

Tutelaje, aculturación y resistencia: representaciones de lo indígena en los discursos y las imágenes de la misión franciscana de Nueva Pompeya (Chaco)

Ernesto García*

Universidad Nacional de La Plata - CONICET

FECHA DE RECEPCIÓN: 30-07-2025 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 10-11-2025

RESUMEN

Este trabajo analiza la construcción de la alteridad indígena en las representaciones narrativas y visuales de Nueva Pompeya, una de las tres últimas misiones indígenas franciscanas establecidas en el Chaco a inicios del siglo XX. En primer término, examinamos las características con las que se diseña un dispositivo misional que tiene como función específica el tutelaje y el control de poblaciones concebidas como “salvajes”, externas a la civilización y a la argentinitud. A través de los textos y fotografías de Rafael Gobelli, fraile a cargo de Nueva Pompeya, examinamos qué tipo de identidad nacional proyectan los franciscanos sobre los indígenas, y con qué instrumentos narrativos y visuales intentan representarla. Por último, observando a contrapelo estas representaciones y las conflictividades que las misiones sostienen con los ingenios azucareros, destacamos la posibilidad de leer, en estos documentos, las modalidades con las que los indígenas chaqueños resisten el feroz intento aculturador.

PALABRAS CLAVE

misiones franciscanas; tutelaje; indígenas; Chaco; Rafael Gobelli

Tutelage, Acculturation, and Resistance: Indigenous Representations in the Discourses and Images of the Franciscan Mission of Nueva Pompeya (Chaco)

ABSTRACT

This article analyzes the construction of indigenous alterity in the narrative and visual representations of Nueva Pompeya, one of the last three Franciscan missions established in the Argentine Chaco in the early twentieth century. It begins by examining the structure of a missionary dispositif designed to exercise tutelage and control over populations construed as “savage,” external to both civilization and the imagined Argentine nation. Drawing on the texts and photographs of Rafael Gobelli, the friar in charge of Nueva Pompeya, the article explores the forms of national identity projected onto Indigenous peoples by the Franciscans, and the narrative and visual means through which these identities were represented. Finally, by reading these materials against the grain and situating them within the

conflicts between the missions and the sugar plantations, the article highlights how these very documents reveal the modes through which Chaco Indigenous communities resisted the violent project of acculturation.

KEYWORDS

Franciscan missions, tutelage, Indigenous peoples, Chaco, Rafael Gobelli

El relato colonial hegemónico que se sostiene en Europa, durante los años posteriores a la conquista de América, asocia lo indígena principalmente con dos categorías: el paganismo y el salvajismo. El problema máximo, la naturaleza y calidad del “indio”, se configura como el problema de su “alma” y su posible salvación, y por ende de su necesario bautismo.¹ En el Gran Chaco, desde el siglo XVII en adelante, los misioneros jesuitas y franciscanos utilizan esquemas dualistas para clasificar a los indígenas (como reducidos/no reducidos, amigos/enemigos, pacíficos/violentos) y el segundo término del par cumple siempre la función de señalar –y circunscribir– el “salvajismo” de estos grupos.

La experiencia misionera franciscana en el Chaco, durante el siglo XX, aunque converge con esas características (como han señalado, entre otras, Giordano 2003, y Dalla-Corte 2011, 2012), se desarrolla bajo diferentes condiciones históricas, y adopta particularidades que merecen ser destacadas. En este trabajo analizaremos dos aspectos de los discursos producidos sobre esta misión, que han sido poco estudiados: la construcción de la alteridad indígena en los textos e imágenes de Rafael Gobelli, principal figura a cargo de la reducción de Nueva Pompeya, y las conflictivas relaciones entre las misiones y los ingenios azucareros, atendiendo a cómo, a través de ellas, pueden leerse modalidades de resistencia indígena.

1. Antecedentes: jesuitas y franciscanos en el Chaco, en los siglos XVIII y XIX

Las entradas de cristianos en el Gran Chaco, y su intento por asentarse de forma permanente en el territorio, comienzan con las expediciones españolas del siglo XVI, en las que se fundan poblaciones como Concepción del Bermejo (1585) y Esteco (1567).² Estas son las primeras ciudades en donde los indígenas chaqueños prisioneros son explotados bajo el régimen de encomiendas (Lozano: 98). La resistencia indígena, el aislamiento geográfico y la hostilidad del clima provocan el rápido despoblamiento de estas ciudades, que son abandonadas.

¹ Como señala Gerbi (1978: 21), este problema se configura como un caso reciente y particular de la secular cuestión de la “salvación de los infieles” en Europa.

² La región sudamericana del Gran Chaco corresponde a los territorios que se extienden en el espacio comprendido entre el centro-sur de Brasil, el oeste del Paraguay, el oriente boliviano y el centro-norte de Argentina. Generalmente es subdividida, de norte a sur, en tres grandes zonas: Boreal, Central y Austral (Trinchero 2000: 67).

A inicios del siglo XVIII y hasta su expulsión en 1767, los jesuitas logran establecer misiones en el Chaco sobre los ríos Salado y Paraná, que desaparecen pocos años después de la expulsión de la Orden. Luego de estas experiencias, la atención sobre el Chaco decrece por efecto de la Revolución de Mayo, las guerras de independencia y las disputas internas de la Confederación Argentina. En consecuencia, a mediados del siglo XIX no se registra presencia religiosa entre los pueblos indígenas chaqueños (Gordillo: 65–79 y Gullón Abao: 309–327).

En 1850 comienza “la segunda evangelización del Chaco” (Maeder: 228), con la restauración de tres colegios franciscanos de Propaganda Fide: el Convento de San Carlos en San Lorenzo (Santa Fe), el de San Diego en Salta y el de La Merced en Corrientes, que se hacen cargo de las casi abandonadas misiones existentes, y proyectan otras en la región (Maeder: 227–247, Giordano: 11). La reactivación de las misiones se produce en un período marcado por el avance de la frontera estatal, la apropiación de tierras por parte de pobladores criollos, y la consolidación de relaciones económicas capitalistas en el Chaco.

