

# LA FRONTERA SUR Y LA LUCHA DISCURSIVA

Marisa Moyano

Fecha de presentación: 30 de junio de 2013

Fecha de aceptación: 25 de agosto de 2013

## **RESUMEN**

El presente trabajo se propone el abordaje de una cadena de interacciones discursivas configurada por las textualidades producidas en orden a los procesos de territorialización que tuvieron lugar en la Frontera Sur de la pampa argentina entre 1868 y 1880, en la etapa previa a la Conquista del Desierto. Los textos que conforman esa cadena dialógica constituyen un *campo discursivo* sobre el tópico de la *frontera*, como dispositivo productor en el que operan diferentes *formaciones discursivas* en lucha por definir desde la palabra y sus usos cómo ha de configurarse la Nación, su espacio e identidad cultural. Ese campo discursivo recoge discursos sociales en cuyos enunciados se refractan las voces pertenecientes a distintos sujetos discursivos que interactuaron conflictivamente en esa lucha: las diversas fuerzas políticas, religiosas, socioculturales y étnicas protagonistas del proceso histórico-político. Las relaciones dialógicas que se instauran entre esos textos configuran una *semiosis social* en torno de los procesos de territorialización, conquista y apropiación del espacio, en el proceso de definición de los límites del Estado-Nación Argentino.

**Palabras clave:** Frontera Sur - interacciones discursivas – diálogo interétnico.

## **ABSTRACT**

This paper proposes the approach of a chain of discursive interactions produced textualities configured in order to territorialization processes that took place on the southern border of the Pampas Argentina between 1868 and 1880, in the run up to the Conquest of the Desert. The texts that make up the chain is a field dialogic discourse on the topic of the border, as the producer device operating in different discursive struggle to define from the word and its uses is to set how the Nation, space and cultural identity. That includes social discourses

discursive field in which statements are refracted voices from different discursive subjects who interacted conflictively in that struggle: the various political, religious, cultural and ethnic protagonists of historical and political process. Dialogic relations that are established between these texts constitute a social semiosis around territorialization processes, conquest and appropriation of space, in the process of defining the boundaries of the Argentine nation-state.

**Key words:** South Border - discursive interactions - ethnic dialogue.

## **INTRODUCCIÓN**

El presente trabajo tiene por objetivo abordar la cadena de interacciones discursivas que puede leerse y resignificarse como cadena semiótica a partir de cartas, series, documentos y testimonios recopilados por Tamagnini (1985) en su libro *Cartas de Frontera. Documentos del conflicto Interétnico*, texto que recoge y presenta las voces y testimonios de los sacerdotes de la misión franciscana en Río Cuarto durante la década de 1870 y la cadena epistolar que deviene precisamente del accionar de Fray Marcos Donati y Fray Moisés Álvarez en el marco de las relaciones interétnicas que trazan con caciques, lenguaraces y miembros de las tribus ranquelinas y de otras parcialidades que funcionaron como interlocutores de los sacerdotes en el contexto de la Frontera Sur, así como con comandantes de frontera, jefes militares, funcionarios del Gobierno Nacional, civiles, familiares de cautivos, gauchos refugiados en Tierra Adentro y miembros de la Congregación Franciscana. Estas textualidades conforman una cadena dialógica que constituye un *campo discursivo* sobre el tópico de la *frontera*, como dispositivo productor en el que operan diferentes *formaciones discursivas* en lucha por definir desde la palabra y sus usos cómo ha de configurarse la Nación, su espacio e identidad. Los textos de ese campo discursivo está constituido por un corpus de enunciados que refractan las voces pertenecientes a los distintos sujetos discursivos que interactuaron conflictivamente en esa lucha y las relaciones dialógicas que se instauran entre ellos configurando una *semiosis social*, un dispositivo productor de los sentidos que asumen los procesos de territorialización, conquista y apropiación del espacio, en el proceso de definición de los límites del Estado-Nación.

Recuperar la memoria de los procesos de territorialización en la Frontera Sur implica penetrar en los textos y reconocer en ellos las huellas en los

enunciados que señalan a los sujetos discursivos, sus instancias enunciativas, su subjetividad, sus perspectivas evaluativas y axiológicas, sus configuraciones valorativas e ideológicas sobre el mundo. De allí que la recuperación de estas diferentes voces nos permite organizar los textos e identificarlos en *formaciones* que revelan sus diferencias y luchas en el campo discursivo de la Frontera Sur, entre una *formación discursiva dominante del Estado* y su propuesta territorializadora, una *formación discursiva de oposición* como contra-propuesta evangelizadora, y una *formación discursiva indígena* de resistencia política y cultural, entre 1868 y 1880.<sup>1</sup>

### **LAS POLÍTICAS DISCURSIVAS Y LA EMERGENCIA DE LA VOZ FRANCISCANA**

En el devenir por la definición de un modelo de país, a lo largo del siglo XIX, las parcialidades indígenas fueron adoptando distintas posiciones en dichos procesos, acompañando alternativamente a una u otra facción política como alternativas de poder; pero simultáneamente instauraron sus propios mecanismos de resistencia, manteniendo la independencia étnica y territorial y sus propios procesos de sobrevivencia mediante períodos de lucha e invasiones y períodos de paz y de tratados. En el período que nos ocupa, entre 1868 y 1880, el Estado emergente privilegia la política del establecimiento de tratados con la finalidad de intentar minar la expansión de la frontera en manos indígenas. Los tratados se concebían como estrategias tendientes al sometimiento de los caciques frente al proyecto de *territorialización e integración nacional* delineado por el Estado emergente. Pero mientras el Estado emergente va perfilando y ejecutando a su modo este proyecto, otros actores sociales comienzan a tomar parte en los procesos que involucran estas relaciones interétnicas, en orden a otro proyecto: frente a la *territorialización e integración nacional* que se procura imponer desde el *Estado civilizador* y su avanzada diplomática sobre los indios en el período acotado, otros sectores como la Iglesia comienzan a intervenir

---

<sup>1</sup> Esta instancia del trabajo que nos proponemos, constituye la revisión de uno de los ejes conceptuales abordados por nosotros en Moyano (2004) *El Mapa de la exclusión. Los discursos de la Frontera Sur y la construcción de la Nación*. Universidad Nacional de Río Cuarto.

interpolando una acción protectora sobre los indígenas o una política mediadora entre indígenas y Gobierno, concibiendo a la *evangelización* de los indios como el objetivo que dichos procesos debían lograr y garantizar. Sin embargo, debe decirse que la acción desarrollada por estos sectores personificados por congregaciones y sacerdotes misioneros, siempre encontraban su límite en las políticas programadas y desarrolladas por el poder político del Estado, como impedimento a su accionar independiente. Así, las tareas de los misioneros terminaban de hecho marchando detrás de las estrategias políticas y militares desarrolladas, a la retaguardia de sus programas de acción. De este modo, a la acción de protección y mediación ante los indígenas que la Iglesia se propone como avanzada autónoma hacia la *evangelización del desierto*, se le superpone el rol que Estado y Gobierno le asignan de hecho y de derecho a la Iglesia como instancia de mediación para la imposición de sus propios proyectos y programas políticos, y que los misioneros *resisten* o *asisten* en diferentes casos y coyunturas.

En el período que media entre la presidencia de Sarmiento y la presidencia de Roca, puede decirse que asistimos a la lucha y el debate en orden a valores diferentes que asumen los actores sociales involucrados en las relaciones interétnicas implicadas en los procesos de territorialización e integración nacional del Estado en la Frontera Sur. El testimonio de los intercambios discursivos y la refracción de los sucesos que tuvieron lugar en ese período quedaron registrados en un circuito discursivo epistolar del que participaron actores diversos, que da cuenta de sus alianzas y sus luchas, sus valores y sus sentidos, sus victorias y sus derrotas. Esas voces son precisamente las de los sujetos discursivos centrales en torno a los cuales se generan las relaciones históricas interétnicas en la Frontera Sur, que dan lugar a 563 cartas intercambiadas entre el 29 de abril de 1868 y el 8 de junio de 1880 (Tamagnini 1985): las de los Padres Fray Marcos Donati y Fray Moisés Álvarez. Precisamente, en este corpus han quedado huellas y marcas de los *sujetos discursivos* protagonistas del proceso y la lucha de las alteridades en pugna, sus prácticas y sus valores, sus concepciones sociales, culturales, políticas y religiosas, en un mundo en que se lucha por las ideas y sus hombres, las naciones y sus territorios, los estados y sus modelos de desarrollo y sobrevivencia. En orden al mismo, nuestra propuesta intentará mostrar cómo se van dibujando los eslabones y trazando las relaciones de una cadena en que los discursos ponen de manifiesto una semiosis en torno a los

procesos de *territorialización y nacionalización* del *Estado civilizador* en la Frontera Sur, que define lo que terminará por integrar *el cuerpo de la Nación*, sus bordes y límites, sus adentros y sus afueras, sus *nosotros* y sus *otros*.

