les eran ajenas. La autora focalizó su análisis en dos conceptos claves que, según su perspectiva, permiten comprender la obra salesiana: la elaboración de un proyecto y la puesta en marcha de una empresa.

Otro de los trabajos que no debemos dejar de mencionar es el de Ana Teruel (2005) quien realizó un estudio sobre la labor evangelizadora y civilizadora de las misiones franciscanas en el chaco salteño decimonónico. Nos interesa su análisis del “espacio fronterizo” como multicultural y multiétnico. La autora estudia las misiones desde el punto de vista de su funcionamiento interno como también sus relaciones con otras unidades productivas y con grupos indígenas. De esta forma entiende a la misión como una institución de frontera y como un espacio de negociación en el que

¹⁷ Entre ellos podemos mencionar los estudios sobre modernidad y religión de Malimaci (2008), sobre anticlericalismo, disidencia religiosa, secularización y laicidad de Di Stefano (2009, 2010, 2011) y los trabajos de Lida y Mauro (2009) sobre la relación entre el catolicismo y sociedad de masas que discuten la idea de la entrada “triumfal” de la Iglesia en la década de 1930.

intervinieron franciscanos, indígenas, colonos y hacendados, cada uno con sus propios intereses. Destaca el papel importante de las reducciones en el avance y consolidación de la frontera y en los intentos por incorporar las comunidades indígenas a la sociedad dominante.

Las misiones franciscanas también han sido estudiadas por Santamaría (2008). En su libro, compuesto por siete ensayos, analiza los diferentes lugares del pedemonte andino donde se asentaron las principales misiones franciscanas de Sudamérica. Lo que nos interesa destacar es que en todos los casos estudiados, el autor advierte que el proceso de evangelización comenzó asociado al poder militar, los religiosos legitimaban con su presencia la ocupación militar y estos aseguraban la vida de aquellos. Una vez que mermaron las expediciones militares, emergieron otros actores sociales con intereses diferentes que condicionaron la acción del misionero: “los mercaderes y los principios políticos y teóricos de los funcionarios ilustrados”.

Un trabajo sugerente es el de Pilar García Jordán (2001) en el que estudia la funcionalidad de las misiones franciscanas y los papeles adjudicados a ellas por los gobiernos republicanos del Perú y Bolivia. La tesis básica de la autora es que la política diseñada y/o implementada por los grupos dirigentes peruanos y bolivianos entre 1821 y 1930 en sus territorios orientales, asignó a los misioneros una triple función: económica, con la transformación del bárbaro autosuficiente en un sujeto productivo; ideológico-política, con la mutación del salvaje en ciudadano; y geoestratégica, con la conquista, ocupación e incorporación del Oriente al Perú y Bolivia republicanos. A su vez, García Jordán observa una paradoja que, desde nuestra perspectiva es discutible: en el mismo momento en que el gobierno peruano recortaba el poder económico y la influencia política de la Iglesia Católica, el Congreso aprobaba una ley de protección de las misiones franciscanas en el Ucayali. Decimos que es discutible justamente por la concepción a la que adherimos sobre el proceso de secularización mismo.

3.b. Estudios sobre catolicismo en La Pampa

El abordaje del catolicismo en La Pampa contó con dos perspectivas diferentes. Por un lado desde 1920 la vertiente confesional realizó estudios sobre la Iglesia Católica en La Pampa y construyó lo que se ha denominado la *historia oficial católica*. Toda esta producción historiográfica constituye una visión uniforme y es posible identificar en ella una línea en común en tanto que todos los autores estuvieron vinculados a la Junta

de Historia Eclesiástica (JHE), institución oficial católica (Rodríguez, 2006). Historiadores religiosos, especialmente sacerdotes de la Congregación Salesiana, fueron los primeros en sistematizar los relatos confesionales. No obstante, esta producción, lejos de rechazarse, conforma un corpus relevante de información, un material de indiscutible consulta y análisis. Más allá de su perspectiva, estos trabajos suministran descripciones de acontecimientos, viajes misionales, lugares, personajes, etc., fundamentadas con gran cantidad de fuentes documentales.

Historiadores salesianos como Tavella (1924), Massa (1967) y Valla (1974) no sólo se abocaron a contar su epopeya misionera en el territorio pampeano, sino también se ocuparon y dedicaron varios capítulos de sus libros a exponer las actividades misionales de la Orden de los Frailes Menores.¹⁸ Además de estos trabajos, no se han efectuado investigaciones sobre la presencia franciscana anterior a la denominada Conquista del Desierto y durante la etapa territoriana. Sólo existen algunas referencias en estudios realizados en la Sede de Río Cuarto y también con un enfoque desde la propia institución religiosa.¹⁹ Asimismo existen escritos que refieren a las relaciones entre los misioneros y los indígenas, el establecimiento de reducciones y los vínculos con el poder político en el período anterior a 1880 como Bertorello y Hurtado (2001), algunos desde la vertiente confesional como Martini de Vatausky (1981), Gaudiano (1995).

Por otro lado, en el último lustro han surgido nuevas perspectivas y líneas de investigación en el ámbito académico pampeano inscriptas dentro de los nuevos estudios sobre las confesiones religiosas. Precisamente, la propuesta de estudio gira en torno al, en palabras de Bourdieu, proceso de conformación del *campo religioso* pampeano.²⁰ Los recientes trabajos sostienen que dicho proceso se inició desde fines del siglo XIX y principios del XX, se consolidó durante la década de 1920, y se desarrolló de forma paralela al repoblamiento territoriano. En este período, la Iglesia Católica trabajó para alcanzar una hegemonía que le permitiera construir una sociedad católica local. La hipótesis que se trabaja refiere a las relaciones entre poder político y poder eclesiástico como agentes portadores de “civilización” y “progreso”. En este sentido, la

¹⁸Algunos ejemplos son: Massa (1967), Tavella, (1924), Tavella y Valla (1974).

¹⁹Uno de los pocos trabajos realizados por los mismos franciscanos fue el de Zabarella (1983).

²⁰Proyecto “El proceso de construcción del campo religioso pampeano: consensos, tensiones y conflictos (1884-1955).” Programa de Estudios en Historia Regional. Programa de Incentivos a los Docentes-Investigadores del Ministerio de Cultura y Educación. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de la Pampa. Resolución 086-09-FCH-UNLPam.

elite gobernante territorialiana construyó una institucionalidad política en la que el catolicismo fue un pilar constitutivo. La Iglesia territorialiana se erigió, entonces, en un agente con potencial para lograr el común objetivo de “civilizar” y contribuir al “progreso” territorialiano; incluso se arrogó ser la institución con posibilidad de llevar a cabo esta misión (Rodríguez, 2006, 2007, 2008). La reciente tesis doctoral de Ana Rodríguez (2013) “Secularización y catolicismo en el Territorio Nacional de La Pampa (1896-1934)” es el único trabajo académico sobre la temática en el que la autora indaga, a la luz de la secularización, las múltiples funciones que diferentes sectores otorgaron a la religión y las disputas que se generaron en torno a ella. Nuestra tesis se inscribe dentro de dicha línea de investigación pero focaliza en los inicios de la conformación del *campo religioso* pampeano, en tanto el abordaje se centra en las tres últimas décadas del siglo XIX.

Existen también una serie de trabajos que se articulan con el problema planteado en esta tesis, porque focalizan en las relaciones entre los misioneros franciscanos y salesianos y los grupos indígenas pampeanos sobrevivientes a las campañas militares de fines de la década de 1870. Precisamente, avanzan sobre el análisis de la integración de estos grupos sociales a la *nación argentina* como consecuencia de la necesidad del Estado Nacional para consolidar su unificación. En este sentido, los abordajes advirtieron las diferentes actividades desarrolladas por los sacerdotes (registro de personas, educación, deculturación y comunicación) y sus relaciones con las autoridades civiles (Estado Nacional, Ministerio del Interior, ejército, etc.) (Salomón Tarquini, 2005).

4. Metodología y técnicas a emplear

El tipo de historia eclesiástica y los enfoques que predominaron en la Argentina hasta las décadas del ‘80 y ‘90 hicieron que hoy nos encontremos frente a grandes lagunas de conocimiento. A su vez, las limitaciones al momento de definir un marco conceptual y metodológico, no son pocas (Di Stéfano, 2002). En nuestro caso, somos conscientes de la carencia de producciones referidas al desarrollo de la orden franciscana en el espacio pampeano a principios de la etapa territorialiana.

Hechas estas salvedades es que decidimos que el carácter de la presente investigación sea interpretativo, en tanto pretendemos conocer las características adquiridas por el accionar de los sacerdotes en un contexto histórico determinado; cómo se vincularon con las autoridades civiles, eclesiásticas y la sociedad en general para, de

ese modo, conocer parte de la dinámica que alcanzó la conformación de una sociedad de frontera. Este abordaje supuso un análisis de tipo diacrónico para poder identificar los cambios en el proceso histórico estudiado y así establecer periodizaciones. A su vez, como ya hemos adelantado, nuestra propuesta se inserta en la producción de conocimiento de la historia regional al sumarnos a las líneas de indagación “extracéntricas” que permiten repensar el problema en estudio y enriquecer nuevas lecturas de la historia religiosa argentina. Este enfoque nos permitió reconocer los cambios en las políticas pastorales de la orden franciscana y cómo la Conquista del Desierto constituyó una bisagra en el accionar de los misioneros franciscanos. Al mismo tiempo, al focalizar el estudio en los actores, pretendimos acceder a las dimensiones de la acción social que no pueden ser estudiadas a partir de aproximaciones más generales.

La metodología utilizada es cualitativa y se apoyó en el análisis de fuentes escritas, principalmente informes, relaciones, cartas de sacerdotes, obispos y laicos y documentos oficiales como las Memorias de los Ministros de Justicia, Culto e Instrucción Pública.²¹ Según Aróstegui (1995) las técnicas cualitativas aspiran a clasificar, sistematizar, reunir datos en función de su carácter y calidad para desembocar en informaciones verbales. En esta tesis se trabajaron los documentos escritos a partir de la técnica de análisis de contenido (AC).²² Esta última se basa en el análisis del lenguaje y no busca conocerlo en sí mismo sino inferir realidades distintas a través de él. A partir de este tipo de análisis interno procuramos realizar inferencias, es decir “averiguar otras cosas [propiedades no-lingüísticas de quienes produjeron los documentos] que la observación primaria de los datos no nos dice en sí misma” (Aróstegui, 1995:372).

5. Las fuentes y su tratamiento

Los documentos utilizados en el presente estudio se encuentran en los siguientes repositorios: Archivo Histórico “Fray José Luis Padrós” del Convento San Francisco Solano (Río Cuarto, Córdoba), Archivo Central Salesiano (Buenos Aires), Archivo Histórico Provincial (Santa Rosa, La Pampa) y Archivo General de la Nación, entre otros.

²¹ Ver al final del trabajo “Fuentes y repositorios”, allí detallamos el corpus documental analizado.

²² El “análisis de contenido” es “un conjunto de técnicas de análisis de las comunicaciones tendiente a obtener indicadores (cuantitativos o no) por procedimientos sistemáticos y objetivos de descripción del contenido de los mensajes, permitiendo la inferencia de contenidos de conocimientos relativos a las condiciones de producción/recepción (variables inferidas) de estos mensajes” (Aróstegui, 1995:370).

Para la tesis consultamos el primer *Libro de Crónicas* escrito por Moisés Álvarez, conocido como *Primera época del Colegio*, y va desde la fundación del convento (1856) hasta el año de la muerte del sacerdote (1882). Este documento, escrito en 1882, consiste en el relato oficial del Colegio de Río Cuarto. Es una fuente rica en datos fácticos sobre, entre otras cosas, los primeros misioneros. A su vez, son de suma importancia el conjunto de *Relaciones*,-particularmente las *trienales* pero también hay anuales- que enviaban los Prefectos de misión a la Congregación de Propaganda Fide de Roma, al Guardián del convento y al obispo. En estos informes se describen los viajes y las excursiones de los misioneros. Corresponden a los años 1870-1910, se relatan los denominados “frutos de la misión”, a saber: la cantidad de bautismos, comuniones y matrimonios, catequización, fundación de capillas, creación de comisiones y asociaciones pro-templo, registro de personas, etc. Además, este tipo de documentos contienen información referente a los diversos poblados y parajes visitados, su estado, el tipo de población y sus “características espirituales” y las diferentes actividades desarrolladas por los misioneros: administración de bautismos, catequización, fundación de capillas, creación de comisiones y asociaciones pro-templo, padrinzgos, registro de personas.

También consultamos el conjunto de *Correspondencia entre franciscanos, obispos, autoridades civiles, indígenas y laicos* ya que refieren a temas puntuales como: rescates de cautivos, tratados, consultas sobre límites jurisdiccionales, pedidos de sacerdotes por parte de los pobladores, conflictos en lugares específicos, relatos de celebraciones importantes como la inauguración de templos, denuncias sobre ciertas acciones de algunos sacerdotes, renuncia a las misiones en 1896, entre otros. Este tipo de documentos nos permitieron ver el flujo de relaciones que mantuvieron los franciscanos con los diferentes actores estudiados.

Las *Memorias del Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública* correspondientes al período 1884-1905 también fueron consultadas. Tienen su origen en los informes que los sucesivos ministros elevaban anualmente al Congreso Nacional. Son documentos basados en los informes del Arzobispado de Buenos Aires del que dependió jurisdiccionalmente el territorio pampeano desde sus inicios, y de los informes de la Diócesis de La Plata, de la que dependió a partir de 1897. En estos documentos aparecen disposiciones referentes a las inauguraciones de capillas y los pedidos de cooperación de los gobernadores. Asimismo se pueden observar descripciones de la

situación religiosa del territorio, la escasez de personal sacerdotal, las dificultades pecuniarias, los obstáculos de la Ley del matrimonio civil, las necesidades de escuelas, decretos reglamentando subvenciones, creación de nuevas diócesis.

Bulas pontificias. Son documentos de carácter abierto emitidos por el Papa para información general o sobre temáticas relevantes al quehacer clerical y civil. Pueden incluir ordenanzas, condenaciones, decretos de indulgencias o la concesión de diversos tipos de beneficios, entre otras cosas. Para nuestra investigación hemos consultado la Bula *Apostolicae Sedes*, en la que justamente se le concede a la OFM jurisdicción espiritual sobre la Pampa Central y las condiciones de dicho nombramiento.

Dentro del corpus documental utilizado, no podemos dejar de mencionar la obra póstuma de Lorenzo Massa *Historia de las Misiones Salesianas de La Pampa* impresa en dos volúmenes en 1967. Hemos tomado sus dos libros como fuente edita porque justamente creemos que el aporte es de ese carácter. Más allá de contar con gran cantidad de documentos transcritos, provee al investigador de información sobre los itinerarios de los sacerdotes, nombres, lugares, fechas, datos imprescindibles para construir la trama fáctica del trabajo.

El abordaje de este corpus documental nos permitió analizar la dinámica religiosa de la Orden franciscana y los vínculos que establecieron los misioneros franciscanos con los diferentes actores sociales (eclesiásticos y civiles) en la Pampa Central.

1. Relaciones interétnicas en las “fronteras interiores”

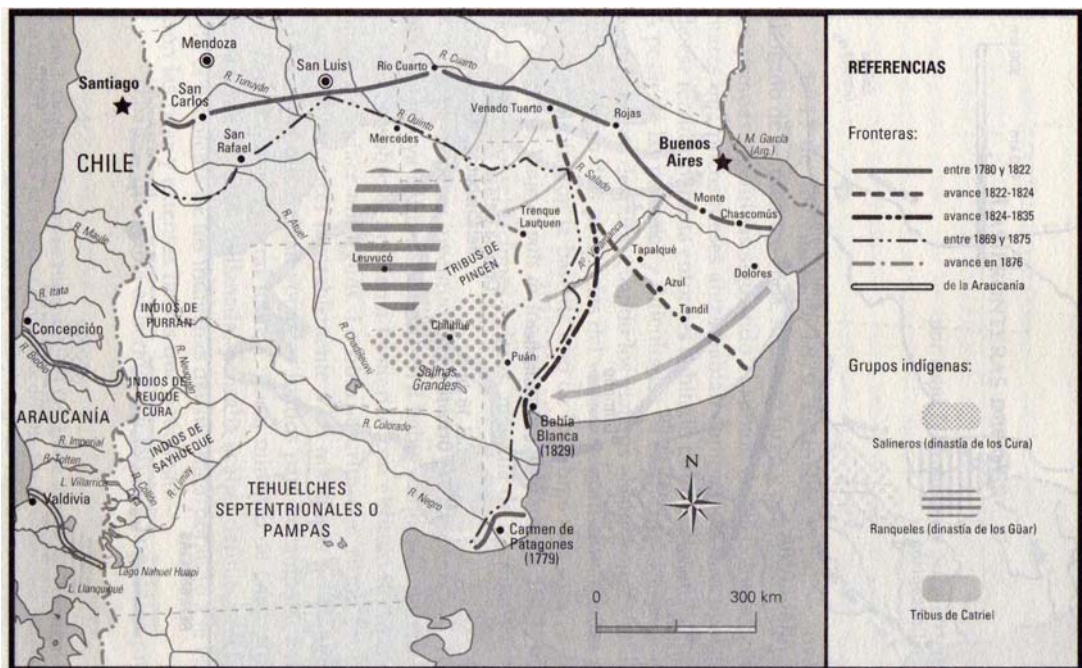
Durante los siglos XVIII y XIX los grupos indígenas que habitaron la región pampeana y norpatagónica desarrollaron extensas redes de intercambio y circuitos económicos que en algunos casos adquirieron una especialización en función de los recursos disponibles. En este sentido cabe mencionar la crianza de animales en la zona interserrana bonaerense, el intercambio de caballos salvajes -capturados en los campos de castas- por textiles cordilleranos en el noreste de La Pampa y Buenos Aires a cargo de los ranqueles. Los contactos entre distintos grupos a ambos lados de la cordillera de los Andes son previos a la llegada de los conquistadores europeos, tal como lo evidencian los restos arqueológicos. A partir de 1770 el ingreso a las pampas se dio con mayor frecuencia, motivado por la búsqueda de ganado, alianzas, refugio, en un contexto de disputas internas y de enfrentamientos intertribales que tenían como centro a la Araucanía y la región cordillerana.²³ Fue así que el corredor del Valle Argentino cobró cada vez mayor importancia como zona de ingreso y de asentamiento de los grupos transcordilleranos atraídos por los recursos existentes en la llanura herbácea bonaerense. La lucha entre realistas e independentistas en Chile se trasladó al territorio indígena y forzó a las distintas parcialidades a tomar partido por uno u otro bando. Esta situación generó una escala de violencia inter e intra étnica y aceleró las migraciones hacia el este en las primeras décadas del siglo XIX, hecho que afectó a los pampas o comarcanos ya instalados en la región. Al mismo tiempo, a partir de la década de 1820, las autoridades bonaerenses, iniciaron una política agresiva hacia los grupos indígenas y buscaron llevar la línea de frontera más allá del río Salado (Villar, 1998).

La expansión de la frontera la impulsaron intereses ganaderos y el gobernador Juan Manuel de Rosas, durante su gestión, instrumentó a partir de 1829 el “negocio pacífico” con los indios. Dicha política consistió básicamente en clasificar a las diversas parcialidades en “amigos”, “aliados” y “enemigos”. En esta última categoría se ubicaron los ranqueles, quienes fueron duramente atacados y diezmados por el avance de la frontera que el propio Rosas concretó en 1833. Si bien no logró su objetivo de trasladar

²³ En ese período los arribos eran sobre todo para buscar ganado y regresar a sus lugares de origen, la migración e instalación en las pampas se va a dar en el siglo XIX.

la frontera hasta el río Negro, tuvo éxito en arrebatárles las fértiles tierras interserranas de Ventania y de Tandilia. A partir de allí, el Estado provincial distribuyó recursos con el objetivo de acrecentar las divisiones y mantener a los dos primeros como grupos de choque para detener la entrada al área de control de los hispanocriollos. A partir de ese momento, nuevos grupos y líderes fueron los interlocutores indígenas, entre ellos Juan Calfucurá, quien concretó tratados con el mandatario bonaerense, interesado en pacificar la frontera interior para atender otros conflictos suscitados durante sus gobiernos. Esta situación, con variantes, se mantuvo hasta la caída de Rosas en 1851.²⁴

Entre 1840 y 1878 hubo tres grupos indígenas que se posicionaron como los más importantes en la región pampeana: ranqueles (o rankülche), liderados por los caciques Pichuñ, Painé, Panghitruz-Guor (Mariano Rosas), Epugner Rosas y Baigorrita; salineros, encabezados sucesivamente por Calfucurá y Namuncurá y por último el grupo liderado por Pincén (Salomón Tarquini, 2010).



Mapa 1: Fronteras interiores, siglos XVIII-XIX (Mandrini, 2006:19)

²⁴ Entre los grupos *amigos* más destacados se encontraban los caciques pampas Catriel y Cachul (en Tapalqué) y Venancio Coihuepan (en la Fortaleza Protectora Argentina, hoy Bahía Blanca). Entre los *aliados* los boroganos en Salinas Grandes y a su desaparición, los reemplazó Calfucurá, quién aprovechó esta situación para tejer redes de vinculación con diversos sectores del Gobierno Nacional y hacia el interior del campo indígena en distintos espacios: pampa, cordillera y Araucanía, logró conformar lo que se denominó la “Confederación Araucana” que tuvo un importante protagonismo en la década de 1850 (Ratto, 1994).

En cuanto a las relaciones interétnicas desarrolladas durante la segunda mitad del siglo XIX, seguimos el planteo de Pérez Zavala (2007) para el caso específico de los ranqueles. La autora postula que la dinámica política desplegada por las parcialidades indígenas y los sectores cristianos fue zigzagueante, se caracterizó por un conjunto de alianzas y contra alianzas entre ranqueles, salineros, gente de Pincén, grupos cordilleranos, araucanos, porteños, confederados, montoneras y estados provinciales. Las estrategias de posicionamiento interétnico e intraétnico fueron dinámicas y diversas: malones, sublevaciones, campañas punitivas, tratados de paz, recepción de refugiados en las tolderías, regalos, entre otras. Pérez Zavala periodiza este conflictivo proceso en tres momentos cuyo resultado fue un progresivo deterioro de la capacidad de acción política y de autonomía de los ranqueles ante el consiguiente fortalecimiento y unificación de la política nacional.

Una primera etapa tuvo lugar durante la década de 1850. En un contexto de confrontación entre la Confederación Argentina y Buenos Aires, los indígenas tuvieron un amplio marco de acción. Los caciques ranqueles desarrollaron un “doble juego” y reforzaron su capacidad de negociación gracias a la amenaza de unirse al adversario.²⁵ Por su parte, porteños y confederados necesitaron establecer alianzas con los indígenas para garantizar la seguridad en las fronteras y también sumar fuerzas auxiliares durante la guerra civil. En este sentido el tratado de paz firmado en 1854 cristalizó la alianza entre la Confederación, los caciques ranqueles y Calfucurá.²⁶ De todas maneras, dicha alianza se modificó luego de la batalla de Pavón (1861) con el inicio del denominado proceso de Organización Nacional. A partir de allí, comenzó la segunda etapa. Durante la década de 1860 el progresivo sometimiento de las montoneras provinciales y la escasa duración de los tratados firmados en 1864 entre el Gobierno Nacional y Mariano Rosas y Baigorrita inclinaron la balanza en detrimento de estos últimos. Es decir que, mientras del lado cristiano las diferencias se disolvieron en beneficio del proceso de consolidación del Estado Nacional, del lado indígena las fragmentaciones se acentuaron por la acción gubernamental.²⁷

²⁵ El “doble juego”, según la autora, refiere a la capacidad de los indígenas para maloquear sobre una provincia y al mismo tiempo pactar con otra, o aliarse al Gobierno Nacional y a tribus opositoras a éste.

²⁶ La confederación se comprometió a entregar obsequios y raciones a los indígenas, mientras estos últimos maloquearon la provincia de Buenos Aires y colaboraron en la batalla de Cepeda (1859).

²⁷ En 1867 el Congreso Nacional aprobó la Ley N° 215, de traslado de la frontera sur hasta los ríos Negro y Neuquén. Sin embargo, las dificultades propias de un Estado en construcción demoraron la ejecución de los proyectos.

La tercera etapa de este conflictivo proceso cristalizó durante la década de 1870. El marco de acción indígena disminuyó cada vez más. Las posibilidades de los caciques de practicar el mencionado “doble juego” ya no será factible. Hubo excursiones militares hacia las tolderías ranqueles en 1871 y 1872. En 1872, el Gobierno Nacional concretó un tratado de paz con Mariano Rosas y Baigorrita vigente hasta 1878, pero que fue parte de una política de sometimiento (Pérez Zavala, 2007).²⁸ En estrecha relación con la política de tratados cabe resaltar la creación de reducciones en las áreas cercanas a los fortines en el sur de Córdoba y San Luis durante la década de 1870. Allí asistieron grupos vinculados a Ramón Cabral "El Platero", y fue una estrategia que también contribuyó al proceso de desmembramiento de los ranqueles (Salomón Tarquini, 2010).

Como podemos observar, los territorios fronterizos fueron espacios conflictivos y, como lo han expuesto Moroni y Espinosa (2005), se evidenciaron las carencias organizativas del ejército –que recién se organizó como regular a partir de 1862-: “Se vivía en una situación de violencia latente y las deficientes obras de fortificación junto a la escasez de fuerzas para defender las poblaciones fueron un problema constante”. Hacia 1870, la Pampa Central era todavía un ámbito de frontera, un espacio regido por un sistema de relaciones personales con una escasa presencia del Estado.²⁹ Las Pampas junto con la Araucanía formaban parte de un espacio fronterizo que durante tres siglos articuló económicamente a la región del Plata y el sur chileno (De Jong, 2007). El Estado Nacional pretendió instaurar un orden social basado en una estructura nomológica precisa -una dominación unívoca y normativa propia de los estados modernos-, pero en la práctica las condiciones imponían algo diferente.

Recién a partir del año 1875 se llevó cabo una política sistemática de avance sobre estas tierras. En un primer momento fue el Dr. Adolfo Alsina que, como Ministro de Guerra y Marina, elaboró un plan de ocupación permanente de nuevos territorios para evitar las incursiones de los indígenas sobre ellos (Zink y Salomón Tarquini,

²⁸ Los tratados impusieron progresivamente mayores condiciones y restricciones a los indígenas. Por ejemplo, en el tratado de 1872 a los ranqueles se los definió como “miembros de la República Argentina” y en su encabezamiento se establecía que los caciques admitían “la soberanía y la autoridad de la nación”. A su vez, el tratado comprometía a los ranqueles a colaborar en las guerras en que la República Argentina se viera involucrada, “en cuyo caso el Gobierno Nacional les daría armas, pago y alimentos” (Pérez Zavala, 2007:78). Esta situación nos ayuda a comprender por qué en determinadas situaciones los ranqueles fueron más “permeables” en buscar la vinculación con los franciscanos como intermediarios con el gobierno.

²⁹ En palabras de Quijada (2000:379) “Las «fronteras interiores» estaban lejos de ser una línea trazada en el espacio. Por el contrario, reflejaban un ámbito amplio de interacción entre dos culturas –la occidental de la sociedad mayoritaria y la representada por los grupos indígenas independientes del poder central– donde tenía lugar procesos de aculturación y mestizaje y se realizaban diversos tipos de intercambios”.

2008).³⁰ El segundo momento lo protagonizó el sucesor de Alsina, Julio A. Roca, que en 1877 llevó adelante su plan de hostigamiento permanente hacia las comunidades indígenas hasta concretar la denominada Conquista del Desierto.³¹

2. Desestructuración de la pampa indígena

En la Argentina de fines del siglo XIX, el eje central estuvo en la extensión de la soberanía sobre todo el territorio argentino y en la consiguiente centralización política y administrativa. El objetivo del Gobierno Nacional se orientó a transformar una población dispersa y dividida en un país homogéneo regido por el progreso, la modernización y el desarrollo social. La resolución del “problema fronterizo” y la consiguiente ocupación efectiva de los espacios controlados por los indígenas fueron decisivos para la consolidación de la Nación argentina (Moroni, 2007). Recordemos que, durante esta etapa, la *elite* gobernante consideraba que la frontera interior representaba un espacio cuya característica justamente era la ausencia o escasez de “cristianos”, la zona no civilizada: “el desierto”.³² Desde esa perspectiva, la incorporación de aquella “tierra vacía” era garantía de una oleada de prosperidad y progreso gracias a la multiplicación de los recursos productivos y a la llegada de mano de obra destinada a su aprovechamiento (Moroni y Espinosa, 2005).

Luego de las campañas militares, los cacicatos más importantes de la segunda mitad del siglo XIX se destruyeron. Los principales asentamientos indígenas del espacio pampeano conformados por los ranqueles en la zona noroeste y los salineros en el área

³⁰ Recibió apoyo financiero del Estado y consistió en extender la línea de fortines hacia el oeste de la provincia de Buenos Aires, llegando hasta Puán, Carhué, Guaminí, Trenque Lauquen e Italó. La ocupación se haría mediante una serie de operaciones militares contra los grupos indígenas que estuvieran instalados en dicha zona, mejorando las caballadas del Ejército, extendiendo la línea de telégrafo y cavando una zanja –conocida como Zanja de Alsina– que impidiera los arreos de ganado. De esta manera se levantaron más de cien fortines, todos ellos dotados de cañones con una zanja de 374 km por delante, y comenzaron los ataques del Ejército nacional a los grupos que estaban más cercanos a los nuevos puestos.

³¹ De manera paralela a estos acontecimientos, al interior del mundo indígena le fue difícil articular acciones conjuntas para oponerse al gobierno. A su vez, se dio el avance de la frontera sobre el actual Chile, que se denominó “la pacificación de la Araucanía”, esta situación repercutió al interior del mundo indígena a ambos lados de la cordillera.

En el territorio pampeano las campañas militares culminaron hacia 1880 y en Patagonia en 1885. expediciones realizadas entre mayo y diciembre de 1878, murieron 398 personas y tomaron prisioneros 901 guerreros y 3.668 familiares.

³² Los autores que refieren al término “desierto”, indican que comenzó a utilizarse en escritos del siglo XVIII como adjetivo o sustantivo que implicaba una metáfora. En principio, con dicho concepto se hacía referencia al desconocimiento geográfico y por tradición se lo siguió utilizando aún después de comprobar las aptitudes productivas de las regiones a las que hacía referencia. Asimismo, algunos estudios sostienen que debe emplearse únicamente “para designar a las tierras que habitaban los indígenas e identificarse con morada o escenario de despoblación, y específicamente a la inexistencia de población blanca” (Castellán, 1980:23).

centro-este se desestructuraron.³³ Las mejores tierras de La Pampa se mensuraron a poco de finalizar las campañas militares.³⁴ La Conquista desarticuló un espacio económico-social incompatible con los intereses capitalistas que exigía un país en proceso de inserción en el mercado mundial. De todas maneras, las sociedades indígenas no fueron las únicas afectadas, también los misioneros, conchabadores y militares de la antigua frontera sufrieron este proceso de expropiación y ocupación (Lluch, 2002).