Estas iniciativas fracasan a los pocos años, por diversos factores: las tensiones entre indígenas y criollos, los conflictos en torno a la propiedad de la tierra, y la explotación laboral en haciendas e ingenios, que alejan a los indígenas del proyecto misionero. A ello se suman la incorporación forzada al ejército y la propia resistencia indígena. Las condiciones climáticas y geográficas del Chaco también dificultan la permanencia de las misiones: las crecientes del Bermejo y las sequías obligan reiteradamente a desplazarlas o abandonarlas.³

Los propios misioneros describen este período con una mezcla de frustración y desaliento. Fray Pedro Iturralde sostiene que los logros obtenidos por las misiones “no han correspondido ni a los sacrificios ni a las esperanzas de los misioneros. De 9000 o 10000 indios que según cálculo ha habido en ellas, solo queda poco más de la tercera parte” (Iturralde cf. Bruno 1966: 363). Fray Rafael Gobelli advierte que, en 1887, los franciscanos ya no logran mantener reducciones con población fija en el Chaco (Gobelli 1916: 65).

Luego de las campañas militares comandadas por Victorica (1884) y Vintter (1889) en el Chaco, las condiciones para el proyecto franciscano se ven fuertemente favorecidas: ya no deben negociar con una multiplicidad de gobiernos provinciales ambivalentes, que se arrogan derechos sobre el Chaco –sin tener control efectivo–, sino con el gobierno nacional, administrador de los territorios recientemente conquistados. Al mismo tiempo, las campañas transforman el escenario social del Chaco, desplazando una población indígena numerosa, que queda excluida de sus medios tradicionales de subsistencia, y para los frailes y los empresarios regionales, se halla “en disponibilidad” y debe ser disciplinada.

³ Los frailes Joaquín Remedi (1895: 66–70) y Rafael Gobelli (1916: 64) registran las crecidas del Bermejo que llevan a la desaparición de estas misiones.

2. Las misiones del siglo XX: el diseño de un dispositivo de aculturación

Desde 1900, con autorización del gobierno de Julio A. Roca, los franciscanos retoman su tarea evangelizadora, con la fundación de tres nuevas misiones: Nuestra Señora de Nueva Pompeya (en Chaco), y San Francisco de Asís de Laishí y San Francisco Solano de Tacaaglé (en Formosa). Estas instituciones desarrollan sus actividades entre indígenas mocovíes (*mokoit*), matacos (*wichi*), tobas (*qom*), pilagás y vilelas. Las tres funcionan de manera autónoma, administradas por el respectivo Prefecto de Misiones del colegio correspondiente a su área, hasta que en 1913 se crea la “Comisaría Provincial de San Miguel Arcángel de Misioneros Franciscanos de la República Argentina”, unificándose la autoridad sobre estas misiones. El primer Comisario Provincial es Enrique Guernaccini, quien en 1915 es reemplazado por Pedro Iturralde, principal referente del proyecto franciscano.

Iturralde comienza sus gestiones a fines del siglo XIX, buscando garantizar las condiciones para instalar misiones religiosas en el Chaco: visita al Gobernador de Formosa, Napoleón Uriburu, y le escribe al Ministro del Interior, Felipe Yofre, solicitándole la concesión de tierras. En sus cartas, Iturralde señala que, desde su punto de vista, no hay posibilidad de éxito para las misiones si los frailes no ejercen una autoridad absoluta sobre los indígenas y sobre el territorio, para evitar de esa manera tanto su insubordinación como los abusos de los que son víctimas.⁴

Los intercambios que se producen en 1898, entre Iturralde y el ministro Yofre, son la base con la que se elaboran los decretos que regulan las misiones.⁵ Ese año, el ministro eleva una propuesta para reglamentar estos espacios, que Iturralde comenta minuciosamente, sugiriendo modificaciones. Como condición imprescindible para su tarea, los frailes reclaman ejercer la autoridad política en las misiones, reservándole al gobierno el manejo de la seguridad a través de un comisario. Iturralde reconoce que, si los frailes gobiernan la misión, esto puede suscitar objeciones legales entre quienes aleguen que ese gobierno representa un poder independiente dentro del país, resultando constitucional. Sin embargo, sostiene que

(...) lo que es verdaderamente constitucional es el gobierno de los caciques que hoy impera entre los salvajes del desierto; y considero que no se opone, ni al espíritu ni a la letra de la Constitución, que el Gobierno de la Nación

⁴ Iturralde se basa en las ideas de Fray Pedro Pelichi, fundador del Colegio de San Diego de Salta, y primer Prefecto de sus misiones en el Chaco (Pelichi: 18).

⁵ El gobierno de Roca autoriza la creación de las misiones, con el decreto del 10 de abril de 1900, que efectúa una cesión de tierras al Colegio de San Carlos Borromeo, para fundar una misión religiosa en Formosa (Laishí). A su vez, el decreto del 4 de mayo le otorga, al Colegio de Salta, la potestad de fundar una misión en el Chaco (Nueva Pompeya), mientras que el del 13 de julio replica el del 10 de mayo, permitiendo a los santafesinos fundar una segunda misión en Formosa (Tacaaglé) (Beck: 82).

constituya en funcionarios públicos y delegados suyos a los misioneros que se esfuerzen en suprimirlo; mucho más cuando esos misioneros no serán independientes en su gobierno, sino que dependerán del supremo Gobierno de la Nación (Iturralde cf. Dalla-Corte 2011: 56).

Así, los frailes se consideran “delegados del gobierno nacional”, con la obligación de aplicar una autoridad gradual, fundada en la persuasión de los indígenas, que permita romper sus vínculos comunitarios, y desestructurar la autoridad de los caciques.

Otra diferencia importante entre Iturralde y Yofre se produce con respecto a la cantidad de tierras a entregar a la misión, su uso y las condiciones bajo las cuales pueden ser transferidas en propiedad a los indígenas. Yofre propone entregar lotes individuales a cada familia, y premiar a las que mejor se adapten con la ampliación de esas tierras. Iturralde, por su parte, considera que esta propuesta cae en el error de individualizar a los indígenas como si fueran colonos, dificultando su vigilancia y evangelización. En lugar de esto, propone construir un ejido de 2.000 hectáreas, alrededor de las viviendas, y educar a los indígenas en el trabajo en común (Iturralde cf. Dalla-Corte, 2011: 67).