Frente a ello, lo que nos interesa no son los hechos extratextuales que la Historia narra y establece en torno a los prolegómenos de la Conquista del Desierto y los procesos de consolidación e integración territorial del Estado, sino las voces del debate que han permanecido, los sujetos discursivos intervinientes en el proceso, sus huellas y sus marcas, sus posicionamientos y valores, el poder de sus discursos en orden a la construcción y el devenir del proceso: esto es, la semiosis prefigurada en la cadena de interacciones discursivas, que invita a ser leída y reconstruida como una historia de luchas en que las palabras, y sólo las palabras, refractan los combates de los hombres y sus ideas.

Esa observación nos permite proponer tres cortes posibles en ese corpus que -aunque definidos inicialmente desde criterios discursivos y enunciativos, como la distribución de las *voces*- coinciden con el plano de la referencia y las definiciones que va asumiendo el propio proceso histórico de las relaciones interétnicas entre sus diferentes actores y los avatares políticos de la lucha por el poder y la hegemonía:

- Un primer período que va desde la primera carta del epistolario, fechada el 29 de abril de 1868, hasta el mes de agosto de 1874.
- Un segundo período que se inicia en agosto de 1874 y culmina el 9 de octubre de 1878.
- Un tercer período que se inicia en octubre de 1878 y culmina con la última carta del epistolario, registrada el 8 de junio de 1880.

### ***EL PRIMER PERÍODO DEL EPISTOLARIO***

Este primer período que hemos definido, se extiende desde la primera carta, escrita en 1868, hasta el mes de agosto de 1874. Su partición y reconocimiento ha sido establecido a partir de un criterio enunciativo: la presencia de Fray Donati como sujeto discursivo principal desde el que se inicia el intercambio epistolar y las interacciones a que da lugar. Sin embargo, de las 145 cartas que se producen en este período, sólo 4 son enunciadas y firmadas

por el Sacerdote<sup>2</sup>. Sólo en estas instancias aparece la voz directa de Fray Donati, cuyas condiciones de producción reconocen instancias institucionales y comunicaciones oficiales entre Indígenas, Iglesia y Gobierno., frente a las restantes que se registran en el período. Este hecho constituye la particularidad de la situación enunciativa que caracteriza este primer período en que recortamos el corpus total: la mayoría de esas cartas restantes le están destinadas a Fray Donati, hecho que lo constituye en sujeto discursivo de la semiosis dialógica pero en su carácter de receptor o alocutario de comunicaciones que presuponen, previamente, el rol de Donati como locutor productor *en ausencia* en términos del registro directo de su voz y su palabra. Esto genera la particularidad de situar al sacerdote como *sujeto pivot* de las interacciones, a quien reconocemos y podemos reconstruir a partir de las marcas y huellas que lo perfilan como alocutario de las epístolas ajenas.

Las cuatro primeras cartas de Fray Donati registradas en el corpus constituyen el cimiento constructivo de la semiosis, del torrente dialógico interétnico que su intervención gestará durante doce años. La primera carta de Fray Donati está dirigida al Cacique Mariano Rosas, y tiene por finalidad ofrecerse –en su carácter de Ministro de la Iglesia- como mediador ante las negociaciones de paz entabladas con el Gobierno. Los deícticos y marcas de situación de la carta definen el carácter institucional del enunciador y el reconocimiento institucional y sociopolítico del enunciatario: "*Al Señor D. Mariano Rosas, Gran Casique*". En los considerandos de la misma aparecen consignadas las concepciones de los misioneros franciscanos en orden a los valores evangelizadores y particularmente en orden al reconocimiento de los ranqueles como etnia independiente por parte del sacerdote. Desde estas manifestaciones la subjetividad de Donati se revela en la mirada desde los concretos valores

---

<sup>2</sup>La primera de ellas (Doc. N°104) fue la comunicación inicial que Fray Donati destinó al Cacique Mariano Rosas ofreciendo sus servicios evangelizadores y mediadores; la segunda de ellas (Doc. N°114) estuvo destinada al Dr. Nicolás Avellaneda ofreciendo al Gobierno su acción mediadora ante los indígenas; la tercera (Doc. N°125<sup>a</sup>), también se destina a Avellaneda, ya desde su carácter de embajador o mediador ante los indígenas para llevar adelante las negociaciones de paz con las tribus ranquelinas. La cuarta carta (Doc. N°144), fechada en julio de 1872, se sale del circuito de esas interacciones, pues se dirige internamente al Discretorio del Convento Franciscano a los fines de solicitar orientación puntual para su accionar evangelizador.

axiológicos de una *evangelización universal* que no reconoce fronteras geográficas, antropológicas ni culturales, pues la evangelización se concibe desde su perspectiva como "*obligación sagrada de los Sacerdotes y especialmente de religiosos y cristianos [...]*" y como "[...] *verdadera civilización y felicidad de todo hombre racional [...]*"; y como tal, se ofrece como ministro "[...] *de Dios en los dominios de Ud. [...]*", como "[...] *verdaderos y amorosos Padres pa Ud. y pa toda su gente [...]*". Estas definiciones, permiten perfilar ya un posicionamiento ideológico de este sujeto discursivo: en primer lugar, aparece el reconocimiento de una igualdad de todos los hombres con un sentido colonial-universal, y en orden a esa igualdad, la necesidad de la evangelización como práctica para todos los hombres; en segundo lugar, esa *evangelización universal* como misión no reconoce barreras en la *barbarie* ni en la ajenidad de un territorio *otro*; y, en tercer lugar, fundamentalmente, no hay *civilización verdadera* sin evangelización.

Esto prefigura desde las primeras palabras del sacerdote un posicionamiento diferencial frente al esquema *civilización-barbarie* y sus proyecciones, y una forma diferente de concebir el problema del indio y sus territorios. "*En los dominios de Ud.*" constituye un expreso reconocimiento a la territorialidad indígena., y "*la paz pa siempre duradera entre Indios y Cristianos*" refuerza este reconocimiento. No hay disputa de tierras ni disputa de poder: hay mediación entre hombres iguales como tarea evangelizadora y obligación del Gobierno Nacional de proveer los recursos para su implementación. Estos valores definen la diferencia que comienza a perfilar la existencia concreta de una formación discursiva alternativa a la del Estado en el campo de la frontera y el límite con la alteridad indígena. El grado de fuerza que esta formación discursiva ponga de manifiesto en la disputa frente al *discurso dominante del Estado* será la que irá revelando a lo largo de estos 12 años de interacciones discursivas los intersticios todavía presentes y sus movimientos de cierre en el *proyecto territorializador* y en la *nacionalización del Estado civilizador* y sus programas entre 1878 y 1880.

La segunda carta de Fray Donati se dirige a Nicolás Avellaneda, con el afán de solicitar apoyo gubernamental para el desarrollo de su accionar. Los enunciados de Donati como sujeto discursivo definen un doble objetivo implícito en ese accionar: si por un lado, aparece consignado su carácter de Prefecto de las Misiones Católicas de Río Cuarto como funcional al Gobierno, por otro lado, desde ese posicionamiento discursivo sus enunciados le permiten posicionarse

como sujeto personal que demanda al Gobierno la realización efectiva y el cumplimiento de acciones en orden al establecimiento de relaciones y Tratados de paz con las tribus. Si bien se posiciona axiológicamente en el *conjuro de la Nación* y el poder del Estado que la representa (*"Y para todo evento debo declarar al Sr. Ministro. que yo y mis Hermanos del Río 4º tenemos la voluntad de servir a esta hermosa Nación, que con aprecio la consideramos nuestra segunda Patria"*), el sujeto discursivo nada revela en ésta de los valores y concepciones en que se encuadra la bandera de la evangelización misional y los principios en que se sostiene; pues lo que en la primera carta es *"obligación sagrada de los Sacerdotes [...], base donde estriva la verdadera civilización y felicidad de todo hombre racional"*, es en esta segunda ofrecimiento y voluntad de *"servicio nacional"*; y lo que era en aquella identificación de Indios y Cristianos como *"hombres que Dios a criado pa amarse y ayudarse los unos a los otros y vivir en paz"*, es en ésta segunda *"caracter moderado y buena disposición"* y *"escelente volunta"* en el Cacique ranquel. Esta segunda carta revela eficacia perlocutiva del sujeto discursivo, ya que obtiene respuesta oficial en una Resolución del Presidente Sarmiento -que Avellaneda comunica a Donati por carta fechada el 31 de diciembre del mismo año (Doc. N°116<sup>a</sup>) - mediante la cual, sobre la base de las prescripciones de la Constitución Nacional (artículo 61, inciso 15) que Donati tan bien conoce, se resuelve otorgar a las Misiones Franciscanas una subvención económica para fundar reducciones de indios. En enero de 1869, Avellaneda mismo define los alcances de dicha Resolución al Padre Donati, al expresar que se pretende que las misiones contribuyan a *"reducir pacíficamente a los Indios que amenazan perpetuamente la frontera del Río 4º"* y negociar *"la redención de aquellos desgraciados [cautivos]"*. Con ello, puede advertirse que, si bien se define desde el Estado la necesidad de lograr Tratados de paz con los ranqueles, las marcas subjetivas de los enunciados evidencian una axiologización negativa sobre los indios: *"reducir"* implica de cualquier modo someter, *"amenazan"* implica concebir que se percibe a la parcialidad "otra" como enemigo, a la vez que hablar de *"redención"* de los cautivos implica demonizar a ese "otro" que los tiene prisioneros. Pese a ello, lo fundamental de la carta de Avellaneda es que por la misma otorga al sacerdote *"credenciales oficiales"* para que *"pueda hablar y entenderse al respecto con el mencionado Cacique"*, y se comunica al Jefe de las Fuerzas Nacionales en el Río

Cuarto que debe facilitar al Misionero y a sus compañeros los medios para arribar a tal fin a las Tolderías de los Indios.