Por su parte, el Gobierno Nacional llevó a cabo una política destinada a desintegrar los lazos sociales y erradicar las prácticas culturales de la población nativa que sobrevivió a las campañas militares. Para ello, puso en práctica una serie de acciones que se orientaron en este sentido. Villar (1993:16) ha explicitado que confluieron en esta estrategia medidas tales como la disolución de las tribus y la dispersión de sus integrantes, el desconocimiento de las jerarquías tribales, el emplazamiento para la fijación de un domicilio y el enrolamiento en la Guardia Nacional, la incorporación compulsiva al mercado de trabajo rural y urbano en sus niveles remunerativos más bajos, el aprendizaje forzado del castellano y la prohibición de usar la propia lengua, así como de valerse de intérpretes en los contactos oficiales, el castigo ante la trasgresión de cualquiera de estas normas y de la pretensión de continuar una “vida vagabunda”.

Como ha señalado Lenton (1997), durante la década de 1880 la clase gobernante excluyó a la población indígena del colectivo nacional caracterizado por una conciencia compartida sobre la organización de un Estado Nación y la pretendida homogeneidad cultural del “pueblo mismo” que la compone. La construcción del sujeto indígena estuvo relacionada con el grado de asimilación a la sociedad occidentalizada (la categoría “indios” se dividió en “amigos”, “nómades”, “de antes” o “sometidos”). Luego de la Revolución del Parque en 1890, emergieron las críticas hacia la “mala inmigración” y el discurso político tendió a valorar los elementos que conservaban la

³³ Los grupos ranqueles se encontraban sobre las áreas aproximadas equivalentes a los actuales departamentos Loventué, Toay, Capital, Catrilo, Conhella, Rancul, Trenel, de La Pampa; sobre el sur de lo que son actualmente las provincias de San Luis, Córdoba; y sobre el oeste de lo que es actualmente la provincia de Buenos Aires. Por otra parte, los asentamientos de los salineros se encontraban aproximadamente en las áreas correspondientes a los actuales departamentos de Guatraché y Hucal, de La Pampa, y oeste de la provincia de Buenos Aires. Su líder fue el cacique Calfucurá (Salomón Tarquini, 2006).

³⁴ En 1882, los agrimensores contratados por el Estado Nacional, comenzaban a recorrer el territorio y entre 1882-1883 colocaron mojones para lo que sería ahora una nueva organización del espacio en secciones, fracciones y lotes.

nacionalidad frente a la “amenaza cosmopolita”. En este contexto la imagen del indígena fue ambigua, los debates en torno a los “indios sometidos” focalizaron en las atribuciones del Estado o de la Iglesia para llevar a cabo su reducción. De todas maneras, a pesar de la mortandad por epidemias que se denunciaron en las misiones religiosas, el PEN no dudó en enviar allí a los indígenas sometidos en lugar de las colonias agropastoriles estatales ensayadas en la década anterior.

Como consecuencia de este proceso de expropiación y dispersión, el destino de los diversos grupos indígenas sobrevivientes fue desigual. A pesar de las matanzas, de las capturas, de los traslados masculinos como mano de obra a las zafras tucumanas, a los yerbatales misioneros y a los algodones chaqueños, el reparto de niños y mujeres en el servicio doméstico en Buenos Aires y la incorporación en la policía y el ejército, algunos lograron reorganizarse y solicitar tierras, aunque no les fueron concedidas en cantidad y calidad suficientes para asegurar su subsistencia (Salomón Tarquini, 2010).³⁵

En el año 1882, una parte de los sobrevivientes fue trasladada de manera forzosa para la fundación de los dos primeros pueblos del territorio pampeano, Victorica y General Acha. En la primera localidad se reubicaron a las familias indígenas del Escuadrón Ranqueles del Ejército Nacional, hombres pertenecientes a los grupos de Linconao Cabral, Ramón Cabral y Juan Villarreal. En la segunda localidad se trasladaron a los integrantes del Escuadrón Alsina, indígenas de las tribus amigas de Pichi Huinca y Tripailao, asentados en Carhué y Puan respectivamente.³⁶ A ellos se fueron sumando grupos del área del centro bonaerense, norpatagónicos, cordilleranos neuquinos y chilenos e integrantes de grupos ranquelinos tomados prisioneros (Zink y Salomón Tarquini, 2008).

Durante el período 1882-1900, fueron numerosas las solicitudes de tierras por parte de indígenas, tanto a las autoridades territorianas como a las nacionales. Por su parte, los gobernadores del Territorio de La Pampa Central recomendaron a sus superiores nacionales la denegación de los pedidos (Salomón Tarquini, 2008). De allí que algunos grupos ranqueles de la zona hicieran valer sus contactos con sacerdotes,

³⁵ Mases (2000) también ha estudiado las políticas llevadas a cabo por el Gobierno Nacional durante el período 1878-1885 en relación con la “cuestión indígena” y cómo el destino final de los sobrevivientes de las campañas militares estuvo atado a las ambigüedades de cada momento histórico.

³⁶ Como ha expuesto Salomón Tarquini (2006), ambos escuadrones militares del ejército nacional estuvieron formados por “indios amigos”. Dichos grupos de indígenas “habían participado como baqueanos y fuerza de choque frente al resto de los indígenas por entonces no sometidos. Parte de estos contingentes estaba integrado por quienes habían aceptado -más o menos a regañadientes según las circunstancias y en diferentes momentos del siglo XIX- instalarse en territorio bajo control nacional ya sea en reducciones misionales o en fortines”.

militares y políticos –vínculos que habían conformado con anterioridad durante los años de las campañas militares- y lograran algunas concesiones.³⁷ Aquellos indígenas que pudieron, se instalaron y trataron de reproducir condiciones de vida similares a períodos anteriores por medio de diferentes estrategias como por ejemplo el reclamo individual de las tierras y el usufructo colectivo de las mismas (Salomón Tarquini, 2010). En palabras de Salomón Tarquini (2011:45) “en estas estrategias, los actores no-indígenas jugaron roles fundamentales. A través de los misioneros franciscanos, los maestros, los inspectores de tierras y otros funcionarios estatales, los ranqueles buscaron instalar escuelas, oficinas de correos y telégrafos, y mejorar las condiciones de vida de sus *paisanos*, al tiempo que los agentes no-indígenas desplegaban sus propias estrategias de integración”.

Hacia 1886 una parte de los ranqueles (familias de los caciques Santos Morales y *Lucho* Baigorrita) establecidos en Victorica se reagrupó en La Blanca (actual departamento Loventué) y, tras varias negociaciones, adquirieron tierras en la Colonia pastoril Emilio Mitre (1900). Los principales líderes que obtuvieron tierras fueron Santos Morales y Ramón Caleo Cabral (sobrino e hijo de Ramón Cabral “El Platero”, respectivamente) y el éxodo hacia la colonia comenzó en 1901. Al mismo tiempo, quienes habían sido trasladados a General Acha se instalaron en la colonia Los Puelches (1900). Otros grupos se dispersaron entre la franja del espinal y el río Salado hasta su desembocadura en el Colorado y otros en Coli-Leufú (actual departamento de Limay Mahuida). Muchos de ellos fueron conchabados en estancias como peones temporarios.³⁸ Cabe destacar que la coexistencia de estas distintas formas de radicación de dichas comunidades indígenas estuvo influida por la forma en que los capitales privados, los agentes evangelizadores y funcionarios locales procuraron poner en marcha sus iniciativas, intereses y visiones particulares (Briones y Delrio, 2002).

En relación con el rol que les cupo a los misioneros franciscanos, podemos decir que las comunidades indígenas fueron un eslabón primordial de la misión franciscana desde sus comienzos. Como veremos en los capítulos siguientes, aunque la creación de

³⁷ Los principales líderes que habían obtenido estas tierras mediante sus intensas gestiones en Buenos Aires fueron Santos Morales y Ramón Caleo Cabral, sobrino e hijo de Ramón Cabral (“El Platero”) respectivamente. Buena parte de las familias aglutinadas en torno a este reclamo estaban viviendo en La Blanca y el nuevo éxodo comenzó en 1901 (Salomón Tarquini, 2008).

³⁸ Hacia 1895 los sobrevivientes de la conquista se concentraron en los alrededores de Victorica (35%) y General Acha (30%), el 35% restante se ubicó en diversos departamentos del territorio. Una práctica habitual para con ellos fue la explotación como mano de obra en los mencionados centros urbanos, o bien su incorporación como peones rurales o en la endeble estructura policial y en las filas del ejército (Zink y Salomón Tarquini, 2008).

reducciones en la Pampa Central no prosperó, la preocupación de los sacerdotes por civilizar y evangelizar a dichos individuos continuó luego de las campañas militares.

3. La integración de “las pampas” al Estado Nacional

A fines del siglo XIX la reducción de los precios internacionales de productos primarios estimuló la ocupación de nuevos territorios para mantener la tasa de rentabilidad en los niveles precedentes, contribuyendo a la caída de los costos de producción. La economía pastoril era dominante y el vacuno se trasladó hacia la frontera por ser la explotación con menores costos.³⁹ Como sucedió en la provincia bonaerense, el ganado vacuno preparó las tierras para hacer posible la entrada de los ovinos y, más adelante en el siglo XX, la siembra de cereales (Lluch, 2008).

En 1884 se dictó la Ley orgánica N° 1532 de Organización de los Territorios Nacionales. El Estado Nacional redefinió el territorio argentino pero la legislación no tuvo en cuenta las diferencias regionales existentes. Las nuevas unidades administrativas dependieron de modo directo del Poder Ejecutivo Nacional, que se ocupó del nombramiento de funcionarios, del reparto de tierras y de la recaudación de la renta. Los Territorios eran “provincias en ciernes”, una especie de entidad híbrida y, por consiguiente, sus habitantes no gozaban de derechos políticos (Bandieri, 2000).⁴⁰

En relación con el proceso de organización productiva del Territorio, el espacio del Este pampeano fue una prolongación del Oeste de la provincia de Buenos Aires. Los estudios muestran que el proceso de reparto y distribución de la tierra fue muy dinámico. En este sentido, en una década se revendieron más de la mitad de las tierras del Territorio ya que sufrieron una rápida valorización producto del aumento de las demandas de los mercados y de ciertas mejoras -como los alambrados y la introducción de planteles ganaderos-. Las mejores tierras desde el punto de vista agroecológico fueron aquellas localizadas al Este del Territorio, hasta la isohieta de los 500 milímetros. A medida que nos alejamos hacia el Oeste, la compra y adjudicación de lotes se limitó a zonas de influencia del Río Salado o donde se concentraban aguas de

³⁹ Hacia 1887 el territorio había acumulado un importante stock ganadero, y comenzaban a ser explotados los distintos recursos naturales hasta ese momento inutilizados para su explotación hacia el mercado. La base económica la constituyó la ganadería que se colocaba en los mercados chilenos y en las provincias limítrofes. Este proceso se vio acompañado por el ingreso de migrantes (en una primera etapa casi exclusivamente argentinos), el surgimiento de casas comerciales, la apertura de caminos, la instalación de mensajerías que fueron el principal medio de transporte antes de la llegada del ferrocarril y la fundación de los primeros centros urbanos (Lluch, 2008:140).

⁴⁰ Sólo podían ejercer derechos políticos a nivel municipal, pero no estaban exentos de las intervenciones impuestas por el PEN.

filtración formando jagüeles (Lluch, 2008). No fue casual que justamente en esta zona marginal se les diera tierras a los indígenas sobrevivientes.

A finales del siglo XIX, la economía pastoril era absolutamente dominante con base en la ganadería que se colocaba en los mercados chilenos y en las provincias limítrofes. De manera paralela se dio el ingreso de migrantes, el surgimiento de casas comerciales, la apertura de caminos, la instalación de mensajerías que fueron el principal medio de transporte antes de la llegada del ferrocarril y la fundación de los primeros centros urbanos (Lluch, 2008).

La composición demográfica del re-poblamiento del Territorio contó con población indígena, migrantes de provincias vecinas y en menor medida inmigrantes extranjeros ultramarinos. A partir de 1882 la dinámica poblacional del Territorio fue extraordinaria. De un territorio despoblado, según atestiguaron agrimensores que lo recorrieron entre 1882 y 1884, pasó a albergar un total de 12.022 habitantes (de acuerdo al censo levantado en 1887). Para 1887, las estadísticas oficiales registraron ochocientos indios, entre niños y adultos. Sin embargo, en los censos posteriores la población nativa quedó invisibilizada al incluirla en la categoría “argentina”. De esa manera, el objetivo era minimizar los aportes demográficos nativos y destacar a los extranjeros, considerados más relevantes para el desarrollo económico y social del territorio. La composición demográfica de lo que podría denominarse “primera oleada” migratoria era mayoritariamente argentina (un 82,5%), y dentro de ella el mayor porcentaje (62,5%) provino de las provincias limítrofes. Entre 1887 y 1895 la tasa de crecimiento anual fue del 10,1%, se duplicó el número de pobladores.⁴¹ Dentro del grupo de migrantes extranjeros (el que era todavía minoritario), españoles e italianos fueron mayoría (67%), con un claro desequilibrio entre los dos sexos y el predominio del masculino (Di Liscia y Lluch, 2008).⁴²

En estrecha vinculación con la dinámica poblacional descrita, comenzó el proceso fundacional de los distintos pueblos. Según el censo de 1895 existían tres

⁴¹ Los datos para 1895 son: población total 25.914, nativos 21.363, extranjeros 4.551 (Di Liscia y Lluch, 2008:118).

⁴² El índice de masculinidad era alto para italianos (681), españoles (392) y para los otros grupos étnicos extranjeros, mientras que para los argentinos era mucho más equilibrado (137), en un índice demográfico que expresa la relación [hombres/mujeres] 100, en un determinado territorio. Este desequilibrio se relacionaba con una etapa temprana de las migraciones compuestas en su mayoría por hombres solos, proporción que posteriormente se reducirá por la entrada de grupos familiares, con la consecuente caída de los índices de masculinidad. La población en esta etapa adquirió entonces tres rasgos fundamentales: un predominio de la población rural sobre la urbana; un fuerte contenido criollo y un marcado desequilibrio entre los sexos a favor de la población masculina (Di Liscia y Lluch, 2008:115-116).

centros urbanos: General Acha, Victorica y Bernasconi, pero a partir del análisis de las fuentes censales es posible distinguir Santa Rosa, Toay, Jacinto Arauz y General San Martín. Victorica y General Acha surgieron como asentamientos militares, mientras que los restantes respondieron a iniciativas individuales, asociadas a posiciones ventajosas respecto a comunicaciones, a proyectos de explotación agropecuaria o simplemente, de desarrollo urbano. En este sentido, la incorporación de nuevas tierras para la exportación de cereales incrementó la población de los departamentos situados al noreste y centro-este del territorio (sobre todo, en los departamentos Maracó, Quemú Quemú, Realicó y Capital), y desembocó en el surgimiento de centros urbanos en puntos estratégicos (Di Liscia y Lluch, 2008).

En relación con el ejercicio y la administración de justicia, el Estado Central intentó crear instituciones que cumplieran la función de organizar, controlar y disciplinar la vida de los habitantes territorianos. Sin embargo su implementación no fue de manera directa. Los ideales reformistas de finales del siglo XIX no consiguieron imponerse en una sociedad que resultó ser más compleja y móvil (Flores, 2007). El estatus jurídico-legal que rigió en estos nuevos espacios generaba altos niveles de improvisación y ambigüedad que afectaron su administración. Esta situación facilitó la organización y movilización de los intereses particulares y corporativos que obligaron a los agentes estatales a desarrollar una política de “tira y afloja” que les permitiera mantener cierto equilibrio de poder. El escenario territorialiano mostraba que la dirigencia local carecía de toda capacidad de control y recursos. Por consiguiente, el aislamiento, la lentitud y la incomunicación con la esfera nacional fueron moneda corriente. Ello derivó en la conformación y articulación de redes relacionales entre diferentes sectores sociales e instituciones para conducir la gobernabilidad del Territorio (Moroni, 2007).

El denominado “poder infraestructural” del Estado no llegó a penetrar en la estructura social, los recursos económicos no se nacionalizaron, la población crecía con rapidez y el Estado nacional hizo caso omiso a los reclamos de la sociedad territorialiana relacionados con el cumplimiento de las obligaciones presupuestarias. En la práctica se hizo difícil contar con funcionarios para la administración de justicia, como también con autoridades vecinales que velaran por el bienestar de las comunas. La habilitación de oficinas para el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones fue dificultosa. Por consiguiente, los gobernadores debieron buscar alternativas que pudieran solucionar

dichos problemas mediante acuerdos locales tendientes a facilitar la provisión de recursos materiales y humanos.

4. La Pampa, tierra de misión

El Concilio Vaticano I (1869) por iniciativa del Papa Pío VII (1800-1869) promovió una acción apostólica especial dedicada a comunidades no evangelizadas. De este modo adquirieron forma las denominadas misiones *ad gentes*. Nicoletti (2002) señala que las misiones fueron orientadas y unificadas mediante la instrucción *Neminen profecto letere potest* de 1845, base y núcleo de lo que con posterioridad ha constituido la doctrina misional pontificia. Asimismo fueron dirigidas por la Sagrada Congregación de Propaganda Fide, creada en 1622 por el Papa Gregorio XV y reorganizado por el papa Pío VII para la acción misionera en los territorios de reciente descubrimiento.

De esta manera, el espacio pampeano fue considerado por la jerarquía eclesiástica argentina como tierra de misión antes y luego de las campañas militares. En un principio dependió de la arquidiócesis de Buenos Aires y en 1897 de la diócesis de La Plata. Como veremos en el **Capítulo 3**, los franciscanos misionaron durante la década de 1870, pero también lo hicieron religiosos lazaristas.⁴³ Es decir que desde muy temprano, los representantes de la Iglesia Católica fueron integrantes del clero regular.

La estructura eclesiástica pampeana, una vez creado el Territorio Nacional, se conformó de la siguiente manera: mientras los franciscanos de Río Cuarto continuaron con sus misiones, el arzobispo de Buenos Aires Federico Aneiros designó en 1882 un capellán (perteneciente al clero secular) para que se estableciera en General Acha. El primero fue el sacerdote José Añón, quien registró el primer bautismo, en 1884 lo sustituyó Juan Portela, y en 1886 Julián Perea (Rodríguez, 2008). La presencia de representantes del clero secular y regular en un mismo espacio fue motivo de tensiones hacia el interior de la Iglesia. Como veremos en los **Capítulos 4 y 5**, la ambigüedad en la delimitación de las jurisdicciones espirituales (espacio concreto de acción designado a cada orden o congregación católica), sumado a la presencia de dos grupos misioneros (franciscanos y salesianos) confirió características particulares al proceso de construcción del catolicismo pampeano.

Asimismo, en un contexto de plena organización, las relaciones entre la Iglesia y el Estado territorialiano desarrollaron rasgos específicos. En materia legal, una de las

⁴³ Los religiosos lazaristas pertenecen a la Congregación de la Misión, fundada en 1625 por san Vicente de Paúl, para la propagación del cristianismo y el cuidado de los enfermos.

obligaciones del gobernador, que aparece citada en la Ley 1532, fue procurar el establecimiento de las misiones necesarias para atraer a la población -especialmente indígena- a la vida civilizada.⁴⁴ Por consiguiente, el clero regular –primero los franciscanos y luego los salesianos- estuvo en las mejores condiciones para cumplir con ese mandato.

En el próximo capítulo presentamos a la orden franciscana, su establecimiento en Río Cuarto y algunos aspectos de la organización y estructura misional.

CAPÍTULO 2: LA ORDEN DE LOS FRAILES MENORES

⁴⁴ Ley 1532, art 11.

1. Los franciscanos en Río Cuarto

El Marqués Rafael de Sobre Monte fundó la Villa de la Concepción de Río Cuarto el 11 de septiembre de 1786 y la misma formó parte de la línea de fortines defensivos. Desde aquella fecha, grupos de jesuitas y franciscanos misionaron estas tierras y muchas veces debieron retirarse por el *peligro indio* (Farías, 1993). El 2 de agosto de 1853 un grupo de “ciudadanos de la frontera Sud [...] consternados de la actual situación que experimentan por la extrema carencia de sacerdotes en que se halla toda la República y en especial el Pueblo Cordobés” realizaron un petitorio al gobernador de Córdoba para establecer en la Villa de Río Cuarto un Colegio de Propaganda Fide de misioneros franciscanos. En el documento explicaron que era necesario contar con doce religiosos porque “mientras unos se ocupan de imbuir los principios de religión y moral” en las poblaciones aledañas a la Villa, otro grupo se dedicaría a

ejercitar las misiones entre los indios del Desierto con el máximo interés de libertar tantos desgraciados cautivos que gimen bajo los más crueles tormentos, y convertir a los infieles que se cree en su mayor parte dispuestos a abrazar nuestra Religión Católica Apostólica Romana [...].⁴⁵

La Legislatura aceptó dicho petitorio y solicitó al franciscano Mario Bonfiglioli –procedente del Colegio de Misioneros de Tarija (Bolivia), Ayudante Cura en la parroquia de Río Cuarto- un informe que incluyera las bases del proyecto. De esta manera, el establecimiento de la “Misión Franciscana del Río Cuarto” tuvo como fundamento legal dos documentos: “Bases de un convenio público” firmado el 30 de abril de 1855 entre Gobierno de la Provincia de Córdoba y el sacerdote Mario Bonfiglioli y un decreto provincial del 26 de abril de 1856 con la autorización para realizar el convenio con Bonfiglioli y las condiciones para el establecimiento de la orden religiosa.⁴⁶

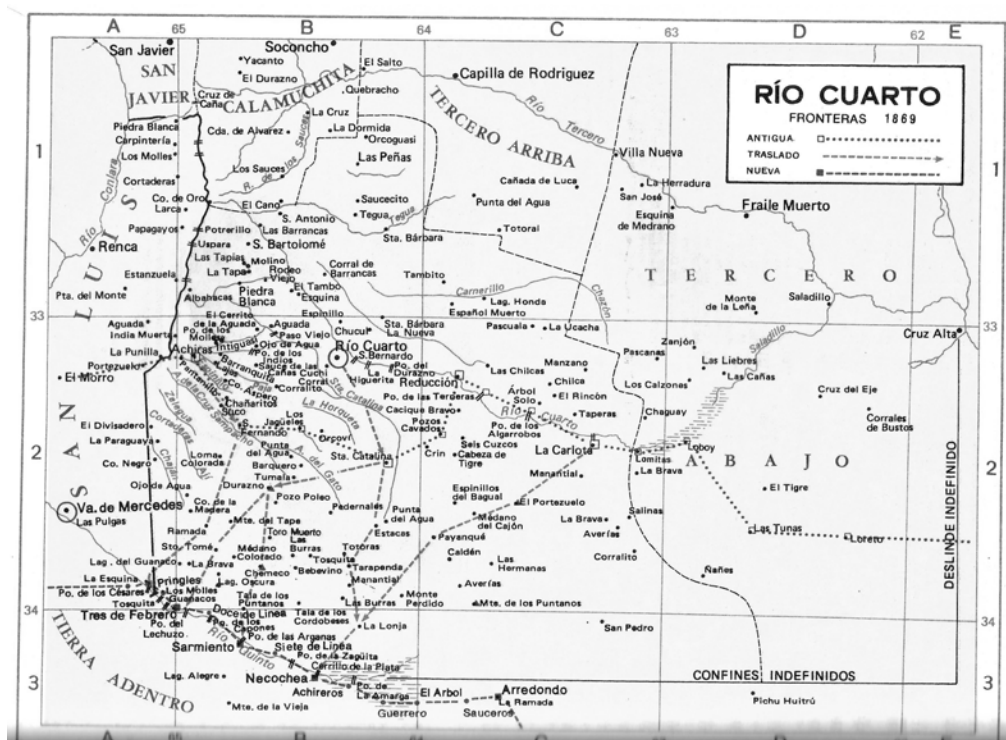
Fue así que Bonfiglioli viajó a Génova (Italia) y retornó a la Villa con doce religiosos el 13 de noviembre 1856. En un primer momento no sólo atendieron a la población local sino también a distintos poblados aledaños. De todas maneras, el objetivo primordial de los frailes desde su llegada a Río Cuarto fue

⁴⁵Solicitud de José Hilario Arias, Martín Quenón y otros vecinos de Río Cuarto al Gobernador Guzmán, 2 de agosto de 1853. Citado en Imposti (1992: 13-14).

⁴⁶ En el convenio se pautaron las siguientes cuestiones: el sacerdote Bonfiglioli era el encargado de traer de Europa en un lapso de diez meses, doce religiosos “para la fundación del Colegio de Propaganda [...] naturales de España o que hablen este idioma”; el Gobierno abonaría los costos de traslado de los religiosos y se comprometía a destinar “doscientos pesos para comprar útiles para el Colegio u otros gastos menores” (Imposti, 1992:17).

Reducir al Cristianismo, civilizar y convertir a la fe católica a los indios del sud, que al presente se hallaban en relaciones pacíficas con las Provincias de la República, y que al mismo tiempo sirviese de dicho Colegio a la educación moral, primaria y científica, tan necesaria a esta parte tan principal de la población de esta Provincia [...].⁴⁷

El Curato de Río Cuarto era una de las jurisdicciones eclesiásticas cordobesas más extensa y quedó a cargo de la orden franciscana.⁴⁸ Desde la parroquia de la Villa los religiosos debieron atender una región de dimensiones considerables que incluía la capellanía de Tegua (a 60 km de Río IV), Las Peñas (a 95 km), Reducción (50 km), San Bartolomé (70 km), Achiras (95 km) y La Carlota (125 km) (Farías, 1993).



Mapa 2: Río Cuarto, Córdoba, 1869 (Imposti, 1992:290)

El establecimiento de los doce franciscanos no estuvo exento de dificultades y quejas. Al respecto, cabe resaltar que nueve meses después de su llegada, los religiosos se dirigieron al gobernador cordobés Roque Ferreyra y le expusieron sus quejas

⁴⁷ Solicitud de José Hilario Arias, Martín Quenón y otros vecinos de Río Cuarto al Gobernador Guzmán, 2 de agosto de 1853. Citado en Imposti (1992: 13-14).

⁴⁸ Las diócesis están divididas en curatos, porción de territorio que está bajo la jurisdicción espiritual de un párroco.

relacionadas con la falta de medios para comenzar la edificación del convento. Sólo contaban con limosnas y un préstamo de 2.000 pesos de un vecino, D. Francisco Guzmán, a condición de que los religiosos rezaran una misa mensual por sus propias intenciones y que la devolución estuviese garantizada por personas solventes. Con el propósito de conseguir esa garantía y mayores recursos pecuniarios se reunió un grupo de vecinos y formalizaron las transacciones. De todas maneras, hacia 1860 el sacerdote Bonfiglioli obtuvo del Gobierno Provincial un subsidio para las refacciones necesarias y para la iglesia conventual (Imposti, 1992). Una década después de su llegada, los religiosos contaron con un convento construido “de material cocido y cal con una cuadra de terreno cercado y su hermosa iglesia ya en los arranques de las bóvedas de techos, y la sacristía ya techada”.⁵⁰ El padrino de la iglesia fue Julio A. Roca, representado por el coronel Eduardo Racedo (Farías, 1993).

En 1867, para fijar su estabilidad, los frailes solicitaron a sus Superiores de Roma la categoría de “Colegio de Propaganda Fide” para el convento de Río Cuarto. El franciscano Marcos Donati viajó a Italia en octubre de 1866 para conseguir la autorización mencionada. La solicitud tuvo sus frutos, el Cardenal Prefecto de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide prometió la autorización y Donati retornó a la Argentina con diez nuevos religiosos, ocho sacerdotes y dos hermanos legos, todos italianos (Farías, 1993). En palabras del primer cronista del Colegio, Fray Moisés Álvarez:

Era conveniente fundar un Colegio de Propaganda Fide, porque desde allí, saldrían los misioneros, para internarse en el corazón del desierto, sin descuidar la atención y la educación de los jóvenes y las necesidades de la feligresía cuando el proyecto se iniciaba.⁵¹

El 8 de agosto de 1867 el Papa Pío IX aprobó el Decreto canónico *Decretum Sacrae Congregationis Propagandae Fidei pro erectione coenobii Rivi Quiarti in collegium apostolicum*, y el Colegio quedó formalmente fundado.

Aquí es menester hacer una aclaración en relación con la orden franciscana y la Congregación de Propaganda Fide. El papa Gregorio XV fundó esta congregación en 1622 y con ello trazó nuevas líneas de actuación: formación de misioneros, respeto a las culturas, independencia del poder civil, formación del clero local para construir la

⁴⁹ Nota de los misioneros franciscanos de Río Cuarto al gobernador Ferreyra, Río Cuarto, 28/07/1857. Citado en Imposti (1992: 19).

⁵⁰ Nota del Obispo de Córdoba, José Vicente Ramírez de Arellano, al Ministro General de la Orden Seráfica, Rafael de Pantechio. Córdoba, 22/06/1866. Citado en Imposti (1992: 20).

⁵¹ Citado en Farías, Inés (1993: 23).

jerarquía propia (Nicoletti, 2008). El primer colegio de la congregación se fundó en 1628 –Colegio Urbano de Roma- y sus objetivos fueron la preparación intelectual y religiosa de los sacerdotes seculares y regulares que quisieran trabajar en tierras de misión. La orden franciscana (Orden de los Frailes Menores) se integró a dicha congregación con el objetivo de evangelizar en países ajenos a su nacionalidad (Auza, 2005).

La orden franciscana era una rama del antiguo tronco franciscano especializada en el trabajo misionero, presente en el obispado porteño desde el siglo XVIII, extinguida luego de la revolución en el siglo siguiente. Su regreso al país lo gestionó el gobernador de Santa Fe en 1853, primero ante la convención constituyente reunida en su provincia y luego en Roma. La idea fue destinarlos a la atención pastoral de los mocovíes y de otros pueblos indígenas de la región. Los diecinueve religiosos – diecisiete sacerdotes y dos legos al principio- se instalaron en su antigua sede de San Carlos de San Lorenzo y en los años siguientes se diseminaron por el país (Di Stefano y Zanatta, 2000).

Durante la segunda mitad del siglo XIX se establecieron cinco colegios de Propaganda Fide en zonas del territorio argentino consideradas de frontera. Según Auza (2005) los colegios fundados en Jujuy, Salta, Santa Fe, Corrientes y Río Cuarto siguieron una estructura similar, regida por dos objetivos: atender a la población radicada en los núcleos urbanos comprendidos en el área de influencia de cada convento y evangelizar a los indígenas radicados en el interior de las fronteras que tenían por delante. Los Colegios que se destacaron en la evangelización de comunidades indígenas fueron aquellos situados en Salta, Santa Fe y Río Cuarto, cuya zona de acción fue el Gran Chaco y la frontera Sur cordobesa. En este sentido, los fines de los colegios franciscanos fueron tres: dar estabilidad y continuidad a las misiones, ser el centro de instrucción de los neomisioneros y un lugar de renovación física y espiritual de los antiguos misioneros (Gaudiano, 1995).

Cabe destacar que, a diferencia de los conflictos que surgieron en los demás lugares donde los franciscanos recién llegados de Italia tendieron a reemplazar al clero regular existente y ocuparon sus conventos, en Río Cuarto no había convento ni parroquia. Los vecinos solicitaron su presencia para que ayudaran al sacerdote del pueblo y sobre todo para que se dedicaran a reducir a los ranqueles del país (Di Stefano y Zanatta, 2000).