Quedan plasmadas así, en esta polémica, dos concepciones diferentes de lo indígena. Yofre tiende a identificar a los nativos con los colonos europeos, ofreciéndoles condiciones cercanas a las de las colonias agrícolas o de inmigrantes, con la entrega de lotes individuales de propiedad temporal, y la promesa de títulos definitivos. La propuesta de Iturralde, además de basarse –supuestamente– en un mayor conocimiento de los indígenas (por ejemplo, al afirmar que, en su cosmovisión, la tierra no es un bien de cambio), subraya que los indígenas requieren de instrucción y de vigilancia, lejos aún de la autonomía moral y del espíritu de progreso propio de los colonos.

Además, los decretos de 1900 determinan que los franciscanos deben presentar un reglamento general de misiones, elaborado recién en 1914, cuando un nuevo decreto compele a los frailes a entregar ese documento.⁶ Dicho reglamento establece las condiciones de aceptación de los “neófitos” y la administración de la misión. Los indígenas que se presentan allí deben entrevistarse con el Padre, dar su nombre y apellido, y ser registrados junto a sus hijos. Para salir de la misión a trabajar o a visitar parientes, tienen la obligación de solicitar un salvoconducto al Padre Superior, “para evitar inconvenientes ante una posible detención policial”. Los misioneros prohíben las prácticas médicas indígenas, y persiguen a los “adivinos, curanderos o brujos”, como parte esencial de la aculturación. También se

⁶ El decreto del 20 de marzo de 1914, además de modificar los decretos originales de creación de las misiones, establece que la supervisión de las mismas pasa a ser potestad de la Comisión Financiera Honoraria de Reducciones de Indígenas (CFHRI), y del Delegado del Ministerio del Interior para las reducciones civiles del Chaco y Formosa, Enrique Lynch Arribálzaga, que en ese momento es también el encargado de la Reducción de Napalpí. Ver García 2023.

prohíben bebidas alcohólicas, juegos y bailes o festejos, porque los consideran perjudiciales, salvo excepciones (Reglamento... cf. Dalla-Corte 2011: 62-70).

El estricto control sobre los cuerpos indígenas, sobre sus actividades laborales y sociales, y sobre su organización familiar y sus bienes, se basa en la identificación de éstos con los menores de edad (art. n°55). Los misioneros tienen también la potestad de mediar entre los indígenas y los empresarios que los solicitan como mano de obra (art. n°23), pudiendo enviar indígenas “de entre los que aún no tienen chacras, en propiedad, y voluntariamente quieran ir, conviniendo previamente el salario que les pagará, y reservándose el derecho de presenciar el pago por sí mismo o por intermedio de otra persona de su confianza” (Reglamento... cf. Secretaría de Trabajo y Previsión 1945: 270-277).

Con respecto a los indígenas, Iturralte establece claramente los desafíos a los que se enfrentan los frailes:

(...) todo hay que crearlo entre ellos, empezando por la familia, continuando con el derecho de propiedad para la formación del hogar, vinculándolos a la obediencia y respeto a las autoridades. En una palabra, hay que *destruir y edificar*, destruir una vida errante u nómada, preocupaciones arraigadas, supersticiones absurdas, holgazanería inveterada, hábitos y costumbres de salvajismo, en una palabra, establecer sobre esas ruinas el edificio de la fe, de la moralidad en las costumbres de hábitos de trabajo, de unión en las familias, del orden de la sociedad (Iturralte cf. Sbardella: 883; bastardilla nuestra).

Además de fijar la meta de *destruir y edificar*, este fraile plantea que los pueblos indígenas están en disputa entre dos tipos de “civilización”: una “civilización opresora”, que solo busca explotar a los nativos como fuerza de trabajo, y una “civilización cristiana”, encarnada por los frailes, que reclama poderes absolutos para “protegerlos”, y transformarlos en individuos pacíficos y trabajadores. Iturralte presenta a los franciscanos como una fuerza de avance de la nación argentina en territorios que se consideran hostiles e inhóspitos, cuyo poblamiento es fundamental para un gobierno que busca asegurar las fronteras. Los frailes se figuran una comunidad imaginada (en el sentido de Anderson 1993) estructurada por la unificación lingüística y religiosa (hispanohablante y católica), la adopción de rituales patrióticos y el respeto por las jerarquías sociales. Las misiones son un laboratorio que busca que los indígenas introyecten la disciplina laboral y las formas de organización que podrían volverlos ciudadanos pacíficos en una comunidad marcada por la disciplina y el tradicionalismo, funcional a la expansión capitalista.

El reglamento de las misiones pretende servir de instrumento legal y administrativo a la vez que, como recurso ideológico, presenta a los religiosos como eficientes conocedores de los indígenas y de los mecanismos necesarios para su “civilización”. Este texto puede ser leído como expresión de las aspiraciones de la Comisaría Provincial, en su tarea evangelizadora, y como condensación de las principales representaciones con las que ésta

diseña su intervención: indígenas salvajes –pero, en general, pacíficos– que necesitan de un tutelaje minucioso, por parte de la iglesia, para ser integrados a la comunidad nacional.

3. La construcción narrativa y visual de la alteridad indígena en Nueva Pompeya

Nueva Pompeya, la primera misión franciscana, es fundada por Fray Bernabé Tambolleo, sobre la margen derecha del río Bermejo, el 29 de noviembre de 1900, con un grupo de indígenas mataco-wichí. Al año siguiente, Tambolleo informa que la misión logra levantar la capilla –utilizada también como escuela–, y que cuenta con aproximadamente 500 aborígenes.

En 1909, el Padre Itrurralde registra que Nueva Pompeya es la misión que se encuentra “en condiciones más difíciles [...], formada por indios matacos, más indolentes y más refractarios que los tobas a la civilización, que no ha podido progresar tanto a causa del aislamiento en que se halla” (Iturralde cf. Bruno: 365). Además de las dificultades económicas, comunes a las restantes misiones del Chaco y de Formosa (por la política gubernamental ambivalente), Nueva Pompeya enfrenta el problema del aislamiento: se encuentra a 420 km de Embarcación, a 470 de Resistencia y a 50 km de Rivadavia, todos caminos de tierra, intransitables en épocas de lluvias. A pesar de estas dificultades, para 1911 la misión cuenta con una oficina de correos, una estación de observaciones meteorológicas, y una escuela a la que asisten cuarenta niños y niñas.