En mayo de 1869, Fray Donati recibe la primera comunicación desde Tierra Adentro, enunciada por un cristiano apostado en las tolderías de Mariano Rosas. Feliciano Ayala acusa recibo de otra misiva del Misionero del 2 de mayo y, ante evidentes consultas y requerimientos de éste, le responde que "*no piense en realizar su mision desta por quanto el Casique Mariano como los demas capitanejos y demas Indios no quieren que benga aestas Tolderias [...]*" hasta "*[...] despues de echa la Paz [...]*", por lo que solicita al sacerdote que coopere "*con su influencia á que no dejen de mandar la Comicion por que sera del unico modo que estos mandaran la sulla*".

El 22 de noviembre de 1869 el Sacerdote recibe otra carta de un cristiano apostado en Tierra Adentro (Doc. N°135) –Hilarion Nicolai-, a instancias de otra/s misiva/s que el misionero le ha enviado, en la que le manifiesta que Mariano Rosas y los demás caciques "*están muy dispuesto haser la paz*". Finalmente, el 29 de noviembre, Fray Donati recibe su primera carta del Cacique Mariano Rosas (Doc. N°136) en la que queda de manifiesto que el Cacique ha recibido correspondencia de parte del Misionero, al punto que ya consigna la existencia de lazos de amistad. Con ello, más allá de que no hayan quedado registradas las misivas enviadas a los indígenas, aparece esta presencia de Fray Donati como el *sujeto discursivo pivot* de las relaciones discursivas que comienzan a ejercerse entre Gobierno Nacional y Tribus Ranqueles, toda vez que se le asigna y define la función mediadora ante la celebración del Tratado de paz de 1870. El sacerdote así pasa a ser "portavoz discursivo" de indios y funcionarios. A él se dirige en adelante toda la correspondencia de los indígenas que implique negociaciones, reclamos, mensajes y solicitudes de los caciques al Gobierno y de los funcionarios del Estado a los caciques.

Por otra parte, debe decirse que tan fuerte es esta misión del Fray Donati como intermediario entre Caciques y Gobierno, como lo es la de los Lenguaraces que operan como *escribientes* de los Caciques, entre éstos y el Misionero mediador. De ello dan prueba las cartas de Feliciano Ayala de diciembre del mismo año (Doc. N°137) y de enero de 1870 (Doc. N°140), en las que este escribiente de Tierra Adentro da cuenta del estado de situación de las negociaciones respondiendo a otras misivas del Misionero, relativas tanto al Tratado de paz que se está gestando cuanto a las primeras informaciones e

intercambios que Fray Donati solicita sobre cautivas. Y junto a esto, comienza a advertirse lo que va a ser la institución definitiva del circuito comunicacional epistolar sostenido con los indígenas: mientras las cartas muestran el registro de las diferentes voces sociales que interactuaron en los contactos y relaciones que dieron cuenta del conflicto interétnico en su fase de resolución final, las mismas instauraron un circuito comunicacional permanente por parte de los indígenas que, si bien por un lado tuvo por función reconocer a la Iglesia como instancia mediadora y a Fray Donati en lo personal como vocero de sus intereses y posturas frente al Gobierno Nacional, por otro lado reveló que el discurso instituido como modo de relación con la parcialidad étnica blanca se sometió a los parámetros de sus universos discursivos (Tamagnini 1985): a su lengua, a sus tipos textuales, a fórmulas de tratamiento, variedades y registros, reveladores de competencia y de eficacia pragmática desconocidos, todos los cuales constituían mecanismos ajenos a la cultura ágrafa de los ranqueles. Ello implicó por parte de los indígenas la necesidad de mucho más que la tarea de los *lenguaraces-traductores* que operaban tradicionalmente en los parlamentos y discursos en junta que involucraban a las dos etnias en disputa y a las interacciones comerciales que las tribus sostenían con los mercaderes de las poblaciones fronterizas. Significó la necesidad de someter el propio saber e intencionalidad comunicativa al saber de la escritura del blanco, algo que constituía más saber que la mera traducción oral en presencia, pues significaba el poder de codificación sobre signos extraños, perdurables, actuantes y *hacedores* de hechos más allá del control de los sujetos escribientes y su decir con la letra, del tiempo y de la distancia. Con ello, las interacciones discursivas mediadas por los *lenguaraces* escribientes con los sacerdotes, si por un lado instituyeron un nuevo poder en las instancias negociadoras con el Gobierno y sus representantes, por otro significaron un sometimiento cultural del saber indígena a las pautas y parámetros políticos, sociales y culturales, operantes *Tierra Afuera*, en la semiósfera blanca.

El 17 de marzo de 1870, Fray Donati dirige su última carta archivada en el corpus epistolar de este primer período –exceptuando la dirigida al Discretorio del Convento, como instancia de consulta frente a su accionar- y abre con ello un impase de ausencia de su voz en el registro de las relaciones interétnicas escritas durante los tres años siguientes. Esta última carta (Doc. N°144) es precisamente la que se dirige a Nicolás Avellaneda para comunicar al Ministro su partida "a/

*interior del desierto en cumplimiento de los altos deberes que me he impuesto en obsequio de la redención de cautivos de la Paz y conversión de la indigente al gremio de nuestra sagrada religión”.*

Sin embargo, y más allá de la fecha exacta en que Donati partió hacia Tierra Adentro junto al Coronel Mansilla y una partida de soldados, lenguaraces y baqueanos, lo que resulta de particular interés es que esta carta constituye un eslabón que articula el epistolario de Fray Donati con los discursos de Mansilla textualizados en la *Excursión a los indios ranqueles* (1986 [1870]) y el *Cuadro completo del Estado de Los Toldos* (1946 [1870]); y es aquí donde la refracción de voces y sujetos discursivos en el campo de la Frontera Sur en 1870, teje y desteje su red en la maraña de los discursos sociales. Porque todos los discursos que refieren la incursión a Tierra Adentro son en última instancia discursos sociales, refracción de voces que interactúan como formaciones discursivas funcionales a valores de campos de poder ideológico diferentes. Mientras Mansilla apunta en su *Excursión...* y en el *Cuadro...* su protagonismo central como autoridad castrense de las Fuerzas Nacionales apostadas en la Frontera – delegado por el General Arredondo en la misión de confirmar el Tratado de paz con los ranqueles firmado en el mes de febrero-, la carta de Fray Donati perfila su propio rol protagónico como mediador de dicho Tratado de paz. Más allá de las modalidades de inscripción en sus respectivos textos entramados en este punto, lo cierto es que Mansilla calló y silenció la voz Fray Donati como sujeto discursivo en sus textos: nada dice de su decir en Tierra Adentro; nada dice de su protagonismo y su rol en el Tratado de paz. En tanto, el epistolario registrado de las relaciones interétnicas muestra implícita y explícitamente la voz protagonista y el poder del hombre de la Iglesia en la misión de paz, antes, durante y después del viaje, y durante los diez años subsiguientes al viaje a Tierra Adentro.

De las 132 cartas que a posteriori le suceden en el período como intercambio epistolar de Fray Donati con los distintos actores de la frontera, 46 cartas corresponden a enunciadores indígenas o lenguaraces-escribientes de Tierra Adentro, poniendo de manifiesto una regularidad y permanencia notables en la situación y circulación de mensajes entre los representantes misioneros y los indígenas, más allá de que la voz de Fray Donati aparezca sólo en las refracciones que asume como alocutario discursivo en tanto destinatario de esas cartas.