Una vez fundado el Colegio en Río Cuarto, los sacerdotes asignados –en grupos de dos o tres- comenzaron con su misión apostólica, es decir con sus excursiones hacia el Sur. Según relata el historiador salesiano Lorenzo Massa (1967) la adquisición de la categoría de Colegio de Propaganda Fide otorgó a la orden franciscana privilegios, exenciones y un amplio escenario de trabajo. A su vez, en el año 1867 el Papa Pío IX dio a conocer la bula *Apostolicae sedes*, documento que confirió a los franciscanos de Río Cuarto la jurisdicción espiritual sobre la Pampa Central. De esta manera, las actividades de los misioneros adquirieron la modalidad de misión ambulante con centro en la villa cordobesa. A partir de allí los sacerdotes realizaron viajes, llegando hasta la rivera del río Negro. Las excursiones hacia las tolderías ranqueles, el rescate de cautivos y la participación en tratados de paz también formaron parte de sus actividades apostólicas. Con esta serie de reconocimientos y facultades podemos decir que el conjunto religioso franciscano constituyó el agente principal de la Iglesia Católica en estas latitudes.

La Misión propiamente dicha estuvo a cargo del Prefecto, lo nombraba el Discretorio del convento y duraba seis años (por lo menos en las dos primeras décadas). El Prefecto debía organizar y llevar adelante todo lo correspondiente a las actividades misioneras. La mayoría de las veces realizaba los viajes acompañado de uno o dos religiosos. Los sacerdotes que estuvieron al frente de dicho cargo fueron:

Prefecto de Misión	Año
Marcos Donati	1868-1874
Moisés Álvarez	1874-1880
Marcos Donati	1880-1886
Ludovico Quaranta	1886-1892
Marcos Donati	1892-1895
Guido Depedri ⁵¹	1895-1896
Leonardo Herrera	1897-1900

Cuadro 1: Prefectos de Misión 1868-1900.
Elaboración propia en base a fuentes primarias

El Prefecto tenía por obligación elevar informes o relaciones trienales al guardián del convento (sacerdote superior del convento) y a la máxima autoridad de la diócesis. En estos documentos, el misionero plasmaba los denominados “frutos de la misión”, es decir, la cantidad de bautismos y de matrimonios realizados, la fundación de

capillas y de escuelas, la celebración de diversos rituales y procesiones, la cantidad de feligreses que asistían, etc.

Desde sus comienzos misioneros, los franciscanos manifestaron su servicio al Gobierno Nacional y a la construcción de un proyecto civilizador de nación. Los religiosos se colocaron a la par del gobierno, fueron agentes estatales en la frontera como lo dejó asentado el primer Prefecto de misión, Marcos Donati al dirigirse al Ministro de Culto, Nicolás Avellaneda,

Me he creído en el *deber de ofrecerme al servicio nacional* en tal carácter; no únicamente para dar parte de una elección, sino mucho más por promover de mi parte, ante el Gobierno Nacional, la inauguración real de las Misiones Católicas entre los indios de la Pampa, principiando, como creo indispensable, por las tribus del cacique Mariano Rosas. [...] Si mi invitación halla cabida en el Excelentísimo Señor Presidente pienso que una o más conferencias verbales podrán madurar el *útil proyecto de llevar a cabo las Misiones Católicas de la Pampa por parte de los misioneros franciscanos del Colegio Apostólico de Río Cuarto, de un lado y del Gobierno Nacional del otro*. Y para todo evento debo declarar al Sr. Mntro. que yo y mis Hermanos del Río 4° *tenemos la voluntad de servir a esta hermosa Nación*, que con aprecio la consideramos nuestra segunda Patria.⁵²

A partir de que el Papa Pio IX concediera a los franciscanos la jurisdicción espiritual sobre la Pampa Central, los misioneros desarrollaron mecanismos para que su proyecto de evangelización no sólo contara con la mera anuencia del Gobierno Nacional, sino también para que fuera parte de los propios objetivos estatales. A su vez, la influencia que podían ejercer los franciscanos en el trato con las comunidades ranqueles a favor del Gobierno Nacional era vista con buenos ojos por la *elite* gobernante –recordemos como vimos en el **Capítulo 1** que el ejército y milicias estaban ocupados en las guerras civiles y del Paraguay-.⁵³ En este sentido los franciscanos ensayaron dos estrategias para con los indígenas, las misiones y las reducciones, temas que tratamos en el **Capítulo 3**.

La orden franciscana tuvo que ocuparse por un lado de las comunidades que conformaban el curato de Río Cuarto y a su vez destinar sacerdotes misioneros para

⁵² Carta de Marcos Donati al Ministro de Culto Don Nicolás Avellaneda, 23 de noviembre de 1868. Doc. 114. En: Tamagnini, (2003). El destacado es nuestro.

⁵³ “En las esplicaciones verbales dadas por S. P. ha llamado la atención del Gobierno el pensamiento manifestado de que bajo la influencia de las misiones pueden establecerse relaciones amistosas y permanentes con el cacique Mariano y las tribus que tiene bajo su dependencia; y el Sr. Presidente desea que S. P. no pierda de vista tal objeto, sirviendole esta nota de credencial para que pueda hablar y entenderse al respecto con el mencionado Cacique”. Carta del Ministro de Culto Don Nicolás Avellaneda a Marcos Donati. 10 de enero de 1869. Doc. N° 117. En: Tamagnini (2003).

adentrarse en la frontera Sur. En Río Cuarto los franciscanos construyeron, además de la propia iglesia de San Francisco, el nuevo edificio parroquial –actual Catedral- y los templos de San Bernardo, Alpa Corral, Reducción, La Carlota, Achiras, Rodeo Viejo y Laboulaye. También fundaron en Río Cuarto el Hospital de Caridad, más tarde Hospital Provincial (hoy se conservan algunas dependencias), los Colegios San Buenaventura (para niños) y Nuestra Señora del Carmen (para niñas), el sacerdote Quirico Porreca participó en la fundación de la Orden de las Hermanas Terciarias Franciscanas (Farías, 2006).⁵⁴

El personal religioso del convento franciscano de Río Cuarto se conformó mayoritariamente por sacerdotes de origen italiano y tuvo algunas incorporaciones de religiosos argentinos. Como hemos mencionado anteriormente, el primer grupo de doce frailes arribó en 1856 y luego de diez años, para poner en marcha el colegio misionero, llegó un segundo grupo. En el Cuadro 2 exponemos los nombres de todos los franciscanos que formaron parte del convento y diferenciamos aquellos que se desempeñaron como misioneros en el espacio pampeano.

Primer grupo de misioneros (1956)	Segundo grupo de misioneros (1867)
Eugenio Nardoni	Pio Bentivoglio
Cirilo Ostilio	<i>Ludovico Quaranta</i>
Romualdo Ferrando	Antonio Carderelli
Daniel Urbani	<i>Quirico Porreca</i>
Juan Bautista Raineri	Constantino Longo
Luis Soli	Mario Dal Negro
Isidoro Anselmi	Benito Tesitori
<i>Marcos Donati</i>	Guillermo Zelli
Plácido Sargenti	Doménico Bedini (hermano lego)
Federico da Génova	Benvenuto (hermano lego)
Félix Perino (hermano lego)	
Leonardo Benaci (hermano lego)	
A ellos se sumó el franciscano argentino y cronista de la etapa inicial, <i>Moisés Álvarez</i> .	A ellos se sumó el italiano <i>Guido Depedri</i> y los argentinos <i>Antonio Palacios</i> , <i>Leonardo Herrera</i> y <i>Juan José Gigena</i>

Cuadro 2: Dos generaciones de misioneros.⁵⁵
Elaboración propia en base a Farías (1993)

⁵⁴ Fundaron diversas obras de caridad, muchas de las cuales hoy perduran: Hogar de Huérfanos, Cárcel de Mujeres, Hogar Buen Pastor, Asilo de Ancianos San José, Escuela en la Cárcel, Hospital San Antonio de Padua, entregado al Gobierno de Córdoba (1957), así como la Juventud Antoniana, el Círculo Católico de Obreros, la Sociedad de Beneficencia, la Pía Unión de San Antonio, el Pan de los Pobres, el Refugio Nocturno, entre muchas otras (Farías, 2006).

⁵⁵ Los nombres en *itálica* corresponden a aquellos sacerdotes que se desempeñaron como misioneros en la Pampa Central.

La estructura de la Orden la conforman: el Guardián (sacerdote superior del convento), el Prefecto de las misiones (sacerdote a cargo de la organización misional), el Discretorio (compuesto de cuatro sacerdotes, quienes se reúnen regularmente con el Guardián y celebran los capítulos o asambleas en las que se tratan diversos temas y se renuevan las autoridades del convento), un rector del Colegio Misionero y catequista, un párroco y vicario interino (y a veces un vice párroco), un cronista (sacerdote encargado de redactar la historia del convento), un Procurador, un Vicario del coro y sacristán mayor, un Maestro de la escuela pública y un Organista. Como podemos observar en el cuadro precedente, los miembros de la Orden pueden ser sacerdotes propiamente dichos o hermanos legos/profesos. Estos últimos sólo han realizado votos de pobreza, castidad y obediencia a la institución a la que pertenecen.

2. Los franciscanos en la Pampa Central

Según las actividades misionales que llevaron a cabo los sacerdotes y los vínculos que establecieron con los diferentes actores sociales del espacio pampeano, nos fue posible identificar tres momentos que guían nuestro análisis en los capítulos siguientes: 1) Misioneros agentes del orden social en la frontera (1870-1879), 2) La Misión de la Pampa, en busca de la integración (1882-1896) y 3) Renuncia y reorganización de las misiones franciscanas (1896-1900). Estamos lejos de concebir un proceso lineal, más aún, creemos que la periodización es una herramienta eficaz a la hora de identificar ciertos marcos generales de interpretación. A su vez, pretendemos aportar a la periodización que denominamos “clásica” y se fundamenta sólo en aspectos institucionales: 1) Convento San Francisco Solano. Primera época (fundacional) 1856-1867; 2) Colegio Propaganda Fide (Misiones) 1868-1906; 3) Convento San Francisco Solano, segunda época (1906-1957/1989).⁵⁶

Durante la primera etapa (1870-1879) los franciscanos fueron considerados agentes del orden social, formaron parte de excursiones militares, hacia el sur de la frontera cordobesa, intervinieron en tratados de paz y en el rescate de cautivos. En este sentido, los misioneros fueron garantes de la pacificación en este espacio de “frontera activa” y se instituyeron en agentes legítimos tanto para la sociedad cristiana como para los indígenas. Podríamos argüir que en esta etapa hubo cierta convergencia de intereses

⁵⁶ En 1906 cesa el Colegio de Propaganda Fide; el convento pasa a la Provincia Franciscana de la Asunción de Cataluña (España) y al crearse la Viceprovincia San Francisco Solano (1989) se convirtió en sede de la Curia Provincial (Farías, 2005).

entre el Gobierno Nacional y los franciscanos ya que ambos deseaban civilizar. Estos temas los analizamos en el **Capítulo 3**.

En un segundo momento (1880-1896) luego de la Conquista del Desierto los franciscanos debieron reorganizar su Misión. Con una población indígena diezmada, dispersa e incorporada a nuevas redes de inserción en el capitalismo, las relaciones sociales construidas por los franciscanos en la década anterior se destruyeron. De allí en adelante debieron cumplir funciones que excedían lo religioso, como por ejemplo el registro de los habitantes, convirtiéndose en un instrumento de integración de los indígenas y de la población dispersa, al ámbito territorialiano. A partir de 1884 Victorica, se instituyó en uno de los primeros centros misionales.⁵⁷ La tarea apostólica de los franciscanos tomó la forma de misiones volantes –visitas itinerantes- y sus estrategias se orientaron hacia el cumplimiento de los principios del catolicismo más allá de su presencia concreta. Los misioneros fomentaron y pusieron en funcionamiento un conjunto de prácticas como la construcción de capillas, la organización de asociaciones de laicos, la realización de celebraciones y procesiones, entre otras.

Durante los años 1887-1891 sobrevino una epidemia de cólera que trajo como consecuencia la retirada de los misioneros franciscanos. Sin embargo, otros religiosos comenzaron a recorrer las tierras pampeanas. A partir de 1890, integrantes de la Congregación Salesiana recorrieron parte del Territorio avalados por el arzobispo bonaerense, sin previo aviso a los franciscanos. Los misioneros de Río Cuarto⁵⁸ retomaron en 1891 su Misión y las misiones ambulantes como el *modus operandi*. Fue así que celebraron fiestas patronales, novenarios, administraron los sacramentos y

⁵⁷ Victorica, primera fundación pampeana, nació como un fortín militar creado por el Ejército argentino en 1879, próximo a Leuvucó, una de las tolderías ranqueles más importantes. La fundación del pueblo se concretó en 1882 y constituyó la materialización de la avanzada, expropiación y colonización de estos nuevos espacios. En el mismo año de su fundación se libró la conocida batalla de Cochicó entre ranqueles de la tribu de Yancamil y los soldados del Ejército Nacional. Una vez concluidas las confrontaciones militares, hubo soldados que se quedaron en el lugar y junto a ellos se establecieron las primeras familias y colonos de provincias vecinas (Álvarez, 1999).

⁵⁸ Aunque hasta 1891 los franciscanos no volvieron a pisar suelo pampeano, el Padre Quaranta, Prefecto de Misiones insistió fuertemente en recorrer y misionar en el territorio pampeano. En una carta de 1888 propuso formar una misión ambulante, en la que se seleccionarían determinados lugares para la erección de capillas y escuelas. Dichos sitios recibirían visitas de los misioneros de manera frecuente, catequizarían “a los pocos indios que hubieren quedado, auxiliando a los cristianos, etc., etc. desistiendo de toda pretensión de fundar reducciones en el territorio, aunque perteneciente a esta prefectura sin embargo conquistado por la Nación y por lo tanto de cristianos”. Carta de Ludovico Quaranta a Quirico Porreca. Río Cuarto, 1/2/1888. Colección Archivo Franciscano de Río Cuarto (copia). N° de registro: 13. Archivo Histórico Provincial de La Pampa. En adelante AHP.

crearon nuevas asociaciones laicas con fines religiosos. Hasta 1896, las localidades de Victorica, General Acha (desde 1891), y Santa Rosa de Toay fueron los pequeños núcleos poblacionales que mayor atención demandaron a los franciscanos, aunque las visitas no tuvieron un carácter periódico.⁶⁰ Hubo tres cuestiones que complicaron el desarrollo de las actividades misioneras: la imprecisión en la delimitación de la jurisdicción franciscana en la Pampa Central,⁶¹ la falta de sacerdotes y la emergencia cada vez mayor de misioneros salesianos. Todas estas cuestiones las desarrollamos en el **Capítulo 4.**

Por último, en la tercera etapa (1896-1900) hacemos referencia a la renuncia y la consiguiente reacomodación de la orden respecto de sus misiones. La renuncia de los franciscanos a la Misión de la Pampa en 1896 significó la reducción de los ámbitos de desenvolvimiento de los franciscanos y la pérdida del reconocimiento social que, durante más de tres décadas, los constituyó en la voz autorizada de la Iglesia Católica en el Territorio. De allí en adelante, ese reconocimiento se depositó en la Congregación Salesiana (en 1896 el Arzobispo bonaerense, Uladislao Castellano, entregó la Misión de la Pampa a dicha congregación). De todas maneras, los franciscanos realizaron varios intentos por preservar su legitimidad: por un lado establecieron un nuevo centro de misión al norte del Territorio Nacional de la Pampa, en el pueblo de Intendente Alvear y por otro lado, en 1899 fundaron una reducción indígena en la Colonia pastoril Emilio Mitre.⁶² La delimitación jurisdiccional entre franciscanos y salesianos no se resolvió de manera definitiva hasta 1910.

⁵⁹El sacerdote Guido Depedri en agosto de 1893 fundó en Victorica la Cofradía del Sagrado Corazón de Jesús: “(...) las socias de la nueva Cofradía, como si fueran una asociación de perseverancia, debían congregarse al pueblo en la iglesia, para el rezo de las oraciones y del Santo Rosario, y a su debido tiempo debían enseñar el catecismo a los niños y niñas de las escuelas” (Massa, 1967:339).

⁶⁰ El énfasis puesto en el adoctrinamiento sistemático fue una característica de la orden franciscana. Para asegurar este objetivo y frente a la falta de sacerdotes se desarrolló como estrategia propiciar las asociaciones de laicos, como por ejemplo las cofradías. Éstas actuaron como agentes catequizadores y se ocuparon de la organización de fiestas y celebraciones religiosas. Sin establecerse definitivamente en ninguno de los poblados, debieron asegurar la construcción de capillas, para reunir a la feligresía y en consecuencia organizar asociaciones de laicos para recaudar fondos y costear dichas construcciones. Existen documentos que muestran el trabajo conjunto entre franciscanos, soldados y autoridades territorianas en la construcción de capillas (Sanchez, 2008).

⁶¹ Especialmente General Acha, capital del Territorio.

⁶² Se fundó en el actual departamento Chalileo sobre la margen izquierda del Río Chadileuvú. En 1899 el gobierno ordenó practicar la mensura de la zona que hoy es la Colonia y otorgó poder al agrimensor para efectuar la entrega provisoria de lotes a quien “*lo solicitare*”. El ambiente es árido con precipitaciones que oscilan en alrededor de los 300 mm anuales. El acceso a la Colonia, desde la ruta pavimentada se encuentra a 18 Km de Santa Isabel –localidad pequeña, cabecera del departamento Chalileo- y a 280 km de Santa Rosa. (Lluch, 2002).

3. El personal misionero

¿Quiénes fueron los franciscanos que misionaron en las tierras pampeanas? Lamentablemente los datos existentes de cada uno de los sacerdotes son escuetos pero nos brindan una idea general acerca de estos religiosos.

Marcos Donati: Nació en Cerredolo (región de Emilia, Italia) el 14 de abril de 1831. En agosto de 1846 formó parte de la Orden de los Frailes Menores y cursó sus estudios sacerdotales en Bologna, ordenándose en enero de 1854. Integró el primer contingente de franciscanos que viajó hacia Río Cuarto. Donati fue uno de los precursores en entablar negociaciones con las comunidades ranqueles y en intervenir en los rescates de cautivos. Fue Prefecto de Misión en tres oportunidades. Muere en Buenos Aires en 1895.

Moisés Álvarez: Nació en 1838 en la Villa del Rosario, Curato de Río II provincia de Córdoba. El Obispo de Salta Fr. Buenaventura Rizzo Patrón lo ordenó sacerdote en Córdoba en 1861 y se incorporó al Convento de Río Cuarto en mayo de 1867. Fue el primer cronista del Colegio, cura párroco de Río Cuarto, Guardián del convento, Discreto del Colegio y Prefecto de Misión. Compañero de misión de Marcos Donati, intervino en el tratado de Paz entre el Gobierno Nacional y las tribus ranqueles en 1872.

Quirico Porreca: nació en Pescocostanzo, provincia de San Bernardino, Italia, el 2 de julio de 1843 y murió el 25 de abril de 1896. En 1868 fue condecorado por el pueblo de la Villa de Río Cuarto como “Ángel y apóstol de la Caridad” por la labor ejercida durante una epidemia de cólera que azotó la Villa y Fuerte Sarmiento. La construcción de la Iglesia de San Francisco (Río IV) estuvo dirigida por él. Participó en la fundación de la congregación de las Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas, del Hospital de la Caridad, del Colegio para niñas Nuestra Señora del Carmen. Dentro del Convento ocupó cargos de máxima jerarquía como Guardián, Cronista, Comisario General (de los cinco colegios de Propaganda Fide de la Argentina- Salta, Jujuy, San Lorenzo, Corrientes y Río IV-), Comisario General de Tierra Santa. Fue el segundo cronólogo del Colegio.

Ludovico Quaranta: nació el 20 de abril de 1843 en Agnone, Campobasso, Italia. Se ordenó sacerdote en 1866 y misionero al año siguiente. Arribó a Río Cuarto en

noviembre de 1867. Fue Guardián del convento y Prefecto de Misión. Murió en Buenos Aires el 1 de julio de 1905 siendo Comisario General.

Guido Depedri: nació en Trento (Italia) en 1865. Una vez ordenado sacerdote en 1889 fue destinado a las misiones en Argentina. Entre 1890 y 1893 fue párroco en Río Cuarto y desde 1893 misionó en la Pampa Central. Depedri fundó el 6 de agosto de 1893 la Cofradía del Sagrado Corazón de Jesús en el poblado de Victorica. Desde 1902 a 1913 fue misionero del Colegio de Salta y dio misiones en el Chaco y en la provincia de Corrientes. Luego lo trasladaron a Montevideo por nueve años. Murió en Buenos Aires en 1947.

Leonardo Herrera: nació en San Juan de Cuevo (Mendoza) el de febrero de 1861. Entró al noviciado del convento franciscano en noviembre de 1883 y se ordenó sacerdote en enero de 1888. Acompañó a Ludovico Quaranta en sus viajes a la Pampa Central. Herrera llevó a cabo varias tratativas para ampliar la jurisdicción franciscana luego de la renuncia de 1896 y propuso la creación de una reducción indígena en Colonia Emilio Mitre. En 1897 adquirió el rango de Capellán Vicario de un pueblo de reciente fundación, Intendente Alvear –capital del actual departamento Chapaleufú-, lugar que se convirtió en el nuevo centro de misión de la Orden. Hacia 1910 se secularizó y formó parte de la diócesis de San Juan de Cuyo. Herrera se desempeñó como párroco en varias localidades mendocinas (San Rafael, Santa Rosa, General Alvear, entre otras). Murió el 11 de septiembre de 1929 en San Rafael.

Juan José Gigena: nació en San Justo (Córdoba, Italia) el 14 de febrero de 1869. Entró en la orden franciscana en marzo de 1885. Fue ordenado sacerdote en septiembre de 1891. Realizó viajes misionales al Territorio desde 1893 y fue uno de los franciscanos que visitó Colonia Emilio Mitre (1902).

Antonio Palacios: nació en San Lorenzo (Santa Fe) el 18 de marzo de 1863. Ingresó en la orden franciscana en enero de 1881 y se ordenó sacerdote en noviembre de 1885. En un primer momento atendió capillas alejadas de la villa de Río Cuarto. Acompañó a Leonardo Herrera luego de la renuncia en 1896 y fue su sucesor en la Prefectura de

misión. Palacios fue quien presentó ante el Gobierno Nacional la solicitud de creación de una reducción en Colonia Emilio Mitre.

A partir de los datos precedentes hemos arribado a las siguientes inferencias: la primera generación de misioneros sólo contó con un sacerdote de nacionalidad argentina, Moisés Álvarez, quien también fue primer cronista del Convento. Álvarez y Marcos Donati iniciaron las misiones hacia el Sur de la frontera de Río Cuarto. Ambos franciscanos tuvieron un gran reconocimiento por parte de la feligresía y la posterior historiografía católica (a Donati se lo denominó el “apóstol de La Pampa”) precisamente por las condiciones riesgosas que debieron afrontar en sus diferentes viajes. Podemos observar también, en contraposición con las características propias del posterior accionar salesiano, una movilidad de sacerdotes misioneros. Es decir, dentro de la orden franciscana, ser misionero no significaba una condición vitalicia (como sí lo fueron los salesianos Buodo y Durando, misioneros del oeste pampeano por excelencia) sino que el puesto de Prefecto se renovaba de manera regular (como enunciamos en el Cuadro 1) como así también aquellos sacerdotes que lo acompañaban. La composición de la segunda generación de misioneros muestra un incremento de sacerdotes argentinos quienes, como veremos en los **Capítulos 4 y 5**, desempeñaron acciones relevantes para la continuidad de la misión franciscana en el Territorio. De manera general, este sensible pero marcado cambio en la composición de los misioneros se corresponde con las características generales del clero argentino. Como ha apuntado Di Stefano (2000), avanzada la segunda mitad del siglo XIX, hubo una afluencia de órdenes religiosas en estrecha relación con el proceso de inmigración. Dichas órdenes “se dedicaron a organizar el catolicismo en la nueva patria”, difundieron métodos pastorales, técnicas catequísticas y modos de aprehender la doctrina cristiana. En nuestro caso, la OFM debió ocuparse de la “conversión de los indios al catolicismo”.

En el próximo capítulo desarrollamos con mayor profundidad el primer momento de nuestra periodización. El objetivo es identificar las funciones que llevaron a cabo los franciscanos a partir de sus incursiones en el espacio pampeano y las características que asumieron las relaciones entre los misioneros, las comunidades indígenas y las autoridades civiles. A su vez, nos interesa conocer la posición que ocuparon los franciscanos en el campo social pampeano antes de la denominada Conquista del desierto, para luego compararlo con lo ocurrido a partir de 1880 y advertir los cambios.

1. Las reducciones

Como hemos expuesto en el **Capítulo 1**, en la década de 1870 se acrecentó la preocupación de los gobiernos por eliminar las fronteras internas del país y consolidar definitivamente la soberanía nacional en los territorios indígenas. En este contexto, los franciscanos se constituyeron en una pieza clave para el Gobierno Nacional porque, en última instancia, eran quienes aseguraban un espacio libre de conflictividad (Bandieri, 2000). Podríamos argüir que hasta antes de la Conquista del Desierto, en teoría, el Estado buscó combatir y desterrar cualquier orden alternativo al suyo. Sin embargo, como lo ha señalado Míguez (2003: 25) “la frontera creaba condiciones, tanto internamente en la sociedad cristiana, como en la interacción con la indígena, que favorecían la inestabilidad política”. Esto se transformó en un obstáculo para la instauración de una dominación unívoca y normativa, propia de un estado nación moderno, que exigió subsumir todo ese orden social bajo el nuevo poder. Un Estado que imponía la conversión al cristianismo, el sometimiento pacífico, el respeto al propio orden y el trabajo productivo de las poblaciones nativas (Navarro Floria, 2001). ¿Pero realmente se quería transformar a estas poblaciones en elementos del orden?

En este período confluyeron varios de los elementos de ese nuevo orden social: el equipamiento y profesionalización militares, el fortalecimiento económico del Estado Nacional como consecuencia de la expansión exportadora, el crecimiento del sistema de comunicaciones y transporte (telégrafo y ferrocarril) y del mercado nacional; el sometimiento del caudillismo provincial al poder de la Nación. Sin embargo el denominado “problema del indio” y la existencia de “fronteras interiores” se transformaron en obstáculos para la definitiva consolidación del Estado Nacional (Míguez, 2003). En este sentido, la frontera, una amplia extensión carente de la presencia fuerte del Estado, jugó un rol relevante en los procesos de construcción y consolidación estatales –ya fuera a favor o en contra- (Míguez, 2007).

Durante la década de 1870 los misioneros, en su lógica de “ampliar las fronteras de la cristiandad”, realizaron tres excursiones tierra adentro, mantuvieron una comunicación casi diaria con los indígenas, los conocieron “muy de cerca, y habiendo tenido que tratar con ellos en diversas ocasiones y sobre distintos temas, hemos

observado su modo de pensar acerca del Gobierno, de sus Gefes y de sus tropas”⁶³. El Estado reconoció en la orden franciscana una herramienta para llevar adelante sus propios intereses. Hubo tres ámbitos en los que los misioneros, además de administrar los propios sacramentos católicos (bautismos, comuniones, matrimonios), actuaron como mediadores: en las reducciones, en las redes de rescate de cautivos y en los tratados de paz, ¿Cómo se desarrollaron en cada una? ¿En qué consistió su proyecto civilizador? ¿Constituyeron una herramienta más del orden social?

Para “convertir y pacificar a los indios y alejarlos de sus vicios”, los franciscanos orientaron su propuesta hacia la creación de reducciones indígenas. El Discretorio del Convento de Río Cuarto le expresó al sacerdote Marcos Donati los beneficios: “una reducción de Indios es un núcleo de población que en época más o menos cercana puede resultar de utilidad no pequeña á una provincia especialmente acá en donde lo que mas escasea es la población”⁶⁴. Considerándose agentes partícipes en la construcción del Estado argentino, los franciscanos sumaron una nueva estrategia. No sólo pacificar y mediar, sino también integrar al indígena al mundo civilizado y hacerlo de manera sistemática.

La diferencia entre el funcionamiento de una misión ambulante y una reducción, ha sido sistematizada por Nicoletti (2008). La elección de una metodología u otra para civilizar y convertir planteaba dos concepciones espaciales diferentes. La reducción trasplantaba poblaciones a un sitio prefijado, que se armaba específicamente para la misión, de manera que mientras el misionero se asentaba en un sitio, los indígenas permanecían en movimiento. En la misión volante la situación era inversa, el misionero salía a la búsqueda de los indígenas y ellos conservaban sus lugares de asentamiento originarios, o más bien, de reubicación después de 1879. En suma, la reducción solucionaba tres problemas para los misioneros: el enfrentamiento violento con el indígena, la necesidad de poblar y concentrar para adoctrinar y el cambio sistemático hacia la cultura occidental y cristiana.

Para poner en funcionamiento el plan de las reducciones se necesitaba la anuencia de las autoridades militares. En primer lugar, los misioneros no podían realizar los viajes a las tolderías ranqueles por sí solos, debían acompañar las expediciones. En segundo lugar, los núcleos de reducciones indígenas debían establecerse próximos a los

⁶³ Carta de Moisés Álvarez al Ministro de Justicia, 1877. Doc n° 1161^a. (Tamagnini, 2003).

⁶⁴ Carta del Discretorio del Convento de Río Cuarto a Marcos Donati. Río Cuarto, 17 de Julio 17 de 1872. Doc. N° 235. (Tamagnini, 2003).

fuertes. De esta manera, los franciscanos desarrollaron un conjunto de estrategias como, visitar a los caciques principales, gestionar la firma de tratados con el sector militar, acompañar a las delegaciones indígenas que viajaban a Buenos Aires, mantener una comunicación epistolar con los caciques e intervenir en el rescate de cautivos (Tamagnini y Zabala, 2005).

De este modo, los misioneros de Río Cuarto pusieron en funcionamiento dos reducciones en el sur de Córdoba, Sarmiento y Tres de Febrero y una tercera en Villa Mercedes, San Luis. Para su concreción los sacerdotes Marcos Donati y Moisés Álvarez realizaron las gestiones ante el Gobierno Nacional. La petición consistió en tierras para la creación de dichas reducciones en el sur de Córdoba y en el territorio que actualmente conforma la provincia de La Pampa.⁶⁵

En Fuerte Sarmiento, Moisés Álvarez fundó dos escuelas, una para varones y otra para mujeres.⁶⁶ El sacerdote era el encargado de la atención de los varones a quienes instruía en tareas agrícolas. En algunos casos recibió ayuda del Gobierno Nacional en semillas y herramientas afines. Por su parte, las mujeres se dedicaron a la industria del tejido, enseñanza que dependía de una maestra designada por la Nación. Parte de la producción se destinó a los mercados de Río Cuarto y Villa Mercedes. En Tres de Febrero, una particularidad fue que Álvarez estudió el idioma araucano para una mejor comunicación con los indígenas.⁶⁷ En 1875 el Inspector de Misiones José María Montes visitó ambas reducciones, elogió la organización de las mismas y resaltó ciertos elementos como la presencia de indígenas con vestimenta característica de los “blancos” y la higiene en los ranchos (Massa, 1967: 279).

Las acciones desarrolladas por los misioneros en estas reducciones estuvieron condicionadas por las tácticas y estrategias castrenses ya que, los indígenas reducidos fueron incorporados a las fuerzas militares que defendían la frontera (Tamagnini, Zavala, Olmedo, 2010). Por ello, desde la mirada de los propios franciscanos, el proceso de militarización fue un obstáculo para la continuidad de los trabajos misionales. A su

⁶⁵ Según el historiador salesiano Lorenzo Massa (1967), el presidente de la Nación, Sarmiento, les concedió una audiencia pero como para él, el “problema del indio” ya no tenía importancia, no aceptó el pedido de los religiosos. Sin embargo diputados y senadores les prometieron ayuda y les aconsejaron que el Guardián del Convento enviara una nota a la Cámara de Diputados.