Las *Memorias de mi Prefectura y Apuntes sobre el Chaco*, en cuatro tomos, es la principal fuente que existe sobre esta misión, escrita por Rafael Gobelli –encargado de la supervisión de Nueva Pompeya–, y editada en Salta en 1912, 1913, 1914 y 1916.^{7 8} La tercera parte, titulada *Breve estudio etnográfico sobre la tribu mataca*, y la cuarta, *Mis memorias y apuntes varios*, son los únicos dos volúmenes que incluyen fotografías. A la vez, el cuarto tomo presenta un apéndice, que incluye el *Memorial presentado al Presidente de la República* (1870) y el *Informe elevado al Ministerio de Estado, Justicia, Culto e Instrucción Pública* (1873), ambos de Joaquín Remedi, un informe de Fray Buenaventura Giuliani sobre la misión de San Francisco de Laishí (1914), y uno del mismo Gobelli sobre Nueva Pompeya (1916).^{9 10}

⁷Agradezco a la Biblioteca Provincial “Dr. Atilio Cornejo” de la provincia de Salta, y especialmente a su Supervisora Técnica, Liliana del Huerto Arenas, por haber facilitado los textos y fotografías de la obra de Gobelli utilizados en este artículo.

⁸Rafael Gobelli nace en 1862 en Alessandria, Italia. Luego de su traslado a la Argentina, se incorpora al Colegio de Salta en 1878. Es ordenado sacerdote en 1885, en Córdoba, y en 1910 es nombrado Prefecto de Misiones del Colegio de Salta (Polich de Calvo: 47).

⁹Segundo Prefecto de misiones del Colegio de San Diego de Salta, a mediados del siglo XIX.

¹⁰Buenaventura Giuliani, apodado “padre Ventura”, nace el 28 de enero de 1876 en Besagno, Austria (actual Italia). En 1878, su familia se traslada a la Argentina y se instala en Colonia Avellaneda. En 1899 se ordena sacerdote. Giuliani ejerce como autoridad principal

Las *Memorias* deben ser analizadas como parte de la estrategia franciscana para legitimar su trabajo misional, en un contexto como la década de 1910, en donde las disputas presupuestarias adquieren mayor centralidad, con el nuevo proyecto de reducciones civiles, y ante las críticas que los frailes reciben por parte de la prensa de Buenos Aires (García 2023: 10-15).

La escritura de Gobelli combina elementos del ensayo, los relatos de viaje y la autobiografía, enriquecidos en los tomos tercero y cuarto por la incorporación de fotografías, probablemente sacadas por el propio Gobelli. Largas páginas de las *Memorias* exponen las vivencias y emociones del narrador: el desgano con el que acepta sus obligaciones en el Chaco, los esfuerzos que le dedica a esta responsabilidad, la queja por la falta de alimentos y agua, los padecimientos por el calor, las dificultades para recorrer los caminos, y la desilusión que le provoca ver que la mayoría de los pueblos se encuentran sumidos en la pobreza. Estos elementos pretenden resaltar, por contraste, el importante papel ejercido por Gobelli y por las misiones, que asumen una tarea civilizatoria en condiciones muy adversas.

En las *Memorias*, Gobelli postula una jerarquía entre supuestas razas indígenas, dando la espalda al conocimiento etnográfico producido por otros frailes franciscanos.¹¹ El grupo que recibe las mayores ofensas e insultos, por parte de Gobelli, es el de los mataco-wichí, a los que dedica el tercer tomo, titulado *Breve estudio etnográfico sobre la tribu mataca* (1914). Esta obra incluye fotografías que expresan una visión típicamente exotizante, por ejemplo, de los indígenas posando con fondos selváticos, y vestidos con “trajes de guerra” (1914: 13). Gobelli se refiere a este grupo como “la raza más degenerada de cuantas hay en el Chaco”, e incluso llega a afirmar que es “la escoria de la humanidad” (1912: 86). La única salvedad que establece es que estas características responden principalmente a los indígenas adultos, pues los niños, “separados de sus padres, y recogidos en colegios y escuelas, son susceptibles de instrucción y educación, como cualesquiera otros” (1912: 46).

La educación de la infancia indígena es central también en el discurso visual de las *Memorias*. Todas las fotografías presentan un pie de imagen que aclara en qué misión son tomadas, y qué se intenta captar en la toma. La mayoría de las imágenes muestra a los indígenas desempeñando actividades laborales, educativas o religiosas, o presenta las instalaciones de las misiones. Muy pocas los muestran fuera de la lógica laboral o religiosa, y

en la misión Laishí entre 1908 y 1928, año en el que abandona la misión para reemplazar a Iturralde en la Comisaría Provincial de Misiones Franciscanas (Dalla-Corte 2012).

¹¹ En 1870, por ejemplo, Joaquín Remedi realiza un estudio de la lengua mataco-wichí, celebrado por figuras de la naciente antropología argentina, como Samuel Lafone Quevedo. En 1884, el naturalista y militar Luis Jorge Fontana, explorador del Chaco, escribe un diario sobre el viaje por esa región, en donde manifiesta su sorpresa ante la inteligencia de los indios chaqueños, quienes –a pesar de sus diferencias– forman “parte de una misma raza” (García 2020: 85).

las que lo hacen, reafirman el exotismo.¹² Las fotografías se editan de modo aleatorio, sin acompañar la exposición del ensayista, para brindar un panorama de conjunto sobre las misiones franciscanas como totalidad.¹³

Varias imágenes abordan a los niños indígenas como un colectivo al se está incorporando a la “civilización” por medio de la educación, tal como ocurre en la imagen de la escuela de Laishí (1916: 153). Esto se observa más claramente en dos fotografías de Nueva Pompeya (imágenes 1 y 2), en donde la puesta en escena y la organización de los grupos retratados producen el contraste entre “alumnos” y “alumnos cristianos”. La primera imagen presenta una escena que transmite espontaneidad y movimiento; el grupo fotografiado es heterogéneo; allí se observan niños, niñas y mujeres adultas; se muestran gestos menos rígidos y un encuadre abierto, que deja ver parte de la arquitectura misional, e incluso –cortado por la toma– se observa un perro. Esta composición –más libre y diversa– supone un registro de la vida cotidiana en la misión que, desde la perspectiva del discurso visual franciscano, alude a un estadio de civilización aun incompleto.