Desde la primera carta de Mariano Rosas tras el Tratado, la interacción comunicativa que la parcialidad indígena establece con el Misionero insta a la paz lograda como el tópico indefectible de tratamiento epistolar<sup>3</sup>. La fuerza puesta en juego por los sujetos discursivos indígenas en la intención de conservar la paz presupone una posición de subordinación -por los menos en términos discursivos- ante la posición de poder del Estado: los ranqueles asignan al Misionero la función de mediar por el cumplimiento del Tratado por parte del Gobierno Nacional y a la vez la función de mediar para que el Gobierno no vea, en la violación de las cláusulas de paz que se registran con invasiones y malones aislados, la ruptura del Acuerdo por parte de los caciques, sino más bien el incumplimiento del Gobierno en la entrega de raciones estipuladas. Paradójicamente, la dificultad de escritura, la poca competencia lingüística de los escribientes de los caciques, permite que esta doble intencionalidad se *enmarañe* semánticamente de modo tal que se complejiza la posibilidad de identificar con claridad la condición de víctimas o de victimarios de los indígenas. Por ello es que se solicita al Misionero como *componedor discursivo*, como *traductor semiótico* en las relaciones interculturales y lingüísticas que se entablan en las negociaciones de paz. Y en ello se perfila con claridad la diferencia de concepciones axiológicas desde las que se posicionan lingüísticamente los negociantes de la paz: mientras el Gobierno agrade y menosprecia el saber indio, Fray Donati aparece como garantía del diálogo intercultural desde el reconocimiento del discurso del *otro*: el indio. En ese marco, Mariano Rosas (Doc. N°233) hasta de *políticas lingüísticas* le encarga a Donati la mediación<sup>4</sup>. En

---

<sup>3</sup> De hecho, 29 de estas 46 cartas indígenas de este período entroncan la paz y los tratados como tópicos diplomáticos a partir de los cuales se solicita a Fray Donati la mediación justificatoria y reparadora frente a aspectos (malones o invasiones por parte de los indios) que pudiesen ser vistos por el Gobierno Nacional como incumplimientos de los tratados y compromisos de paz, o la mediación de reclamo ante el Gobierno para que cumpla las cláusulas estipuladas (entrega de raciones y comisiones) en función de los tratados.

<sup>4</sup> "Señor Padre con respecto al General Arredondo, ya no se anima yr ningun lenguaras ni ningun yndio por que los Recibe y los mira muy mal lo mismo que dise de my que yo todo lo que hablo es mentira aun que yo le hablo, la verdad y con mi coracon pero el nada cree nose que sera lo que el quyere, hagora en su nota no me dice nada de los dos cautivos que yo le pedia y los dos que le mande dise ques por una farsa. [...] Escrybano,

la carta que le envía Mariano Rosas el 25 de octubre de 1872 (Doc. N°257), le reconoce a Donati precisamente que la Iglesia –a través de su persona- es la que ejerce protección sobre los indios desde el respeto a sus concepciones. Leída esta carta a la luz de la primera que Fray Donati enviara a Mariano Rosas, desde las concepciones que sostienen su misión evangelizadora y mediadora, puede decirse que en ella se reconoce la diferencia efectiva en el campo de la relación interétnica propuesta desde la *formación discursiva evangelizadora* de las misiones frente a la *formación discursiva civilizadora* que sostiene el discurso dominante del Estado. Que Mariano Rosas diga a Fray Donati como lo hace “*q’ mas vale para mí la influencia de un Sacerdote q’ el poder militar*” significa ese reconocimiento de los diferentes órdenes de poder y la funcionalidad distintiva de sus respectivos valores en la interacción y el reconocimiento del *otro*. Pues lo que va revelándose en las interacciones discursivas es el reconocimiento de las variables diferenciales existentes en orden al *proyecto misional* de los franciscanos frente al *proyecto territorializador* del Estado. La situación de diferenciación entre los proyectos del Estado y la acción de los evangelizadores se constituye en un hecho notorio desde la reconstrucción que puede realizarse desde las cartas (Doc. N°269).

Sellado un segundo acuerdo de paz en 1872, con la mediación franciscana, en adelante las cartas indígenas darán cuenta de los tópicos por mantener el Tratado, en términos de justificar como acciones aisladas la ofensiva indígena y de su voluntad para la entrega y negociación de cautivos. Por el contrario, la acción mediadora fundamental que Fray Donati comienza a desarrollar es la de asumir el reclamo que los caciques le realizan respecto de las demoras del Gobierno en la entrega de raciones en función de los acuerdos del Tratado. En este marco de la paz lograda, las cartas indígenas desde esos tópicos ponen de manifiesto su subordinación a la paz, como si de ello dependiera su sobrevivencia<sup>5</sup>.

---

*no hay lenguaras aquy que a el le guste me pedia tres meses de plaso ya ba a los quatro y nada, se ha hecho, hasta hagora con Respecto de la pas haci es que el puede haser lo que quyer ci quiere benir que benga y ci quyere la pas que able bien”* (mayo de 1872).

<sup>5</sup> Fórmulas que se repiten en adelante en absoluta identidad refieren esta situación de este modo: “*yo no quiero perder este trabajo por nada*”, “*yo estoy dispuesto a sostener la paz*”, “*yo estoy dispuesto a conservar la paz*”, “*por nada de esta vida pienso perder esta paz y armonia*”, “*yo no pienso en ninguna otra cosa sino cumplir las condiciones de*

La eficacia de los tratados es reconocida por el propio Gobierno, al punto que el Ministro de Guerra de Sarmiento, Martín Gainza, le escribe en mayo de 1873 a Mariano Rosas en nombre del Presidente, manifestándole la satisfacción por su conducta, porque creen que las pequeñas invasiones que se suceden en la frontera se producen sin el consentimiento de los caciques ranqueles. Sin embargo, una lectura atenta de esta carta del Ministro Gainza (Doc. N°309) revela que la paz en términos del discurso dominante del Estado se sostiene no en el principio del reconocimiento y el acuerdo mutuo, sino en el de la *amenaza*: las estrategias discursivas presentes en esta carta del representante del Estado como sujeto enunciador hacen visible la concepción real que desde el Gobierno se sustenta sobre la etnia indígena, sobre la base de una mirada sobre el uso del lenguaje y sus marcas de subjetividad: el tuteo degradante, un paternalismo manifiesto frente a un *inferior* que se traduce en cierto *infantilismo* con el que se interpreta el clientelismo de los ranqueles, y –a esta altura por qué no decirlo– en el engaño, mediante falacias de apelación a la emoción y a sentimientos de afecto.

La diferenciación de proyectos que se traduce en la existencia de dos modalidades de relación interétnica con los indios se revela en otro suceso que define esa diferencia. El Estado, a la par de intentar producir una avanzada territorial sobre el espacio indígena, utiliza estrategias tendientes a la *des-territorialización* indígena. Y lo que no logra mediante los tratados, lo logra por otras vías: mediante la propuesta de salida a los indios del territorio ranquel y su ingreso a los territorios del Estado, bajo la promesa de ser protegidos "*siempre que se dedicasen a la vida social y al trabajo*" (Doc. N°232). Sin embargo, el Estado no define políticas de integración de los indígenas que salen de los territorios indios, sino que coloca a los mismos en relación de dependencia de los ejércitos y fortines, promoviendo su *militarización*. Frente a ello, la postura de los franciscanos es muy otra. La salida de los indios de Tierra Adentro aparece para *la paz*". Ver Documentos N° 261, 278, 284, 292, 293, 302, 303, 322, 324, 332, 336, 344 394, 412 y 416 en este primer período en que recortamos el corpus, hasta agosto de 1874, en la recopilación de Tamagnini (1985), donde la autora organiza la secuencia de documentos, hallados y conservados en el Archivo de la Iglesia de San Francisco en Río Cuarto, a partir de un criterio tópico: cartas indígenas, cartas civiles, cartas militares y cartas religiosas.

los misioneros, por el contrario, como la posibilidad concreta de iniciar las *misiones franciscanas* para la integración social, el trabajo y la educación de los indígenas como parte de la evangelización y cristianización.

La diferente perspectiva asumida por Fray Donati en función del *proyecto evangelizador* frente al accionar del Estado deja sus huellas y marcas en la forma en que las voces de indios y militares –discurso de resistencia al Estado y discurso dominante del Estado- califican la acción del Misionero. Mientras los indios se refieren al alocutario de sus cartas como "*nuestro amigo de tierra adentro y nuestro protector en la cristiandad*" (Doc. N°233), los funcionarios del Estado, como Julio Roca, asumen frente a su alocutario una distancia irónica cargada axiológicamente de valores antagónicos a los que predica el sacerdote: "*Desearé que le baya bien en sus relaciones, con sus feligreses de la Pampa, no tengan que quejarse en adelante*" (Doc. N°368); "*Yo no puedo hacer mas que lo que he hecho por sus salvajes feligreses*" (Doc. N°374).