⁶⁶ “Ha venido un capitanejo Bustos con 6 indios y 7 chinas á vivir á Sarmiento. Este es buen principio. creo que una buena táctica que llevaremos hemos de conseguir por fin traer á los indios á que vengan con nosotros á hacer vida cristiana”. Telegrama de Julio A. Roca a Marcos Donati, San Luis, Mayo 11 de 1874. Doc. N°408 (Tamagnini, 2003).

⁶⁷ Según Massa (1967) Álvarez se valió de una gramática araucana enviada desde Chile por el embajador argentino Félix Frías, pero debemos aclarar que no existía un idioma araucano sino el mapundungun.

vez, las incertidumbres entre los propios religiosos en relación con el interés del Gobierno Nacional por sus acciones en las reducciones estuvieron al orden del día, como expuso Donati a Álvarez en una carta el 1 de septiembre de 1874:

[...] me confirmo siempre más, que los actuales gobernantes no quieren reducciones, pero sí la sumisión de los indios por medio de las dispersiones de ellos [...] pero yo no tengo datos seguros que el futuro presidente quiera favorecer a nosotros y a los indios.

La duda que expone Donati sobre si el Gobierno Nacional favorecería o no a ellos mismos y a los indígenas, es la tensión que recorre toda esta década, entre los objetivos de los representantes del Estado (militares) y los religiosos. Por parte de los franciscanos, las quejas hacia lo que producía la militarización en los indígenas fueron constantes,

[...] los indios estos según como están no creo que pertenezcan a la Prefectura; son soldados en actual servicio á quienes el Prefecto no puede mandar, y hasta cierto punto ni ingerirse en sus asuntos por la misma razón de ser soldados: pues es sabido que estos tienen sus gefes y oficiales que los mandan y a quienes es preciso que obedezcan [...] Soi por mi desgracia un frío espectador de crímenes y no me es dado corregirlos enmendar etc. etc. á los autores, por la sencilla razon que no dependen de mi. De su peso cae, que no pueden ser misiones estas reuniones de indios mandados por gefes y oficiales de línea.

En estas condiciones el Prefecto de misión perdía terreno. Los indígenas “vestidos con uniforme” aparentaban ser elementos del orden, un orden en el que ni el salvajismo ni la barbarie podían ser parte.⁷⁰ Las reducciones fueron funcionales al proyecto de expansión, el objetivo fue contener y neutralizar a los indígenas que se trasladaron voluntaria o forzosamente a la frontera. El grado de complementariedad de las reducciones con las acciones militares significó la continuidad o desaparición de las primeras (Tamagnini, 2005). De todas maneras, pese a estas denuncias y quejas, los franciscanos continuaron con sus misiones y no abandonaron su objetivo primordial. Aunque la tan ansiada reducción indígena en tierras pampeanas no se concretó, los

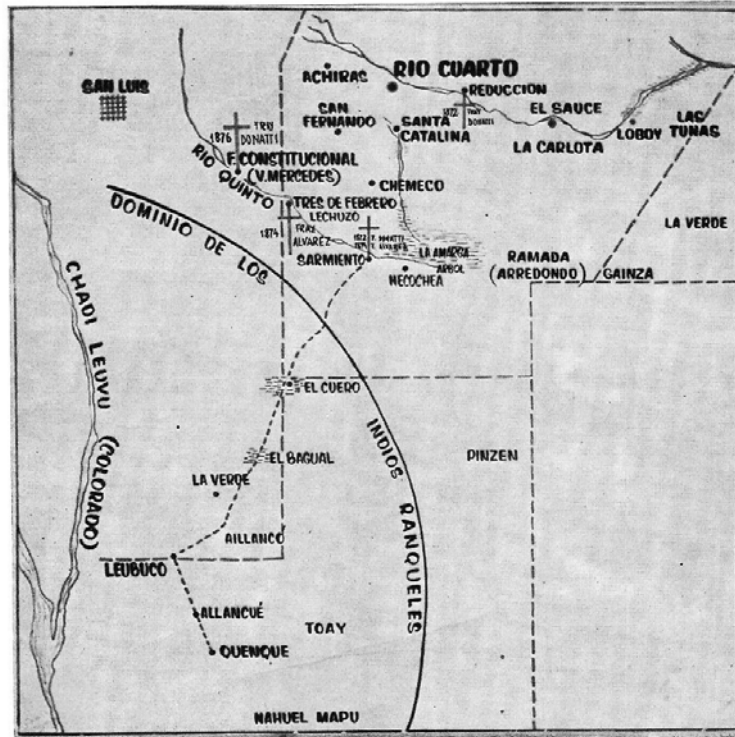
⁶⁸ Carta de Marcos Donati a Moisés Álvarez. Villa Merced, 1 de septiembre de 1874. Citado en Martini de Vatausky, 1981:349.

⁶⁹ Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati, Sarmiento, Diciembre 26 de 1879.Doc. N° 1114. (Tamagnini, 2003).

⁷⁰ Como lo ha señalado Tamagnini (2005), a nivel discursivo el gobierno promovía la agricultura en las reducciones pero en la práctica ocurría algo distinto: los indígenas eran empleados como soldados debiendo cumplir con el servicio militar. La estrecha relación entre las reducciones y los fuertes hizo que la prédica misionera resultara contradictoria, en tanto los indígenas recibían un mensaje a través de los franciscanos y otro desde los Comandantes.

misioneros siguieron en contacto con los principales caciques y, como veremos en el último capítulo, ello les sirvió para justificar su accionar en momentos en que su propia presencia en el territorio estuvo a punto de culminar. A su vez, los caciques deseaban mantener el vínculo con los franciscanos porque les servían de intermediarios con el Estado para negociar tratados o diferentes bienes de intercambio.

[0]



Mapa 3: Avance de la frontera por el Dr. Alsina (Zavarella, 1883)⁷¹

2. Los franciscanos como mediadores

A través del rescate de cautivos, las negociaciones y los tratados de paz, los franciscanos conformaron una red social en la que intervinieron los siguientes actores: caciques e indios que poseían cautivos/as, jefes de frontera e integrantes del ejército, sociedades de beneficencia, familiares de cautivos, refugiados en asentamientos ranqueles y los misioneros franciscanos. Estos actores sociales dieron forma a las modalidades de interacción dentro de las redes de rescate que se desarrollaron en la zona que actualmente abarca el sur de San Luis, Córdoba, Santa Fé, nordeste de Buenos

⁷¹

Aunque la ubicación de los lugares no es del todo correcta en el mapa, como así tampoco la ubicación de Pinzen tan al norte, es un mapa que muestra la localización que el Estado tenía en ese momento y la ubicación de las reducciones franciscanas (referenciadas con una cruz) y el sacerdote a cargo de ellas.

Aires y norte de La Pampa. Los ejes articuladores se situaron en Leubucó, Poitahue y alrededores –asentamientos de los caciques ranqueles Mariano Rosas y Manuel Baigorria respectivamente-, Villa Merced y Sarmiento –puntos de conexión entre los misioneros M. Donati y M. Álvarez- y Río Cuarto, Rosario, Santa Fe, Buenos Aires, Mendoza y San Luis –centros en los que se discutían el origen y destino de los fondos para los rescates-. Esta red de relaciones incluía elementos individuales e institucionales⁷² y funcionó durante una década desde finales de la de 1860 (Salomón Tarquini, 2001).

2.a. Tratados de paz

En 1868 –a poco menos de un año que el Convento adquiriera la categoría de Colegio Propaganda Fide- el primer Prefecto de Misión, Marcos Donati, escribió al cacique Mariano Rosas⁷³ y le propuso lo siguiente:

[...] considerando por otra parte la falta de estos ministros de Dios en los dominios de Ud. y por consiguiente su grandisima necesidad, por tanto he creido de mi deber como Prefecto de este Colegio de Misioneros, aprovechar de la propicia ocasion que se me presenta en la Comision que manda a Ud. el Señor Coronel Lopez pa tratar de paz. [...] yo pediré al Gobierno nacional los recursos necesarios para ir allí y tambien para edificar una casita que sirviese de habitacion para los Misioneros, ya para formar una escuela publica, y tambien para trabajar una linda iglesia para Uds. y muchas otras cosas. Pero se hace del todo necesario un ajuste de paz; pues es cierto que no estando en paz ni el Gobierno me proporcionaria los medios para ir allí ni yo podria hacerlo legitimamente pues la Constitucion de este pais dice: Proveer a la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacifico con los Indios y promover la conversion de Ellos al Catolicismo [...].

⁷² Se pueden mencionar cuatro formas de rescate: 1. por medio de la compra-venta; 2. canje o intercambio; 3. ofrecimiento por parte de caciques de un cierto número de cautivos como demostración de intenciones pacíficas o con el propósito de mantenerlas; 4. expediciones militares (Salomón Tarquini, 2001).

⁷³ Panghitruz-Guor o Mariano Rosas. Hijo de Painé-Guor y de Quilche, nació en Leubucó hacia 1818. En 1838, mientras se realizaba una incursión de su grupo sobre la frontera norte de Buenos Aires, Panghitruz fue tomado prisionero por miembros del grupo de indios amigos del cacique Llanquelén, y enviado a Juan Manuel de Rosas. Luego de un tiempo en prisión en Santos Lugares y Palermo, fue bautizado por Rosas —como Mariano Rosas—, quien procuró enseñarle el castellano y diversos trabajos de campo. Tiempo después, logró fugarse junto con un hijo del cacique Pichuñ, y volver con su familia. Tras la muerte de Painé, en julio de 1847, el liderazgo ranquelino pasó por Kalvaiñ, que falleció pocos años después en forma accidental. A partir de entonces, en 1858, Mariano Rosas fue elegido en parlamento como nuevo cacique (el parlamento era el espacio político público por excelencia, donde se tomaban las decisiones de mayor relevancia para los grupos). Sobre fines de la década de 1860 estrechó sus vínculos con los franciscanos de Río Cuarto, quienes oficiaban de intermediarios en los tratados de paz (Zink y Salomón Tarquini, 2008).

⁷⁴ Carta del sacerdote Marcos Donati al cacique Mariano Rosas, Río Cuarto, 29 Abril 1868. Doc. N° 114. (Tamagnini, 2003).

El Estado Nacional se hizo eco de la presencia del Colegio franciscano en Río Cuarto y aceptó sus trabajos de misión en la frontera. En una carta al franciscano Marcos Donati, el ministro Nicolás Avellaneda le informó que

[...] En las esplicaciones verbales dadas por S. P. ha llamado la atencion del Gobierno el pensamiento manifestado de que bajo la influencia de las misiones pueden establecerse relaciones amistosas y permanentes con el cacique Mariano y las tribus que tiene bajo su dependencia; y el Sr. Presidente desea que S. P. no pierda de vista tal objeto, sirviendole esta nota de credencial para que pueda hablar y entenderse al respecto con el mencionado Cacique.

Podríamos argüir que la *elite* gobernante veía una utilidad de las misiones al afirmar que los sacerdotes podían establecer relaciones amistosas y permanentes con los caciques y sus comunidades. Más adelante, en la misma carta, Avellaneda citó un malón con rapto de cautivos efectuado en Villa de la Paz por indígenas relacionados a Mariano Rosas, y pidió al sacerdote Donati que

[...] Apenas S. P. haya tomado conocimiento de los hechos, despues de haberse puesto en contacto con los indios, informará a este Ministerio de lo que puede hacerse para conseguir tan humanitario objeto, bajo la seguridad de que se pondran inmediatamente a su disposicion los recursos necesarios [...].

Los tratados de paz y los gestos de reparación eran imprescindibles en esta red y una garantía para la entrada de los franciscanos en las ⁷⁶tolderías. El cumplimiento o no ⁷⁷de los pedidos condicionó la continuidad de las buenas relaciones. Pero el elemento principal era, sin dudas la firma de tratados. Como lo ha planteado Delrío (2005), durante la década de 1870 el Estado no se encontraba en condiciones de disputar el territorio a los pueblos indígenas, existían otras coyunturas que mantenían ocupadas a las *elites* gobernantes (como la guerra del Paraguay y las rebeliones de López Jordán). Como hemos referido en el **Capítulo 1** y siguiendo el planteo de Pérez Zavala (2007),

⁷⁵ Carta de Nicolás Avellaneda a Marcos Donati, Buenos Aires, Enero 10 de 1869. (Tamagnini, 2003). Doc. N° 117.

⁷⁶ Como lo ha señalado De Jong (2007), los acuerdos de racionamientos periódicos a los caciques principales, a través de los cuales se redistribuían los recursos –sueldos, ganado y otros alimentos- hacia sus subordinados, eran el recurso básico para el establecimiento de la paz; como afirmaba uno de los funcionarios encargados de realizar dichos acuerdos, se debía “entretener la paz para ir conquistando la tierra”.

⁷⁷ “Como v.e. sabe yo había logrado conquistar la voluntad y confianza de los indios por medio de las promesas de paz, y como los tratados de Paz hasta la fecha no han sido firmados por el Exmo. Sor. Presidente de la Republica no cuento con seguridad ni con la garantia suficiente para estender mi accion sobre ellos y la Paz mela hubiera dado”. Carta de Marcos Donati a Nicolás Avellaneda, Villa de la Paz, Marzo 17 de 1870. Doc. N° 144. (Tamagnini, 2003).

en la década de 1870, la capacidad de acción y movilidad indígena estuvo coartada frente al avance del Gobierno Nacional. Los tratados celebrados en esta década formaron parte de una política de sometimiento hacia aquellos grupos que no aceptaban formar parte de la república.⁷⁸

Es conocida la participación de los sacerdotes Marcos Donati y Moisés Álvarez en la excursión comandada por Lucio V. Mansilla en 1870 hacia los toldos de Mariano Rosas, con un objetivo diplomático. En la propia obra *Una excursión a los indios ranqueles*, Mansilla comentó:

Este sacerdote [Marcos Donati], que a sus virtudes evangélicas reúne un carácter dulcísimo, recorría las dos fronteras de mi mando, diciendo misa en improvisados altares, bautizando y haciendo escuchar con agrado su palabra a las pobres mujeres de los pobres soldados. La que le oía se confesaba. [...] Consideraba mi empresa la mas arriesgada, no tanto por el peligro de la vida, sino por la fe púnica de los indígenas. Me hizo sobre el particular las más benévolas reflexiones, y por último dándome una muestra de cariño, me dijo: «Bien, coronel; pero cuando usted se vaya, no me deje a mí, usted sabe que soy misionero». Yo he cumplido mi promesa y él su palabra (Mansilla 1980: 17).

En aquel momento, los misioneros tuvieron oportunidad de hablar con Mariano Rosas y Ramón Cabral. El objetivo de los franciscanos era planificar otra visita y poner en marcha la creación de una reducción en las tierras de la Pampa Central. Pero ese deseo estuvo muy lejos de concretarse. Como expresó el misionero Marcos Donati,

[...] Desgraciadamente muy poco duró el tratado de Mansilla. El primero desagradó que tuvieron los Indios fue causado del Coronel, es decir, por su destitución de la Comandancia. Después las raciones del tratado no las entregaban a los Indios completas, y las razones que los empleados aducían eran que el Congreso no había aprobado dicho tratado. Otra vez marché a Buenos Aires, fui al Ministro de Culto insistiendo a que presentase dicho Tratado al Congreso, como en efecto lo presentó. No hubo aprobación [...] Muy desconsolado regresé a Buenos Aires. Sin embargo continué a procurar que los Indios se mantuviesen en paz. Para eso escribí a Mariano, al Cacique Ramón diciéndoles que el Gobierno había triunfado sobre las montoneras, había triunfado sobre el Paraguay, y en Entre Ríos, y que los Indios no se considerasen mas fuertes que

⁷⁸ Asimismo, como señala Bechis (2006), el sistema de tratados fue consecuencia de la propia política indígena, de los proyectos de autonomía o de integración con respecto a los proyectos de “organización nacional” de los criollos. La autora describe cuatro intentos políticos estratégicos: el de los ranqueles defendiendo su existencia soberana a través de una relación fluida con el clero y el Ejército de las fronteras cordobesas; el de los salineros con una estrategia de confrontación con Buenos Aires y luego con el Gobierno Nacional; el de los tehuelches de Norpatagonia, mediante una integración a la nación criolla en carácter autónomo (como pueblo indígena) y el de los manzaneros a través de una identificación como criollos sin descartar su origen indígena, pero esperando un reconocimiento como parte integrante

estos, debían esperar sino se mantuviesen en paz, una inevitable guerra. [...] Ahora pues no podré efectuar la misión que pensaba fundar. Solamente que los Indios se sometiesen espontáneamente o por la fuerza. Si yo tratase de ofrecerles en nombre del Gobierno la paz, sería a mi juicio, y para mi el paso muy peligroso. La reducción de Indios sería realizable si el Gobierno, sino quisiese ayudar, a lo menos no estorbase.

El 11 de octubre de 1872 los sacerdotes Moisés Álvarez y Tomás María Gallo partieron desde Villa Merced hacia tierra adentro porque fueron comisionados para ratificar en los toldos ranqueles el tratado de paz celebrado entre el general Arredondo y los caciques Mariano Rosas y Manuel Baigorria. El 20 del mismo mes el tratado fue ratificado por Baigorria en Potagüé y cuatro días después por Mariano Rosas en Leuvucó. En 1874 el Capítulo Guardianal del convento nombró a Alvarez como Prefecto de misión y recibió el título de “Capellán de Indios” en la Guarnición Sarmiento.⁸⁰

2.b. Rescates de cautivos

A partir del análisis de las fuentes, específicamente las cartas de frontera, podemos inferir que los vínculos y relaciones establecidas entre los diversos actores que conformaron las redes de rescate de cautivos estaban bastante aceitados. Son numerosas las cartas de familiares de cautivos pidiendo ayuda a los religiosos, de las sociedades de beneficencia avisando la existencia o no del pago de los rescates, de las autoridades civiles –jefes de frontera, ministros de guerra, etc.- y de los caciques. A partir de este flujo de correspondencia advertimos que los sacerdotes cumplieron un rol cardinal como mediadores entre los indígenas y la sociedad cristiana. A su vez, como señala Salomón Tarquini (2001), los caciques actuaron como intermediarios entre el franciscano Marcos Donati y los indígenas que tenían a los cautivos consigo. Es posible que se los compraran por cierta suma o bienes y luego reclamaran este monto a los hispanocriollos por medio del franciscano.⁸¹ Cuando intervenían las sociedades de beneficencia, se establecía el valor del rescate, el misionero lo notificaba a la entidad

⁷⁹ *Relación de la misión entre ranqueles, 1868-1871. Relación entregada al Padre Visitador por el Prefecto Marcos Donati por el Capítulo del año 1871.* Revista Nuevo Mundo. San Antonio de Padua, Buenos Aires. N° 3/4, años 2002/2003.

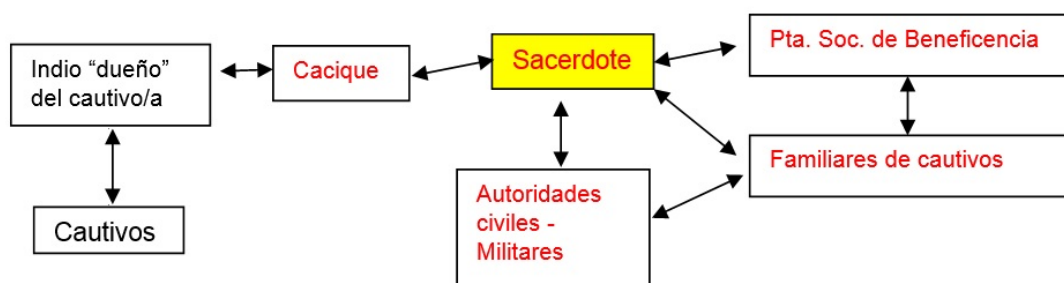
⁸⁰ En palabras del franciscano, “Tengo ese título para poder cobrar algo cuando se compongan de todo las cosas políticas”. Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati, 24 de diciembre de 1874. Sarmiento. Citado en Gaudiano 1995:95).

⁸¹ En general los montos que pedían los “dueños” de los cautivos era elevado y más si no deseaban concretar el rescate para quedarse con ese/a cautivo/a. El cacique aducía que él nada podía hacer, ni obligar a quien tuviera un cautivo para que lo entregara.

interesada y ésta le hacía llegar el pedido (fuera dinero, caballos, reses, ropas, etc.), que lo conseguía la familia del cautivo. En el caso de que dichas familias no estuviesen en condiciones, la Sociedad se hacía cargo.

Es menester tener presente las características del proceso de rescate de los cautivos en los casos de compra-venta, ya que nos permite observar a los distintos actores en acción y la posible estructura de la red: un cautivo solía ser reclamado por su familia a través de la Sociedad de Beneficencia, o de un personaje influyente del medio.⁸² Esta solicitud se elevaba generalmente al sacerdote Donati, y éste a su vez encargaba al cacique que indagara con cuál de los integrantes de su grupo estaba el cautivo. Luego de averiguarlo, el cacique le proponía un precio, lo intercambiaba por una serie variable de bienes y finalmente lo enviaba –arreglos hechos mediante el ejército- a los franciscanos, reclamando el dinero que éste le había costado (Salomón Tarquini, 2001:98).

Ahora bien, siguiendo a Boissevan (1974) los actores centrales (zona primaria) de nuestra red serían el sacerdote, el cacique (o el indio que tenía el cautivo), autoridades militares (jefes de frontera), la presidente de la sociedad de beneficencia y el pariente que busca el cautivo. Como se puede observar en el Esquema 1, los franciscanos conectaban la mayoría de los puntos de la red:⁸³



Esquema 1: red social de los rescates de cautivos (elaboración propia)

Como lo explica Boissevan, no todos los integrantes de la red se vinculan de forma directa. En nuestro caso, el sacerdote no se comunicaba directamente con el indígena que poseía el cautivo, sino que lo hacía con el cacique y éste se ocupaba de

⁸² La enumeración de estos pasos no significa que siempre se desarrollaban de la misma manera.

⁸³ Las flechas indican un ida y vuelta entre los diferentes actores sociales. Cabe aclarar que la red es mucho más compleja, sólo se construyó este esquema a modo de ilustración. No están representados otros actores como los refugiados que se encontraban en tierra ranquelina, individuos influyentes que ayudaban a conseguir los recursos, cautivos rescatados que traían información relevante, los lenguaraces, entre otros. [0]

rastrear y ubicar a la víctima. El franciscano obtenía la información acerca de la recompensa que deseaban a cambio del cautivo y lo notificaba a la Sociedad de Beneficencia,⁸⁴ al familiar⁸⁵ o a la autoridad militar,⁸⁶ dependiendo de quién había efectuado el reclamo. A su vez, la presidente de la Sociedad o, en su defecto la autoridad militar –dependiendo del caso- se encargaban de obtener los recursos necesarios para pagar el rescate. Pero en la mayoría de las ocasiones, el sacerdote aparece en el centro de nuestra red.

¿Qué estaba en juego en esta red? Más allá del hecho concreto -el rescate del cautivo-, se ponían en juego una serie de objetivos e intereses que daban forma a los movimientos, las relaciones y los vínculos entre los diferentes actores sociales. En este sentido, “el contacto múltiple y constante funcionó como un elemento de control tanto por parte de los ranqueles como de los hispanocriollos, interesados en contrastar datos e información y testear el estado de las relaciones de manera permanente” (Salomón Tarquini, 2001:109). A su vez, podemos decir que los franciscanos veían en la participación en estas redes una manera de ingresar al mundo indio, ganar su confianza para la posterior evangelización. Del lado de las autoridades nacionales la función de los religiosos era primordial para la conservación del trato pacífico.

Podríamos argüir que en estas redes de relaciones, en los vínculos que se creaban para el rescate de cautivos y para la firma de tratados de paz, existía un mínimo consenso acerca de cómo proceder. Es decir, con un sistema de premios y regalos concedidos a término, el respeto de los tratados, etc.; sin embargo hubo ocasiones en las que era necesario reforzar aquellas normas.⁸⁷ En una carta de mayo de 1873, el Ministro de Guerra Martín Gainza le decía al cacique Mariano Rosas:

⁸⁴ “Oficial. El Sor Julian Gomes que vea en ber que hoy entregara a su R. Ciento Cincuenta pesos Bolivianos y Ropa para la cautiva. Dignese mi buen padre decir que mas necesita. Su atenta.” Telegrama de la Presidente de la Sociedad de Beneficencia, agosto de 1870. Doc N°157. (Tamagnini, 2003).

⁸⁵ “[...] Sabiendo que su reverencia se encuentra en esa tierra, y que podria hacerme el servicio de suma importancia para mi, le suplico me haga la caridad de indagar el paradero de mi hijo José Soria [...]”. Carta de Mercedes Soria a Marcos Donati, Río Cuarto, marzo 27 de 1873. Doc. N°295. (Tamagnini, 2003).

⁸⁶ “Remito a Ud. dos cajones conteniendo: sesenta y ocho sombreros negros, sesenta y ocho pares botas lisas cinco ponchos paño, cinco chiripas y cinco pares botas granaderas para que se sirva repartirlo a los Indios en la forma siguiente: Un sombrero y un par botas a cada capitanejo, segun lo estipulado en el contrato. Los cinco ponchos, cinco chiripaes y cinco pares botas granaderas, es regalo que les hace el Gobierno a los Caciques Ramon, Mariano Rosas, Baigorrita y capitanejo Epumer y Cayupan”. Carta de Julio A. Roca a Marcos Donati. Río 4°, Octubre 25 de 1873. Doc. N° 363. (Tamagnini, 2003).

⁸⁷ De todas maneras cabe aclarar que uno de los reclamos permanente de los indígenas fue el incumplimiento de dichos por parte del gobierno. En general los ranqueles fueron proclives a la firma de tratados para ese período a diferencia de grupos más resistentes a tratar con el gobierno como Pincén.

[...] el Gbno. tiene muchos elementos y fuerzas para perseguirlos en todas partes. Segun me lo asegura el P. Marcos [Donati], tu estas decidido a cumplir estrictamente los compromisos que tienes con el Gbno. Yo creo esto, y por mi parte te ofrezco cumplir tambien todo lo que se te ha ofrecido. Debes tener entera confianza en mi y creer que tus raciones y regalos te serán entregados tal cual se te ofrecen en el tratado. [...] yo te hare voluntariamente algunos regalos extraordinarios, aunque no este asi estipulado en el contrato.

Pero muchas veces esas promesas de abastecimiento de recursos no fueron suficientes y la influencia que podía ejercer el sacerdote quedaba trunca, como lo muestra la siguiente carta de Mariano Rosas al sacerdote Marcos Donati en septiembre de 1874:

[...] la propuesta que se me hace que yo salga a guarnecer las fronteras y formar nuestras familias a la par de los cristianos y que entonces no sólo se los aumentarían las raciones que me darían vacas y ovejas y nos ceñalarían campo donde podríamos cituarnos; digo a Usted que es ymposible aceptar tales propociciones; mi padre tengo en vista los sucesos anteriores ciempre los tengo en mi cabeza, los cuales se los haré saber [...]

Enumera a continuación todas las veces que el gobierno faltó a su palabra (en Laguna del Guanaco, en el Lechuzo, en el Sauce, en Nagüelo, etc) y culmina su argumento apelando al sentido de pertenencia,

[...] vea Usted, padre, todos los antecedentes que tengo para no entregarme ciegamente; yo trabajaré cin descanso a fin de concerbar la paz pero salir a la Cristiandad me es ymposible porque todo hombre ama el suelo donde nace [...].

Los cronogramas de entrega de sueldos y demás recursos, también los supervisaban los franciscanos, incluso en muchos casos los indígenas les reclamaban a los religiosos cuando algo estaba fuera de lugar o no se respetaban las raciones de yerba, harina, azúcar, etc. El misionero hacía llegar el pedido al jefe de frontera y este último trataba de gestionarlo. En algunas ocasiones se accedía al pedido de los indígenas pero en otras, se le solicitaba al sacerdote que tratara a los nativos con muchas atenciones

⁸⁸ Carta de Martin Gainza, Ministro de Guerra a Mariano Rosas. Buenos Aires, mayo 25 de 1873. Doc n° 309. (Tamagnini, 2003). El destacado es nuestro.

⁸⁹ Carta de Mariano Rosas a Marcos Donati, Leuvucó, 16 de septiembre de 1874. Doc. N° 459. AHCSF.

⁹⁰ “[...] Los indios de Mariano piden siempre a mi que haga rebajar la cantidad de yerba para aumentar la azucar y la harina y tambien que se rebaje el tabaco para aumentar el jabon. Mas nunca se ha hecho, pero ellos quisieran que así se practicara. El comisionado de Mariano suplica que todo se le entregue aqui. Este es el Lenguaraz Jose Quiroga que ha venido enviado por Mariano para saber cuando ha de venir toda la Comisión para hacerse cargo de los animales y demás cosas arriba mencionadas [...]”. Carta de Marcos Donati a Julio A. Roca, Villa Merced, 24 de Octubre de 1874, Doc. N° 467. (Tamagnini, 2003)

para no poner en peligro rescates futuros. A su vez, existieron oportunidades en las que el vínculo entablado entre franciscanos y caciques resultó primordial para enviar mensajes coercitivos, como lo muestra el siguiente telegrama que envió Julio A. Roca a Donati en octubre de 1874:

Se les va a entregar a los indios sus raciones y sus sueldos es necesario q' usted les haga comprender como cosa suya que ahora mas que nunca deben conservar la Paz que la nación con motivo de la revelión de Rivas y Arredondo tiene un poderoso ejercito con numerosas caballadas que se emplearan contra ellos si no respetasen la Paz. Rivas acaba de ser completamente derrotado en Baires y huye solo. Arredondo tiene que ir fusilando para obligar a seguirlo a unos cuantos soldados para que le sirvan de escolta para pasar a Chile. Haga presente a los casiques que yo soy uno de los mayores amigos que tienen y mas decidido para ellos.

En resumen, los misioneros franciscanos se instituyeron en uno de los agentes garantes de pacificación en la frontera pampeana y en los interlocutores considerados legítimos tanto para el mundo cristiano como para el mundo indígena. En suma, para el Estado Nacional las misiones franciscanas se constituyeron en una herramienta útil dentro del proceso expansivo.⁹³ Como lo ha señalado Salomón Tarquini (2001), los franciscanos fueron uno de los nodos centrales en este espacio de “frontera activa” porque conectaban a los diversos actores sociales (caciques, militares, sociedades de beneficencia, familiares de cautivos, refugiados y militares).

3. Relaciones oscilantes entre el Estado y los religiosos

A pesar de las coincidencias entre la orden religiosa y el Estado, ambos actores no compartieron todos los intereses al respecto. Más aún, cuando se habla de “integración” aparece una clara diferencia entre la orden religiosa y el Estado. Mientras

⁹¹ En una carta del 6 de noviembre de 1875, Julio A. Roca le notifica a Marcos Donati que es imposible acceder al pedido de aumento de sueldo del cacique Cayupan porque el Gobierno Nacional no lo autoriza, por ello pide al sacerdote que haga todo lo posible para conservar las buenas relaciones. Doc N°571^a. (Tamagnini, 2003).