En la segunda fotografía, se observa un encuadre cerrado, cuidadosamente ordenado: el grupo está compuesto exclusivamente por varones, todos con ropa clara y sombreros, dispuestos en filas, con dos figuras adultas –vestidas de blanco– en posición dominante, al fondo. Esta disposición transmite la sensación de disciplina, control y homogeneidad, reforzando así la eficacia de la misión para instaurar el ideal civilizatorio.



*Imágenes 1 y 2. “Alumnos de la escuela de Nueva Pompeya” y
“Alumnos cristianos de la escuela de Nueva Pompeya” (1916: 205).*

La importancia que tiene la educación indígena para los frailes, visible tanto en los discursos como en las prácticas institucionales, se manifiesta también en el traslado de algunos niños y niñas de las misiones a colegios de la ciudad de Salta, para que completen su formación, en base a criterios cristianos, lo cual también implica su iniciación en la modernidad urbana.

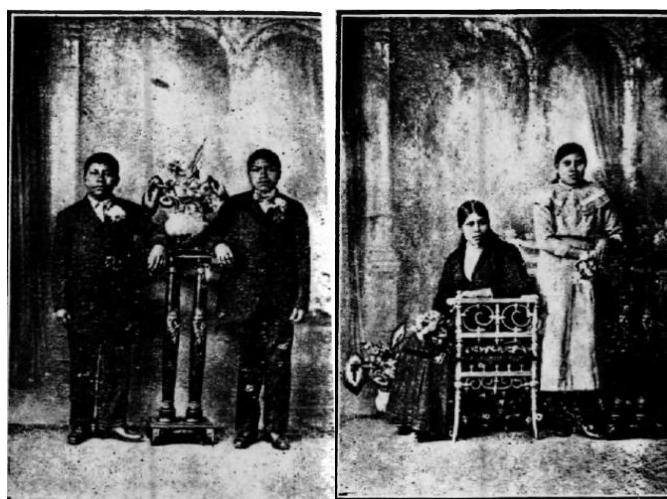
Las fotografías de estos jóvenes proyectan con claridad el modelo civilizatorio que se pretende imponer sobre los cuerpos y las subjetividades

¹² Entre ellas, cabe mencionar las que se identifican con los pies de imagen “India toba tomando mate” (Gobelli 1916: 176) y “A orillas del Pilcomayo – almuerzo de indios salvajes” (Gobelli 1916: 193).

¹³ La mayoría de las imágenes utilizadas por Gobelli corresponden a la misión San Francisco de Laishí, considerada la más exitosa en términos materiales y humanos.

indígenas. Las imágenes buscan no solo “documentar” un cambio, sino también exhibirlo como prueba del éxito evangelizador.¹⁴ Sin embargo, las tomas también registran –probablemente sin querer– la dimensión afectiva ligada a esos traslados: el gesto serio de los retratados podría expresar, en muchos casos, el temor, el malestar y la tristeza derivados de la separación de la familia, y de la inserción forzada en un entorno extraño.

Las fotografías de los jóvenes indígenas educados en Salta, tanto varones como mujeres, condensan múltiples niveles de disciplinamiento (imágenes 3 y 4). Vestidos con ropa formal, con un telón de fondo y mobiliarios burgueses, posan con una quietud cuidadosamente aprendida. Los varones aparecen de pie, con trajes oscuros, corbata y flor en el ojal, con las manos apoyadas en un pedestal. También las jóvenes están vestidas siguiendo los patrones de la moda burguesa, y jugando apenas con el contraste entre el vestido oscuro de la que se encuentra sentada, con un ramo de flores en la mano, y el claro de la que permanece de pie, a su lado. En ambos casos, las figuras retratadas llevan cuidadosos peinados, y el escenario diseñado para las tomas privilegia un mobiliario sobrio, como parte de una escenografía de clase alta, con el telón de fondo (propio de un estudio fotográfico) que simula las arcadas y columnas clásicas, propias de una institución elegante. Las posturas rígidas, la frontalidad del encuadre y la neutralidad de las expresiones remiten directamente a los códigos visuales de la respetabilidad de las fotografías de la élite. Estas imágenes muestran una pedagogía del cuerpo en indígenas a los que se les enseña a posar, a componer el gesto y a adecuarse a la mirada de la cámara, la cual actúa como un dispositivo de vigilancia. Los franciscanos exhiben esta domesticación visual de los cuerpos, como evidencia de que esos sujetos han sido incorporados al orden deseado por la misión:



¹⁴ En este análisis, retomamos el desarrollo conceptual de Susan Sontag, quien sostiene que el acto de fotografiar constituye una forma de apropiación simbólica, que confiere poder sobre aquello representado. Según la autora, la cámara es “el brazo ideal de una conciencia en su estado adquisitivo”, y las fotografías son “experiencias capturadas”, que se transforman en objetos de ostentación (4).

Imágenes 3 y 4. “Jovencitos matacos de Nueva Pompeya, que se educan en Salta en el Colegio de Artes y Oficios ‘Ángel Zerda’” y “Jóvenes matacas de Nueva Pompeya, que se educan en el Colegio de Santa Rosa, en Salta”
(Gobelli 1914: 63, 65).

La comparación que realiza Gobelli, entre las viviendas tradicionales indígenas –construidas en madera, barro, arcilla y paja–, y la casa que se atribuye “a un indio cristiano” (imagen 5), persigue el mismo objetivo ideológico: contraponer civilización y salvajismo.

En la casa cristiana se ostenta el estilo arquitectónico europeo: la simetría de la fachada, la puerta con arco de medio punto, y sobre todo los adornos simulando una baranda de azotea, cuya gratuitud supone un primer exceso que sobrepasa los límites prácticos, y deviene un simbolizador burgués, propio de la Belle Epoque. Aquí lo que genera tensión, como prueba de la eficacia evangelizadora, es el contraste entre esa construcción, y la condición de “indio” del propietario, subrayada por el pie de imagen. Bajo esta apariencia, el hogar del “indio cristiano” se presenta como una miniatura del mundo civilizado y contemporáneo, implantado en medio del territorio “salvaje”.