Precisamente, Fray Donati es reconocido también como mediador entre Indios y Gobierno por parte de los propios funcionarios militares del Estado. En este sentido, durante este primer período desde 1873 a 1874, las 14 misivas de Roca dirigidas a Fray Donati se caracterizan por situarlo como *alocutario mediador oponente*, en ese marco comunicativo. Roca en su interacción con el misionero se posiciona como *negociador* ante las solicitudes de su alocutario, como si el militar reconociera en el Misionero su poder de haber impuesto discursivamente las condiciones de acción ante los indios. El fino manejo de la ironía respecto de las relaciones del Misionero con los indios, si no llega a la denuncia, por lo menos llega a la reconvención. Pero además de ello, esta inferencia que realizamos de situar a la acción y prédica del Sacerdote en oposición al discurso dominante del Estado también es perceptible desde el propio discurso de los funcionarios del Estado y sus huellas de subjetividad. Cuando se produce la salida de Indios de Tierra Adentro, el propio Coronel Roca (Doc. N°408) imprime sus valores en las formas discursivas que aplica a esa referencia: si por un lado considera una *buena táctica* el "*traer á los indios á que vengan con nosotros á hacer vida cristiana*", al sostener ante la llegada efectiva de éstos que "*se nos viene la pampa encima hacia nosotros*" aparecen las huellas y marcas de axiologización negativa sobre los indios: en un *nosotros-doble* -el *nosotros civilizado*- que se opone a *la pampa* y su carga histórica de *barbarie*, se oculta la idea de *amenaza*, la idea de *invasión de la barbarie*.

Ya en este primer período, han aparecido en el intercambio epistolar del campo discursivo de la Frontera Sur tres formaciones discursivas diferentes: *la formación discursiva de la etnia indígena y su correlato de resistencia cultural-territorial, la formación discursiva de las misiones franciscanas y su correlato de integración en los valores de la evangelización universal, y la formación discursiva dominante del Estado civilizado y su correlato de nacionalización territorial en orden al modelo capitalista emergente.*

### **EL SEGUNDO PERÍODO DEL EPISTOLARIO**

El segundo período que identificamos en el corpus epistolar se extiende desde agosto de 1874 hasta el 9 de octubre de 1878. Los criterios que nos han permitido establecer esta división son también de naturaleza discursiva y reconocen la presencia o ausencia de las voces directamente involucradas en las cartas de la frontera. El corte que nos permite definir un segundo período se produce, precisamente, porque comenzamos a reconocer que cambian las características de las condiciones de producción y de enunciación del diálogo epistolar, ya que el *sujeto discursivo* identificado como Fray Donati ingresa decididamente en el corpus a partir del registro de la correspondencia personal que intercambia con Fray Moisés Álvarez, elegido Prefecto de las Misiones en el Fuerte Sarmiento para iniciar su misión evangelizadora ante los indios allí apostados que han salido de Tierra Adentro.

Desde ese momento lo que se produce discursivamente es el inicio de una *secuencia epistolar personal* con Fray Donati, quien ahora en su condición de Misionero escribe regularmente misivas personales al nuevo Prefecto, desde su sitio en Villa Mercedes. A partir de este intercambio privado entre los dos misioneros se accede a información más precisa sobre las acciones desarrolladas, pero fundamentalmente al balance y evaluación de la misión evangelizadora y la acción mediadora que interponen los franciscanos entre los caciques e indios ranqueles y los funcionarios del Estado, hasta el 9 de octubre de 1878, fecha en que se registra la última carta de un cacique ranquel desde Tierra Adentro, antes de la *Campaña al desierto* y su ocupación territorial por parte de las fuerzas regulares del Gobierno Nacional.

Tan notable es en este segundo período la presencia directa de Fray Donati como sujeto discursivo enunciador, como notable era su ausencia en el

marco del primer período que recortamos y analizamos, ya que ahora, en el registro de las 305 epístolas correspondientes al segundo período en que subdividimos el corpus, pueden identificarse 46 cartas de Donati así como 56 de Álvarez, la mayoría de las cuales se corresponden con la relación epistolar personal que mantienen los sacerdotes.

Las primeras misivas entre Fray Donati y Fray Álvarez están marcadas por las preocupaciones de los misioneros sobre su tarea evangelizadora, en un contexto en que la paz con los indios está asegurada pero el obstáculo misional es el Estado y su proyecto territorializador frente al indio, encarnado por las fuerzas militares de la Frontera (Doc. N°450b). La correspondencia personal de los sacerdotes instituye y confirma en el análisis lo que ya considerábamos en el primer período como la existencia de dos formaciones discursivas opuestas entre sí frente al problema del indio: el discurso dominante del Estado en orden a la *des-territorialización indígena* y la avanzada de dominación sobre esa etnia, frente al discurso de oposición a las maniobras del Estado, sostenido por las Misiones Franciscanas en orden a un proyecto de evangelización basado en el establecimiento de reducciones indígenas para su integración a la *civilización* sobre la base de su conversión a los valores cristianos.

Las cartas de los sacerdotes refractan en el discurso una lucha sorda que comienza a perfilarse con fuerza entre el proyecto del Estado frente al proyecto de las Misiones. El indicador inicial de esa puja lo constituyen los modos de relación que el Estado instituye para con los ranqueles: mientras el Tratado de paz de 1872 se sostiene, los agentes castrenses de la frontera han comenzado su accionar promoviendo la salida de indígenas de Tierra Adentro y su incorporación a la *cristiandad*; pero una vez que comienzan a producirse esas salidas, los indios y sus familias en masa son apostados en torno a las actividades militares de los fortines y las fronteras, sin definir y menos implementar ninguna propuesta alternativa de integración socio-cultural de la etnia. Por el contrario, lo que el Estado promueve como *modalidad de integración al Estado* es la *militarización de los indígenas* sobre una base extorsiva a partir de los sistemas de racionamiento.

De este modo, la correspondencia personal de los sacerdotes explicita la estrategia del Estado en la participación que éste asigna a la Misión Franciscana: el proyecto del Estado consiste en la dispersión de los indios, no en su integración a través de las reducciones evangelizadoras; en su rápida

desaparición como etnia a partir de una rápida maniobra de des-territorialización. Es a partir de inferencias discursivas que los sacerdotes postulan en sus intercambios epistolares que el Gobierno no quiere las reducciones pero sí la mediación de los sacerdotes, para que los indígenas salgan de Tierra Adentro y liberen sus territorios con la excusa de su integración en las reducciones. Sin embargo, pese a este reconocimiento de la diferencia entre el proyecto de las Misiones Franciscanas y la vía de las reducciones, frente al proyecto del Estado y la vía de la desintegración y la militarización de los indios que van saliendo de Tierra Adentro, Fray Donati continúa actuando como mediador entre Indígenas y Gobierno, como portavoz de las negociaciones mutuas involucradas en el Tratado de paz. Esta posición es la que coloca al Sacerdote como alocutor en una carta de Mariano Rosas, en que éste le responde negativamente a su propuesta:

*"[...] rreciví su apreciable nota fecha 1º del que rigue en la cual me informa de las propuestas que se me hace que yo salga aguarnecer las fronteras y formar nuestras familias a la par de los cristianos y que entonces nosolo senos aumentarian las raciones que me darian vacas obejas y nos ceñalarian campo donde podíamos cituarnos; digo a Ud que es ymposible aceptar tales proposiciones [...] bea usted Padre todos los antecedentes que tengo para no entregarme ciegamente; yo trabajare sin descanso afin de conserbar la paz pero salir a la Cristiandad me es impocible porque todo hombre ama el suelo donde nase [...]" (Doc. N°459).*

Esta secuencia configura una red semiótica en la que puede observarse que las tres formaciones discursivas –la del Estado, la de la Iglesia y la de la etnia ranquel– operan en función de la *imposición*, la *oposición*, la *aceptación* o la *resistencia* frente a acciones de manipulación impulsadas por los programas implícitos en cada uno de los proyectos de acción de esas formaciones discursivas. El discurso dominante del Estado impulsa un programa de manipulación en orden a su proyecto y estrategia de dominación y avance territorial sobre los indígenas, mediante estrategias pragmáticas que dan lugar a las siguientes operaciones:

-Por un lado, el discurso del Estado en orden a su proyecto de dominación y avance territorial sobre la frontera, interviene tratando de imponer mediante las negociaciones y ofrecimientos a los ranqueles un *hacer-hacer* que se traduce en la salida de indios de sus territorios y su pase a tierras del Estado, lo cual correlativamente supone un *hacer no hacer* en términos de impedir sus procesos de resistencia a la dominación estatal sobre la etnia y sus territorios propios.

-Por otro lado, el discurso del Estado en función de sus diferencias estratégicas frente al proyecto evangelizador de los misioneros franciscanos, interviene sobre los religiosos promoviendo, en las negociaciones mediadoras que los sacerdotes llevan a cabo, un *hacer-hacer* que se resuelve en que la Iglesia acompañe la estrategia gubernamental de promover la *des-territorialización* de los indígenas, aprovechando la circunstancia de que el proyecto evangelizador de los franciscanos se asienta en el establecimiento de reducciones de indios en territorios cristianos; pero correlativamente genera un *hacer no hacer* en el proyecto de los religiosos, en tanto las ofertas de militarización y racionamiento con que el discurso del Estado tienta a los indígenas impide la realización efectiva de las reducciones franciscanas.