⁹² Telegrama de Julio A. Roca a Marcos Donati, Mercedes, Octubre 26 de 1874. Doc. N° 468. (Tamagnini, 2003)

⁹³ Para el caso de Perú, Pilar García Jordán (1991) afirmó que los gobiernos (por lo menos entre 1845-1879) consideraron a la religión católica como elemento cohesionador y homogeneizador de la desvertebrada sociedad peruana y puntal del orden social. Pretendieron confirmar a la Iglesia como aparato funcional del estado, y al clero, como un funcionario a su servicio. Los franciscanos fueron los instrumentos de que se valió el Estado para la ampliación y control inicial de las fronteras y la reducción de los indígenas. Los misioneros de Propaganda Fide organizaron la infraestructura necesaria para la canalización de los recursos económicos y humanos hacia el Oriente. Aunque somos conscientes de las diferencias entre Perú y la Argentina, donde en el primero la Iglesia tenía una trayectoria mucho mayor en relación con las fronteras, la comparación nos ayuda porque se trata de la misma Orden y por lo tanto sus prácticas no difieren demasiado unas de otras.

que la primera bregó por integrar a los pueblos indígenas a la nación mediante la evangelización, el Estado, guiado por intereses económicos, buscó integrar territorio. Pero vale decir que esta diferencia no impidió que ambas esferas encontraran puntos de contacto.

Con la progresiva militarización de grupos indígenas y la falta de recursos provenientes del Gobierno Nacional, las dificultades emergieron.⁹⁴ La experiencia de las reducciones comenzó a decaer. Al respecto se lamentaba Fray M. Álvarez:

La orden de militarización echó a perder todo. Los indios sentían una repugnancia invencible a ser militarizados; porque, como ellos decían, se verían obligados a pelear contra sus propios hermanos de las diferentes tribus que no se sometían. Estando los indios bajo mando militar el prefecto quedaba como inutilizado; pues desparramados los indios entre los varios fortines no podían ser atendidos como era debido.

El franciscano Quirico Porreca, segundo cronólogo del convento, también hizo referencia a esta situación,

Los indios eran gobernados por el capricho de los Gefes [sic] Militares, constituyéndolos en autómatas y reduciéndolos a la más completa esclavitud, de manera que el Prefecto, por más que hubiera querido auxiliarlos, y por más que se rompiera los sesos en pensar cómo ejercer una acción directa sobre ellos, se veía obligado a reconocer su impotencia y ve su autoridad reducida en un ser que sólo podía ser benéfico en buscarles y prestarles los auxilios extremos bautizando a los moribundos sean grandes o pequeños, reduciendo su misión al simple oficio de bautizados en casos necesarios, sin poder reunirlos eludiéndolos en los principios de la Fe y enseñándoles debidamente nuestro Catecismo, cuyo oficio lo ejercen con más ventajas las mujercillas cristianas que se encontraban en medio de esas pampas.⁹⁶

Como vimos en el **Capítulo 2**, finalizadas las campañas militares y expropiadas grandes extensiones del territorio indígena, sus sociedades se desarticularon. La población indígena diezmada, dispersa, incorporada a nuevas redes sociales de inserción en el capitalismo hizo tambalear la estrategia misional franciscana en las pampas. En otras palabras, una vez eliminadas las fronteras interiores, el Estado no precisó mantener

⁹⁴ “Ya sabe que vivo a duras penas con lo poquito que me da la Patria, lo que no sería poco; pero no me ha dado lo justo. ¿Ha de creer que en un mes me han robado una arroba de carne en las pesas?...” Carta del sacerdote Moisés Álvarez al sacerdote Marcos Donati, Fuerte Sarmiento, 8 de junio de 1875. (Massa, 1967:279).

⁹⁵ Fray M. Álvarez, *Crónica del colegio apostólico de Propaganda Fide de San Francisco Solano de Río Cuarto*, (Massa,1967: 280).

⁹⁶ Quirico Porreca, *Crónica del Colegio Apostólico de propaganda Fide de Río Cuarto, Segunda Época*, [1882-1889], fol. 12, Archivo Histórico del Convento de San Francisco Solano (Río Cuarto). En adelante AHCSF

relaciones pacíficas con nadie, situación que influyó de manera directa al quehacer de los misioneros franciscanos.

Los franciscanos fueron necesarios en un momento histórico específico, las actividades y las funciones cumplidas estuvieron directamente relacionadas a las necesidades del Estado. Por más que el objetivo de los misioneros de Río Cuarto fue la “evangelización” de las comunidades indígenas, no podían desarrollar sus actividades por su cuenta; necesitaron la anuencia de las autoridades presentes en la frontera. Por consiguiente, una vez que culminaron las campañas militares y la consiguiente derrota y pérdida de autonomía de los indígenas, los franciscanos creyeron que su actividad había culminado. En una relación trienal de 1892 el Prefecto de Misiones Ludovico Quaranta afirmó que su antecesor, Marcos Donati se encontró convencido de que “la persecución que el Gobierno Nacional había emprendido contra todos los indígenas que formaban nuestra Misión había desconcertado todos sus planes y le habían hecho perder el rumbo”⁹⁷. Fue por esta razón que dicho fraile calificó a la Conquista como una “guerra de exterminio hecha a los indígenas de nuestra frontera”⁹⁸. Estas afirmaciones dan la pauta de un desacuerdo entre los sacerdotes y el Estado argentino en materia indígena. El grado de funcionalidad que pudieron significar para el Estado tuvo sus límites.

Recapitulemos. La Iglesia Católica, representada en la frontera sur por los franciscanos, cumplió una función particular en la sociedad y en los individuos.⁹⁹ Para los misioneros, el avance de la “civilización” y la “evangelización/cristianización” iban de la mano. El denominado “problema del indio” adquirió importancia política, militar y sobre todo económica y la *elite* gobernante lo concibió como un verdadero obstáculo para la consolidación definitiva de la soberanía nacional. Precisamente, esta coyuntura proporcionó a los franciscanos un rol privilegiado. En este sentido y considerándose como agentes partícipes en la construcción del Estado argentino, los misioneros sumaron sus actividades al desarrollo de dicho proceso.

⁹⁷ *Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto P. L. Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros*, Años 1889-1892. 1892. Capítulo 1º Doc. 1750ª. Carpeta A. Caja 113. AHCSF

⁹⁸ Carta de Fray Marcos Donati al Ministro General de la Orden, Río IV, 17. 4. 1883, en el Archivo General de la Orden de Frailes Menores, Roma, caja “Argentina, 1869-1886”. Citado en: Gaudiano (1995).

⁹⁹ En este trabajo se hace hincapié en una definición funcional de la religión, en la que se analiza la función que esta cumpliría en los individuos y sociedades. Esto no quita negar sus aspectos sustantivos (creencias).

En un proyecto supuestamente “civilizador” convergieron los intereses religiosos y de la *elite* gobernante, aspecto que refuerza la idea, de que, más allá de las diferencias puntuales entre Iglesia y Estado existió una complementariedad entre ambos. Pero esta complementariedad no estuvo exenta de conflictos y tensiones. En estos nuevos espacios, en estas áreas de frontera, las relaciones entre los agentes eclesiásticos y los agentes estatales adquirieron particularidades, construyeron configuraciones que la propia dinámica de la construcción del Estado y el catolicismo generaron.

Como se ha podido observar, los sacerdotes cumplieron funciones de mediación, nodales para la continuidad de las relaciones entre un Estado que avanzaba y una población indígena todavía resistente al sometimiento. En este sentido, la frontera Sur fue una zona de negociaciones y conflictos en la que los franciscanos, más allá de las diferencias y obstáculos que debieron afrontar, fueron un agente del orden social estatal.

La denominada Conquista del Desierto constituyó una especie de bisagra en la labor de los misioneros franciscanos. Teniendo en cuenta que el objetivo primordial de la misión franciscana fue la evangelización en la frontera sur y por consiguiente el trabajo con las comunidades indígenas ¿Qué ocurrió con la organización de la misión una vez culminadas las campañas militares y la incorporación de las nuevas tierras al Estado Nacional? ¿Cuáles fueron las funciones que debieron cumplir los franciscanos? ¿Retomaron el contacto con los indígenas sobrevivientes? Precisamente, en el siguiente capítulo interpretamos el proceso de reorganización de la misión franciscana en el Territorio Nacional de La Pampa. En este sentido también nos interrogamos acerca de las características que asumieron las relaciones entre los misioneros, las comunidades indígenas sobrevivientes, las autoridades civiles y el resto de la población local, las redes de vinculación, los puntos de contacto entre estos actores sociales y en qué aspectos de este proceso inicial de institucionalización territorial se generaron conflictos.

1. Militares constructores y cura de almas (1884-1887)

Como hemos planteado en el **Capítulo 1**, en la década de 1880 el espacio pampeano se incorporó a la esfera nacional y capitalista y el Territorio Nacional de La Pampa inició su proceso de organización político administrativo. La Iglesia Católica no permaneció aislada del desarrollo institucional y socioeconómico de la Pampa Central, sino que participó de este proceso. En los poblados emergentes, al compás de la construcción de las diversas administraciones municipales, de las escuelas públicas y de las asociaciones mutuales, también lo hicieron los templos católicos. La orden franciscana debió recomponerse y reorganizarse para responder a las demandas de una nueva sociedad en formación. Según Di Stefano y Zanatta (2000), en las últimas décadas del siglo XIX, a nivel nacional y desde el punto de vista de la propia Iglesia argentina, las comunidades religiosas pertenecientes al clero regular inyectaron efectivos cada vez más necesarios, dado que la población aumentaba a una velocidad muy superior al ritmo de las ordenaciones sacerdotales. Aportaron, además, personal capacitado en servicios de relevancia creciente, como el educativo, el hospitalario y el de la pastoral, orientados a aquellos segmentos de la población que el escaso clero criollo no podía o no quería atender.

Con una población indígena diezmada, dispersa e incorporada de manera forzosa a las nuevas redes de inserción en el capitalismo, las relaciones sociales construidas por los franciscanos en la década anterior se destruyeron. Quedó atrás la época en la que los franciscanos fortalecieron su “evangelización” a través del proyecto reduccional. Aunque algunos de los misioneros pensaron que su trabajo misional había culminado – como hemos citado en el capítulo anterior-, la Misión franciscana en la Pampa Central continuó y adquirió la forma de misiones volantes. Victorica, General Acha (desde 1891) y Santa Rosa, fueron los incipientes centros urbanos que demandaron su atención. Estos poblados eran los destinos finales de los misioneros ya que, en sus excursiones, los franciscanos hicieron efímeras escalas en los diversos parajes con los que se encontraban.

A partir de 1884 Victorica se instituyó en uno de los principales núcleos misionales pampeanos.¹⁰⁰ La tarea apostólica de los franciscanos y sus estrategias se orientaron hacia el cumplimiento de los principios del catolicismo más allá de su presencia concreta. Los misioneros fomentaron y pusieron en funcionamiento un conjunto de prácticas como la construcción de capillas, la organización de asociaciones de laicos, la realización de celebraciones y procesiones, entre otras. La administración de sacramentos, la enseñanza de la doctrina cristiana y las procesiones en la plaza central fueron las actividades más relevantes. Las visitas del misionero adquirieron un carácter de festejo, fueron momentos propicios para inauguraciones, celebraciones y procesiones donde se congregaban las autoridades civiles y la mayoría de la población, urbana y rural.

En este período los franciscanos realizaron cinco visitas a Victorica. En el transcurso de tres años propiciaron la construcción de la capilla –la primera de la Pampa Central- como también la conformación de las primeras asociaciones de laicos con fines religiosos. La edificación del templo estuvo a cargo del Teniente coronel Froilán Leyría y sus soldados fueron los propios constructores.¹⁰¹ En una carta al Guardián del Convento de Río Cuarto, el sacerdote Prefecto Marcos Donati relató lo siguiente:

La Iglesia de Victorica, todos me dicen que la están enmaderando y que ha quedado linda y que para el 1° de año [1887] se hará la inauguración con mucha solemnidad y ruido. He hablado con algunos principales estancieros del Sud que dicen que están convidados, y que van a ir desde 40 leguas distante de Victorica.¹⁰²

En la inauguración del edificio religioso estuvieron presentes autoridades civiles y eclesiásticas, el Gobernador del Territorio General Juan Ayala (1886-1890) –que por

¹⁰⁰ La fundación de Victorica se concretó en 1882 y constituyó la materialización de la avanzada, expropiación y colonización de estos “nuevos” espacios. Una vez concluidas las confrontaciones militares, hubo soldados que se quedaron en el lugar y junto a ellos se establecieron las primeras familias y colonos de provincias vecinas. (Alvarez, 1999). Hacia 1882 una parte de los sobrevivientes indígenas fueron trasladados a Victorica donde se reubicaron a las familias de indígenas del Escuadrón Ranqueles del Ejército nacional, hombres pertenecientes a los grupos de Linconao Cabral, Ramón Cabral y Juan Villarreal. (Salomón Tarquini, 2006). A ellos se fueron sumando grupos del área del centro bonaerense, norpatagónicos, cordilleranos neuquinos y chilenos e integrantes de grupos ranquelinos tomados prisioneros (Zink y Salomón Tarquini, 2008). Las fuerzas militares se retiraron en 1887 y al año siguiente se creó el municipio del pueblo.

¹⁰¹ El teniente coronel F. Leyría nació en Córdoba en 1846 y murió en Buenos Aires en 1897. Intervino en las distintas campañas del Paraguay, distinguiéndose en Tuyutí y Curupaytí. Luchó contra las montoneras y contra los indígenas. Se batió en Santa Rosa a las órdenes del General Julio A. Roca, contra el General José Miguel Arredondo. En Victorica fue designado jefe sustituto de la guarnición militar de dicho lugar (Massa, 1967:296).

¹⁰² Carta de Marcos Donati a Ludovico Quaranta, 19/10/1886, Caja 609. Archivo Central Salesiano (Buenos Aires). En adelante ACS.

cierto fue el padrino-, el Juez de Paz de General Acha, el Capellán de dicho centro urbano -Presbítero Julián Perea-, las bandas de música del Regimiento Militar N°1 de esta última localidad y la del Regimiento N° 3 de Villa Mercedes, y el Teniente coronel Froilán Leyría.¹⁰³

Las visitas de los misioneros fueron momentos de exteriorización de las redes de relaciones construidas en esta sociedad en formación. Su puesta en funcionamiento procuraba garantizar el éxito de la misión. Los franciscanos interactuaron con el sector militar, con las autoridades locales civiles y con los vecinos “acomodados” que aseguraron una serie de actividades muy variadas como la preparación del lugar para la práctica del culto, la búsqueda de padrinos -tanto para los indígenas prontos a bautizarse como para las inauguraciones de Iglesias o bendiciones de imágenes sagradas-, las donaciones, el hospedaje y traslado de los misioneros. En una carta, a propósito de su visita a Victorica en febrero de 1885, Marcos Donati hizo referencia al alojamiento y las provisiones que le suministraron los vecinos del lugar:

[...] He llegado no estando el Sr Coronel, me cedieron su casa en ella me quedé unos cuantos días, hasta que me blanqueasen otra y la techasen bien. [...] Entre tanto me han cedido sin condiciones, una casa de dos piezas con cocina, en una digo misa, y hago la doctrina todos los días, y en la otra me quedo yo con mi Indiecito, y tengo un Infante del Tres de línea que me sirve en todo. Muy contento estoy nada me falta, los Oficiales, Comerciantes y Vecinos me son muy respetuosos y de todo me proveen, hasta manteca y verduras me regalan y muchísimos huevos de Avestruz. No hay como San Francisco para proveer a sus hijos! [...].¹⁰⁴

En los documentos confesionales, el registro de la existencia indígena en los poblados constituye una excepción. En este sentido, los franciscanos adhirieron al discurso oficial de (in)visibilización de la identidad indígena y consolidación de la nacionalidad argentina.¹⁰⁵ En Victorica, como hemos hecho referencia en el **Capítulo 1**, poblada a partir de contingentes de indígenas sobrevivientes a la Conquista, estos no fueron individualizados como tales sino incorporados como criollos.

Una vez que las actividades del misionero concluían y se marchaba, las asociaciones de laicos, efímeras por cierto, eran las encargadas de realizar diferentes actividades para darle continuidad a este emergente catolicismo. En una carta al

¹⁰³ Carta de Marcos Donati a Ludovico Quaranta, 4/01/1887, caja 609. ACS.

¹⁰⁴ Carta de Marcos Donati a Quirico Porreca, 11/02/1885. Colección Archivo Franciscanos de Río Cuarto (copia), N° de Registro 8. AHP. El subrayado es nuestro.

¹⁰⁵ Esta temática ha sido trabajada por Lazzari (2007).

Guardián del Convento de Río IV, Donati expresó que los pobladores de Victorica “se han alegrado mucho al saber que dejaría el altar confiado a una comisión de señoras para que vengan los días de fiesta a rezar cuando no estuviese el sacerdote”.¹⁰⁶ En la mayoría de los incipientes poblados proliferaron por un lado, las comisiones pro-templo, muchas veces conformadas por hombres y cuyo objetivo era la construcción de capillas, y por el otro las comisiones de “señoras notables” responsables de la práctica sistemática del culto y la colecta de fondos para alguna celebración en especial.¹⁰⁷

Los requerimientos de un sacerdote por parte de la feligresía fueron permanentes pero en determinadas épocas, como las celebraciones de *ánimas* (noviembre) y las ocasiones de muerte próxima, la insistencia fue mayor. En relación con esto último, al poco tiempo de la inauguración de la capilla del pueblo, sobrevino en Victorica una epidemia de cólera.¹⁰⁸ Los vecinos retuvieron al sacerdote Marcos Donati, ya que consideraban que su permanencia era una garantía de salvación. La “cura de almas” constituía un aliciente que los propios feligreses no iban a dejar pasar. El mismo Teniente coronel Leyría envió una carta al Guardián del Convento de Río Cuarto, expuso la amenaza de la peste y reclamó la permanencia del franciscano:

[...] es indispensable la presencia aquí de un sacerdote, para consuelo de los que mueran, nos presentamos los Jefes de los dos Cuerpos de Guarnición acompañados de todos los mas respetables de los vecinos del pueblo y otra comisión de Señoras a solicitar del R. P Fray Marcos Donati, no nos desampare en tan crítica situación [...].¹⁰⁹

Frente a este escenario el fraile argumentó que sus pares de Río Cuarto también se encontraban luchando contra la peste y por consiguiente debía estar con ellos. No obstante, la insistencia del comandante consiguió que el sacerdote permaneciera en

¹⁰⁶ Carta de Marcos Donati a Quirico Porreca, 11/01/1885 (citado en Massa, 1967:297).

¹⁰⁷ En un trabajo en el que se analiza el proceso a partir del que los terratenientes pampeanos bonaerenses se convirtieron en actores decisivos para la construcción de la Iglesia de Buenos Aires durante el período 1880-1920, M. Lida (2005) menciona el papel que tuvieron las comisiones vecinales pro-templo en la movilización de recursos. Estas últimas solían estar lideradas por los apellidos más influyentes de cada lugar y se ocupaban de las obras de construcción, refacción y mantenimiento de los templos. "su presencia [de los terratenientes] en la vida de la institución eclesiástica se hacía notar a través de su participación en las comisiones vecinales y parroquiales, así como también en las páginas de los diarios católicos que daban cuenta de cada una de sus actividades".

¹⁰⁸ La epidemia de cólera que se desarrolló entre 1886 y 1887 asoló a importantes zonas del país como las grandes ciudades del litoral argentino Rosario y Buenos Aires. En lo que respecta al Territorio Nacional de La Pampa es la primera epidemia de la que se tienen referencias documentales. De todas maneras, los informes de médicos, funcionarios y de la prensa sobre difteria, viruela, tifoidea y tuberculosis continuaron hasta avanzado el siglo XX (Di Liscia, 2007).

¹⁰⁹ Carta de F. Leyría al Guardián Quirico Porreca, 25/01/1887. Colección Archivo Franciscano de Río Cuarto (copia), n° de registro 11. AHP

Victorica a condición que se informara al Padre Guardián. Leyría concluyó la citada carta con la siguiente justificación: “espero sabrá disculpar las libertades que nos hemos tomado, impelido por la necesidad que siente todo cristiano de los auxilios espirituales en los últimos momento de la vida”.¹¹⁰ La presencia del sacerdote en una situación de extrema necesidad se investía de significados curativos que precisamente no referían a la salud del cuerpo sino a la de las almas. Frente a los miedos que generaba el cólera, la figura del sacerdote se tornó indispensable. Finalmente, Donati partió de Victorica el 16 de febrero de 1887 y se dirigió a Villa Mercedes. A partir de entonces los franciscanos no volvieron al lugar hasta agosto de 1891.

2. Ausencia franciscana y emergencia salesiana (1887-1891)

Durante estos años los franciscanos cesaron sus viajes hacia la Pampa Central de manera temporaria y la jerarquía eclesiástica lo interpretó como un abandono. Los recursos humanos de los franciscanos comenzaron a flaquear y cada vez les era más difícil atender el vasto territorio. A ello debe sumarse la citada epidemia de cólera, que trajo como consecuencia una “penuria espiritual” en territorio pampeano (Massa, 1967).

Aunque hasta 1891 los franciscanos no volvieron a pisar suelo pampeano, el sacerdote Quaranta, en ese momento Prefecto de Misión, insistió fuertemente en recorrer y misionar en el territorio pampeano. En una carta de 1888 dio a conocer su plan para llevar adelante las misiones. Propuso formar una misión ambulante, en la que se seleccionarían determinados lugares para la erección de capillas y escuelas. Dichos sitios recibirían visitas de los misioneros de manera frecuente, catequizarían “a los pocos indios que hubieren quedado, auxiliando a los cristianos, etc., etc. desistiendo de toda pretensión de fundar reducciones en el territorio, aunque perteneciente a esta prefectura sin embargo conquistado por la Nación y por lo tanto de cristianos”.¹¹¹ Pero para llevar adelante este proyecto el fraile dejó en claro que debían esclarecerse los límites de las jurisdicciones limítrofes.

El hecho que justificó esta actitud fue la presencia de misioneros salesianos instalados en la provincia de Neuquén. Estos últimos comenzaron a recorrer algunos parajes pampeanos, avalados por el arzobispo bonaerense pero sin previo aviso a los

¹¹⁰ Carta del Comandante F. Leyría al Guardián del convento Quirico Porreca, 25 de enero de 1887. Colección: Archivo Franciscano de Río Cuarto (copia), n° de registro 11. AHP.

¹¹¹ Carta de Ludovico Quaranta a Quirico Porreca. Río Cuarto, 1/2/1888. Colección Archivo Franciscano de Río Cuarto (copia). N° de registro: 13. AHP.

franciscanos. En 1890 el salesiano Ángel Savio dio una misión en los pueblos comprendidos entre Victorica y “Trenquelauquen” y al año siguiente, Pedro Bonacina recorrió el sur pampeano, desde el Río Colorado hasta Lihuel Calel, Cuchillo-co y Hucal.

Estas incursiones las comprendemos mejor si tenemos en cuenta que justamente en 1890 –antes de la misión de Ángel Savio–, Aneiros hizo un primer ofrecimiento de la Pampa a la Congregación Salesiana. En palabras del Inspector salesiano José Vespignani,

[...] la Curia nos llamó de nuevo y nos encargó manifestar a monseñor Cagliero, que puesto que la Congregación salesiana se había hecho cargo de la Patagonia, así también era deseo del excelentísimo señor arzobispo se dedicase a hacer también otro tanto en la Pampa. Y el Señor provisor, monseñor Espinosa, puesto que los salesianos aceptaran, dispondría para que el gobierno nombrara un salesiano capellán de aquella gobernación. Aunque el proyecto de la curia fuese aceptado por monseñor Cagliero, sin embargo no se cumplió, quizás a causa de los trastornos políticos, que derrocaron el gobierno de Juárez Celman, o porque los franciscanos a pesar de no atender desde tres años atrás a la Pampa, tuviesen derecho a esas misiones.

En el informe anual de 1891, Aneiros resaltó el alcance del accionar salesiano,

La Pampa Central ha sido recorrida por los beneméritos padres Salesianos, que se encuentran establecidos en y recorren frecuentemente las orillas de los Ríos Negro, Neuquén y Agrio. El Señor Canónigo Vivaldi hace los mismos en el Chubut y hasta cien leguas adentro, llevando los grandes consuelos de la religión á los indios y pobladores de aquellas remotas regiones. Sus proyectos merecen toda protección.¹¹⁴

Es así que para la jerarquía diocesana, los salesianos demostraron tener la capacidad suficiente para hacerse cargo de la Pampa Central. Como lo ha apuntado Fernando Devoto (2008), los sacerdotes de la Congregación, desde su llegada a Buenos

¹¹² La Congregación Salesiana poseía jurisdicción sobre los territorios patagónicos pero no estaba delimitado el límite norte. Desde su primera presencia en el espacio pampeano, los franciscanos denunciaron “maniobras subterráneas” por parte de los seguidores de Don Bosco para “apoderarse de General Acha y extender sus dominios hasta la provincia de Córdoba”. *Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto Ludovico Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros, Años 1889-1892*. 1892, Caja 113, Carpeta A. Doc. 1750°. AHCSF

¹¹³ José Vespignani, *Monografía de la Casa y Colegio de San Carlos en Almagro*, año 1890 (Citado en Massa, 1967: 327).

¹¹⁴ Informes anuales correspondientes al Arzobispado, Obispado, Seminarios Conciliares y Misiones entre los indios. Memoria del Arzobispado. Federico Aneiros. Arzobispo de Buenos Aires. Buenos Aires, 31 de enero de 1891. Tomo I, Texto y Anexo de Justicia y Culto. Buenos Aires, 1891.p.p. 437. Memoria Presentada al Congreso Nacional de 1891 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública Doctor Juan Carballido. Archivo General de La Nación (AGN) (Citado en Rodríguez, 2007)

Aires pusieron en práctica aquellas actividades que los habían distinguido en Italia – oratorios, escuelas, asociaciones-. Eran la “modernidad salesiana”, capaces de dar respuesta a los desafíos que para la Iglesia Católica demandaban las nuevas realidades urbanas, industriales y obreras. Y a los ojos de la jerarquía eclesiástica, el éxito alcanzado en Buenos Aires podía trasladarse a otros espacios donde hubiera italianos.

3. El retorno franciscano, entre negociaciones, reacomodamientos y pérdidas (1891-1896)

Una vez que los franciscanos retomaron sus misiones, hubo tres factores que dificultaron el desarrollo de sus actividades: la imprecisión en la delimitación de la jurisdicción franciscana en la Pampa Central, la falta de sacerdotes y, como hemos citado en el apartado anterior, la presencia de misioneros salesianos en el territorio pampeano. Frente a esta situación, los franciscanos iniciaron acciones para asegurar la continuidad de sus actividades apostólicas: solicitaron a la jerarquía eclesiástica la creación de una Prefectura apostólica a su cargo en el territorio pampeano, retomaron sus actividades de evangelización indígena y trataron de afianzar vínculos con los sectores de la *elite* fundacional pampeana.

Es importante tener en cuenta que en el período que analizamos, la expansión de la estructura eclesiástica pampeana dependía tanto de las actividades llevadas a cabo por un clero mayoritariamente regular (franciscano y salesiano) como de los propios feligreses. El espectro fue muy amplio y comprendió la construcción de templos, la enseñanza del catecismo y la organización de las celebraciones. Así, hacia fines de la década de 1890 y entrado el siglo XX, la OFM tuvo dificultades y limitaciones materiales en el desarrollo de sus actividades misioneras porque los recursos con los que contaba eran escasos y en los pueblos recién fundados los lugares de culto eran muchas veces salones provisorios, alquilados o prestados por alguna familia del lugar. Las construcciones eran lentas y dependían casi enteramente de los vecinos católicos y de las relaciones que se entretendían entre el sacerdote y determinadas familias.¹¹⁵

En relación con la jurisdicción franciscana en el Territorio, el sacerdote Quirico Porreca, Comisario general de las Misiones franciscanas en la Argentina, elevó en 1891

¹¹⁵ Diego Mauro (2010) ha señalado para el caso de Santa Fe las características de esa “iglesia efímera” de comienzos de siglo XX en la que las dificultades y limitaciones referentes a la construcción eran las características dominantes. Las casas parroquiales eran inhabitables y en algunas localidades no eran más que un simple galpón con una cruz en el frente. A este contexto materialmente precario se le sumaban las irregularidades en la entrega de subvenciones.

un petitorio al Prefecto de la Congregación romana de Propaganda Fide, cardenal Juan Simeoni, para solicitar la creación de una “Prefectura Apostólica de La Pampa a cargo de los Padres del Colegio San Francisco Solano de Río IV”¹¹⁶. Esta solicitud se afirmó en la existencia del Vicariato y prefectura apostólicos existentes en la Patagonia a cargo de la Congregación Salesiana.¹¹⁷ El arzobispo de Buenos Aires, León Federico Aneiros, remitió la respuesta de Simeoni a los obispos de Córdoba, de San Juan de Cuyo -por lindar ambas diócesis con el Territorio Nacional de La Pampa- y al Cabildo Eclesiástico¹¹⁸ Metropolitano de Buenos Aires. Todos se pronunciaron a favor de dicha solicitud. Recién en enero de 1893, Aneiros elevó los tres dictámenes a Roma. En un primer momento la Santa Sede estuvo dispuesta a crear una Prefectura a nombre de los franciscanos, pero todo culminó con su negativa irreprochable.

De todas maneras, pese a este rechazo, la reanudación de los viajes misionales estuvo a cargo del prefecto Ludovico Quaranta, que en una Relación trienal de misiones dejó por escrito los detalles de sus recorridos. El documento se encuentra dividido en seis capítulos de los cuales los últimos cuatro constituyen un relato de cada una de sus excursiones a la Pampa Central. Aquí nos interesan los dos últimos ya que nos brindan algunas pistas acerca del mencionado retorno franciscano.

El 31 de marzo de 1891 el prefecto Quaranta y Leonardo Herrera llegaron a General Acha a través del transporte de mensajería.¹¹⁹ Todas las autoridades del lugar estuvieron presentes en el arribo,

¹¹⁶ Las Prefecturas Apostólicas son demarcaciones cuyo gobierno se encomienda a un sacerdote, secular o regular, en representación de la Santa Sede. Sus atribuciones son casi las mismas que las de los Vicariatos, pero suelen carecer de dignidad episcopal y, por consiguiente, de sus correspondientes honores, etc. El Prefecto Apostólico puede, en su territorio y durante su oficio, dar todas las bendiciones reservadas al Obispo, excepto la pontifical; puede consagrar cálices, patenas, altares portátiles con los santos óleos bendecidos por el Obispo (Mondreganes, 1951:207).

¹¹⁷ Los Vicariatos Apostólicos son Territorios Nacionales, a cuya cabeza está generalmente un Obispo titular. Tiene jurisdicción inmediata, directa y ordinaria sobre el territorio y la ejerce como Vicario del Sumo Pontífice. Gozan de los mismos derechos y facultades que tienen los Obispos residenciales, excepto si la Santa Sede se ha reservado algunas. Cada cinco años debe presentar una relación sobre el estado del vicariato. Está obligado a la residencia, a la visita pastoral, aplicar misa *pro populo* en los días establecidos. Al Vicario Apostólico están sujetos todos los misioneros, tanto seculares como regulares; debe procurar con todo empeño la formación del Clero indígena y cumplir con otras muchas obligaciones pastorales consignadas explícitamente en el Código, cuya explicación fácilmente se encuentra en los tratados de derecho canónico (Mondreganes, 1951: 207). Además la figura del Vicario apostólico dependía directamente de la Santa Sede y no del Patronato (Nicoletti, 2008:45).

¹¹⁸ Carta de Fray Reginaldo Toro, obispo de Córdoba, al cardenal Juan Simeoni. Córdoba, 18 de julio de 1891. (Citada en Massa (1967:353). Carta de Fray José Achával y Medina, obispo de San Juan de Cuyo, al cardenal Juan Simeoni. Córdoba, 18 de julio de 1891. Citada en Massa (1967:354). Dictamen elevado por el canónigo Feliciano Castrelos, deán del Cabildo Metropolitano de Buenos Aires, al Arzobispo bonaerense. Buenos Aires, 9 de octubre de 1891. Citado en Citada en Massa (1967:358).