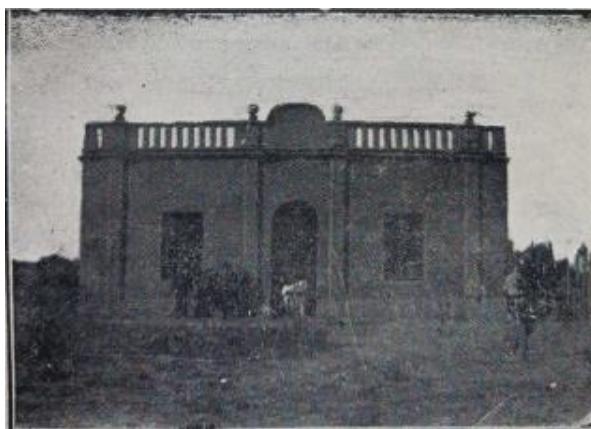


Imagen 5. “Casa de un indio cristiano en la misión Nueva Pompeya”
(Gobelli 1916: 88).

No obstante, tal como advierte Levinton (60), la arquitectura misional se caracteriza por ser una “arquitectura de composición”, flexible y adaptativa. En este caso, la fachada occidental coexiste con técnicas de construcción vernáculas como el uso del adobe, lo que permite entrever una limitada integración con saberes locales. La casa funciona así como un dispositivo espacial que separa civilización de barbarie, y que opera como instrumento pedagógico con dos destinatarios: ante los indígenas, les señala el ejemplo que deben emular; ante la sociedad blanca, exhibe las potencialidades de aculturación de los pueblos chaqueños. Frente a la toldería tradicional –ligera, desmontable, de puertas abiertas a la comunidad, y adaptada a un estilo de vida nómade–, la casa cristiana impone otros valores: orden, intimidad, privacidad e individualidad.

Por otra parte, una de las áreas educativas en las que los franciscanos logran un mayor avance es en la formación musical de los indígenas, llegando a crear bandas de música, tanto en Nueva Pompeya como en Laishí. Las fotografías de las bandas, incluidas por Gobelli en las *Memorias*, dejan entrever el rol que éstas tienen en el imaginario civilizatorio franciscano, y en términos prácticos, durante los oficios religiosos o para la recepción de comitivas oficiales que visitan la misión (imágenes 6 y 7).¹⁵ Ambas fotografías dan cuenta de escenas marcadamente militarizadas: la formación de la banda, la presencia del fraile como figura que “pasa revista” a la tropa, y la fachada institucional de la casa de la misión como fondo, refuerzan la dimensión disciplinaria y jerárquica del orden misional, en donde la música no es solo una expresión artística, sino también un recurso performativo de occidentalización de las subjetividades, de control social y de exhibición de obediencia.



Imágenes 6 y 7. “El Gobernador del Chaco visitando la misión de Nueva Pompeya y escuchando la Banda de Música” y “Banda de música y casa de la misión Nueva Pompeya” (Gobelli 1916: 209).

4. ¿Qué quiere decir “civilizar”? Las tensiones entre las misiones y los ingenios azucareros

La emergencia de las misiones franciscanas del siglo XX coincide con el período de modernización de las haciendas azucareras de Salta y de Jujuy, que a partir de 1876 conforman tres ingenios: Ledesma, La Esperanza y San Isidro (Teruel: 117). La transformación de las haciendas en ingenios–plantaciones implica un considerable aumento de la capacidad de molienda de caña, gracias a la incorporación de maquinaria, lo cual desencadena una mayor demanda de mano de obra sobre la misión Nueva Pompeya, la más próxima a los ingenios. Con estos cambios en la formación económica regional, recrudece la disputa por la explotación de la mano de obra indígena entre ingenios, estancias y otros espacios de trabajo en los pueblos fronterizos, lo que a su vez aumenta la presión sobre las misiones. Por estas

¹⁵ El fraile a cargo de la misión Laishí, Buenaventura Giuliani, afirma que los niños que aprenden música “son más dóciles, más inteligentes y se hacen de sentimientos más elevados” (Giuliani cf. Gobelli 1916: 187).

razones, la crítica a los ingenios azucareros se convierte en un tópico recurrente en las *Memorias*. En especial, Gobelli cuestiona qué quiere decir “civilizar” a los indígenas:

Los que no conocen a los indios, sus tendencias e instintos, sus caprichos y veleidades, creen que su reducción y civilización es obra de un mes o de un año. Si el reducir y civilizar indios, consiste, según ellos, en que los indígenas vivan al lado de alguna casa de campo, o de un pueblito, trabajando *cuando se les antoja o por un tiempo*, para ganarse la comida y proveerse de armas y de un caballo, *volviéndose en seguida al monte*, como sucede en los obrajes y en los ingenios, tienen razón al afirmar que es cuestión de poco tiempo. Pero, si por reducir y civilizar indios, se entiende *arraigarlos en un lugar*, hacerles tomar amor al trabajo, quitarles sus instintos de andar de una parte a otra, de robar y matar; si, por último, se entiende enseñarles sus deberes civiles, morales y religiosos y hacerlos miembros útiles de la sociedad y para sí mismos, esta es cuestión de muchos años, de dos o tres generaciones, a menos que se aísle a un individuo de otro y se lo lleve lejos, a un centro de gente civilizada, donde no tenga roce con los de su tribu (Gobelli 1913: 45; bastardillas nuestras).

Para Gobelli, civilizar a los indígenas implica una completa transformación de los mismos, desindigenizándolos, volviendo imposible la vida nómada, separándolos de su grupo, e inculcándoles valores cristianos. A ninguno de estos objetivos contribuyen los ingenios que, al tomar a los indígenas para el trabajo estacional –en los períodos de cosecha–, se desentienden respecto de su estilo de vida fuera de esa temporada. De hecho, para conseguir la cantidad necesaria de trabajadores, los ingenios recurren a las misiones, interrumpiendo y perjudicando la tarea de los frailes. Por eso, para Gobelli, los ingenios azucareros son la causa principal por la cual los indígenas se mantienen en estado belicoso, sin abandonar “la barbarie” (1912: 65, y 1913: 15).