Estas estrategias de manipulación que impone la maniobra del Estado, genera en las competencias modales de poder los siguientes resultados:

-En términos del proyecto evangelizador, se anula la competencia modal de poder realizar las reducciones evangelizadoras, ya que como *mediadores* entre Caciques y Gobierno los franciscanos *no pueden no hacer* lo que el Estado les solicita como negociación con los indígenas y terminan obedeciendo a la estrategia de *des-territorialización indígena* promovida por el Estado, toda vez que el pase de los indios a la *cristiandad* es también condición necesaria del propio proyecto evangelizador de las reducciones. Sin embargo, ese mismo *hacer-hacer* que promueven en los indígenas, genera la impotencia del *no poder hacer* las reducciones del propio proyecto evangelizador, porque la salida de los indígenas de Tierra Adentro implica la militarización de los mismos.

-En términos de la situación de las tribus ranqueles, la estrategia de manipulación del Estado genera dos situaciones como resultado a nivel de las competencias modales de los indígenas: un *poder hacer* en los indígenas que salen de Tierra Adentro e ingresan a los territorios del Estado como manifestación de libertad, y un *poder no hacer* en los caciques como Mariano

Rosas y Baigorrita que manifiestan su independencia de poder para permanecer en sus territorios, resistiendo la maniobra manipuladora del Estado.

El desarrollo de estos procesos de manipulación promovidos desde el discurso dominante del Estado en las negociaciones con los indígenas se mantiene a lo largo de este período, pero en función de las coyunturas políticas a las que el Gobierno Nacional se ve sometido, se modifican las estrategias de interacción con los caciques ranqueles y con los propios misioneros franciscanos. Los avatares que van atravesando las posiciones del Estado, de la Iglesia y de la etnia indígena se registran en el intercambio epistolar que se sigue sosteniendo, reforzándose de este modo las pujas que se manifiestan en las instancias de negociación entre las parcialidades y los proyectos que sostienen en el terreno de sus discursos.

Cuando el Estado debe afrontar las disidencias internas de la Revolución de 1874 encabezada por Mitre, ve debilitada su posición para seguir llevando adelante su política de avance sobre los territorios indígenas. En consecuencia, Roca promueve que a instancias de la mediación de Fray Donati se sostenga necesaria e imprescindible el Tratado de paz, habida cuenta del flanco de debilidad que presenta esta coyuntura por la que atraviesa el Gobierno Nacional. De este modo, el *no poder hacer* a que se ve sometido el Estado se trata de contrarrestar promoviendo el *hacer mediador* de los misioneros frente a los indios (Doc. N°464 y N°468). Las huellas de esta situación política en las estrategias discursivas utilizadas por el enunciador Estado dan cuenta de un *trasvasamiento estilístico* notable: los términos y expresiones que los telegramas registran son los mismos que utilizaban los indios en sus cartas para promover en el receptor la convicción de que se trabaja por el sostenimiento de la paz, pese a las disensiones internas que se manifestaban, hecho que se registra a lo largo de 1875. Las cartas que los sacerdotes intercambian dan cuenta de que efectivamente se ha pasado de un período centrado en las negociaciones por la paz a un período de misión evangelizadora que trasunta una relación y un compromiso afectivo con la conversión y catequización de los indios. En este sentido, las cartas que intercambian Álvarez y Donati están cargadas de marcas de subjetividad que traslucen en la relación establecida cercanía y valores de afectividad con los indígenas (Doc. N°537). Sin embargo, fuera de la propia acción desarrollada por los sacerdotes no se percibe que el Estado apueste al

reconocimiento del proyecto de evangelización sosteniendo las misiones franciscanas o promoviendo su conversión en reducciones.

Mientras hacia fines de 1875 el Gobierno parece sumido en la inacción respecto de la integración de los indígenas, comienza a percibirse que algo está cambiando en la estrategia de dominación del proyecto del Estado. Algo está cambiando, y se percibe en el epistolario, en las acciones, los intercambios discursivos, los pedidos de mediación y las voces de impotencia de los sujetos discursivos que comienzan a resonar en las cartas. Un signo de ello es que Mariano Rosas retoma su accionar discursivo solicitando a Fray Donati mantener los principios de la paz, a la vez que facilita la mediación del sacerdote para la liberación y el intercambio de cautivos, poniendo de manifiesto signos de debilidad o temor ante el Estado. Algo está cambiando, y se percibe en el epistolario. Reaparece en la correspondencia de los sacerdotes la resonancia de la política adversa a la evangelización y el proyecto misional por parte del Estado y los Jefes de Frontera: Álvarez comienza a renegar nuevamente de la militarización a que se somete a los indios que salieron de Tierra Adentro y que impide las tareas de educación y evangelización (Doc. N°597); Donati se queja de que no ha logrado obtener su terreno para la misión; Mariano Rosas teme por la suerte de Baigorrita tras su derrota junto a Namuncurá. Pareciera en estas manifestaciones como si hubieran comenzado a resonar otras palabras en la frontera: un cambio de política de Estado, un *nuevo avance territorializador*. Como si los sacerdotes y los caciques fueran concededores de otras palabras que circulan en la frontera desde el centro del poder estatal. Como si se hubiera escuchado a Alsina pronunciar su arenga a las cinco divisiones del Ejército que envía hacia Tierra Adentro a combatir contra Namuncurá a principios de 1876, y que constituye el prolegómeno de su proyecto famoso de la zanja defensiva que dividirá al territorio.

Durante este año 1876, el intercambio epistolar registra la desazón de los misioneros frente al abandono del apoyo gubernamental; se trata de defender las estrategias de la evangelización. Comienzan a advertirse cambios en la tríada interactiva que venían sosteniendo los Caciques de Tierra Adentro, Estado e Iglesia, a partir de los interlocutores, los temas, y las formas de tratamiento que asumen en el epistolario.

A partir de enero de 1877, prácticamente desaparece por varios meses la voz del Estado a partir de misivas o cartas de los Jefes de Frontera,

notablemente del mismo Coronel Roca. Mientras las cartas que intercambian los misioneros entre sí parecieran comenzar a centrarse en la advertencia de un cambio en el tratamiento del Gobierno sobre los propios indios en la *cristiandad*, su militarización y maltrato, simultáneamente los Caciques Baigorrita y Epumer - un tanto desesperadamente- vuelven a intervenir activamente en los intercambios discursivos con Fray Donati solicitando, no ya sólo su mediación ante el Gobierno, sino la protección para sus comisiones, mediante estrategias que vuelven a repetirse en tópicos y apelaciones utilizadas varios años atrás (Doc. N°714).

Los sacerdotes acusan recibo de la situación, pero aparecen desarmados al no tener interlocutores válidos, representantes del Estado en la Frontera. Mientras tanto entre abril y junio se suceden novedades de invasiones y acusaciones cruzadas, Álvarez es quien más se queja de las estrategias de los Caciques, que mientras piden la paz permiten las invasiones de los suyos. Pero la prensa recoge otras miradas que abogan por imponer una *solución final* al tema del indio. Mientras este clima se está gestando, Epumer comunica que el 18 de agosto de 1877 ha muerto Mariano Rosas. Y frente a este hecho, más aún que antes, insiste en su voluntad de mantener la paz. La presión del proyecto de conquista por parte del Estado se intensifica, como también el proyecto de resistencia indígena. El sacerdote de los *salvajes feligreses* ranqueles, recibe en febrero de 1878 también pedidos de mediación de otros *salvajes*: uno de Manuel Namuncurá, dos más del Cacique Epumer y tres del Cacique Baigorrita. En junio, es Bernardo Namuncurá (Doc. N°888) quien ahora le solicita al misionero que intensifique la tarea de mediación. El 3 julio, Baigorrita (Doc. N°893) le comunica que sabe que van a invadir sus tolderías, y Epumer (Doc. N°894 y N°897), encarecidamente le pide que renueve su compromiso mediador para restablecer los compromisos del Estado con la paz. Lo mismo hace el 29 de agosto (Doc. N°918) y el 15 de septiembre (Doc. N°928). El 20 del mismo mes es ahora el tercer cacique de las tribus de Manuel Namuncurá -Alvarito Reumay (Doc. N°934b) - quien solicita la intercesión de Donati por los arreglos de paz. Junto a Alvarito Reumay, el propio Manuel Namuncurá (Doc. N°935) se dirige en la misma fecha al Misionero para comunicarle que nuevamente enviará una comisión de indios con el mandato de realizar arreglos de paz con el Presidente Avellaneda, el Ministro de Guerra General Roca y el Arzobispo Aneiros, a cuyo fin le encomienda su mediación e intercesión. En este marco, Epumer se dirige al

sacerdote el 9 de octubre para informarle que sale hacia Buenos Aires la comisión de Namuncurá y encomendarle también él su protección y mediación.

Después de esta última voz, el silencio... la desaparición de la palabra indígena en el epistolario.