¹¹⁹ Como lo han apuntado Folmer y Otamendi (2008), las sendas y rastrilladas fueron las primeras redes de caminos que con el tiempo se mejoraron para permitir el acceso de carruajes con personas. Hacia fines

[...] fuimos recibidos por nuestro amigo Presbítero Sr Perea, por nuestro amigo Sr Bonacci y por un crecido número de vecinos muy selectos. La acogida que nos hizo toda la ciudad de Acha no se puede ponderar, yo a decir verdad no la esperaba; principiando por el Vicegobernador, Mayor Garrido (Sargento Mayor), Juez de Letra, Presidente Municipal, hasta el último ciudadano nos dio la bienvenida.¹²⁰

Las invitaciones a cenar no faltaron, tanto de parte del vicegobernador como también de otros vecinos. El sacerdote Quaranta había pedido por telegrama al arzobispo bonaerense las facultades para la administración de los sacramentos en General Acha. Aunque la respuesta fue positiva, el Capellán Perea puso en duda la actuación del Arzobispo.¹²¹ Según Perea este último lo habría importunado para que renunciara y “dar a los Salesianos toda la Gobernación, cuya pretensión era apoderarse de Acha y extender su dominio hasta la provincia de Córdoba”.¹²²

Luego de seis días, los franciscanos se retiraron de la capital pampeana.¹²³ El capellán Perea junto a otros vecinos los acompañaron hasta la primer posta de parada, con el objetivo de recibir al nuevo gobernador General Eduardo Pico. En aquella oportunidad, el gobernador escuchó los proyectos de los franciscanos y prometió su ayuda en todo lo que estuviese a su alcance. Fue el propio General Pico quien apoyó el trabajo franciscano cuando Espinosa, en representación del arzobispo bonaerense, le consultó la posibilidad de que los salesianos atendieran la Pampa Central.

3.a. A la búsqueda de “indios neófitos”

A mediados de junio de 1891 los sacerdotes Quaranta y Herrera llegaron nuevamente a General Acha. En aquella ocasión se encontraban ausentes tanto el

del siglo XIX las primeras empresas de transporte fueron “las mensajerías” a través de coches conocidos como “galeras criollas” que comenzaron a correr desde la fundación misma de Victorica y General Acha.

¹²⁰ *Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto Ludovico Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros, 1889-1892. 1892. Doc. 1750^a. Carpeta A. Caja 113. AHCSF.*

¹²¹ El arzobispo de Bs. As, Mons. Espinoza, ya en 1888 había dispuesto ofrecer a los salesianos toda La Pampa.

¹²² *Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto Ludovico Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros, 1889-1892. 1892. Doc. 1750^a. Carpeta A. Caja 113. AHCSF.*

¹²³ La cuestión de la capital territorial merece una explicación. A partir de 1889 este tema provocó grandes discusiones, marchas y contramarchas y enfrentamientos a nivel local y nacional. General Acha, vinculada a la presencia de tropas militares, fue la capital fundacional del territorio. La polémica estuvo influida tanto por las rivalidades entre las posibles candidatas (General Acha, Santa Rosa y Toay) como también por los intereses políticos presentes a su alrededor (Lluch, 2008).

capellán como el gobernador. La primera actividad de los franciscanos fue la visita a “los toldos de los indios”,

[...] había entre los toldos una casita perteneciente al indio llamado Linconau, a quien yo [Quaranta] conocía por haberlo bautizado estando muy enfermo de viruelas aquí en Río Cuarto, en la época cuando era jefe de la frontera el Coronel Mansilla, ahora General de la Nación.¹²⁴

De esa forma Quaranta pidió a Linconao Cabral que reuniera a su gente para catequizarla y bautizarla.¹²⁵ Este ranquel ofició de intérprete y de intermediario con los demás indígenas, ya que, según los franciscanos, debían estar suficientemente instruidos antes de recibir los sacramentos.¹²⁶ Sin embargo, surgieron problemas con la figura de los padrinos.¹²⁷ Los indígenas temieron que, luego del bautismo, les robaran a sus niños. Esta era una sospecha con fundamento porque según consta en la Relación trienal, años atrás en Fuerte Sarmiento los padrinos se apoderaron de los pequeños indígenas “arrancándolos de los brazos de sus padres”, sobreviniendo el desmembramiento de familias enteras. No obstante, el inconveniente se resolvió cuando el Jefe de Policía Mayor Vieyra buscó los padrinos entre las principales familias de General Acha y el bautismo se concretó. Al respecto, Quaranta relató:

[...] Llegado el día, vimos de todos los rumbos acudir a la iglesia caballeros, señoras y señoritas todos dispuestos a patrocinar a los pobres indios. En ese mismo momento vimos venir al Mayor Linconau quien vestido de gala y puesto a la cabeza de la indiada conducía a la iglesia. En verdad, esto fue sumamente conmovedor e hizo una bellísima impresión a todos los presentes, todos llenos de admiración veían con placer a tantos indios, los mismos que años no muy lejanos habían sido el terror de todos, ahora veían presentarse humildes y sumisos al Santo

¹²⁴ Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto Ludovico Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros, 1889-1892. 1892. Doc. 1750^a. Carpeta A. Caja 113. AHCSF.

¹²⁵ Linconao Cabral, hermano de Ramón Cabral, ambos trasladados forzosamente desde Villa Mercedes y Sarmiento Nuevo. Linconao era conocido entre los franciscanos por haberlo bautizado y curado de viruela en los tiempos en que el General Mansilla era jefe de la frontera de Río IV. Como lo ha sugerido Salomón Tarquini (2010), la cantidad exacta de población indígena en los primeros años del territorio (1882-1900) es difícil de precisar. En 1888, el gobernador Ayala estimaba unos 800, pero si se considera la movilidad producida por las bajas dadas en el ejército y la colocación del personal licenciado en estancias, esa cifra pudo aumentar con posterioridad. Por otra parte, en un informe del 4 de abril de 1891, Fray Quirico Porreca registraba que en “(...) la pampa central hay mil y tantos indios, casi todos infieles. Estos habitaron hasta el año 1889 en los alrededores de General Acha. Todavía hay una ranchería muy numerosa y abandonada y viven muy esparcidos en distintos establecimientos de la gobernación” (Massa, 1967:348).

¹²⁶ *Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto Ludovico Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros, 1889-1892. 1892. Doc. 1750^a. Carpeta A. Caja 113. AHCSF.*

¹²⁷ Los padrinos nunca se elegían entre los indígenas sino que siempre eran personas “blancas”.

Templo de Dios [...] Los indios neófitos quedaron muy contentos y muy satisfechos, y habiendo recibido por los padrinos algún regalo de dinero iban por los negocios a comprar lo que les hacía falta y preguntados por los negociantes si estaban o no contentos por haberse hecho cristianos, contestaban que sí, porque ya eran gentes como los demás cristianos.¹²⁸

Ochos días consecutivos hicieron falta para bautizar, casar y administrar el sacramento de la confirmación a todos los indígenas de los alrededores.

3.b. Misiones especiales para contrarrestar la “penuria espiritual” de los feligreses

En un contexto en el que los franciscanos eran pocos, los viajes irregulares, las estadías cortas y los recursos con los que contaban eran escasos, la feligresía adquirió protagonismo en el sostenimiento del catolicismo. A partir de la reanudación de las actividades misioneras en 1891, Victorica fue uno de los poblados que mayor preocupación provocó en los franciscanos luego de que el sacerdote Ludovico Quaranta advirtiera la situación de “penuria espiritual” que reinaba en dicho lugar:

Después que el Gobierno Nacional retiró la tropa e línea quedó Victorica casi cadáver como suele suceder a los pueblos fundados por los militares, pero después de a poco fue tomando nuevas fuerzas y ahora se puede decir que tiene vida propia [...].¹²⁹

Una vez que culminó la estadía en General Acha (un poco más de un mes), ambos sacerdotes se dirigieron a Victorica. Allí estuvieron cuatro meses (julio-noviembre de 1891). Durante su estadía celebraron la primera fiesta patronal del pueblo. Este acontecimiento merece una especial atención. Los misioneros realizaron la ceremonia precedida por un novenario dedicada a San Miguel Arcángel –patrono designado por el capellán Julián Perea en 1887- pero la concurrencia no fue la esperada. En cambio, los misioneros advirtieron que los feligreses rezaban con mucha devoción a una imagen de Nuestra señora de la Merced que se encontraba en la capilla. Frente a esta situación, Quaranta y Herrera resolvieron realizar otra fiesta y novenario, pero esta vez dedicada a la advocación mariana. Para los gastos que se pudieran ocasionar los frailes nombraron una “comisión de las más notables señoras y señoritas”,

¹²⁸ *Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto Ludovico Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros, 1889-1892. 1892. Doc. 1750^a. Carpeta A. Caja 113. AHCSF.*

¹²⁹ Carta del Padre L. Quaranta al Padre Q. Porreca. Victorica, 1892. ACS, caja 609.

Celebramos oportunamente el novenario solemne, cantando misa todos los días, por las tardes hacía el catecismo a los niños y niñas de la primera comunión, por las noches rezábamos el santo rosario, se hacía una plática doctrinal y la novena de Nuestra Señora concluyendo con las letanías. La concurrencia fue inmensa especialmente los últimos días habiendo acudido muchísimos de la campaña, se confesaron en bastante número, comulgando durante el novenario y la fiesta 300 personas. La fiesta no pudo estar más brillante, pues hubo una misa solemne y panegírico y por la tarde se llevó en procesión la sagrada imagen quedando todo el pueblo contentísimo y satisfecho.¹³⁰

Esta secuencia de acontecimientos nos muestra un ejemplo de la permeabilidad de este catolicismo en formación, en el que el dinámico contexto generó procesos permanentes de reacomodamiento. Los feligreses decidieron a quién dedicarle sus plegarias y no fue casual que fuera Nuestra Señora de la Merced, patrona del ejército argentino, al tener Victorica un origen militar. El santo designado por Perea, San Miguel Arcángel, también tiene características militares, para la Iglesia Católica es el “jefe de los ejércitos de Dios”. Sin embargo nada tenía que ver con los lugareños, los franciscanos advirtieron esa situación y reorientaron sus acciones. En un proceso en el que los religiosos vieron tambalear su presencia en el territorio pampeano, negociaron con la feligresía y se acomodaron a sus necesidades.

No obstante, los misioneros no pudieron garantizar una continuidad en las prácticas y tanto el carácter efímero de las asociaciones de laicos como la ausencia del ejército se instituyeron en un obstáculo para la construcción del catolicismo. En ocasión de una de las visitas de Donati en septiembre de 1892, éste se encontró decepcionado por el grado de abandono que reinaba en aquel lugar, hecho que él mismo explicó por la retirada de los militares. Frente a esta situación, los franciscanos realizaron misiones especiales con el objetivo de recuperar el “sentido religioso” de los pobladores. En este contexto sobrevino la fundación en 1893, por parte del sacerdote Guido Depedri, de la *Cofradía del Sagrado Corazón de Jesús*, la única de este tipo registrada para la época. A través de esta asociación religiosa, conformada por mujeres, el misionero buscó intensificar la “vida de piedad”. Su función fue congregar a los feligreses en el templo para el rezo correspondiente y enseñar el catecismo a los niños y niñas de la escuela. A

¹³⁰ *Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto Ludovico Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros, 1889-1892. 1892. Doc. 1750^a. Carpeta A. Caja 113. AHCSF.*

modo de intensificar las acciones de la cofradía, en agosto del año siguiente, el franciscano Depedri se ocupó de celebrar el aniversario de su creación (Massa, 1967).

3.c. Franciscanos y feligreses “notables”

Los últimos tres años antes de la renuncia (1896) fueron intensos en lo que respecta a viajes misionales. La Misión estuvo a cargo de los franciscanos Marcos Donati, Guido Depedri, Juan José Gigena y Leonardo Herrera. Los dos primeros sacerdotes se alojaban en la estancia La Malvina, residencia de Tomás Mason –yerno y administrador de los bienes del Coronel Remigio Gil y fundador de Santa Rosa de Toay en 1892-. Allí daban misa a la que concurrían la familia de Remigio Gil y vecinos de las casas y estancias cercanas (Massa, 1967b:74).¹³¹

Asumir tareas de carácter religioso fue una de las actividades que le tocó desempeñar a la maestra Enriqueta Schmidt, una de las mujeres pertenecientes a la *elite* del proceso fundacional de Santa Rosa de Toay. Schmidt fundó la primera escuela de dicha localidad donde ejerció como directora y docente entre 1893 y 1909.¹³² El franciscano Marcos Donati conoció a la familia de Enriqueta, celebró misas en la estancia de su abuelo en Mercedes, San Luis. Durante la estadía en Santa Rosa, el sacerdote dio misa en la sala correspondiente a la escuela y su directora se ocupó de preparar a niños de ambos sexos para recibir la comunión. Un ejemplo del vínculo construido entre la mujer y el sacerdote quedó reflejado en el siguiente relato,

Al retirarse el padre Marcos [de Santa Rosa de Toay], dejó una cantidad de agua bendita, para que yo me encargara de bautizar a los recién nacidos, en caso de urgente necesidad. Fue también mi misión enseñar el catecismo.¹³³

La institución eclesiástica se erigía como un pilar de respetabilidad y garantía de buenas costumbres, quizás por esta razón recibió especial atención por parte de aquellos sectores que tuvieron un rol fundamental en el proceso fundacional del Territorio.

¹³¹ “Las estancias fueron espacios considerados más apropiados para cumplir con los objetivos misionales. La adhesión de los estancieros a los principios del catolicismo y el disciplinamiento interno de los trabajadores rurales garantizaban una presencia segura de la feligresía que, además de presentarse a los oficios religiosos, lo hacían de manera ordenada” (Rodríguez, 2009:87).

¹³² En la primera mitad del siglo XX Enriqueta Schmidt se erigió como historiadora y, en ocasión del cincuentenario de Santa Rosa, disertó sobre el origen de la capital territorial. En 1942 dictó una conferencia intitulada *Primeros pasos de Santa Rosa 1892-22 de abril-1942*, acompañada de un conjunto de fotografías. Para ampliar la información sobre E. Schmidt véase Rodríguez, Valdés y Zink (2008)

¹³³ Enriqueta Schmidt de Lucero *Cincuentenario de la colocación de la piedra fundamental del primer templo de Santa Rosa de Toay (1895-30 de agosto-1945)*, citado en Massa (1967b: 75).

Por estos mismos años se destacó la asistencia de autoridades civiles – gobernador, juez de paz, policía- en las inauguraciones de alguna imagen en particular o templos, en fiestas patronales, como así también la presencia de los sacerdotes en los aniversarios de la fundación de los pueblos y en las fiestas patrias. En una Relación del período 1894-1898, el sacerdote Leonardo Herrera relató las actividades llevadas a cabo en 1894 en General Acha. En aquella oportunidad realizó bendiciones de imágenes sagradas cuyos padrinos fueron el Gobernador del Territorio General de Brigada Dr. Eduardo Pico y su esposa doña Amalia S. de Pico. En su paso por Santa Rosa, dejó por escrito que,

La Iglesia de Santa Rosa fue hecha por asociación de los vecinos, habiendo yo tomado una parte muy activa en recolectar fondos para su construcción (...) El 30 de agosto del mismo año [1895], ante una numerosísima concurrencia de fieles y observando la sagrada ceremonia del Ritual, hice la bendición de la Iglesia, levantando un acta de la bendición. Fueron padrinos el Sr Gobernador del Territorio General Eduardo G Pico y su señora esposa.¹³⁴

La escasez de sacerdotes (entre dos y cuatro misioneros) y la irregularidad de sus visitas hicieron que los feligreses católicos adquirieran un creciente protagonismo. Estos últimos movilizaban los recursos para construir los templos, se responsabilizaban de la educación religiosa o catequización de los más pequeños, se ocupaban de la organización de las diversas festividades y también hacían oír sus voces cuando creían necesaria una mayor dedicación de los franciscanos. De este modo, la propia dinámica de un área de frontera llevó al replanteamiento de la presencia religiosa dando cabida a la configuración de un catolicismo con características propias, en el que muchas veces la dimensión puramente normativa y ortodoxa de la religión debió quedar en un segundo plano.

Sin embargo, todas las actividades desarrolladas por los franciscanos no impidieron que sobreviniera la renuncia a la misión en 1896 y el consiguiente establecimiento de los salesianos en el Territorio. El carácter sistemático y moderno de la “evangelización” de la Congregación Salesiana y la posibilidad de contar con sacerdotes fijos en el Territorio la mostraba más sólida que su par misionera. Según lo ha apuntado Rodríguez (2009), la planificación de la misión salesiana a partir de 1896 se estructuró en torno a tres parroquias (General Acha, Victorica y Santa Rosa de Toay)

¹³⁴ *Relación del Padre L Herrera sobre la Misión de la Pampa, 1895-1898, Doc 1885a Carpeta A. AHCSF.*

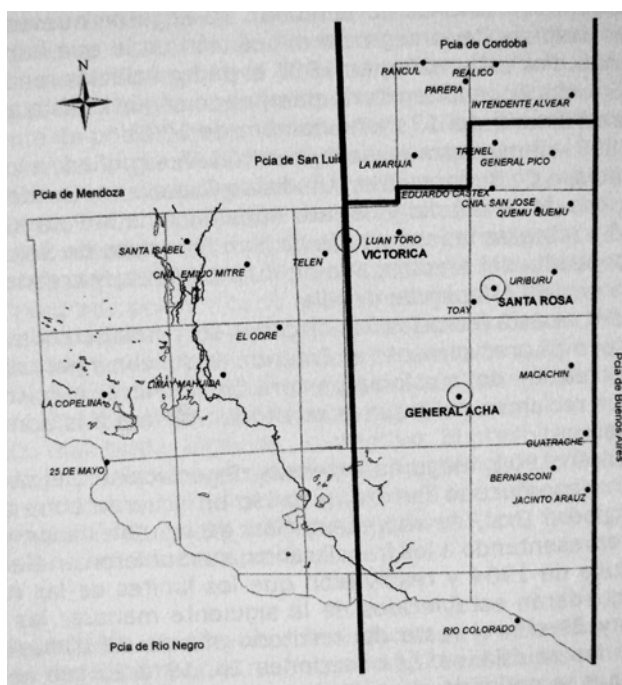
y se orientó en dos sentidos: por un lado la tarea misional con la “parte civilizada” ubicada en la franja Este del Territorio, una población blanca, migrante y de mayoría católica, diseminada en pueblos recién fundados, colonias y estancias. Por otro lado, una tarea misional con la “parte atrasada”, el Oeste pampeano, la zona rural por excelencia, el “desierto” poblado de gauchos, indios, “los infieles” a quienes el misionero debía civilizar y cristianizar.

¿Cómo influyó la llegada de la Congregación Salesiana al espacio pampeano en el accionar de los misioneros franciscanos? ¿Cómo se interpreta la creación de una reducción indígena en Colonia Emilio Mitre? Precisamente, en el capítulo siguiente analizaremos las características que adquirió la pampa franciscana en un contexto en que la Orden vio escindida su autoridad religiosa a favor de la Congregación Salesiana, proceso cuyos orígenes hemos advertido en 1891 y que se cristalizó de manera formal con la renuncia de los franciscanos en 1896.¹³⁵ Frente a esta situación la orden religiosa debió reorganizarse y desarrollar estrategias para asegurar su permanencia en el Territorio. Como veremos, en este proceso de reacomodamiento, los misioneros desarrollaron una serie de actividades que le garantizaron la continuidad. Los franciscanos afianzaron sus vínculos con una sociedad civil y un Estado en formación y redefinieron el lugar de la Pampa Central en el esquema mayor de sus misiones.

¹³⁵ Con la expresión “pampa franciscana” hacemos referencia a la sección del Territorio que luego de 1896 perteneció a la orden franciscana.

1. Renuncia y nuevo centro de misión

La estructura misionera franciscana, compuesta por dos o tres misioneros ambulantes y un centro de residencia situado en otra jurisdicción (Río Cuarto), resultó insuficiente para garantizar las tareas que estos nuevos espacios requerían. Sumado a esto, la presencia salesiana en la Patagonia y sus iniciales viajes apostólicos en el espacio pampeano la colocaron como la postulante ideal para estas tierras. Fue así que en 1896 los franciscanos debieron renunciar a la Misión de la Pampa Central y el Arzobispo de Buenos Aires otorgó la mayor parte del Territorio Nacional de La Pampa a los seguidores de Don Bosco. La jurisdicción de la orden franciscana se restringió a la parte Norte del Territorio, secciones 1 y 7 –correspondiente a los actuales departamentos de Chapaleufú, Realicó, Rancul, Trenel y Maracó-, mientras los salesianos obtuvieron el resto del Territorio. Dicha renuncia significó la reducción de los ámbitos de desenvolvimiento de los franciscanos y la pérdida del reconocimiento social que, durante más de tres décadas, los constituyó en la voz autorizada de la Iglesia Católica en el Territorio.



Mapa 4: Límites de las misiones salesianas y franciscanas hacia principios del siglo XX.
Fuente: elaboración de Daniel Cardin y Oscar Folmer en base a Cayetano Bruno (1975:513)

A partir de 1896 los franciscanos desarrollaron actividades que les permitieron asegurar su permanencia y continuidad en un espacio donde su actividad misionera llevaba casi tres décadas. En primer lugar, en 1897 el sacerdote Leonardo Herrera realizó varias tratativas para ampliar la jurisdicción franciscana en la Pampa. Como también lo hizo unos años atrás Quaranta, Herrera solicitó la creación de una Prefectura apostólica -similar a la que gozaban los salesianos en la Patagonia-, pero el pedido fue denegado con explicaciones poco claras para los franciscanos. En segundo lugar, el mismo sacerdote adquirió el rango de capellán vicario de Intendente Alvear, pueblo fundado en 1896. Con este nombramiento, los religiosos aseguraron el primer franciscano con residencia fija en la Pampa Central. Asimismo, dicho pueblo constituyó el nuevo centro de la misión franciscana. La organización de laicos y la fundación de la escuela San Buenaventura en Intendente Alvear también formaron parte de esta reorganización franciscana.¹³⁶ En tercer lugar, se renovó el trabajo con las comunidades indígenas a partir del proyecto de Herrera de crear una reducción en la Colonia Emilio Mitre.¹³⁷

En relación con la estructura eclesiástica pampeana cabe decir que en 1897, el Territorio Nacional de La Pampa fue transferido a la nueva diócesis de La Plata, creada por la bula *In Petri cathedra*, de León XIII.¹³⁸ Las nuevas autoridades diocesanas continuaron la política desarrollada por el arzobispo bonaerense de favorecer el establecimiento de los seguidores de Don Bosco en la Pampa Central. Podríamos argüir que, desde la visión de la jerarquía diocesana, los franciscanos estaban estancados y no podían hacer frente a los nuevos requerimientos de una sociedad como la territorialiana. De todas maneras, no se los podía desplazar del todo. Precisamente por contar con una

¹³⁶ Los franciscanos tenían muy presente la importancia de fundar escuelas “[...] donde aprendan los alumnos a leer, escribir, contar con la perfección y los propios deberes para con Dios y con la Patria; si posible fuera, escuelas profesionales para explotar nuestras riquezas y formar nuestras industrias propias, para que nuestros caudales se conserven y aumenten sin necesidad de remitirlos al extranjero”. *Relación de la misión, 1899. Del padre Herrera al Guardián de Río Cuarto*. AHP.

¹³⁷ La colonia pastoril se fundó en el actual departamento Chalileo sobre la margen izquierda del río Chadileuvú.

¹³⁸ Dicha diócesis conservó su integridad territorial hasta 1934 cuando fue elevada a sede arquidiocesana, subdividiéndose su territorio en los nuevos obispados de Bahía Blanca, Mercedes y Azul. Es decir que entre 1897 y 1934 conformó una única jurisdicción eclesiástica, sin fracturas. El primer obispo de La Plata, cuando esta diócesis abarcaba las provincias de Buenos Aires y La Pampa, fue Mons. Mariano Antonio Espinosa, quien siendo obispo auxiliar de Buenos Aires fue trasladado a La Plata por León XIII el 16 de enero de 1898. Tomó posesión el 24 de abril de ese año. Gobernó la diócesis hasta el 10 de noviembre de 1900, fecha en la que asumió como arzobispo de Buenos Aires, sede a la que el mismo Papa lo promovió. Lo sucedió como segundo obispo platense Mons. Juan Nepomuceno Terrero, quien siendo obispo auxiliar de Buenos Aires León XIII lo trasladó a La Plata el 7 de diciembre de 1900, tomando posesión el 3 de marzo de 1901. Falleció el 10 de enero de 1921.

trayectoria de varias décadas de misiones, el Arzobispo les adjudicó una mínima porción de lo que en un principio había sido suyo en su totalidad.

Es preciso tener en cuenta que la Iglesia Católica se pensaba a sí misma como una unidad homogénea y desde el Vaticano se apuntaba a consolidar la autoridad de los obispos sobre las órdenes religiosas, reduciendo la autonomía de estas. Sin embargo, las recurrentes tensiones entre obispos y religiosos en torno a sus respectivas competencias estuvieron al orden del día (Di Stefano y Zanatta, 2000: 332-336). La Pampa Central no quedó al margen de ellas.

2. Falta de recursos, vínculos con “feligreses acomodados”

En el desarrollo de su misión los franciscanos tuvieron dificultades inherentes a la escasez de presupuesto.¹³⁹ Los recursos materiales inmediatos con los que contaban provenían de varias fuentes: en primer lugar, percibían subvenciones, aunque no siempre efectivas, para “sufragar los gastos de la misión”, una proveniente de la Curia diocesana y otra del Gobierno Nacional. En segundo lugar, recibían algún dinero resultante de la administración de bautismos y matrimonios, limosnas de misas, donaciones y, algunas veces, el convento de Río Cuarto brindaba cierta ayuda para la manutención de los misioneros. A su vez, para la cuestión educativa, hubo momentos en los que los franciscanos contaron con donaciones del Consejo Nacional de Educación.¹⁴⁰ A simple vista pareciera que los sacerdotes contaban con suficientes recursos, pero en la cotidianeidad su situación era muy distinta. La irregularidad del pago de las subvenciones, tanto de la curia diocesana como del Estado Nacional estuvieron al orden del día, las quejas y reclamos se hicieron escuchar. Como veremos en el apartado siguiente, desde la perspectiva franciscana, sólo se alcanzarían “hombres útiles, honrados y laboriosos, sumisos á las leyes, buenos soldados á la Patria” con el

¹³⁹ Un capítulo aparte merece la cuestión del presupuesto de culto. Sólo se hará una breve pero necesaria referencia al tema para una mejor contextualización del mismo: en 1853 se suprimieron los diezmos y se estableció un presupuesto nacional de culto para financiar el clero secular, es decir, el alto clero, las sedes diocesanas y los seminarios. Por consiguiente, no contemplaba los gastos destinados al mantenimiento y construcción de templos y menos aún al clero regular. Lida (2007), en un trabajo sobre los debates en torno al presupuesto de culto en la Argentina durante el período 1853-1880 propone la idea de “auxilio” para denominar las partidas destinadas a las parroquias y capellanías de frontera, es decir jurisdicciones parroquiales marginales de la provincia de Buenos Aires como Bahía Blanca y Carmen de Patagones. Estos “auxilios” no eran uniformes, lo que dejaba abierto el camino para que, desde cada parroquia, surgiera la necesidad de parte de los vecinos a organizarse y de esa forma contribuir al sostenimiento tanto del templo como del sacerdote y preocuparse por defender sus propios intereses.

¹⁴⁰ “[...] El Consejo Nacional de Educación me hizo una grandiosa donación de útiles para escuela, por orden del Sr Ministro de Justicia e Instrucción Pública [...]”. *Relación de la misión, 1899*. Del padre Herrera al Guardián de Río Cuarto. AHP.

apoyo del Gobierno Nacional a las misiones católicas. De este modo los franciscanos se sumaron nuevamente al proyecto del Estado de "argentinar" estos nuevos espacios. Parafraseando a Goffman (1993) los franciscanos construían una "fachada social" que pretendían institucionalizar en función a las necesidades del momento. Ésta tendía a adoptar una significación y estabilidad al margen de las tareas específicas que se realizaban en su nombre.

Un buen ejemplo de la diversidad de actividades que desempeñaron los franciscanos lo encontramos en el registro de las personas. En 1899 el sacerdote Leonardo Herrera solicitó al entonces presidente de la Nación el permiso para poder realizar dicha tarea. El presidente,

[...] con una elevada inteligencia comprendió que esta medida era producente en estos apartados parajes y al efecto me dio una tarjeta de recomendación para el Sr. Ministro del Interior, Dr. Felipe Jofre, para que dicho Sr. Ministro arreglase con el Sr. Gobernador de este Territorio, Sr. Gral. Eduardo Pico, que yo pudiese llevar el Registro Civil en comisión en el territorio de nuestra Jurisdicción espiritual. El Sr. Ministro habló con el Gral. Pico, todo quedó arreglado para que yo pudiera llevar dichos registros como lo hacen los Padres Salesianos en el territorio de Río Negro y en otras Gobernaciones [...].¹⁴¹

El mecanismo fue el siguiente: según lo ha apuntado Rodríguez (2009), los gobernadores del Territorio autorizaron a los misioneros como comisionados de Registro Civil, función que se legisló a partir de la Ley 3703 del 24 de agosto de 1898.¹⁴² Mediante decretos, se los facultaba por seis meses y se les enviaban los libros respectivos a sus lugares de misión. Este es un ejemplo concreto en el que el Estado delega una función que le era imposible cumplir en determinados parajes por la propia debilidad de su estructura administrativa. De todas maneras, fue una función que desempeñaron con mucha más frecuencia los salesianos ya que, para el caso de los franciscanos sólo tenemos conocimiento del caso citado.

Ahora bien, frente a los inconvenientes señalados en relación con los recursos y las limitaciones jurisdiccionales, la estrategia franciscana se orientó a afianzar la vinculación con los feligreses más "acomodados" de los poblados, aquellos que, por su condición podían movilizar recursos con mayor facilidad. En la mayoría de las recientes fundaciones hubo familias de renombre que se transformaron en los principales

¹⁴¹ Informe del sacerdote Leonardo Herrera al padre Guardián del Convento de Río Cuarto. Int. Alvear, Diciembre de 1899. Carpeta Intendente Alvear. ACSR.

¹⁴² Ana Rodríguez ha estudiado el tema en referencia a las misiones salesianas en la Pampa (1896-1934).

benefactores de los misioneros y fue por ellos que pudieron llevarse a término las capillas locales. Un ejemplo lo encontramos en Intendente Alvear, fundado en 1896. En un primer momento Carlos Torcuato de Alvear, fundador del pueblo, solicitó al arzobispo de Buenos Aires, Uladislao Castellanos, un capellán para la feligresía local. De esta manera se designó al presbítero Manuel de Francisco y Butaragueño, pero sólo permaneció unos pocos meses y renunció (Massa, 1967a). Frente a esta situación los propios vecinos del pueblo exigieron a la Curia bonaerense que los franciscanos volvieran a atender esa zona,

[...] siendo que a los padres salesianos que reciden en Acha no se les tiene estimación alguna, prefiriendo este vecindario pasar sin sacerdote, antes que tener a un salesiano y estando ya muy acostumbrados a los Reverendos Padres franciscanos de Río Cuarto que todo el vecindario los aprecia por sus valiosos sacrificios prestados en pro de nuestra Santa Religión [...].¹⁴³

Al mismo tiempo y, asesorados por Leonardo Herrera, elevaron una petición al Convento de Río Cuarto con la misma pretensión e insistieron en que “no pudiendo acostumbrarnos a ningún sacerdote que no sea franciscano” era menester que “se digne atendernos como antes lo hacía”.¹⁴⁴ Una vez instalados en el pueblo los franciscanos se relacionaron con don Fausto Falomir, capitán del Cuerpo de Línea, administrador de la estancia Ituzaingó de los Alvear y uno de los primeros pobladores del pueblo. Falomir encabezó el pedido de los sacerdotes franciscanos, como así también la defensa del sacerdote Herrera al ser acusado de poseer a su nombre tierras y caballos.¹⁴⁵

Aunque excede la periodización de la presente tesis, podemos señalar que situaciones como la de Intendente Alvear sucedieron en otros poblados. Por ejemplo en Quetrequén la construcción del templo fue costeadada casi enteramente por su fundador,

¹⁴³ Carta de Manuel Herrera (vecino de Alvear) al arzobispo Castellanos. Pampa Central. Intendente Alvear, Octubre 20 de 1897. Carpeta: Asuntos generales de salesianos y franciscanos. N°3. Archivo de la Curia de Santa Rosa, La Pampa. En adelante ACSR.

¹⁴⁴ “Los que subscriben, vecinos de la primera y sexta sección de la Pampa Central, solicitamos a vuestra prefectura, en la mejor forma, que proceda, decimos: que estando fielmente reconocidos los méritos de la comunidad de la V. P. es digno superior, la que por tantos años, y con tantos sacrificios ha misionado extendiendo la luz vivificante y redentora hasta las dilatadas regiones de la Patagonia, y habiendo renunciado hace más de un año a esta misión, y no pudiendo acostumbrarnos a ningún sacerdote que no sea franciscano, es por lo que pedimos a V. P. se digne atendernos como antes lo hacía. El estar tan vecinos, nos induce a creer que no es gran sacrificio el pedido que hacemos a V. P., suplicamos nos conceda la gracia que solicitamos por ser de estricta justicia”. Nota de vecinos de Intendente Alvear, al Padre Constantino Longo, Guardián del Convento franciscano de Río Cuarto. Intendente Alvear, 24 de octubre de 1897, caja 609. ACS.

¹⁴⁵ Carta de vecinos de Intendente Alvear al Obispo de la Plata, Intendente Alvear, septiembre de 1900. Carpeta Intendente Alvear. ACSR.

Salvador Busso, ayudado por la comisión de Señores.¹⁴⁶ El terreno donde se edificó la capilla y la casa-habitación del sacerdote fueron donaciones suyas.¹⁴⁷ Para el pueblo de Ingeniero Luiggi, el sacerdote Juan Bragulat tuvo una entrevista con la viuda de Devoto en un viaje a Buenos Aires en 1917 quien prometió una mensualidad para el misionero que fuera a dicho poblado.¹⁴⁸ Antonio Devoto fue el fundador de Luiggi, dueño de grandes extensiones de tierras en la zona, incluidas las tierras de la Sociedad Estancia y Colonias Trenel, organizada con sus hermanos. Su esposa, Elena de Devoto, realizó varias donaciones a la iglesia como por ejemplo los terrenos, no por nada la patrona de la iglesia es Santa Elena.

En términos bourdieuanos una red de relaciones es el producto de “estrategias de investidura social” que los agentes, de manera consciente o no, despliegan con el fin de crear, reforzar, mantener, reconducir, reactivar los vínculos cuyos “beneficios materiales o simbólicos” esperan obtener. Para ello existen determinadas prácticas ya instituidas que favorecen intercambios legítimos y excluyen a los que no lo son. Los misioneros franciscanos crearon las condiciones necesarias para levantar templos. La cantidad de capillas construidas era, en el pensamiento de la época, un signo de fortaleza institucional y para los sacerdotes una muestra a sus superiores de que ellos “podían”. Pero para concretar las construcciones necesitaron de los propios feligreses. A su vez, las donaciones que realizaban los pobladores más “pudientes” traían aparejado un prestigio especial en la comunidad. Y no solo estos donantes, sino también aquellas mujeres que se encargaban de la catequesis de niños, de organizar las celebraciones, etc. Hubo un conjunto de intereses compartidos entre los sectores fundacionales y los franciscanos. La preocupación por disponer de un templo no se limitó a lo meramente religioso sino que formó parte del proceso fundacional pampeano.

¹⁴⁶ Los fundadores fueron los Señores Santos y Salvador Busso, quienes llegaron a América a fines del siglo XIX, adquirieron campos en Timote y América provincia de Buenos Aires, donando parte de sus tierras para el tendido de rieles. A fines de 1903 se trasladaron en sulky a la zona de Quetrequén y el 16 de Abril de 1904 compraron al Señor Jorge Gianola estas tierras con el compromiso de fundar un pueblo y construir una iglesia. El señor Santos Busso fallece en edad muy temprana, recayendo en Salvador la tarea de formación del pueblo. En homenaje a su esposa Teresa Busso, el 15 de Octubre, día de Santa Teresa de Ávila, se festeja el cumpleaños del pueblo Busso o colonia Santa Teresa.

¹⁴⁷ “Excepto algunas como la pila bautismal, que la donó la señora del finado Santos Busso, el Via Crucis que fue donado por un vecino de la localidad y otras cosas, como el pesebre que ha adquirido el P. Alva después con la ayuda de los vecinos. Además los gastos originados por la misión han sido en gran parte abonados por el Sr. Busso”. Informe anual de la misión (1910) emitido por Palacios, Intendente Alvear, 10/01/1911. Carpeta Intendente Alvear. ACSR.

¹⁴⁸ Carta del sacerdote Juan Bragulat al secretario del Obispo, Río Cuarto, 2 de junio de 1917. Carpeta Intendente Alvear. ACSR.

3. La misión en Colonia Emilio Mitre

La solicitud y puesta en marcha de un proyecto de reducción en Colonia Emilio Mitre (creada en 1900) por parte de los franciscanos surgió como una forma de amortizar la pérdida de legitimidad y de su autoridad religiosa sobre el territorio pampeano a favor de la Congregación Salesiana. Como hemos analizado en los capítulos precedentes, las comunidades indígenas fueron un eslabón primordial de la misión franciscana desde sus comienzos; la preocupación de los sacerdotes por “civilizar y evangelizar” a dichos grupos continuó luego de las campañas militares. En 1895, el sacerdote Guido Depedri relató que “Los indios ranqueles, de bárbaros y feroces se han vuelto mansos y laboriosos, conviven con los demás cristianos y se han bautizado casi todos” (Cayetano Bruno, 1992). Luego de 1880, la idea de crear una reducción indígena en el territorio pampeano no estuvo presente en los proyectos franciscanos, ya que el contexto era diferente. La devastación y dispersión forzosa de las comunidades indígenas no era compatible con dicha actividad. Sin embargo, la posibilidad de crear una reducción resurgió una vez que los franciscanos debieron renunciar a la Misión en 1896.

La Colonia Emilio Mitre se fundó en el actual departamento Chalileo, sobre la margen izquierda del río Chadileuvú. El ambiente es árido con precipitaciones que oscilan en alrededor de los 300 mm anuales.¹⁴⁹ En 1899 el gobierno ordenó practicar la mensura de la zona que actualmente ocupa la Colonia y otorgó poder al agrimensor para efectuar la entrega provisoria de lotes a quien “lo solicitare” (Lluch, 2002). Emilio Mitre comprendía una superficie de 80 mil ha distribuidas en 128 lotes de 625 ha cada uno. Se entregaron 108 lotes a grupos familiares, 12 lotes quedaron sin adjudicarse y 8 lotes se reservaron para el establecimiento de pueblos. Los ranqueles que poblaron la colonia consiguieron algunas concesiones aisladas de tierras tras haber hecho valer sus contactos con sacerdotes, militares y políticos construidos en las décadas anteriores. En el marco de la Ley N° 1501 de 1900 se entregaron chacras de la colonia para la gente de “la tribu de Ramón Cabral” y la “tribu de Santos Morales” según figura en el expediente de mensura (Salomón Tarquini, 2011). Los misioneros franciscanos recibieron uno de los ocho lotes mencionados anteriormente.

El gobierno territorialiano negaba el otorgamiento de tierras a grupos indígenas:

¹⁴⁹ Las condiciones reales que enfrentó el desarrollo de la colonia fueron la mala calidad del suelo, la división de la propiedad en unidades de 625 ha (cuando la unidad económica calculada para la zona es de 5000 ha) y la falta de derechos de propiedad de la tierra (Lluch, 2002:59).

Permitírsele agruparse en la forma en que antes estuvieron y volver a la vida del aduar sería condenarlos a una perpetua barbarie. El aislamiento de su casta borraría inmediatamente las nociones de vida ordenada que han adquirido evitando las tendencias de sus espíritus salvajes. Las tribus no pueden, no deben existir dentro del orden nacional.

El gobernador del Territorio, General Eduardo Pico (1891-1899), con el apoyo de los pobladores más poderosos, rechazó el establecimiento de tribus indígenas en los territorios recientemente incorporados a la esfera nacional y, en su lugar, propuso la dispersión de dichas comunidades por distintos puntos del país y su inserción en el mercado de trabajo. En el expediente citado, el gobernador señaló que los indígenas que vivían en el Territorio estaban “felices, entregados a las faenas de campo amparados como los demás ciudadanos por las leyes protectoras de la Nación”. El objetivo era borrar cualquier vestigio que pudiera quedar de las formas de organización comunitaria por temor a sublevaciones y pedidos expresados de manera orgánica. Además, desde la perspectiva del gobierno local, se procuró eliminar cualquier peligro para la instalación de colonos y el desarrollo de actividades productivas “civilizadas” (Lluch, 2002).

El franciscano Leonardo Herrera, uno de los pocos sacerdotes de nacionalidad argentina que ingresó a una orden cuyos miembros eran la mayoría de origen italiano, propuso en 1899 a sus superiores un proyecto a desarrollar en Colonia Emilio Mitre que contó con la edificación de una capilla, de un salón para la escuela y de una casa para los misioneros.¹⁵¹ Su propósito fue, en palabras del sacerdote L. Massa (1967:176), poder “reunir a todos los indios de la Pampa, dispersos entonces en distintos lugares del inmenso territorio. Deseaba sustraerlos en esta forma a la explotación de los blancos, cuando no a su sistemática persecución”. Para los franciscanos, la posibilidad de contar con una reducción en la colonia les permitía disponer de un sitio prefijado específico para desarrollar su misión en una zona del Territorio donde supuestamente los salesianos tenían jurisdicción.

En una carta dirigida al Obispo de La Plata en 1899, Herrera relató que en un viaje a Buenos Aires el presidente de la República Julio A. Roca mostró “gran simpatía por este Apostólico Colegio y su Comunidad”. En aquella ocasión Roca donó un “gran

¹⁵⁰ Dictamen que el Gobernador de Territorio elevó a las autoridades nacionales a raíz de un pedido de tierra. Expediente 1150/D, 1896. “Díaz Francisco s/tercera para su tribu”, fs. 3/5, Fondo Tierras, AHP.

¹⁵¹ Dos Relaciones de la Misión de la Pampa Central del P. Leonardo Herrera. 25/12/1899. Doc. N° 1931. Carpeta “A”, caja 113. AHCSF.

mobiliario para la Escuela de los Indios de la Blanca y también mil pesos en plata”.¹⁵² Precisamente muchos de los indígenas agrupados en La Blanca residieron luego en Colonia Emilio Mitre. ¿A qué se debía tanta generosidad para con los franciscanos? Roca conocía y valoraba la labor que los sacerdotes habían desarrollado con las comunidades indígenas antes y después de las campañas militares.¹⁵³ Por lo tanto, desde su perspectiva, los misioneros representaban una herramienta con cierto grado de eficiencia a la hora de civilizar.

Como lo ha apuntado Di Stefano (2000) en las postrimerías del período colonial y primeras décadas decimonónicas, hubo una reformulación en clave ilustrada de la acción pastoral y de las funciones propias de los sacerdotes. La idea era hacer de los párrocos rurales, agentes de civilización en medio de los “rústicos”. De este modo, los sacerdotes enseñaron técnicas agrícolas, higiene e inclusive prácticas medicinales a los habitantes de las poblaciones rurales bonaerenses. Esta concepción comenzó a cambiar hacia mediados del siglo XIX. La sociedad encomendó el mandato civilizatorio a los maestros de escuela y la Iglesia comenzó a ser sinónimo de retraso. De todas maneras podemos encontrar ciertas líneas de continuidad entre aquellos “pastores de rústicos rebaños” y el desempeño de los franciscanos de Río Cuarto. La orden religiosa que analizamos tuvo un marcado mandato “pacificador y civilizador” durante las décadas de 1860 y 1870 y el Estado supo sacar provecho de ello. Hacia fines del siglo XIX el contexto era otro. Sin embargo, en ciertas latitudes como en el Territorio Nacional de La Pampa podemos advertir que ese mismo mandato todavía podía dar algunos frutos.

La idea de destinar espacios para fundar “reducciones de indios” y “crear misiones para atraerlos gradualmente a la vida civilizada” estuvo presente en la política nacional varias décadas atrás. Más allá de las transformaciones productivas y las políticas de tierras que diferenciaron en el espacio a inmigrantes, grandes propietarios y pequeños productores locales, perduró la idea de las misiones o reducciones de indios como solución general. A su vez, hacia fines del siglo XIX, emergió la posibilidad de crear colonias pastoriles como lugares aptos para el elemento criollo y bastante civilizable (Briones y Delrio, 2002). En el caso de Emilio Mitre, la creación de la colonia y de la misión indígena operaron de manera simultánea (Delrio, 2005).

¹⁵² Carta del sacerdote L. Herrera al Obispo de La Plata. Intendente Alvear, 06/03/1899. Carpeta Intendente Alvear. ACSR.

¹⁵³ Existe documentación –básicamente cartas de frontera- que muestra que Julio A. Roca tenía pleno conocimiento del trabajo desempeñado por los franciscanos en las reducciones de la frontera Sur de Córdoba, como así también de su rol en las redes de rescate de cautivos y tratados de paz.

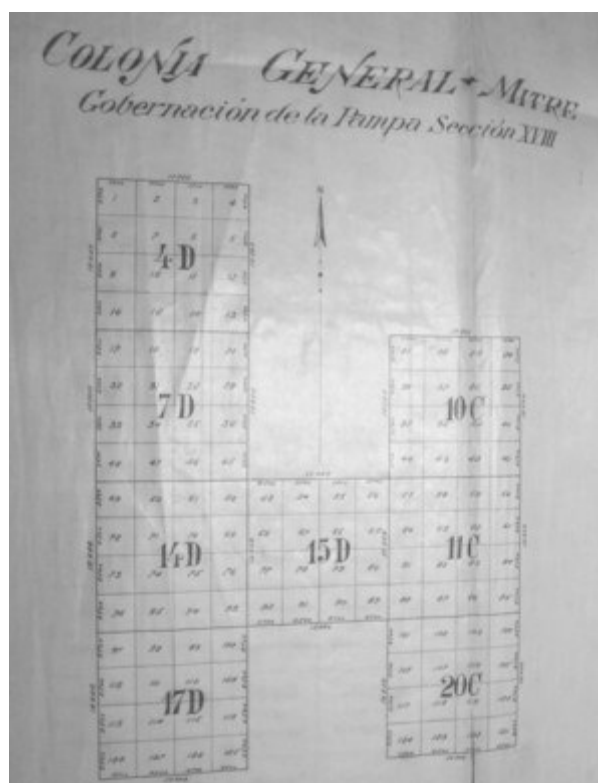


Imagen 1: Duplicado de mensura N° 518, de la Colonia Emilio Mitre
(Fuente: Dirección General de Catastro, provincia de La Pampa)

Ya en 1900 Herrera adelantó al obispo de La Plata la creación de la colonia por parte del Gobierno Nacional para “de este modo reducirlos [a los indígenas] al cristianismo por medio de la civilización, enseñándoles la religión, y demás prácticas de los pueblos cultos”.¹⁵⁴ Algunos de los argumentos que emitió el sacerdote al momento de solicitar al obispo el permiso para atender la colonia fueron: en primer lugar que los franciscanos habían “trabajado é insinuado á los Indios que pidan un pedazo de terreno para que esos Reyes destronados tengan un pedazo de tierra donde reposar tranquilos después de sus horas de labor”.¹⁵⁵ En segundo lugar, planteó la lejanía de la Colonia con respecto a los centros que atendían los sacerdotes salesianos y la cercanía con el sur de la provincia de San Luis donde también los franciscanos tenían misiones. Y finalmente,

¹⁵⁴ Informe de Fray Leonardo Herrera al Obispo de La Plata. Boletín Eclesiástico de la Diócesis de La Plata, año II, N° 9, 3/5/1900. Citado en Massa (1967:176).

¹⁵⁵ Esta especie de liderazgo sacerdotal es otra de las líneas que nos acerca a la idea del “mandato civilizatorio” planteado por Di Stefano (2000) para los religiosos de fines del siglo XVIII y principios del XIX, quienes en ciertas ocasiones actuaban en representación de su feligresía, se pronunciaban defensores del artesano, labrador o comerciante de la campaña.

explicó el riesgo que corría la orden religiosa de perder los privilegios concedidos por la Bula Piana si no obtenían este permiso.¹⁵⁶

Las gestiones burocráticas para llevar adelante la misión las realizó el sucesor de Herrera en la Prefectura, fray Antonio Palacios. La solicitud la efectuó ante el Gobierno Nacional ya que, como hemos expuesto, a nivel territorialiano la negativa era de público conocimiento. Las negociaciones tuvieron éxito, hecho que quedó atestiguado en un Decreto de 1902 del Ministerio de Agricultura en el que se les adjudicó el lote N° 68 para la puesta en marcha de la reducción. Dicho lote,

[...] es conveniente destinarlo a los fines indicados [misión franciscana], fomentando así la reducción de los indios y tratando de atraerlos a la civilización, que fue el propósito del P. E. al crear las diversas colonias indígenas situadas en los Territorios Nacionales.¹⁵⁷

En un proyecto supuestamente “civilizador” convergieron los intereses religiosos y del Gobierno Nacional, aspecto que a simple vista reforzaría la idea de complementariedad entre Iglesia y Estado más allá de las diferencias puntuales. Sin embargo cabe preguntarse si esa aparente congruencia no estaría ocultando contradicciones y antagonismos más profundos. Podemos afirmar que ambas partes se asumieron como civilizadoras. Pero los franciscanos no obtuvieron más beneficios que el lote por parte del Estado. Si se quiere, esta postura encuentra su línea argumentativa en la propia Constitución Nacional, el Congreso debía “promover la conversión de los indios al catolicismo con el propósito de civilizarlos”. Vale la pena citar en extenso las palabras del sacerdote Antonio Palacios, quien apeló al Gobierno Nacional y le asignó un deber ser:

[...] Ahora estamos ya en una atmósfera más despejada y en un terreno menos escabroso, pero no por eso estamos de necesitar la ayuda del Gobierno, antes por el contrario, es precisamente el momento en que necesitamos más protección del mismo puesto que estamos en vísperas de hacer una excursión a la Colonia Emilio Mitre y recorrer detenidamente el territorio que pertenece a la Misión. ¡Quiera Dios que el sacrificio, la abnegación y la *acción civilizadora del misionero* no se eche en olvido y que el Gobierno preste su apoyo y su ayuda, como un deber de patriotismo que le incumbe y que no debe mirarse con indiferencia, puesto que *las masas que se arrancan a la barbarie y se civilizan, se instruyen y se educan por el misionero ahora con tanto afán y desvelo, reportarán mañana centuplicado el beneficio al*

¹⁵⁶ Carta del sacerdote Leonardo Herrera al Obispo de La Plata. Río Cuarto, 6 de marzo de 1899. ACSR.

¹⁵⁷ Decreto del Superior Gobierno de la Nación. Ministerio de Agricultura, Buenos Aires, junio 30 de 1902. Doc. Nro.2004. AHCSF.

*país, dándole hombres útiles, honrados y laboriosos, sumisos á las leyes, buenos soldados á la Patria!*¹⁵⁸

Para el sacerdote era primordial la asistencia del gobierno a las misiones porque, en su propio esquema, el progreso material y el espiritual debían ir de la mano. Se plantó como un agente civilizador, educador y patriota. Es preciso recordar que la asociación entre religión católica y patria no era nueva, pero hacia finales del siglo XIX halló un basamento en la construcción de una tradición de patria nacional (Bertoni, 2009).

Una vez que los misioneros obtuvieron las respectivas licencias comenzaron sus visitas a la colonia –actividad que realizaron de manera esporádica durante la primera década del siglo XIX-. Según los informes anuales que el Prefecto de misión enviaba al obispado de La Plata, los franciscanos visitaban la colonia una o dos veces al año. El estado material de la población indígena, caracterizado por situaciones de pobreza que se hacían visibles ante los ojos del misionero, se tornó un aspecto de creciente atención.¹⁵⁹ En la visita de los sacerdotes Antonio Palacio y Juan José Gigena en abril de 1902, el primero relató que habían recorrido “detenidamente las chozas o toldos de los pobres indígenas logrando la estadía entre ellos para catequizarlos” pero también prestaban los servicios materiales que estuvieran a su alcance, y resaltó “las necesidades de aquellos pobres indios, dignos de mejor suerte”.¹⁶⁰ Hubo ocasiones en que hasta que no pasaban “los fuertes calores del estío, tiempo muy desfavorable para viajar por aquellos desiertos” los viajes a la colonia se postergaban. Los franciscanos dejaron testimonio ya en 1902 de los “camino difíciles, sabandijas y escasez de agua para los animales” en Emilio Mitre. Pese a todas estas dificultades, los sacerdotes continuaron con su “anhelado deseo de fundar la misión indígena”.

En enero de 1903 el sacerdote Antonio Palacio informó al Gobernador del Territorio que ya habían efectuado dos visitas a la colonia y que en ese entonces se encontraba allí su compañero, el sacerdote Pablo Cáceres, esperando

podernos establecer definitivamente a principios del año entrante y abrir la escuela, cuyos útiles, como bancas, libros, etc, estoy

¹⁵⁸ Informe de la Misión correspondiente al año 1901, elevado por el sacerdote Antonio Palacios al Obispado de La Plata. Intendente Alvear, 12 de diciembre de 1901. Carpeta Intendente Alvear. ACSR. El destacado es nuestro.

¹⁵⁹ Ana Rodríguez (2009) ha planteado este tema referido a la Congregación Salesiana. Los misioneros debieron dar respuestas a la cuestión social y lo concibieron inherente a su propia práctica, por consiguiente en sus informes a los superiores, la administración de sacramentos quedaba al mismo rango que la ayuda social brindada.

¹⁶⁰ Informe anual de la misión correspondiente al año 1902, emitido por el sacerdote Antonio Palacio al Obispado de La Plata. Intendente Alvear, 24/01/1903. Carpeta Intendente Alvear, ACSR.

preparando. [...] y estoy dispuesto con la mejor voluntad a sacrificarme como sacerdote misionero y argentino que soy, por la Religión y por mi Patria, contribuyendo con mi grano de arena al progreso material, intelectual y material del país.

El sacerdote Antonio Palacios inauguró y bendijo una capillita el 8 de marzo de 1908, hecho que para él significó un progreso moral, espiritual y material. De este modo se dirigió al arzobispo de La Plata: "este año hemos dado un paso no pequeño con la construcción de la capillita entre los indígenas que surte en beneficio moral, espiritual y hasta material de toda aquella región tan necesitada de una obra de esta naturaleza".¹⁶¹ De allí que estos hechos concretos representaban para los franciscanos un avance "en aquellos lejanos y desamparados parajes de gente indigente y abandonada" y se consideraban a sí mismos como los únicos benefactores del "ignorante y pobre indio que mora miserablemente en el toldo".¹⁶²

La misión franciscana en la zona de la colonia no prosperó más allá de 1910. En esta fecha se volvió a realizar una división jurisdiccional que definió límites precisos entre salesianos y franciscanos. Emilio Mitre quedó dentro de la jurisdicción salesiana.¹⁶³

¹⁶¹ Informe anual de la misión correspondiente al año 1908, emitido por el sacerdote Antonio Palacio al Obispado de La Plata. Intendente Alvear, 07/01/1908. Carpeta Intendente Alvear, ACSR.

¹⁶² Informe anual de la misión correspondiente al año 1908, emitido por el sacerdote Antonio Palacio al Obispado de La Plata. Intendente Alvear, 07/01/1908. Carpeta Intendente Alvear, ACSR.

¹⁶³ En 1912 comenzaron las visitas de los misioneros salesianos a la colonia. En 1914 el sacerdote Lúzkar relataba que "los aborígenes de estas regiones son civilizados [...] prometen fácilmente, pero difícilmente cumplen. [...] Para mejor influir es necesario vivir entre ellos a lo menos una temporada en el año" (Informe del sacerdote Antonio Lúzkar de 1914. Massa, 1967:349). El problema de la falta de personal fijo y recursos materiales es una constante, tanto en los franciscanos como en los salesianos. Al respecto el vicario foráneo de la Pampa salesiano Juan Farinatti afirmaba en 1916 que "[...] no se conquista para la religión ni para la civilización ningún individuo con una visita de pocos días. Allí se trata de reformar costumbres, de iluminar la mente y de influir sobre voluntades rebeldes, infundiendo hábitos de virtudes". Argumentaba la importancia de contar con talleres o escuelas agrícolas para los indígenas y les adjudicaba un deber ser a los pobladores pampeanos que, como ellos debían encaminarse "en la difícil tarea de salvar de esa abyección y abandono moral los últimos vástagos de esa raza, hacia la cual tienen sagrados deberes todos los que disfrutaban de esas tierras pampeanas". (Memoria anual del Vicario Foráneo de la Pampa Juan Farinatti al Obispo de La Plata Juan Nepomuceno Terrero. Buenos Aires, 27 de marzo de 1916. Carpeta "Asuntos generales de los franciscanos y salesianos en La Pampa. Archivo de la Curia de Santa Rosa, La Pampa).

CONCLUSIONES

En esta tesis investigamos el accionar misionero de los franciscanos en la Pampa Central, desde su sede en Río Cuarto (Córdoba), en el momento más laico del “Estado Laico” (1870-1900). Un período de treinta años en el que el espacio pampeano pasó de ser un área de frontera a constituirse un Territorio Nacional. Durante dicho lapso interactuaron diversos actores sociales tales como el Estado Nacional y Territoriano, las comunidades indígenas, la población migrante, las autoridades eclesiásticas diocesanas, los misioneros franciscanos y, a partir de 1890, la Congregación Salesiana.

Este trabajo pretende ser, en primer lugar, un aporte a los planteos que sostienen que la Iglesia no permaneció de ningún modo atrasada respecto del desarrollo socioeconómico de la región pampeana hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX. En segundo lugar, mostramos cómo funcionó el mundo religioso en términos sustantivos y funcionales. Tal como hemos estudiado, los franciscanos buscaron conformar un “glorioso catálogo de cristianos católicos”.¹⁶⁴ La parte “sustantiva” de la religión, es decir el elemento relacionado de manera directa con las creencias propiamente dichas, fue en nuestro caso el catolicismo “en escena”: los misioneros cuantificaron los bautismos, las comuniones, las confirmaciones y los matrimonios, en tanto frutos espirituales de la misión. Al mismo tiempo, las procesiones y celebraciones (como los padrinzos, inauguraciones, etc.) a las que los fieles asistieron, las calles y plazas donde aquellas tomaron cuerpo, además de constituir elementos propios del ritual católico, fueron ámbitos de exteriorización de relaciones y vínculos construidos con anterioridad. En este sentido, lo interesante fue advertir el aspecto funcional de la religión, el significado que estos últimos adquirieron en el contexto de una sociedad en plena formación. En tercer lugar, aspiramos contribuir a la historia religiosa argentina y a la historia de la secularización ya que el problema analizado ayuda a iluminar parte de un proceso que la sociología de la religión por sí sola no ha podido esclarecer sin apelar a la historia. En estrecha relación con esto último, nuestro trabajo se alinea con aquellas discusiones sobre los alcances del proceso de romanización y enfatizan el modo en que la sociedad en sus distintos niveles y el Estado participaron en este proceso.

¹⁶⁴ Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto Ludovico Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros, Años 1889-1892. Río Cuarto, Córdoba. Carpeta A. Caja 113, Doc. 1750^a. 1892. AHCSF.

El análisis lo efectuamos desde la historia regional ya que nos permitió desentrañar y conocer las características de una trama de relaciones sociales que tuvo al catolicismo como uno de sus componentes principales. Las características de la problemática que planteamos nos llevó a indagar en la dinámica y las particularidades que adquirió el proceso de construcción de un catolicismo heterogéneo y conflictivo, sus cambios y continuidades en un área de repoblamiento e incorporación tardía al Estado Nacional.

En la presente tesis hemos desarrollado un análisis diacrónico que nos permitió identificar tres momentos de la acción franciscana: 1) Misioneros agentes del orden social en la frontera (1870-1879), 2) La Misión de la Pampa, en busca de la integración (1882-1896) y 3) Renuncia y reorganización de las misiones franciscanas (1896-1900). A lo largo de esas etapas procuramos estudiar los conflictos, las funciones sociales de los religiosos, las características de las relaciones construidas entre los misioneros, las comunidades indígenas, las autoridades civiles y la población migrante, como así también los cambios que se produjeron en las prácticas y estrategias franciscanas, especialmente antes y después de la denominada Conquista del Desierto.

Por consiguiente, en estas conclusiones ofrecemos un recorrido que muestra los principales tópicos que hemos desarrollado en el conjunto del trabajo. Seguimos el eje diacrónico para detenernos en aquellos puntos que reflejan el proceso de readaptación continuo que la orden franciscana debió llevar adelante –exitoso o no- para responder a las demandas de cada momento histórico.

Tal como hemos apuntado en el **Capítulo 2** y con más detalle en el **Capítulo 3**, los misioneros pertenecientes a la Orden de los Frailes Menores ingresaron a la región pampeana en la década de 1870, formaron parte de los contingentes militares y desarrollaron sus tareas evangelizadoras desde su sede en Río Cuarto. Desde sus comienzos los franciscanos buscaron “ampliar las fronteras de la cristiandad”. La década de 1870 fue crucial en la historia argentina y la “frontera”, una amplia extensión sin la presencia fuerte del Estado, jugó un rol relevante en los procesos de construcción y consolidación estatales –ya fuera a favor o en contra- (Míguez, 2007). De este modo, los sacerdotes, a través de las reducciones y sus intervenciones en los rescates de cautivos y tratados de paz, se instituyeron en agentes considerados legítimos por la sociedad local y pusieron en comunicación el complejo mundo indígena con los representantes del Gobierno Nacional. De ninguna manera fue un proceso carente de

conflictos, precisamente la militarización de las comunidades indígenas constituyó uno de los obstáculos para el desempeño franciscano.

Los intereses religiosos y del Gobierno Nacional convergieron en un proyecto supuestamente “civilizador”, aspecto que refuerza la idea, de que, más allá de las diferencias puntuales entre Iglesia y Estado, en determinadas coyunturas existió una complementariedad entre ambos. Pero esta complementariedad no estuvo exenta de tensiones. En un contexto en el que el marco de acción indígena estaba en decadencia, los franciscanos cumplieron funciones de mediación, nodales para la continuidad de las relaciones entre un Estado que avanzaba y una población indígena todavía resistente a la dominación. En este sentido, la OFM, más allá de las diferencias y obstáculos que debió afrontar, fue un agente del orden social estatal.

La denominada Conquista del Desierto, y la posterior creación del Territorio Nacional de La Pampa constituyeron un momento crucial en el desarrollo y continuidad de la misión franciscana, tal como analizamos en el **Capítulo 4**. La acción franciscana tomó la forma de misiones volantes –visitas itinerantes- y los sacerdotes debieron establecer relaciones con nuevos interlocutores, nuevas autoridades tanto civiles como eclesiásticas. En otras palabras, la religión debió reorganizarse, ajustarse a fenómenos que se produjeron en planos externos a ella, para hacer frente a las necesidades de una nueva sociedad. En esta etapa de re-poblamiento pampeano se configuró un catolicismo en el que la propia sociedad fundacional tuvo un significativo desempeño en su construcción. Como pudimos observar, las transformaciones acontecidas hacia finales del siglo XIX no provocaron una pérdida de sentido ni un desplazamiento de la religión. Esta última se recompuso bajo nuevas formas para hacer frente a los cambios sociales de cada momento histórico.

La propia estructura franciscana (entre dos y cuatro misioneros ambulantes) hizo que los feligreses católicos adquirieran un creciente protagonismo: movilizaron los recursos para construir los templos, se responsabilizaron de la educación religiosa o catequización de los más pequeños, se ocuparon de la organización de las diversas festividades y también hicieron oír sus voces cuando creyeron necesaria una mayor dedicación de los franciscanos. Los misioneros fueron un actor más, pero no el principal hacedor de la pretendida pampa católica. Por el contrario, el ejército y luego los vecinos, a través de sus asociaciones, fueron quienes se abocaron a esta tarea. Hemos

visto el caso del poblado de Victorica, localidad en la que los propios soldados edificaron la primera capilla de la Pampa Central.

De todas maneras, la autoridad religiosa de la que gozaban los franciscanos comenzó a verse escindida en la década de 1890, a causa de la emergencia de la Congregación Salesiana. Tal como lo desarrollamos en el **Capítulo 5**, dicha situación cristalizó en 1896 con la renuncia de la Orden a la “Misión de la Pampa”, hecho que restringió su jurisdicción espiritual a la parte norte del Territorio. La tarea misional de los franciscanos no cesó, se reacomodó nuevamente a las demandas de una sociedad que pretendió incorporarse a la Argentina moderna. En este sentido y frente a la posibilidad de perder la totalidad de la Pampa Central como territorio de misión, los misioneros pusieron en práctica diversas estrategias para asegurar su permanencia. Un bastión lo encontraron en la Colonia Pastoril Emilio Mitre (creada en 1900). La solicitud y puesta en marcha de un proyecto de reducción en dicha colonia surgió como una forma de amortizar la pérdida sufrida. A su vez, para los franciscanos resultó una oportunidad clave para mostrar tanto a las autoridades civiles como eclesiásticas que su propio desempeño “evangelizador” era conveniente para todos. Esta necesidad surgió paralelamente al período en el que algunos grupos ranqueles luchaban por recuperar sus tierras en La Pampa.

Sin embargo, una orden con orígenes medievales y con una lógica misional en la que predominó el carácter de “fuerza fronteriza” perdió terreno frente a una congregación como la salesiana cuyo “apostolado moderno” tuvo mayor peso a la hora de decidir la responsabilidad espiritual sobre una sociedad con pretensiones modernizantes. El retroceso de los franciscanos y el avance de los salesianos estuvieron directamente relacionados a lo que podían aportar unos y otros en una sociedad en proceso de formación. Sin embargo los franciscanos se reorganizaron. En este proceso de reacomodamiento, los religiosos reforzaron los vínculos con una sociedad civil y un Estado en formación y redefinieron el lugar de la Pampa Central en el esquema mayor de sus misiones. En un contexto de modernización, los franciscanos se reacomodaron a aquellos intersticios en que el perfil de la orden tuvo cabida: el espacio indígena y el de una pequeña comunidad de muy reciente fundación y de carácter más tradicional. En Intendente Alvear los propios vecinos solicitaron la presencia franciscana y rechazaron la salesiana.

Podemos concluir que, en el período estudiado lejos de hablar del “fracaso franciscano”, debemos atender a las diferentes dinámicas por las que atravesó la organización de sus misiones. Como sabemos, el proceso de institucionalización territorialiana, con las dificultades enunciadas, estuvo más enfocado en la parte Este del Territorio, zona demográfica y económicamente más productiva y, por ende, mejor atendida que el resto de la Pampa Central. De todas maneras, la historia institucional del TNLP se caracterizó por un Estado que no llegó a cumplir sus funciones en todo el Territorio, en su lugar lo hicieron diferentes sectores y corporaciones: una de ellas fue la Iglesia Católica.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarez, José H (1999), *Los pueblos de La Pampa. Apuntes sobre su nacimiento, su historia*. Subsecretaría de Medios de Comunicación, La Pampa.
- Aróstegui, Julio (1995) *La investigación histórica. Teoría y método*.
- Arias Bucciarelli, Mario (2005) “Ante la alternativa de ser ciudadanos”. Juan Vengar y la provincialización de los territorios patagónicos”, en *Revista de Historia*, Nro. 10, educo, UNCo, Neuquén, p.141-154.
- Ayala Espino (1999) *Instituciones y Economía: una introducción al neoinstitucionalismo económico*, México, Fondo de Cultura Económica
- Auza, Néstor (2005) “La estructura franciscana de Propaganda Fide en el período de la Confederación, 1852-1862”. *Nuevo Mundo*, N°5/6.
- Bandieri, Susana (2000) “Ampliando las fronteras. La ocupación de la Patagonia”. En: Lobato, Mirta Zaida (dir.) *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Nueva Historia Argentina. Editorial Sudamericana.
- Bechis, Martha (2006) “La ‘organización nacional’ y las tribus Pampeanas en argentina durante el siglo XIX” En *Revista Tefros Vol. 4 N° 2*. Disponible en <http://www.unrc.edu.ar/publicar/tefros/revista/v4n2p06/paquetes/bechis.pdf>
- Berger, Peter (Ed) (1999) *Desecularization of the Word*. Resurgent Religion and Word Politics. Ethics and Public Policy Center, Washington, DC-William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapid, Michigan, EEUU.
- Bertoni, Lilia Ana (2009) “¿Estado confesional o estado laico? La disputa entre librepensadores y católicos en el cambio del siglo XIX al XX”. En Bertoni, L. A y De Privitellio, L. *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Bertorello y Hurtado (2001) *Los franciscanos entre el gobierno y los ranqueles*. En: Apuntes Franciscanos, Ediciones de Divulgación del Archivo Histórico del Convento San Francisco Solano de Río Cuarto.
- Bianchi, Susana (2001) “Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina. 1943-1955”, Tandil, Trama Editorial/Prometeo Libros – IEHS.
- Bianchi, Susana (2006) “Presentación Dossier Política y religión en la Argentina”, en *Anuario de Estudios Americanos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas N°63, 1, pp. 13-18; V.
- Boissevain, Jeremy (1974). *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*, Oxford: Basil Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (1971) “Génesis y estructura del campo religioso”, en *Revue Française de Sociologie*. vol. XII, 1971. Traducción: Ana Teresa Martínez.
- Briones, Claudia y Delrio, Walter (2002), “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en La Pampa y Patagonia (1885-1900)”. *Fronteras, Ciudades y Estados*. Córdoba: Alción Editora.
- Buchruker, Cristian (1987) *Cristian Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial, 1927-1955*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Caimari, Lila (1995) *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel Historia.
- Castellán, Ángel (1980) “Nacimiento Historiográfico del término Desierto” en Congreso Nacional de Historia sobre la conquista del Desierto, tomo IV, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia.
- Cayetano Bruno (1992) *La evangelización de la Patagonia y de la Tierra del Fuego*. Ediciones Didascalía.

- De Jong, I (2007) “Políticas indígenas y estatales en pampa y patagonia (1850-1880)”. En: *Habitu, Goiania*, v. 5, n. 2.
- Delrio, Walter (2005) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Devoto, Fernando (2008) *Historia de los italianos en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos, pp.142-148
- Devoto Fernando y Barbero María Inés (1983) *Los Nacionalistas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Di Stefano, Roberto y Zanatta, Loris (2000). *Historia de la Iglesia Argentina, desde la conquistas hasta siglo XIX*, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires.
- Di Stefano, Roberto (2002) *De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino*. En *Prohistoria 6. Historia - políticas de la historia*. Editorial Prohistoria, Rosario.
- Di Stefano, Roberto (2008) “Disidencia Religiosa y Secularización en el siglo XIX Iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas”, en *Projeto História*, São Paulo, n.37, dez, pp157-168.
- Di Stefano, Roberto (2009) “Anticlericalismo y secularización en Argentina”, en *Creencias, política y sociedad. Boletín de la Biblioteca del Congreso Nacional, N° 124*, Buenos Aires.
- Di Stefano, Roberto (2010) *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Di Stefano, Roberto (2011) “Por una Historia de la Secularización y la laicidad en la Argentina, *Quinto sol*, N° 15, pp. 15-44.
- Di Stefano, Roberto (2011) “El pacto laico argentino (1880-1920)”. *PolHis* N°8. Pp. 80-89
- Di Liscia (2007) “Instituciones, médicos y sociedad. Las posibilidades y los problemas en el Territorio pampeano (1884-1933)” En *Al Oeste del paraíso. Transformación del espacio natural, económico y social en la Pampa Central (siglos XIX-XX)*, Santa Rosa: EdUNLPam.
- Di Liscia, María Silvia y Lluch, Andrea (2008) “La población pampeana y sus transformaciones”. En A. Lluch, y C. Salomón Tarquini (Eds.) *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)*. (pp. 113-128). Santa Rosa: EDUNLPam.
- Farías, Inés (1993) *El Padre marcos Donati y los franciscanos italianos de la Misión del Río Cuarto*. Grandes italo-argentinos, n° 16. Asociación Dante Alighieri, Buenos Aires.
- Farías, Inés (2006) *Misión franciscana del Río Cuarto. Sesquicentenario de su fundación, 1856-13 de noviembre-2006. Su influencia en la Villa de la Concepción del Río Cuarto y la región pampeana*.
- Folmer, Oscar D y Otamendi, Alejandra (2008) “Más allá de los caminos” En: Doba, Claudia, Fernández, Emilio, Folmer, Oscar, Herrzel, Guillermo, Moroni, Marisa y Rodríguez, Ana *Esta antigua tierra que somos. Guatraché 1908-2008*. Miño y Dávila
- Flores, Valeria (2007) *Vigilar y servir. La formación de la institución policial en el Territorio Nacional de La Pampa Central (1884-1890)*. En: María Silvia Di Liscia, Ana María Lassalle y Andrea Lluch (co-editoras) *Al Oeste del paraíso. La transformación del espacio natural, económico y social en la Pampa Central*

- (siglos XIX-XX). Publicación del Instituto de Estudios Socio-Históricos, Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam.
- Fraser, Nancy (1994) "Reconsiderando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia existente", en *Entrepasados*, Revista de Historia, año IV, número 7, Buenos Aires, 1994.
- García Jordán, Pilar (1991) *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Archivos de Historia Andina/12. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", Cusco, Perú
- García Jordán, Pilar (2001) *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los orientes en el Perú y Bolivia 1820-1940*. Instituto Francés de Estudios Andinos-Instituto de Estudios Peruanos.
- Gaudiano, Pedro (1995) "Los franciscanos de Río IV y la evangelización de los indios ranqueles". Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, N° 65
- Goffman, E (1993) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 33-77.
- Hervieu-Leger, Danielle. (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México. Ediciones del Helénico.
- Imposti Barrionuevo, Víctor (1992) *Historia de Río Cuarto. Tomo III Constitucionalismo y liberalismo nacional*. Carlos Firpo SRL.
- Lambert, Yves (1991) "La Tour de Babel! Des définitions de la religion", en *Social Compass* (38), 1, 73, 1991, p.73.
- Lazzari, Axel (2007) Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Quinto sol*, no.11, p.91-122. ISSN 1851-2879
- Lenton, Diana (1997) "Los Indígenas y el Congreso de la nación Argentina: 1880-1976". En *Revista de Antropología y Arqueología*, Año 2, N°14, disponible en www.naya.org.ar/articulos/identi09.htm
- Lida, Miranda (2005), "Los terratenientes pampeanos y la Iglesia Católica, 1880-1920". *Cuadernos del Sur*, N°34 p.125-149.
- Lida, Miranda (2007) "El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880)". *Andes* N° 18. ISSN 1668-8090 (en línea).
- Lida, Miranda y Mauro, Diego (2009). *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Santa Fe, Prohistoria.
- Lluch, Andrea, (2002) "Un largo proceso de exclusión. La política oficial y el destino final de los indígenas ranquelinos en La Pampa: Colonia Emilio Mitre". *Quinto Sol*, Revista de Historia Regional, año 6, N° 6.
- Lluch, Adrea (2008) "La cuestión de la capital: viejas y nuevas evidencias" En Lluch, A y Claudia Salomón Tarquini, *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)*. EdUNLPam.
- Mallimaci, Fortunato (2008). *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires: Colihue.
- Mandrini, Raúl (Ed.) (2006) *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina, siglos XVIII y XIX*, Buenos Aires: Taurus.
- Martini de Vatausky, Yoli Angélica (1981) *Los franciscanos de Río IV, indios ranqueles y otros temas de la vida en la frontera (1860-1885)*. Archivo Ibero-Americano, Madrid.
- Mases, Enrique (2000) "Estado y cuestión indígena: Argentina 1878-1885. En Suriano, Juan. *La Cuestión Social en Argentina, 1870-1943*. Buenos Aires: La Colmena

- Mauro, Diego (2010) *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral
- Míguez, Eduardo, (2003) "Mediación social en la frontera. La región pampeana, 1840 - 1874", en 51 Congreso Internacional de Americanistas, Santiago, Chile 14-18 de julio. Simposio: Historia 3: "Las fronteras interétnicas en América. Temas, fuentes y teorías (siglos XV - XIX)".
- Míguez, Eduardo, (2007) "La frontera sur de Buenos Aires y la consolidación del Estado Nacional, 1852-1880" Taller internacional: "La formación del sistema político nacional, 1852-1880", IEHS - UNCPBA, Tandil, Buenos Aires, 19 y 20 de abril.
- Mondreganes Pío María de (1951) *Manual de Misionología*. Madrid: Ediciones España Misionera.
- Moroni, Marisa y Espinosa Fernández, José Manuel (2005) "El Castigo de los pobres y la cárcel de los delincuentes: el reclutamiento para la Guardia Nacional durante la conformación del Estado argentino". III Congreso Internacional. Fuerzas Militares en Iberoamérica, Siglos XVII-XVIII. Ponencia: Carmona, Sevilla, España, 14 al 16 de noviembre.
- Moroni, Marisa (2007) *Fortalecer el Estado y unificar el territorio. Organización y gobierno del Territorio Nacional de La Pampa argentina a fines del siglo XIX*. En: Boletín Americanista, año LVII, N°57. Barcelona. pp. 199-218.
- Navarro Floria, Pedro (2001) "El salvaje y su tratamiento en el discurso político argentino sobre la Frontera Sur, 1853-1879". En: *Revista de Indias*, vol. LXI, núm. 222
- Nicoletti, María Andrea (1998) "La configuración del espacio misionero: Misiones coloniales en la Patagonia Norte". En: *Revista Complutense de Historia de América*, N° 24, p. 87-112.
- Nicoletti, María Andrea (1999) "La organización del espacio patagónico: La Iglesia y los planes de evangelización en la Patagonia desde fines del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. Quinto Sol, N° 3, p. 29-42. Instituto de Historia Regional. Facultad de Ciencias Humanas. UNLPam.
- Nicoletti, María Andrea (2002) "Jesuitas y franciscanos en las misiones de la norpatagonia, coincidencias y controversias en su discurso teológico". En: *Anuario de Historia de la Iglesia* año/vol XI. Universidad de Navarra, Pamplona, España p. 215-237.
- Nicoletti, María Andrea (2004) "La Congregación Salesiana en la Patagonia: "civilizar", educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934)", En: *Estudios Interdisciplinaria de América Latina y el Caribe*, Volumen 15, N 2, julio-diciembre.
- Nicoletti, María Andrea, (2008) *Indígenas y Misioneros en la Patagonia: huellas de los salesianos en la cultura y religiosidad de los pueblos originarios*. Buenos Aires, Continente.
- Pérez Zavala, Graciana (2007) "La política interétnica de los ranqueles durante la segunda mitad del siglo XIX", en: *Quinto Sol N°11*, IESH (pp. 61-89).
- Quijada, Mónica (2000) "Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional argentina, siglo XIX". *Revista de Indias*, vol. LX, núm. 219.
- Ratto, Silvia (1994) "El "negocio pacífico de los indios": la frontera bonaerense durante el gobierno de Rosas", en *Siglo XIX*. *Revista de Historia*. Segunda Época, N° 15, pp. 25-47.

- Rodríguez, Ana María; Cuevas, María Marta; Funkner, Mariana y Requejo, Mariana,(2006) “La investigación del pasado religioso territorialiano pampeano: el monopolio de la historiografía confesional”. II Encuentro de Investigadores. Fuentes y Problemas de la Investigación Histórica Regional, Santa Rosa, FCH, UNLPam.
- Rodríguez Ana (2007) “La Iglesia Católica y el estado territorialiano pampeano en las postrimerías del siglo XIX”, ponencia presentada en XIº Jornadas Intercuelas/departamentos de historia, Tucumán, 19 a 22 de septiembre de 2007).
- Rodríguez, A., Valdés, A. Y Zink, M. (2008). Fotografía y memoria. Conmemorando el cincuentenario de la capital del Territorio Nacional de La Pampa. En *Estudios Sociales*, revista universitaria semestral, año XVIII, (34). 163-177.
- Rodríguez, Ana (2009). Parroquias, misioneros ambulantes y feligreses en la Pampa Central (1896-1934). En M. Lida y D. Mauro (Coords.) *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. (pp. 77-93). Rosario: Prohistoria ediciones
- Rodríguez, Ana (2013) “Secularización y catolicismo en el Territorio Nacional de La Pampa (1896-1934)”. Tesis doctoral
- Salomón Tarquini, Claudia, (2001) “Redes de rescate de cautivos: una modalidad de articulación de las relaciones interétnicas en región pampeana (1870-1880)”. En: *Quinto Sol*, N° 5.
- Salomón Tarquini, Claudia, (2005). “Gracias a la fe: misioneros franciscanos y Salesianos e indígenas en la Pampa Central (1860-1930)”. Anuario N°7, FCH, UNLPam.
- Salomón Tarquini, (2006) “Movilidad espacial de indios y paisanos en La Pampa: Constitución del barrio El Salitral en Santa Rosa (primera mitad del siglo XX)”. 2das Jornadas de Historia de la Patagonia, General Roca, 2-4 de noviembre de 2006.
- Salomón Tarquini, Claudia (2008) “La instalación de los ranqueles en Emilio Mitre: estrategias de reproducción y conflictos por las tierras (primera mitad del siglo XX)”. 3ras Jornadas de Historia de la Patagonia. Bariloche, 6-8 de noviembre.
- Salomón Tarquini, Claudia, (2010) *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1876)*. Buenos Aires, Prometeo libros.
- Salomón Tarquini, Claudia (2011) “Los vínculos con los ranqueles de Emilio Mitre, 1914-1915”. En Salomón Tarquini, C. y Lanzillotta, M. *Un quijote en la Pampa. Los escritos de Lorenzo Jarrín (1883-1942)*. Fondo Editorial Pampeano.
- Santamaría, Daniel (2008) *Esclavos en el Paraíso. Misioneros franciscanos en los pedemontes andinos*. Purmamarca Ediciones
- Tamagnini, Marcela (2003) *Soberanía. Territorialidad indígena. Cartas civiles I y II*. Ñuke Mapuforlaget. ISBN 91-89629-23-X
- Tamagnini, Marcela y Pérez Zabala, Graciana (2005) Políticas colonizadoras en la frontera del río Quinto: las reducciones franciscanas (1854-1880). VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Buenos Aires, 22-25 de noviembre.
- Tamagnini, Marcela, Pérez Zabala, Graciana y Olmedo (2010) “Los ranqueles reducidos en la frontera del río Quinto durante la década de 1870: su Incorporación al ejército nacional”. En Revista TEFROS – Vol. 8 – Diciembre.
- Tavella, Roberto José (1924) *Las Misiones Salesianas en La Pampa*, Talleres Gráficos Rosso, Buenos Aires, 1924.
- Tavella, Roberto J y Valla Celso (1974). *Las misiones y los salesianos en La Pampa 1875-1975*, La Pampa.

- Teruel, Ana (2005) *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del Noreste argentino en el siglo XIX*. Universidad Nacional de Quilmes
- Tschannen, Olivier (2004) “La revalorización de la teoría de la secularización mediante la perspectiva comparada Europa latina-América Latina” en J.-P. Bastian, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México: FCE.
- Villar, Daniel (1993) *Ocupación y control del espacio por las sociedades indígenas de la frontera sur de la Argentina. (Siglo XIX) Un aporte al conocimiento etnohistórico de la Región Pampeana*: Bahía Blanca: Departamento de Humanidades, UNSur.
- Villar, Daniel (ed.), (1998) *Relaciones inter-étnicas en el Sur bonaerense 1810-1830*, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, UNS – IEHS, UNCPBA.
- Zavarella, Salvatore, (1983). *Pioneri Francescani nella pampa*. Edic. Porziúncula, Assisi, Italia.
- Zanatta, Loris (1996) *Del Estado Liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1930-1943*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires,
- Zanatta Loris (1999) *Perón y el mito de la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Zink, Mirta y Salomón Tarquini, Claudia (2008) “Las sociedades indígenas y las relaciones de sociales en espacios de frontera”. Lluch, A y Claudia Salomón Tarquini, *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización (ca. 8000 AP a 1952)*. EdUNLPam. Pp. 53-93.

FUENTES Y REPOSITORIOS

FUENTES INÉDITAS:

Archivo Histórico “Fray José Luis Padrós” del Convento San Francisco Solano, Río Cuarto, Córdoba (AHCSF)

Carta de Mariano Rosas a Donati, Leuvucó, 16 de septiembre de 1874. Doc. N° 459.

Crónica del Colegio Apostólico de propaganda Fide de Río Cuarto, Segunda Época. Quirico Porreca, [1882-1889].

Relación Trienal de Misiones (cuatro viajes misioneros) del Prefecto P. L. Quaranta de (a) la pampa Central acompañado de varios misioneros), Años 1889-1892. Doc. 1750ª. Carpeta A. Caja 113.

Relación del Padre L Herrera sobre la Misión de la Pampa, 1895-1898, Doc 1885a Carpeta A

Dos Relaciones de la Misión de la Pampa Central del P. Leonardo Herrera. 25/12/1899. Doc. N° 1931. Carpeta “A”, caja 113

Decreto del Superior Gobierno de la Nación. Ministerio de Agricultura, Buenos Aires, junio 30 de 1902. Doc. Nro.2004.

Archivo Central Salesiano, Capital Federal, Buenos Aires (ACS)

Carta de Marcos Donati a Ludovico Quaranta, 19/10/1886, Caja 609.

Carta de Marcos Donati a Ludovico Quaranta, 4/01/1887, caja 609.

Carta del Padre L. Quaranta al Padre Q. Porreca. Victorica, 1892, caja 609.

Nota de vecinos de Intendente Alvear, al Padre Constantino Longo, Guardián del Convento franciscano de Río Cuarto. Intendente Alvear, 24 de octubre de 1897, caja 609.

Archivo de la Curia de Santa Rosa, La Pampa (ACSR)

Carta de Manuel Herrera (vecino de Alvear) al arzobispo Castellanos. Pampa Central. Intendente Alvear, Octubre 20 de 1897. Carpeta: Asuntos generales de salesianos y franciscanos. N°3.

Carta de vecinos de Int Alvear al Obispo de la Plata, Intendente Alvear, septiembre de 1900. Carpeta Intendente Alvear.

Informe anual de la misión (1910) emitido por Palacios, Intendente Alvear, 10/01/1911. Carpeta Intendente Alvear.

Carta del sacerdote Juan Bragulat al secretario del Obispo, Río Cuarto, 2 de junio de 1917. Carpeta Intendente Alvear.

Carta del sacerdote L. Herrera al Obispo de La Plata. Intendente Alvear, 06/03/1899. Carpeta Intendente Alvear.

Carta del sacerdote Leonardo Herrera al Obispo de La Plata. Río Cuarto, 6 de marzo de 1899.

Informe de la Misión correspondiente al año 1901, elevado por el sacerdote Antonio Palacios al Obispado de La Plata. Intendente Alvear, 12 de diciembre de 1901. Carpeta Intendente Alvear.

Informe anual de la misión correspondiente al año 1902, emitido por el sacerdote Antonio Palacio al Obispado de La Plata. Intendente Alvear, 24/01/1903. Carpeta Intendente Alvear.

Informe anual de la misión correspondiente al año 1908, emitido por el sacerdote Antonio Palacio al Obispado de La Plata. Intendente Alvear, 07/01/1908. Carpeta Intendente Alvear.

Memoria anual del Vicario Foráneo de la Pampa Juan Farinatti al Obispo de La Plata Juan Nepomuceno Terrero. Buenos Aires, 27 de marzo de 1916. Carpeta “Asuntos generales de los franciscanos y salesianos en La Pampa”.

Archivo Histórico Provincial (Santa Rosa, La Pampa)

Carta de Marcos Donati a Quirico Porreca, 11/02/1885. Colección Archivo Franciscanos de Río Cuarto (copia), N° de Registro 8.

Carta de F. Leyría al Guardián Quirico Porreca, 25/01/1887. Colección Archivo Franciscano de Río Cuarto (copia), N° de registro 11.

Carta del Comandante F. Leyría al Padre Guardián Quirico Porreca, 25 de enero de 1887. Archivo Histórico Provincial de La Pampa. Colección: Archivo Franciscano de Río Cuarto (copia), N° de registro 11.

Carta del Padre L. Quaranta al padre Q. Porreca. Río Cuarto, 1/2/1888. Colección Archivo Franciscano de Río Cuarto (copia). N° de registro 13

Relación de la misión, 1899. Del padre Herrera al Guardián de Río Cuarto.

Informe del sacerdote Leonardo Herrera al padre Guardián del Convento de Río Cuarto. Int. Alvear, Diciembre de 1899

Dictamen que el Gobernador de Territorio elevó a las autoridades nacionales a raíz de un pedido de tierra. Expediente 1150/D, 1896. “Díaz Francisco s/tierra para su tribu”, fs. 3/5, Fondo Tierras.

Archivo General de la Nación (AGN)

Informes anuales correspondiente al Arzobispado, Obispado, Seminarios Conciliares y Misiones entre los indios. Memoria del Arzobispado. Federico Aneiros. Arzobispo de Buenos Aires. Buenos Aires, 31 de enero de 1891. Tomo I, Texto y Anexo de Justicia y Culto. Buenos Aires, 1891. Memoria Presentada al Congreso Nacional de 1891 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública Doctor Juan Carballido (Citado en Rodríguez, 2007)

FUENTES EDITAS:

Biblioteca Central de la Universidad Nacional de La Pampa

Massa, Lorenzo, (1967) *Historia de las Misiones Salesianas de La Pampa*. Buenos Aires. Tomos 1 y 2.

Carta del Padre M. Álvarez al Padre M. Donati desde Fuerte Sarmiento, 8 de junio de 1875. (p. 279)

Fray M. Álvarez, Crónica del colegio apostólico de Propaganda Fide de San Francisco Solano de Río Cuarto, (p. 280)

Carta de Marcos Donati a Quirico Porreca, 11/01/1885. (p. 297)

Carta de Fray Reginaldo Toro, obispo de Córdoba, al cardenal Juan Simeoni. Córdoba, 18 de julio de 1891 (p. 353).

Carta de Fray José Achával y Medina, obispo de San Juan de Cuyo, al cardenal Juan Simeoni. Córdoba, 18 de julio de 1891. (p. 354).

Dictamen elevado por el canónigo Feliciano Castrelos, deán del Cabildo Metropolitano de Buenos Aires, al Arzobispo bonaerense. Buenos Aires, 9 de octubre de 1891. (p. 358).

José Vespignani, *Monografía de la Casa y Colegio de San Carlos en Almagro*, año 1890 (p. 327).

Enriqueta Schmidt de Lucero *Cincuentenario de la colocación de la piedra fundamental del primer templo de Santa Rosa de Toay (1895-30 de agosto-1945)*, (p. 75).

Informe de Fray Leonardo Herrera al Obispo de La Plata. Boletín Eclesiástico de la Diócesis de La Plata, año II, N° 9, 3/5/1900 (p. 176).

Archivo digital:

Tamagnini, M. 2003. Soberanía territorialidad indígena. *Cartas civiles I y II*. Ñuke apuforlaget. ISBN 91-89629-23-X. Disponible en:

http://www.mapuche.info/wps_pdf/tamagnini031104.pdf

Carta del sacerdote Moisés Alvarez al Ministro de Justicia, 1877. Doc n° 1161ª.

Carta del Discretorio del Convento de Río Cuarto al sacerdote M. Donati. 17 de Julio 17 de 1872. Doc. N° 235.

Telegrama de Julio A. Roca al Padre Donati, San Luis, Mayo 11 de 1874. Doc. N°408

Carta del sacerdote Marcos Donati al cacique Mariano Rosas, Río Cuarto 29 Abril 1868. Doc. N° 114

Carta de Nicolás Avellaneda a Marcos Donati, Buenos Aires, Enero 10 de 1869. Doc. N° 117.

Carta de Donati a Avellaneda, Villa de la Paz, Marzo 17 de 1870. Doc. N° 144

Carta de Moisés Alvarez a Marcos Donati, Sarmiento, Diciembre 26 de 1879. Doc. N° 1114.

Telegrama de la Presidente de la Sociedad de Beneficencia, agosto de 1870. Doc N°157.

Carta de Mercedes Soria al Padre Donati, Río Cuarto, marzo 27 de 1873. Doc. N°295.

Carta de Julio A. Roca a Donati. Río 4°, Octubre 25 de 1873. Doc. N° 363.

Carta de Martin Gainza, Ministro de Guerra a Mariano Rosas. Buenos Aires, mayo 25 de 1873. Doc n° 309

Carta de Donati a Julio A. Roca, Villa Merced, 24 de Octubre de 1874, Doc. N° 467.

Carta de Marcos Donati a Julio A. Roca, Villa Merced, del 6 de noviembre de 1875 Doc. N°571ª.

Telegrama de Julio A. Roca al padre Donati, Mercedes, Octubre 26 de 1874. Doc. N° 468.

Gaudiano, Pedro (1995) “Los franciscanos de Río IV y la evangelización de los indios ranqueles”. Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, N° 65. Disponible en:

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2489815>

Carta de Fray Marcos Donati al Ministro General de la Orden, Río IV, 17. 4. 1883, en el Archivo General de la Orden de Frailes Menores, Roma, caja “Argentina, 1869-1886”. (p. 91).

Carta de Moisés Álvarez a Marcos Donati, 24 de diciembre de 1874. Sarmiento. (p.95).

Revista Nuevo Mundo. San Antonio de Padua, Buenos Aires. N° 3/4, años 2002/2003.

Relación de la misión entre ranqueles, 1868-1871. Relación entregada al Padre Visitador por el Prefecto Marcos Donati por el Capítulo del año 1871.