Para los frailes, uno de los principales problemas que enfrentan las misiones es la ausencia de población permanente, como consecuencia de la salida de indígenas hacia los ingenios. Aunque esta movilidad se realiza por medio de engaños y de otros mecanismos de captura laboral, también responde –al menos en parte– a decisiones y aspiraciones propias de los indígenas. La preferencia por el trabajo estacional obedece, principalmente, a dos factores: por un lado, permite acceder a dinero y a mercancías prohibidas en la misión, como armas y alcohol; por otro, crea un margen de libertad relativa, en el que diversas prácticas culturales –bailes, rituales, medicina tradicional, idioma, sexualidad– pueden desplegarse sin la vigilancia de los frailes. En un sentido muy particular, para los indígenas, el trabajo estacional en los ingenios resulta mucho más conciliable con sus patrones culturales que la propuesta de sedentarismo agrícola promovida por la misión.

Esta forma de circulación no implica una ruptura definitiva con el mundo misional. Muchos indígenas regresan, luego de la zafra, porque les resulta casi imposible subsistir dado el deterioro ecológico del Chaco. En ese

contexto, el racionamiento ofrecido por la misión funciona como una red de contención temporal, hasta la siguiente migración.

Aunque el trabajo indígena es considerado por los frailes –y por el Estado– como una señal inequívoca de asimilación o de aculturación exitosa, no parece haber sido percibido así desde el punto de vista indígena. Mientras la sociedad nacional interpreta los ingenios, las reducciones y las misiones como espacios de incorporación, caracterizarlos como escenarios de convivialidad (tal como advierte Heil: 8) permite recuperar parte de la agencia indígena. Aunque se trate de una convivialidad impuesta, desarrollada en el marco de relaciones desiguales y autoritarias (Costa: 13–15), los indígenas conservan un margen acotado de autonomía, que se expresa no solo en acciones de huida, resistencia o rebelión, sino también en formas micropolíticas como el engaño, la disuasión o el disimulo frente a los frailes (Scott: 41–58). Lejos de una simple aculturación, esta dinámica remite a lo que Fernando Ortiz (98–99) denomina “transculturación”: un proceso simultáneo de pérdida, apropiación y reinvención cultural, que articula imposición y creatividad bajo condiciones de dominación.¹⁶ Estas acciones, habituales entre grupos subalternos, se asemejan también a lo que Ludmer (51) denomina “tretas del débil”: tácticas que combinan la aceptación estratégica del lugar asignado, con momentos de repliegue, desobediencia y antagonismo.

Al igual que Iturralde, Gobelli sostiene que, para resolver el problema de la libre movilidad indígena, hay que darle a los frailes autoridad absoluta sobre ellos, y prohibirle a los indígenas abandonar la misión. Ante la acusación de que sería inconstitucional negarle a un ciudadano argentino la libertad de movimiento, Gobelli opone dos argumentos: asimila a los indígenas con menores de edad conflictivos, o incluso con criminales que deben ser controlados, y sostiene que “si los indios no están aún incorporados a la vida nacional, si no se les exige el cumplimiento de los deberes que tiene todo ciudadano, ¿por qué han de gozar de sus derechos?” (Gobelli 1913: 17).

En esta posibilidad de que el Estado argentino acepte una interpelación como la que realiza Gobelli, puede observarse el lugar esencial que ocupa la construcción de la figura de lo indígena para definir, por contraste, las características de la estatalidad y la ciudadanía. En este sentido, como afirman Andrew Canessa y Manuela Lavinas Picq (2020), la indigenidad es una identidad política relacional a los Estados-nación modernos, y la política

¹⁶ En *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (92–105), el antropólogo cubano Fernando Ortiz propone la noción de “transculturación” como alternativa a los términos “aculturación” o “asimilación”, dominantes en la antropología de la época. A diferencia de éstas, que suponen una dirección única del cambio cultural, la transculturación designa un proceso simultáneo de pérdida, adquisición y recomposición cultural. Ortiz destaca que no se trata de una simple pérdida o imposición, sino de una transformación activa y creativa, marcada por la asimetría en las relaciones de poder entre los grupos en contacto (García-Bedoya 2021: 469–470).

indígena –en este caso, las misiones– es co-constitutiva de los procesos coloniales de construcción del Estado (Canessa y Lavinas Picq: 5-8, 20, 169). Ambas categorías se definen simultáneamente, y una es estructurada en espejo a la otra: ser ciudadano argentino implica no ser indígena, y ser indígena implica no ser –completamente– ni ciudadano ni argentino, lo cual habilita a ejercer sobre esa población formas extremas de represión.

Consideraciones finales

Los franciscanos resignifican el dispositivo de las misiones en un nuevo contexto de estatalidad, expansión de las fronteras y construcción de la indigenidad como el “otro” de la nación. Los frailes actúan como delegados del gobierno nacional, encargados de transformar culturalmente a los indígenas en ciudadanos, a través del tutelaje, la vigilancia y el control.

Desde esta perspectiva es posible pensar el caso de Gobelli, quien ocupa un lugar clave en la misión de Nueva Pompeya, al encargarse tanto de su administración como de la construcción de una narrativa textual y visual sobre la experiencia franciscana. Algunas imágenes incorporadas en las *Memorias* refuerzan las clasificaciones raciales de Gobelli, mientras que otras buscan evidenciar los supuestos logros del trabajo misional. La exaltación de la disciplina, la incorporación de códigos burgueses –peinados, vestimentas, poses–, así como también las representaciones de la educación infantil o de la arquitectura “cristiana” en la misión, configuran una estética y una política de la conversión, en donde lo indígena solo tiene lugar si se resignifica bajo el orden católico y occidental.

Esta operación no se limita a Nueva Pompeya: mediante la edición de textos, informes y fotografías de otras misiones –como Laishí o Tacaaglé, o incluso de reducciones del siglo XIX–, Gobelli busca representar todo el proyecto franciscano, trascendiendo la experiencia local y proyectándola como modelo para toda la región. Sin embargo, incluso en el enfoque racialista y estigmatizante de Gobelli, pueden observarse rasgos de agencia de parte de los propios indígenas que, aunque participan del trabajo en los ingenios y de las actividades de las misiones, apelan a estrategias y desplazamientos que les permiten resistir –al menos, en parte– los intentos de aculturación.