En tanto, las palabras de los sacerdotes sólo manifiestan estar expectantes. Frente a la paralización de acciones, en ese proceso, sólo intercambian *cartas sin proyecto*. Porque algo, efectivamente había cambiado en la estrategia del Estado. La desaparición de Roca como sujeto discursivo en el epistolario tiene aquí su explicación. Al asumir el Ministerio de Guerra, tras la muerte de Alsina, desde el corazón del *poder civilizado* comienza a levantar las banderas de la *solución final al problema del indio*, que más bien se perfila como *el problema de la tierra* en el campo de ese modelo. Para ello, Roca venía madurando la estrategia desde las posiciones y el saber acumulado en su accionar en la Frontera Sur: penetrar en el territorio indígena y ocuparlo, aniquilando a sus poblaciones originales o empujándolas hacia el sur del Río Negro. No a otra cosa Mansilla le llamaba *campaña de ocupación permanente* por la que abogaba en el *Cuadro completo del Estado de los Toldos* (1870). En esta línea de acción, en agosto de 1878, mientras los últimos Caciques desesperadamente instan a Fray Donati para que medie en las acciones de renovación de los Tratados de paz, Roca estaba presentando en el Congreso un proyecto de ley que diera fuerza legal a su plan de traslación de la Frontera Sur a los ríos Negro y Neuquén. Con ello, el *proyecto territorializador* terminaba de definirse con claridad, dibujando los límites territoriales del *cuerpo de la Nación* y definiendo quiénes quedaban dentro y quiénes fuera de él.

Efectivamente, algo estaba cambiando, y a partir de esta segunda mitad de 1878, este cambio se efectiviza en el epistolario que registra las voces y los sujetos discursivos que realizaban en la palabra y por la palabra el trazado de las relaciones interétnicas. Voces que se resolvían en la oposición evangelizadora o en la resistencia indígena al proyecto dominante que se iba perfilando desde la voz del Estado. Formaciones discursivas en pugna que una a una irán desapareciendo del campo discursivo de la Frontera Sur.

Primero desaparece del epistolario la propia formación discursiva dominante del Estado, ocupada como lo está en diseñar el *gran relato* legitimador de la Campaña al Desierto. Luego desaparecerá la formación discursiva de las voces indígenas de la resistencia, en octubre de ese mismo año,

en que las tribus de Epumer, de Baigorrita y de Namuncurá registren sus últimas palabras pugnando por la paz, ocupadas como lo están a partir de ese momento en resistir desde las batallas, las armas y la huida.

Mientras tanto, la formación discursiva de la oposición evangelizadora libera y ubica cautivos, y piensa en su proyecto en vías de derrota: en sus reducciones sin indios y en su discurso evangelizador sin auditorio.

### ***TERCER PERÍODO DEL EPISTOLARIO***

No sólo el silencio ajeno abrume a los frailes. Desde agosto de 1878 Álvarez y Donati conocen el proyecto de Roca, pero ya no tienen interlocutores Indios ni interlocutores del Estado con quienes confrontar sus discursos.

Este tercer período está ocupado completamente por la voz de la Iglesia. Salvo escasas misivas relacionadas con el rescate de cautivos, son las voces de los misioneros las que van articulando la red epistolar, de octubre de 1878 hasta el último registro fechado el 8 de junio de 1880. Pero si pudiera suponerse que ello habla de la presencia de una sola formación discursiva institucional -la del proyecto evangelizador del estado misional franciscano- debe advertirse que aparece en este período la voz religiosa de un tercer sujeto discursivo principal que se individualiza: Fray Pío Bentivoglio, quien ingresa en el debate de la frontera a instancias de su condición de Capellán de la Tercera División del Ejército y como tal, de protagonista religioso de la Campaña al Desierto realizada en 1879. La voz de Bentivoglio en este tercer período rompe la unidad visible del proyecto de integración evangelizadora de los indígenas por la vía de las reducciones, e introduce fisuras en la formación discursiva evangelizadora de oposición al proyecto del Estado que podía percibirse desde las perspectivas discursivas de Donati y Álvarez.

De las 112 cartas que se enuncian en el período, 37 corresponden a Fray Moisés Álvarez, 24 a Fray Marcos Donati y 11 a Fray Pío Bentivoglio, relación que confirma que este tercer período está ocupado plenamente por la formación discursiva de la Iglesia y la discusión del proyecto evangelizador, mientras el Estado desarrolla y ejecuta su proyecto territorializador de conquista sobre los indígenas.

Los intercambios discursivos de Donati y Álvarez desde octubre de 1878 en adelante revelan, en primer lugar, la expectación y las especulaciones de los

misioneros frente a las avanzadas que Roca está produciendo sobre las tribus de Epumer, Baigorrita y Namuncurá, y la persecución sobre caciques principales y capitanejos. Comienza en esta instancia uno de los momentos más fuertes de crítica al proyecto de conquista violenta que el Estado comienza a imponer sobre los territorios y las parcialidades indígenas. Pero no hay interlocutor del Estado presente en la Frontera para elevar la queja. Los sacerdotes intercambian información sobre las avanzadas que las Fuerzas Nacionales van produciendo sobre las tribus, entre los comentarios y novedades cotidianas en que transcurren sus días; pero a medida que llega información sobre la cantidad de prisioneros que se van acumulando, los misioneros especulan sobre la función eventual que les tocará asumir, pues nada conocen del proyecto futuro del Estado para con los indios y su estrategia.

Se han separado de tal manera las funciones de los misioneros franciscanos de las del Estado, que ni siquiera se les permite intervenir en el rescate de cautivas entre los propios prisioneros indios que van arribando a los fortines. Ello define la desazón, la sensación de la derrota misional y la incertidumbre. Si algo es claro desde el epistolario es que ya los sacerdotes carecen de poder y que éste se les regula y retacea desde la escasa información que los Jefes militares les brindan. Los misioneros sólo conocen y saben de *lo que oyen* circunstancialmente o de lo que suponen en orden al decir público (Doc. N°996). Ya, a esta altura, comienzan las especulaciones que sugieren los *espacios de indeterminación* propios de la serie de cartas en un epistolario. La lectura de cartas de características privadas supone por parte de los lectores la violación de códigos personales, de guiños, de universos discursivos, ideológicos y culturales compartidos entre los interlocutores, y la generación de hipótesis que no tienen respuestas fuera de los textos mismos, de las subjetividades presentes en ellos y sus marcas y huellas significantes. Desde el 9 de octubre de 1878 en que se produjo la última misiva del Cacique Epumer a Fray Donati, hasta el 5 de mayo del año siguiente, entre los procesos de avance del Ejército sobre los indios, los sacerdotes misioneros quedan prácticamente aislados como interlocutores solitarios en el marco del epistolario de la frontera. Han compartido e intercambiado entre ellos 32 misivas, en las que han puesto en evidencia su mirada crítica sobre el proyecto que las fuerzas del Estado están llevando adelante, desde la escasa información a que han tenido acceso,

demostrando la pérdida de poder y la impotencia del proyecto evangelizador en aras de la integración de los indígenas frente a los hechos consumados.

La desazón gana a los sacerdotes misioneros de Sarmiento y Villa Mercedes. Nada queda de su proyecto evangelizador que pueda ser realizable tras la *solución final* aplicada al *problema del indio* desde la campaña militar de aniquilación, expulsión y desterritorialización de los ranqueles, impuesta por el discurso dominante del *Estado civilizador*. Fray Donati, en noviembre de 1879 (Doc. N°1090), ya comparte con Fray Álvarez esta mirada de desengaño y de derrota de la estrategia evangelizadora que se intentó aplicar por la vía de las misiones.

Simultáneamente, Álvarez, en su carácter de Prefecto, el 26 de diciembre de 1879 (Doc. N°1114), manifiesta a Fray Donati su creencia y opinión acerca de que el proyecto evangelizador de las Misiones Franciscanas está virtualmente acabado. Ya no hay indios en Tierra Adentro a los cuales integrar a la *cristiandad* ni con quienes negociar un estado de paz que permita la evangelización y la integración nacional en un solo *cuerpo de la Patria*.

Pero tampoco quedan siquiera indios en la *cristiandad* que justifiquen las misiones de Sarmiento y Villa Mercedes. Sólo quedan soldados, indios integrados a la vida militar y sus designios. Precisamente es este aspecto el que lleva a Fray Álvarez a reflexionar acerca de la continuidad de acciones en las misiones de la frontera. Nada queda por hacer y la decisión de suspender las misiones ha sido tomada.

El epistolario de la frontera, el registro de las voces de la contienda interétnica y sus proyectos, está a punto de cerrarse. Pero para mejor mostrar el resultado final de la lucha y el debate en torno a los procesos de territorialización e integración nacional llevados adelante por el Estado, el epistolario se cierra con tres documentos del Prefecto Moisés Álvarez.