* **Ernesto García** es Profesor en Filosofía por la UNLP y docente de Introducción a la Filosofía en la misma universidad. Actualmente cursa el doctorado en Letras en la UNLP, con una beca doctoral del CONICET, con lugar de trabajo en CTCL/IdIHCS. Integra la Red Interdisciplinaria de Investigación sobre Culturas y Regiones (REICRE). Sus investigaciones se centran en la historia de las ideas, las representaciones del paisaje y las configuraciones de la alteridad social en el Chaco argentino, entre los siglos XIX y XX.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Hugo (2022). *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales del Chaco y Formosa (1885-1950)*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas.
- Bruno, Cayetano (1966). *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Tomos X–XII. Buenos Aires: Don Bosco.
- Canessa, Andrew y Lavinas Picq, Manuela (2024). *Savages and Citizens: How Indigeneity Shapes the State*. Tucson: University of Arizona Press.
- Costa, Sérgio (2019). "The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality". *Mecila Working Paper Series*, N°17. São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America. https://mecila.net/wp-content/uploads/2021/01/WP_17_Sergio_Costa.pdf
- Dalla-Corte, Gabriela (2011). *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Paraguay y Argentina: los indígenas tobas y pilagás y el mundo religioso en la misión Tacaaglé del Río Pilcomayo (1900-1950)*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Dalla-Corte, Gabriela (2012). *Mocovíes, franciscanos y colonos de la zona chaqueña de Santa Fe (1850-2011). El liderazgo de la mocoví Dora Salteño en Colonia Dolores*. Rosario: Prohistoria; TEIAA, Universidad de Barcelona, España.
- García, Ernesto (2020). "La representación de la alteridad en *El Gran Chaco* (1881) de Luis Jorge Fontana". *Cuadernos del Centro de Estudios Latinoamericanos*, 4(9). 70–91
https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.17745/pr.17745.pdf
- García, Ernesto (2023). "Lynch Arribálzaga en la Reducción de Indios de Napalpí (1912-1917). Tensiones y repercusiones de su proyecto de aculturación indígena en la prensa chaqueña". *Corpus*, Vol. 13 N°2. URL: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/6768>
- García-Bedoya, Carlos (2021). "Transculturación", en Colombi, Beatriz (coord.) *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp. 469-480.
- Gerbi, Antonello. (1978). *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*. México: FCE
- Giordano, Mariana (2003). "De jesuitas a franciscanos. Imaginario de la labor misional entre los indígenas chaqueños". *Revista Complutense de Historia de América*, 29. 5–24.
<https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0303110005A>
- Gobelli, Rafael (1912). *Memorias de mi Prefectura y apuntes sobre el Chaco (primera parte)*. Salta: Imp. Tula y Sanmillán.
- Gobelli, Rafael (1913). *Memorias de mi prefectura y apuntes sobre el Chaco (segunda parte)*. Salta: Imp. y Lib. de Tula y Sanmillán.
- Gobelli, Rafael (1914). *Breve estudio etnográfico sobre la tribu mataca*. Salta: Imp. y Lib. de Tula y Sanmillán.
- Gobelli, Rafael (1916). *Mis memorias y apuntes varios (tercera parte)*. Salta: Imp. de Rafael Tula.
- Gordillo, Gastón (2010). *Lugares de diablos: tensiones del espacio y la memoria*. Buenos Aires: Prometeo.

- Gullón Abao, Alberto (1993). *La frontera del Chaco en la gobernación del Tucumán 1750-1810*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Heil, Tilmann (2019). "Conviviality on the Brink". *Mecila Working Paper Series*, N°14. São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America.https://mecila.net/wp-content/uploads/2021/01/WP_14_Tilmann_Heil.pdf
- Levinton, Norberto (2018). "Da mistura de dois mundos, emerge a arquitetura missioneira". En Coello de La Rosa, A. *Missões jesuíticas. Mundos que se revelam e se transformam*. IHU, On-Line: Instituto Humanitas Unisinos. Disponible en: https://www.academia.edu/37604807/Missoes_jesuiticas_Mundos_que_se_revelam_e_se_transformam
- Lozano, Pedro (1941 [1733]). *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Ludmer, Josefina (1984). "Las tretas del débil". En González, Patricia Elena y Ortega, Eliana (eds.). *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*. Puerto Rico: Ediciones Huracán. 47-54.
- Maeder, Ernesto (1991). "La segunda evangelización del Chaco. Las Misiones Franciscanas de Propaganda Fide (1850-1900)". *Investigaciones y Ensayos* N°41. Buenos Aires: Academia Nacional de Historia. 227-247.
- Ortiz, Fernando (2002 [1940]). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Pelichi, Pedro (1865). *Relación Histórica de las Misiones del Gran Chaco sobre el Bermejo presentada al Vicepresidente de la República Dr. Marcos Paz. II Cuaderno*. Buenos Aires: Imprenta del Porvenir.
- Polich de Calvo, Lidia (1996). *Hombres y mujeres que hicieron Chaco*. Edición del autor.
- Remedi, Joaquín (1895). *Escritos varios sobre el Chaco. Los indios y las misiones*. Salta: El Bien Público.
- Sbardella, Cirilo (2000). "misión San Francisco del Laishí". *XX Encuentro de Geohistoria Regional*, Resistencia, Chaco. 877-893.
- Scott, James C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia: Discursos ocultos* (Trad. por Jorge Aguilar Mora). Tijuana, México: Ediciones Era.
- Secretaría de Trabajo y Previsión, Consejo Agrario Nacional (1945). *El problema indígena*. Buenos Aires: Talleres Gráficos de Guillermo Kraft.
- Sontag, Susan (1977). *On Photography*. New York: Penguin.
- Teruel, Ana (2005). *Misiones, economía y sociedad. La frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Trinchero, Héctor Hugo (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación*. El Chaco Central. Buenos Aires: Eudeba.



Esta obra se encuentra bajo licencia de Creative Commons