El primero de ellos es la "Relación breve que el P. Prefecto hace al Venerable Discretorio de todo lo ocurrido en las misiones a cargo de la Prefectura de este Colegio Apostólico de Propaganda Fide de San Francisco Solano de la ciudad de Río Cuarto" (Doc. N°1160<sup>a</sup>), fechado el 8 de junio de 1880, donde Fray Álvarez realiza el balance de los 6 años en que como Prefecto ha transcurrido entre los ranqueles y el Estado y los resultados de la mediación política y el proyecto evangelizador. El segundo (Doc. N°1160<sup>b</sup>) es una carta dirigida al Padre Comisario General de la Orden Franciscana en la que da

brevemente cuenta de los resultados y hechos abordados en el primero. Álvarez principia la Relación con el objetivo de demostrar internamente en el ámbito de la orden franciscana la necesidad de suspender las misiones, razón por la cual los temas que aborda son principalmente de carácter evangélico, y se refieren no sólo a las propias características de los indígenas, sino al accionar del Estado: las dificultades y obstáculos que puso al negar el establecimiento de reducciones y sus políticas de militarización de los indígenas, impidieron el desarrollo de una adecuada misión evangelizadora. Inicialmente los misioneros habían esperado que los indios no sirvieran como soldados, para *civilizarlos y cristianizarlos* educándolos para el trabajo, desde la fundación de misiones regulares bajo el modelo de las reducciones. Pero nada de ello sucedió nunca: el proyecto de las reducciones católicas no pasó de ser sólo eso, un proyecto, cuyo obstáculo de realización se encontró justamente en el proyecto del Gobierno Nacional. Desde esta perspectiva, después de la avanzada de la Conquista, nada ya puede hacerse según Álvarez en orden a una evangelización adecuada de los indígenas. Esta Relación dirigida al Discretorio supone la cancelación de la actividad misional en Sarmiento y Villa Mercedes, pues si las misiones no fueron posibles antes, muchos menos lo serán ahora sin indios.

### **LOS ÚLTIMOS GESTOS DISCURSIVOS DEL EPISTOLARIO: LA HERMENÉUTICA CRÍTICA DE LA POLÍTICA DEL ESTADO**

El último documento que se registra en el epistolario de la frontera, constituye el "gran contra-relato" de la evangelización, frente al "gran relato" de la conquista y la territorialización del Estado. Paradójicamente, este documento no lleva fecha y no se corresponde cronológicamente con la última misiva de Fray Moisés Álvarez en 1880. Pero ha sido registrado como el último (Doc. Nº 1161<sup>a</sup>) por el Cronólogo del Archivo del Convento de San Francisco, a partir de su rescate como borrador de entre los papeles del Prefecto, tras el recuerdo de la existencia de una carta dirigida por el Prefecto al Ministerio de Justicia, que terminó por provocar fuertes entredichos entre Álvarez y el entonces Coronel Roca<sup>6</sup>. Mientras los dos últimos documentos registrados constituían instancias de

---

<sup>6</sup> Desde sus marcas deícticas temporales en el relato de hechos podemos nosotros inferir que fue escrito en el año 1877, tal vez en el mes de octubre, si tomamos en

cierre dirigidos a la propia Iglesia, éste documento está dirigido al Gobierno y reconoce como alocutario al Estado, en la persona del Ministro de Justicia. Constituye un reclamo y una crítica fuerte a la política del Estado durante los nueve años de acción misional que los franciscanos han llevado adelante, y como tal puede interpretarse como una lucha discursiva global entre las formaciones del discurso dominante del Estado y el discurso de la Iglesia y su proyecto de evangelización, en la semiosis de los procesos de territorialización y conflicto interétnico. En una breve pero contundente síntesis de la evolución de la Misión Franciscana, Fray Álvarez posiciona explícitamente las diferencias de proyectos entre las fuerzas del Estado y las fuerzas de la Iglesia, de tal modo que –incluso– semióticamente distribuye la caracterización y naturaleza de las interacciones discursivas a que dichos proyectos dieron lugar a lo largo del período que abarca el registro de voces del conflicto interétnico.

En este marco, podemos interpolar una mirada semiótica sobre el corpus, a partir de la presentación de una de sus expresiones iniciales que postularemos como clave de condensación interpretativa presente el último documento del Epistolario Franciscano: cuando se sostiene que desde 1870, "*Había principado ya esa guerra primero sorda, después indescriptible y por último abiertamente contraria al Misionero*". En este sentido, los textos del corpus son convocados como muestra de las modalidades que el debate político comienza a asumir desde 1868 en el plano del discurso, entre los posicionamientos del Estado, de la Iglesia y de los Indígenas, y su correspondencia con los tres períodos en que dividimos las cartas registradas en el epistolario.

-En primer lugar, podríamos establecer una relación entre esa "*guerra primero sorda*" a que Álvarez hace alusión, con el primer período de los textos que comienzan a interactuar y configurar una red semiótico-discursiva en la frontera sur, pues la *guerra sorda* a que se hace referencia entre Mansilla y Fray Donati, puede leerse como índice semiótico, como metáfora significativa del silenciamiento de la voz misional en la *Excursión a los indios ranqueles* (1870) y el *Cuadro completo del Estado de los Toldos* (1870) por parte del Coronel, frente

---

consideración algunos tópicos tratados en el documento, como el reclamo de más de 20 meses de sueldos, que podemos relacionar con el Documento N°788 del 30 de Octubre de 1877 dirigido por el Prefecto a Fray Marcos Donati.

a la voz del sacerdote que ya había demostrado ser voz emergente y mediadora entre Ranqueles y Estado, desde el registro inicial del Epistolario en el segmento de su primer período. *Guerra sorda* en este primer período de discursos, que refracta las voces de las relaciones interétnicas y que se manifiesta, por un lado, en la manera en que los textos de Mansilla -como sujeto discursivo del Estado- silencian la voz de la Iglesia en el sacerdote que lo acompaña en su periplo; y, por otro, *guerra sorda* en el propio epistolario del archivo franciscano donde ese primer período se corresponde con el registro de un diálogo epistolar en que la voz del Fraile -como sujeto discursivo principal de la Iglesia- tampoco casi aparece, sino en tanto alocutario de las cartas que se le dirigen en los procesos de mediación. *Guerra sorda* en la que el Estado no escucha y la Iglesia es "*una voz que clama en el desierto*".

-En segundo lugar, podríamos también establecer una relación entre "*esa guerra después indescriptible*" con los debates y textos que se producen en el segundo período del epistolario, desde las voces de Donati y Álvarez, y que comienzan a actuar en la red semiótico-discursiva de la frontera instaurando los indicadores de oposición de los programas semióticos en orden al hacer y al poder que Estado e Iglesia pretenden imponer en las relaciones interétnicas. *Guerra indescriptible* en este segundo período por la complejidad que supone percibir las diferencias de los programas semióticos y las tramas de manipulación en que se organiza el debate y las interacciones entre los actantes y sujetos discursivos de las tres formaciones. *Guerra indescriptible* también por los silencios, por un lado, de las voces de la formación del Estado que se ausentan de la Frontera y ocultan la trama de su estrategia final de dominación por la vía de la conquista y el exterminio en otro circuito discursivo; y, por otro lado, por el silencio final de las voces de la formación de resistencia indígena que se ve conminada a desaparecer en la persecución y la ofensiva del Estado. *Guerra indescriptible* en la que la Iglesia y su estrategia de mediación ya no cuentan para el Estado.

-En tercer lugar, finalmente, podemos establecer una relación entre "*esa guerra por último abiertamente contraria al Misionero*" con el abandono del Estado a los franciscanos y la soledad de sus voces en sus propios intercambios discursivos en la red textual de este tercer período, en el cual las epístolas de los misioneros trasuntan la propia desaparición del debate en la derrota final de la resistencia indígena y la evangelización misional. "*Guerra abiertamente contraria al*

*Misionero*”, porque ya no hay *misión* ni indios a quienes evangelizar y la voz y el discurso del Estado lo ocupan todo.

Después de 1880, ya no quedan *indios*, ni dentro ni fuera de la frontera pampeana. Apenas quedan indios-soldados, indios-peones y errantes sin tierra, indios-sirvientes a sueldo, indios-presos aislados y caciques vivos y muertos expuestos en los Museos pétreos de la Patria. El proyecto del Estado ha terminado por imponerse, pero bajo la faceta dominante que hizo de la generalidad de un *discurso civilizador de territorialización e integración nacional*, un *discurso de desterritorialización y exterminio de los otros*, para armar sobre el *espacio vacío* una nueva alianza política y económica y un nuevo *cuerpo de la patria*, donde esos *otros* no tenían ya un lugar.

## **BIBLIOGRAFÍA**

MANSILLA, Lucio Victorio [1870] "Cuadro completo del Estado de Los Toldos". Documento de la carta dirigida al Gral. Arredondo, reproducida por Julio Callet-Bois (1946) en la *Relación Militar de "Una excursión a los indios ranqueles"*. Revista *Logos*, UBA, Año V N°VIII. Buenos Aires: 144-152.

MANSILLA, Lucio Victorio 1986 [1870] *Excursión a los indios ranqueles*. 1º ed. Caracas - Buenos Aires. Biblioteca Ayacucho-Hyspamérica.

MOYANO, Marisa 2004 *El mapa de la exclusión. Los discursos de la Frontera Sur y la construcción de la Nación*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.

TAMAGNINI, Marcela 1985 *Cartas de Frontera. Documentos del conflicto inter-étnico*. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto.