



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Moriconi, Miriam

Intersecciones críticas : doctrineros en pueblos de indios de Santa Fe después de la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1804)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Moriconi, M. (2014). *Intersecciones críticas : doctrineros en pueblos de indios de Santa Fe después de la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1804)*. *Revista de ciencias sociales*, 6(26), 29-48. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1604>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Miriam Moriconi

Intersecciones críticas. Doctrineros en pueblos de indios de Santa Fe después de la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1804)¹

“Intersecciones críticas” es la expresión más categórica que encontramos para refrendar una propuesta de abordaje de las mediaciones clericales en un momento bisagra de la historia de la evangelización, que tuvo como sujetos a los indios americanos. Dicha locución pertenece a William Taylor (2003, p. 64) y, como advertirá el lector, no se trata ni de un concepto clave ni de una categoría acuñada con pretensiones epistemológicas, sino de una expresión aleatoria, oportuna y acertada, que deslizó el autor en su propuesta analítica de los grupos intermedios en el contexto tardocolonial novohispano. En rigor, no habíamos advertido su potencialidad semántica y operatividad hermenéutica hasta transitar la lectura de un trabajo relativamente reciente –con el cuidado que amerita la mención de esta contemporaneidad normalmente alterada por los tiempos editoriales–. El trabajo de referencia pertenece a María Elena Barral (2013) con cuyo magisterio iniciamos la indagación sobre los curas de este período en estas latitudes que, hasta no hace mucho tiempo, resultaba tan ajena a nuestras investigaciones.² Su

¹ La investigación fue realizada con una beca de la Fundación Slicher van Bath de Jong, administrada por el Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos, Amsterdam.

² María Elena Barral es directora de mi tesis doctoral “Configuraciones eclesiológicas del territorio santafesino en el siglo XVIII”, Escuela de Posgrado, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

artículo sobre unos sujetos y un ámbito que guardan estrecha continuidad espacial con el que aquí se explora –la diócesis de la Trinidad del Puerto de Buenos Aires– no solo reveló una adecuación de las categorías y conceptos para el análisis, sino que recuperó esta expresión después de la cual fue difícil encontrar alguna más inteligible para designar el objeto y las provisionales conclusiones del presente artículo.

Los términos aluden a la calidad de las agencias analizadas, que no escapan al modo en que se hilvanan religión, poder, mediación y negociación en la configuración de los territorios de evangelización. Estas intersecciones críticas subyacen al problema medular de la relación entre dominación, autoridad y consentimiento que siempre ha interesado a las ciencias sociales y, en particular, a antropólogos e historiadores. Como se trata de una problemática que abarca prácticamente todas las esferas de la vida social, en la actualidad se torna impracticable un estado de la cuestión que, medianamente, recupere los aportes desde los diferentes registros analíticos –economía, política, cultura, religión– que la han abordado en el período tardocolonial en el Río de la Plata. Por esta razón, al mencionar la matriz de inspiración buscamos aligerar un aparato erudito que nos insumiría más espacio que el que se nos concede. El conjunto de la compilación del cual es parte el trabajo de Barral (Canedo, 2013) representa en gran medida un estado de la cuestión pertinente al marco comprensivo más general en el cual se inscribe nuestra propuesta. Salvada esta cuestión, aquí solo habremos de ceñirnos con nuestras referencias puntuales, pero no únicas ni exclusivas, a los modos de aproximación que juzgamos más ajustados al tema que explora este artículo, que es el rol de los doctrineros en esa relación que configura formas de autoridad, dominación, consentimiento y negociación, en un ámbito preciso, desde una pequeña escala de observación, en un período de reconocida densidad histórica.

Los curas que hemos seguido son aquellos designados para doctrineros en los pueblos de indios mocovíes y abipones, en la frontera chaqueña que estaba bajo la jurisdicción del Cabildo santafesino, desde el momento de la expulsión de la Compañía de Jesús hasta la asunción de esta labor misional de los religiosos de Propaganda Fide. La especial coyuntura en la que se desenvuelve la dinámica relacional que activan estos curas e indios se ubica en una zona que durante la dominación colonial ibérica había representado los márgenes del Imperio.

En la jurisdicción santafesina, hacia 1760, la Compañía de Jesús conducía el Colegio y convento de la ciudad, las chacras y estancias en el área rural y tres reducciones en la frontera, lo cual

suponía la coordinación de tareas realizadas por los religiosos diputados con una misión en cada sitio, más todas las personas vinculadas a sus actividades en cada uno de estos espacios. Después de ejecutada la expulsión, la herencia de ese vasto patrimonio suscitó intereses encontrados. Los motivos de la medida y el problema generado en torno a la disposición de los bienes de la Compañía han sido lo más promovido por los historiadores que han estudiado el tema en Santa Fe (Calvo, 1999). Sin embargo, la partida de los jesuitas planteó dilemas más acuciantes que la resolución al problema de la gestión administrativa de su patrimonio económico, como era el de dar continuidad a aquellas actividades que involucraban a una porción importante de la población. En efecto, y en orden prioritario, se debió dar solución a la suspensión de la enseñanza y la evangelización. Si bien en la ciudad estas tareas se reactivaron prontamente,³ en la frontera no sería tan fácil el relevo. Allí, el núcleo de los principales sujetos de evangelización se encontraba organizado en tres pueblos de indios, cuyo cese alarmaba tanto a las autoridades y vecinos santafesinos como a los curas candidatos al relevo.

El tiempo bisagra que inaugura la expulsión se presenta como una coyuntura interesante para abordar las relaciones de la evangelización con los proyectos político-territoriales para esta área de frontera (Fradkin y Ratto, 2013). Los pueblos de indios, más distantes geográfica y culturalmente de la ciudad, son observatorios privilegiados para pulsar otras dimensiones de la relación clero-administración colonial, así como el rol de los doctrineros durante la ejecución de la expulsión y los ensayos para llevar a la práctica el proyecto borbónico para este espacio. En las reducciones bajo la jurisdicción santafesina (Saeger, 2000; Nesis, 2005; Lucaioli, 2011) palpitan realidades que merecen, como han merecido las de otros espacios, ser complementadas con un análisis de las agencias eclesiásticas superador de la memoria histórica reconstruida a partir de la pluma nostálgica de los propios expulsos (Bruno, 1970; Furlong, 1962).

A partir de la expulsión se revela con múltiples aristas el papel de mediadores de los doctrineros. Sin embargo, los curas no siempre han sido analizados en los términos de “los que están en el medio” (Barral, 2013). En contraposición a aquellas propuestas que juzgaba al rol de los curas como el “punto de Jano”, en favor de a los intereses de las autoridades más altas (Adams, 1975, p. 52), William Taylor propuso enfrentar las incertidumbres y contingencias del oficio al considerarlos como “un rango de puntos donde el agente puede inclinarse hacia cualquier extremo” (2003, p. 69). En la historiografía del espacio colonial que estudiamos no abundan

³ El prior de Santo Domingo ofreció enseñar en su convento las primeras letras y gramática. Para ello Maciel entregó los útiles que utilizaban los jesuitas. Esto permitió un cierre temporario del Colegio para hacer inventario, sin la urgente necesidad del relevo de las funciones de los religiosos que asistirían en esas tareas. Carta de Joaquín Maciel al gobernador, 12 de agosto de 1767 s/f, AGN, IX, 4-1-3.

análisis sistemáticos acerca de esta relación específica entre doctrineros, indios y administración colonial, y no han llegado a matizarse, en el mismo grado que se verifica para otros espacios, aquellas interpretaciones más arraigadas que los ubican como “operadores ideológicos” o “agentes” de la Corona (Areces, 2000, p. 36).

El presente planteo situacional surge a la luz de la documentación –un *corpus* polifónico compuesto por documentos de diferentes repositorios–⁴ en la cual cobra importancia la construcción de un perfil de doctrinero que suplante a los jesuitas y que se ajuste al modelo de administración borbónica para estos pueblos (Moriconi, 2013). Esa construcción no fue unilateral ni unívoca; convergieron y se enfrentaron diferentes propuestas de parte del clero, los oficiales de la Corona y las autoridades locales, condicionadas a la experiencia localizada de cada grupo indígena, quienes cuentan, y mucho, al tiempo de ser designados los curas para el relevo y las funciones que se proyectan conferirles.

La partida de los jesuitas acabó alterando todo el mapa reduccional. Este trabajo realiza un recorte analítico y se enfoca en los tres pueblos que estuvieron a cargo de estos religiosos hasta el momento del extrañamiento: San Javier, San Pedro y San Gerónimo.

Cartografía de los pueblos de indios y espacios reduccionales en el siglo XVIII

Los pueblos de indios que estudiamos surgieron de las fundaciones promovidas en los diferentes frentes fronterizos en el Chaco austral o Gualamba,⁵ a partir de la década de 1740. Este proceso fue producto de la situación local con los grupos indígenas de la región pero, también, de los cambios ensayados por la política imperial borbónica en esta zona, que se expresaron tanto en la reformulación de la política de fronteras como en la relación con la Compañía de Jesús (Weber, 1998; Tarragó, 2010).

Los grupos de indios sujetos a vida reduccional pertenecen a la familia lingüística guaycurú (Kersten, 1968; Fabre, 2006): dos pueblos de indios mocovíes –San Francisco Javier, fundado el 21 de julio de 1743, y San Pedro, fundado el 9 de febrero de 1765–⁶ y un pueblo de indios abipones –San Jerónimo, fundado el 1º de octubre de 1748–. Los tres fueron instalados al norte de la ciudad de Santa Fe de la Vera Cruz. En el momento del asentamiento, la más cercana de las tres reducciones fue el pueblo de San Javier, distante 18 leguas en un paraje ubicado hacia el noroeste, en la orilla del río homónimo. San Pedro se estableció en el paraje de Inespín hacia el noreste, a 37 leguas al norte de la ciudad y a 15

⁴ Véase, en Bibliografía y fuentes, los archivos consultados.

⁵ El Chaco austral o Gualamba es una subregión del Gran Chaco que se extiende desde el río Bermejo hacia el Sur, hasta la confluencia del río Salado con el río Paraná.

⁶ Esta es la fecha en la que llegaron los doctrineros y los indios de San Javier. El 1º de junio de 1765, el teniente de gobernador marchó de la ciudad con su comitiva para dar formalidad a la fundación.

leguas del pueblo de San Javier. El más distante, San Gerónimo, a 60 leguas al noreste de la ciudad, en el paraje del Arroyo que llamaban Río del Rey. A pesar de los sucesivos traslados, estas mudanzas no alteraron cualitativamente el marco del área original de asentamiento y se conservaron las coordenadas entre uno y otro y con la ciudad (figura 1).

Figura 1. Plano general de la frontera de Prudencio María Gastañaduy, Fuerte de Almagro, 7 de septiembre de 1795



Fuente: AGN, IX, 31-6-6. La autora agradece la gentileza de Gustavo Fabián Alonso.

A diferencia de estos pueblos indios, los de Concepción de Cayastá y Nuestra Señora del Rosario del Carcarañal y Jesús Nazareno de Ispín nunca estuvieron a cargo de la Compañía de Jesús y, si bien

sufrieron traslados, no atravesaron los procesos de cambios por los que pasaron aquellas que estaban a cargo de doctrineros jesuitas cuando los curas, al cumplir el decreto de expulsión, debieron abandonarlas.

La expulsión

En Santa Fe, el decreto de expulsión firmado por Carlos III el 27 de febrero de 1767 fue ejecutado por el teniente de gobernador Joaquín Maciel, un vecino que conocía muy bien el terreno en el que le tocaba operar.⁷ Su cumplimiento en los pueblos de indios se emprendió 21 días después de haberse ejecutado en el Colegio santafesino que integraba iglesia, convento y oficio de misiones. En los pueblos, era preciso tener mayores recaudos y no alterar el secreto necesario para tomar por sorpresa el recogimiento de los curas. No estaba en los presupuestos de ningún oficial de la Corona, ni en las autoridades locales, dejar a los indios sin sus curas en esas circunstancias. Como le escribía Maciel al gobernador: “se hace mui esempzial el manejarlo con la maior prudencia posible porque según la condición de las naciones de los referidos Pueblos es mui arriesgado tengan alguna maior novedad”.⁸ Las autoridades coloniales percibían, entre indios y doctrineros, un vínculo delicado y difícil de modificar sin consecuencias que los afectaran directamente. El tiempo transcurrido desde que el decreto fue comunicado a la comunidad del Colegio hasta que se procedió con la expulsión en las reducciones, es prácticamente el que insumió resolver el relevo de los curas jesuitas. El teniente de gobernador manifestó recurrentemente esta preocupación y señalaba con puntual atención el cuidado que merecían las reacciones que el cambio de doctrineros podría suscitar, y de ahí surgen las precauciones que tomó al proponer los candidatos para el reemplazo.⁹

El ensayo secular

La primera tentativa para reemplazar a los expulsos, lanzada por el teniente de gobernador, consistió en señalar a clérigos seculares: el doctor Mathias Ziburu y los maestros Vicente Troncoso y Francisco Reyes.

Los argumentos del teniente santafesino eran que los primeros podían ser reemplazados sin problemas en sus oficios de teniente de cura y cura interino en la parroquia de naturales, respectivamente, y que el último estaba disponible por no tener beneficio. Por otra

⁷ Carta de Joaquín Maciel al gobernador Francisco de Paula Bucareli, 12 de julio de 1767, AGN, IX, 4-1-3.

⁸ Carta de Joaquín Maciel al gobernador, 15 de julio de 1767 s/Fal. AGN, IX, 4-1-3.

⁹ Buenos Aires, [roto] julio de 1767, AHASFVC, Autos y decretos II.

parte juzgaba que serían mejor recibidos que otros religiosos “por la correspondencia amistosa que mantienen con los actuales curas jesuitas, la que no juzgo así con los Frailes. Y ahora me parecía el único remedio para no esperar tan malas resultas”.¹⁰

Con el mismo cuidado de no generar en los indios más indisposiciones que las propias del recambio, el obispo encomendó a los curas seculares catequizar, bautizar y administrar los demás sacramentos siguiendo el “mismo método” que los doctrineros jesuitas. Les concedió la facultad de impartir indulgencia plenaria a los que se hallasen en artículo de muerte, así como la de remisión de pecados a todos los pecadores. Pero, además, duplicó el gesto de pacificación borbónica en la frontera (Weber, 1998) en relación con la evangelización y amplió las facultades de los curas a los casos reservados al obispo, tales como el de revalidar matrimonios contraídos con impedimento oculto para “habilitar ad usum Matrimonios a los incestuosos”.¹¹

Con todos estos cuidados, y contrariamente a las intenciones y expectativas de Maciel, la experiencia secular se resquebrajó muy pronto. El 9 de marzo de 1768, cuando solo habían pasado siete meses en San Javier, Mathias Ziburu solicitó su exoneración como cura de la reducción. Para ser atendido en su reclamo apeló a los argumentos más sólidos. Se excusaba por el grave estado de su salud que le imposibilitaba “salir a ver, y reparar, como es preciso, las cosas de este Pueblo”. Pero, sobre todo, argüía que debido a sus padecimientos se veía impedido de alcanzar condiciones de alta prioridad como era aprender la lengua de los mocovíes y cumplir con la doctrina.

[Estoy] sin poderme atarear o aplicar al estudio de la lengua barbara, y dificultosa de estos Indios, por cuyo motivo estoy hasta ahora sin saberla y sin esperanza alguna de poderla aprehender en adelante. Y por mas diligencias que he practicado a fin de mantener, o recobrar la salud, ningún alivio he encontrado, antes bien se me han agravado mas, y mas mis achaques, tanto que ya me tiene privado aun de decir Misa los mas de los días, y según el grave daño y quebranto, que cada dia experimento, me parece, y tengo por cierto q muy en breve perderé del todo la poca salud que me asiste y tambien la vida.¹²

El padre Ziburu exigía celeridad en la decisión de las autoridades respecto de su renuncia y, al describir su estado de salud, reconocía el perfil necesario para ser cura en pueblos de indios: “no es mi salud para cura del campo, y mucho menos para Pueblos, q necesitan de fuertes, y muy robustas”.

¹⁰ Carta de Joaquín Maciel al gobernador, 15 de julio de 1767 s/Fal, AGN, IX, 4-1-3.

¹¹ Nombramiento de los curas de indios por el obispo Manuel Antonio de la Torre, Buenos Aires, [roto] julio de 1767, AHASFVC, Autos y decretos II.

¹² Carta del doctor Mathias Ziburu al gobernador. Santa Fe, 25-30 de marzo de 1768, AGN, IX, 4-1-3.

El 30 de marzo el gobernador aceptó nombrar otro doctrinero pero, por procurar siempre no dejar sin cura a los indios reducidos, ordenó que hasta tanto llegase el relevo, Ziburu debía permanecer en la reducción.

El pueblo de San Pedro no corrió mejor suerte con su cura. En marzo de 1768, el maestro Francisco de los Reyes notificó la huida de indios y el robo de caballos y ganado, lo cual indujo al teniente de gobernador a visitar esos pueblos. Estas prácticas no eran novedosas en estos indios, puesto que cuando estuvieron a cargo de jesuitas se registraron los mismos hechos, pero si bien partían a los montes por un tiempo, luego regresaban a la reducción. En efecto, esta movilidad que ponía en contacto a *infieles* o *gentiles* con reducidos fue objeto de las crónicas del último jesuita a cargo de San Javier. Florián Paucke (2010, p. 214) solía salir de caza y pesca con sus indios y en una oportunidad relató:

A nuestro regreso a la aldea encontramos nuevos huéspedes que habían llegado desde la tierra selvática para visitar sus conocidos y amigos. Había un cacique y entre ellos en lo demás un indio noble de nombre *Nevedagnac*, o sea aquel que dos años antes había robado todos los caballos de los indios.

Este comportamiento, que se agudiza después de la expulsión, fue analizado para otros espacios en los términos de “estrategias para entrar y salir de la misión” (Wilde, 2009, p. 145). En el caso de los guaycurúes, ha sido interpretado como una particular forma de la territorialidad indígena, que consistía en integrar el interior de los montes chaqueños a los espacios reduccionales. De acuerdo con Nesis (2005, p. 116), los mocovíes, con esos desplazamientos motivados por búsqueda de provisiones o por el abandono o distanciamiento de unos líderes y el eventual reagrupamiento con otros, habrían utilizado la reducción como un “gran campamento base”. Lucaioli (2011, p. 150) analizó la relación que los abipones entablaron con el espacio e interpretó a la reducción como “enclave estratégico” dentro de sus “estrategias de movilidad” que abarcaban una zona mucho más amplia que los montes chaqueños e incluía a las ciudades.

Las autoridades santafesinas estaban atentas a esos desplazamientos pero Maciel, por ejemplo, consideraba que el regreso no era resultado de la voluntad de los mocovíes sino que se debía “al empeño con que dhos curas [los jesuitas] pasaban en su seguimiento acompañados de algunos indios de las otras reducciones hasta que conseguían su restitución”. Producto de esta evaluación fue su escepticismo por el retorno de los indios, su decepción con

los curas seculares y la valoración retrospectiva de las vocaciones jesuitas, a las cuales atribuía una eficacia en la sedentarización que los clérigos seculares no conseguían con la efectividad requerida por el proyecto borbónico. En carta al gobernador le expuso:

En la estación presente no es posible se verifique sujetarlos ni contenerlos en sus perversos hechos. Lo primero porque en los curas actuales no hai la eficacia que en aquellos, sino antes se reconoce una gran tibiesa principalmente en este cura y en el pueblo de Sn Xavier y por esta razón tan lejos de que practiquen cualquier diligencia en veneficio de la permanencia de sus Pueblos que antes, bien creo, celebrarían hechos semejantes para libertarse de curas de Reducciones.¹³

La misión en los pueblos de indios exigía una preparación especial de los doctrineros, quienes “no solo debían informarse de la realidad, sino que debían obrar sobre ella de modo exclusivamente persuasivo, dificultad considerable cuando las pautas culturales y las reglas de convivencia son tan disímiles” (Lértora Mendoza, 2005, p. 365). Esta era una preparación que en particular los clérigos seculares no manifestaban tener.

La expulsión de los jesuitas implicó una reformulación de la administración de los pueblos de indios que trató de seguir algunas pautas secularizadoras, como las de nombrar clérigos, escindirlos de cuestiones “temporales” al limitar su rol a la tarea de adoctrinamiento y ponerlos bajo la jurisdicción diocesana y, por lo tanto, del Patronato Real. La autoridad diocesana modelaría a los doctrineros del relevo implicándose en la dirección de las tareas misionales que en la etapa anterior habían protagonizado los superiores de la orden jesuita. Lo hizo, sobre todo, atribuyendo facultades jurídicas mediante las cuales podía fortalecer su anclaje jurisdiccional.

Desde las agencias santafesinas, sin embargo, el propósito de confinar el rol del doctrinero a los oficios religiosos trasunta una preocupación cuya capilaridad parece revelar inquietudes algo más vernáculas. A muy poco tiempo de haber ejecutado personalmente el decreto de expulsión en las reducciones del norte santafesino, el teniente de gobernador en Santa Fe escribía al gobernador Francisco de Paula Bucareli y Ursúa con la ambición de concentrar los recursos materiales de los pueblos, como hasta ese momento lo había hecho el oficio de misiones del Colegio:

Se hace mui presiso para la conservación de los Pueblos Mocabis y Abipones el que en esta ciudad se nombre un Administrador que

¹³ Santa Fe, 23 de marzo de 1768, s/fol., AGN, Santa Fe, 4-1-3.

corra con la venta de los efectos que remiten a esta ciudad para que con su producto se les provea de lo que necesitan porque dejar este adbitrio a la eleccion de los curas se abra de reducir a negociasion propia, lo que es intereses de los Pueblos segun se esta viendo tan a los principios. V. exa. ordenara en este asunto lo que juzgue mas conveniente mirando en la conservacion de estos Pueblos y en lo que consiste la quietud de este lugar.¹⁴

El gobernador atendió con celeridad esta demanda y respondió que el propósito del pago del sínodo y la asignación de los derechos parroquiales a los curas era para que solo cuidasen de la administración del pasto espiritual de sus feligreses. Y, con el hálito antijesuita aún intacto, agregó conceptos que justificaban las razones crematísticas de la expulsión:

[...] de ninguna suerte se deben mezclar en el manejo de los bienes temporales, porque siendo indispensable, que de los Indios se comercien por otros que necesitan para su vestuario, y subsistencia, no pueden hacerlo los curas, asi por estarles prohibido, como porque de este abuso se han originado las fatales consecuencias que tenemos a la vista.¹⁵

La complejidad de estos problemas, que el teniente santafesino planteaba a escala local, se amplificaba de cara a las soluciones que debía encontrar el gobernador para el sustento de todas las reducciones comprendidas en su jurisdicción. No hay dudas de que Maciel era el primer interesado en constituirse él mismo en la solución al problema que exponía, puesto que lo demostró al asumir, sin título ni nombramiento formal, las funciones de administrador de las temporalidades de la Compañía en Santa Fe. Pero la expulsión, como anticipamos, planteó algo más que la resolución al problema inmediato de “secuestro de los bienes”¹⁶ de los expulsos, en los cuales estaba particularmente interesado Maciel.

La desarticulación provocada por la salida de los jesuitas debía ser apuntalada con los factores fundamentales en los que descansaba la organización de los pueblos de indios: autoridades y recursos. Los nuevos proyectos señalaban nuevos y diferenciados roles. La organización ensayada desde el primer momento no difería radicalmente de la precedente, solo perseguía que los flujos de obediencia y excedentes, en lugar de confluir en la jerarquía jesuita (provincial, visitador, rector, procurador de misiones), corrieran en dirección a la Gobernación. Ese redireccionamiento, que en parte pretendió prescindir del Cabildo santafesino, dependió de múltiples agencias.

¹⁴ Carta de Joaquín Maciel al gobernador Francisco de Paula Bucareli, Santa Fe, 23 de septiembre de 1767, AGN, IX, Gobierno, Santa Fe, 4, 1, 3.

¹⁵ Respuesta del gobernador Francisco de Paula Bucareli a la carta de Joaquín Maciel, Buenos Aires, 6 de octubre de 1767, AGN, IX, 4-1-3.

¹⁶ Expresión utilizada por los coetáneos.

Así, en la búsqueda de “los medios mas activos para que esos indios cultiven la tierra y sus manufacturas, recogiendo y transportando los frutos a esa, a fin de permutarlos, o venderlos por lo que hayan menester para su conservación”, el cura, el corregidor, los caciques y el administrador estaban llamados a cumplir los roles fundamentales para el sostenimiento de los pueblos de indios. Según expresiones del mismo gobernador, era conveniente interpelar a los corregidores y caciques para que reconocieran a los curas “como a sus Padres espirituales, a cuyo cuidado ha de correr el celo del beneficio de sus almas” y al protector secular como “a quien han de dirigir sus frutos, para que los administre, y provea de lo necesario”.¹⁷

Los cambios proyectados y ensayados se toparon con las dificultades de asignar misiones a quienes no estaban preparados, ni acostumbrados, ni tenían proximidad y, tal vez, jamás habían tenido como meta vivir con los mocovíes y abipones en aquellos espacios. Paralelamente, comenzaron a surgir dificultades al tiempo de desentrañar del rol de los doctrineros en estos pueblos de indios unas funciones anexas a la labor misional. Insertos en las comunidades por su misión pastoral, la presencia y cotidiana convivencia con los reducidos, frente a la inexistencia o deserción de oficiales de la administración colonial, les habían acarreado asumir múltiples actividades conducentes al sustento material del pueblo.¹⁸

En estos tres pueblos de la jurisdicción santafesina coexistían cacicazgos y cabildo indígena. Las actividades productivas, la coordinación de los intercambios, los vínculos entre los caciques y la comunicación del cacique corregidor con el resto de las sedes de la administración colonial dependían en gran medida de la relación que el cura entablara con los indios. Una relación en cuya base podía incidir el peor o mejor manejo de la lengua, pero que no parece haber sido posible cuajar en los tiempos acotados que los primeros curas designados para el relevo estuvieron dispuestos a tolerar. En los procesos secularizadores de las doctrinas de indios, generalmente ha sido objeto de estudio la resistencia del clero regular, en especial en el espacio novohispano (Menegus, Morales y Mazín, 2010). Esta respuesta de los clérigos cobra entidad para el análisis más global del proceso de secularización, en la medida en que también se presenta como una resistencia a los mandatos regalistas y diocesanos, pues no aceptaron el nuevo rol de misioneros que les fue impuesto bajo el proyecto borbónico. La constatación del fracaso con los seculares motivó su reemplazo por religiosos de la Orden de Nuestra Señora de la Merced.

¹⁷ Respuesta del gobernador Francisco de Paula Bucareli a la carta de Joaquín Maciel, Buenos Aires, 6 de octubre de 1767, AGN, IX, 4-1-3.

¹⁸ Este rol ha sido particularmente estudiado en otros espacios americanos, entre otros, por Acosta (1982); Sala Vila (1994); Hunefeldt (1983).

La experiencia mercedaria

En el mismo año de la deserción de los clérigos, los pueblos de indios fueron puestos a cargo de frailes mercedarios. En 1773 se revela nítidamente este cambio de rumbo.¹⁹ Todo sugiere que los indios habían manifestado su apego a estos frailes y lo trascendido acerca del padre Morales afirma esta impresión. Los informes al Cabildo santafesino transmiten ese reconocimiento de los indios hacia quien les había enseñado “la doctrina cristiana y a confesarse en su idioma”.²⁰

Al año siguiente –no conocemos los motivos– el padre Morales es reemplazado por fray Julián de Ovelar.²¹ Como el cambio fue sucedido por una revuelta entre caciques mocovíes, se creyó que esta podría haber sido provocada por el cambio de cura.²² Aunque finalmente no resultó ser la causa principal,²³ las relaciones de los curas con los caciques contaban entre las condiciones de posibilidad de las revueltas de los pueblos.

Los alineamientos entre caciques incumbieron a los doctrineros. Mientras que el cacique corregidor había dado buena acogida al padre Ovelar y lo había “emposicionado de la Iglesia y Pueblo de Sn Xavier”, lo que advertía el gobernador de las Armas era la “particular amistad” que Citaalín tenía con el otro cura, con el padre Morales.²⁴

El pueblo de abipones de San Gerónimo pasó por varias gestiones mercedarias.²⁵ Una de ellas la titularizó fray Lorenzo Casco, quien tuvo algunos problemas para retener a los indios en su pueblo. Contrariamente a lo que podría conjeturarse, el despoilamiento de las reducciones no solo obedecía a los irracionales arrojados de “gentilidad” que los conducía inexorablemente a la vida en el monte. En el tiempo durante el cual el padre Lorenzo estuvo, en la misión se hallaban muy pocas familias, porque la mayoría se habían asentado en “las chacras y labranzas”. Según informó el cura, a pesar de sus “amonestaciones”, los indios se negaban a volver al pueblo por no tener con qué mantenerse y por los ataques de “los infieles”. Ni siquiera los blandengues habían podido detener a los grupos no reducidos que afectaban San Gerónimo, ya que les habían robado hasta los caballos (Fradkin y Ratto, 2013). El 8 de junio de 1789, el destacamento que durante unos ocho años había guarnecido al pueblo se había retirado. Ante esta situación, se notificó al virrey que el cacique corregidor había decidido volver al monte. La posterior decisión del cura de viajar a Buenos Aires por la carencia de recursos para la subsistencia resulta una señal indiciaria acerca de quién estaba detrás de la comunicación sobre la posible partida del cacique. El Cabildo instó su regreso y ofreció

¹⁹ Actas de Cabildo, Santa Fe, 17 de octubre de 1774, AGSF, Tomo XIV B, ff. 341-343. Tomás Churruca había solicitado la renuncia al curato de Cayastá al gobernador Vertiz, Cayastá, 18 de junio de 1773, AGN, IX, 7-1-5.
²⁰ *Ibid.*

²¹ Se menciona que el título fue extendido el 1º de agosto de 1774, Actas de Cabildo, Santa Fe, 8 de octubre de 1792, AGSF, Tomo XVI A, f. 165 v.

²² Actas de Cabildo, Santa Fe, 3 de octubre de 1774, AGSF, Tomo XIV B, ff. 339-340 v.

²³ Acompañaron a José Tarragona: José Uriarte, Francisco Solano Frutos y el sargento Javier Acosta. Actas de Cabildo, Santa Fe, 17 de octubre de 1774, AGSF, Tomo XIV B, ff. 341-343.

²⁴ Santa Fe, 3 de octubre de 1774. AGSF, Actas de Cabildo, Tomo XIV B, ff. 339-340 v.

²⁵ Particular huella dejó fray Blas Brite, que tuvo a su cargo la confección de la matrícula de indios de su pueblo en 1785 (Moriconi, 2012).

recompensarlos con 233 reses, 18 caballos para 9 indios que andan de a pie y 8 hachas para cada uno de los caciques.²⁶ El ofrecimiento cundió en el grupo del cacique corregidor pero, ese mismo año, el cura abandonó San Jerónimo y su curato estuvo vacante tres años.

¿Se repetía la fracasada experiencia secular? No inmediatamente. Otros curas mercedarios volvieron a San Jerónimo.²⁷ Incluso el cura de San Javier, Julián de Ovelar, parece haber resistido y labrado los vínculos con la comunidad que le permitieron permanecer casi veinte años en la reducción. Diez años después de su nombramiento, cuando su estado de salud comenzó a flaquear, fue designado un cura compañero, José Córdoba. Pero Ovelar no abandonó la misión, permaneció en San Javier como cura jubilado y condujo el gobierno hasta su muerte.²⁸

Hacia 1792, el comandante de Armas comunicó a las autoridades santafesinas la orden de la Junta Provincial de Aplicaciones de entregar el Colegio jesuita a la orden de Nuestra Señora de la Merced. Aunque el edificio no fue inmediatamente ocupado por los mercedarios, ya que allí se habían instalado el Cabildo y el archivo, y tres habitaciones funcionaban como cárcel, de todos modos no se volvió atrás con la determinación.²⁹ Los mercedarios, que misionaban en los pueblos e impartían clases en el Colegio, fueron ganando una posición relevante en la ciudad (Brunet, 1993; Furlani, 2000) pero no contaban con la solvencia económica que deparaban las estancias y el oficio de misiones de los jesuitas, ni la administración colonial les garantizaba el cobro de los sínodos.

Así, las dificultades con los curas de las reducciones no desaparecieron. A las vocaciones inciertas se sumaba el problema de la manutención y así una nueva defección se produce en 1794. Fray Luis Gómez presentó la renuncia por motivos que el administrador Gastañaduy calificó de “frívolos”.³⁰ En verdad, lo hizo exponiendo idénticos problemas a los que habían aducido los primeros clérigos nombrados para el reemplazo, y denunciando carencias y adversidades de la vida en la reducción, tal como las que habían debido sortear otros clérigos y religiosos. Muchos de ellos habían denunciado al Cabildo que no tenían cómo mantenerse, ni ellos ni sus naturales, y solicitaron provisiones de ganado para alimentarse.³¹ Otros, además, debieron recurrir a otorgar poderes para que les tramitaran en Buenos Aires el cobro de los sínodos que les adeudaba la administración virreinal.³²

En 1795 se ensayaban soluciones al acuciante problema de la manutención de las reducciones. Francisco Antonio Candiotti, alcalde de primer voto, sargento de milicias y juez de comercio de Santa Fe, había expuesto la dificultad de la hacienda real para mantenerlas y transmitió al Cabildo que el virrey le había ordenado que

²⁶ Santa Fe, 1° de agosto de 1789, AGSF, Actas de Cabildo. Tomo XV B, ff. 393-397.

²⁷ El cura de San Jerónimo fue reemplazado por los frailes mercedarios Luis Gómez e Hipólito Guzmán, propuestos por el superior de la orden, designados por la autoridad episcopal y nombrados por el virrey, como cura titular y compañero, respectivamente. Buenos Aires, 20 de septiembre de 1791, AGN, IX, 12-6-3; Santa Fe, 8 de octubre de 1792, AGSF, Actas de Cabildo. Tomo XVI A, f. 165 v.

²⁸ La misma fue registrada en abril de 1800 y el obispo Lué y Riega la menciona en su visita. Visita del obispo Benito Lué y Riega. Santa Fe, 13 de junio de 1813, AHSFVC.

²⁹ Petitorio de los mercedarios por el Colegio JHS e Inventarios, 1792-1793, AHCC, caja N° 1.

³⁰ “Expediente sobre la prohibición de Pasto espiritual por el Colegio de Misioneros de Propaganda de San Carlos a las Reducciones de Indios de San Jerónimo y Ispín de la frontera de Sta. Fe”, Santa Fe, 6 de agosto de 1795, AGN, Gobierno, Santa Fe, 4, 1, 3. Leg. 33, Expte. 965.

³¹ Santa Fe, 26 de noviembre de 1791, AGSF, Actas de Cabildo, Varios documentos, Legajo 20 ff. 62-64.

³² Poderes para cobrar los sínodos en Buenos Aires, ADEEC, Escrituras Públicas, Tomo 18, 1775-1789. Santa Fe, 8 de octubre de 1792, AGSF, Actas de Cabildo, Tomo XVI A, f. 165 v.

se hiciese personería de las reducciones de la frontera, a fin de participar en el remate de diezmos de cuatropea para, con esos productos, mantener las estancias que sustentaban a dichos indios.³³

Después de tantos años de misión, y ante estas condiciones, los mercedarios fueron los primeros interesados en declinar la labor misionera y proponer que dicha tarea les correspondía a los franciscanos de Propaganda Fide que se habían radicado en otro espacio jesuita: en la estancia de San Miguel del Carcarañal.³⁴

En San Javier, con el fraile Pantaleón Robledo como doctrinero, la situación tensó al máximo las relaciones entre todos los agentes. Muchos indios abandonaron el pueblo y el cura denunció ante el protector de naturales la carencia de lo imprescindible para las funciones de iglesia, y acusó del desfalco al comandante de Armas Prudencio María Gastañaduy. El virrey pidió informes al Cabildo santafesino y desde allí se requirió a José Tarragona, por haber sido administrador de los pueblos de indios. Tarragona debía informar sobre la provisión de la doctrina. En esa sesión capitular, se refirió a una visita a San Javier en la que se había constatado que no había tahona, carpintería, ferretería ni animales para revertir la situación heredada.

La denuncia trajo nuevamente a la palestra aquel tema que no encontraba resolución definitiva tras la expulsión: la administración de los pueblos de indios. Algunas autoridades capitulares propusieron que se encargase la tarea a un particular. Pero temporalidades y doctrina estaban tan estrechamente unidas que resultaba imposible poder desanudarlas. Para sostener las reducciones los curas debieron coordinar tareas productivas con los caciques, y para proporcionarse los elementos para la iglesia y sus funciones, habían recurrido a la venta de los cueros de animales alzados que efectuaban con los indios reducidos (Moriconi, 2013). Aunque las autoridades santafesinas habían consentido la orden real de que los religiosos no se involucraran en la gestión de las temporalidades de los pueblos, se juzgó que si faltaban tales objetos de culto y doctrina, eso no obedecía a la falta de provisión de parte de los administradores sino a la mala gestión de parte de los mercedarios. Los miembros del Cabildo santafesino también deslizaron la propuesta de ceder las reducciones a los misioneros de Propaganda Fide. Con este informe que salvaba el pellejo del teniente de gobernador, el virrey determinó la falta de méritos de la denuncia del mercedario, a quien intimó para que se reintegrara a la misión y, “si no se sentía capaz por ello”, que renunciase a sus servicios.³⁵

Recién a principios del siglo XIX se produjo el establecimiento efectivo de los franciscanos en las reducciones mercedarias, originalmente jesuitas.

³³ Santa Fe, 9 de diciembre de 1795, AGSF, Actas de Cabildo, Tomo XVI B, ff. 328-341.

³⁴ Expte. 965. “Expediente sobre la proibicion...”, cit.

³⁵ Santa Fe, 23 de febrero a 24 de julio de 1801, AGSF, Actas de Cabildo, Tomo XVII A, ff. 7-45.

El destino evangelizador en mano de “redentores”

La orden mercedaria había estado presente en la ciudad desde su primitivo sitio y su convento de San Agustín estaba integrado a la provincia mercedaria de Santa Bárbara del Tucumán. Su sede conventual en Santa Fe de la Vera Cruz aglutinó una activa comunidad y fue escogida para celebrar los capítulos provinciales.³⁶ En una primera aproximación a la documentación que refiere a la circulación y la presencia de los mercedarios en diferentes ámbitos de la vida santafesina, nada parece diferenciarlos de los religiosos de las demás órdenes. Sin embargo, hay un sesgo jurídico que los definía: su pertenencia a una orden con privilegios especiales para recaudar limosnas. Si bien las cuestaciones eran un recurso utilizado por otras instituciones, lo cual convertía a la práctica en arena de conflictos (Barral, 1998), la especificidad del privilegio mercedario eran aquellas limosnas que se destinarían a redimir cautivos.³⁷ En ambas tareas la Real y Militar Orden de Redención de Cautivos de Nuestra Señora de la Merced, al menos desde fines del siglo XVI, era reglamentada e inspeccionada a través de instrucciones y comisiones *ad hoc* realizadas por los consejos de Castilla y Hacienda. “Las primeras designaban qué cautivos eran preferentes de rescate, y las segundas velaban por el correcto uso que daban los religiosos de la Merced... a las limosnas recogidas en España y en América” (Martínez Torres, 2004, p. 37).

La designación de redentores se hacía en capítulo provincial. En noviembre de 1788, a partir de un real decreto de Carlos III acerca de la redención de cautivos cristianos de los infieles del Chaco, fueron designados tres frailes (Brunet, 1971, p. 324). No es posible en este espacio un desarrollo analítico de este sesgo identitario de los mercedarios. No obstante, la constatación de su prolongada presencia en las reducciones santafesinas abre las perspectivas de indagación acerca de la dinámica de ambas prácticas enlazadas: la redención y la cuestación. Podrán abordarse en futuras indagaciones acerca de cómo pudo haber interferido la tarea de redimir cautivos en espacios a cargo de los mercedarios donde la cautividad era una práctica largamente sostenida.

La existencia de cautivos, evidentemente tolerada por los curas a cargo de las reducciones, es un tópico común en estos pueblos guaycurúes. La convivencia con cautivas y cautivos españoles, portugueses, hispanocriollos o indígenas queda de manifiesto en los agrupamientos familiares relevados en las matrículas de indios escritas con la propia pluma de los mercedarios.³⁸

³⁶ En 1789 se registraban 11 sacerdotes y dos legos.

³⁷ Creada por San Pedro Nolasco en Barcelona en 1218 y confirmada por el papa Gregorio IX en 1235, la orden compartía en Europa la misión de redención de cautivos con la Orden de la Santísima Trinidad.

³⁸ Las matrículas del año 1785 han sido analizadas y transcritas en Moriconi, 2013.

¿Este registro de cautivos habrá afectado la legitimidad de los cuestores? ¿Qué destinos fueron los más utilizados para la recolección de limosnas?

La experiencia mercedaria en los pueblos de indios resulta significativa al tiempo de analizar el conjunto de actividades de los religiosos, el perfil que modelaron en la experiencia santafesina, la singularidad de esta orden y su enlace con las políticas de frontera en el período analizado.

Palabras finales y proyecciones

El recorrido expone que luego del relevo de los jesuitas, los pueblos de indios no desaparecieron inmediatamente, lo cual contradice principalmente la interpretación decadentista que postuló al período posjesuita como un proceso de irreversible “descenso vertical” o como “el principio del fin” de los pueblos de indios (Bruno, 1970, pp. 172-179). El examen ofrecido aquí refuta estas afirmaciones, al igual que aquellas que consignaban que “los indios fueron las principales víctimas del real decreto” o que estos “no gustaban” de otros doctrineros que no fueran jesuitas. Pero también, el recorrido propuesto permite inferir que la estabilidad y funcionalidad de estos pueblos de indios, en el grado que esperaban los vecinos santafesinos y oficiales de todos los niveles la administración colonial, no estuvieron garantizadas bajo las condiciones de las reformas ensayadas por la administración borbónica después de la expulsión.

El primer intento de destinar clérigos seculares a las reducciones santafesinas fracasó en el corto plazo. El posterior ensayo de dejarlas a cargo de religiosos de la orden mercedaria de redención de cautivos se extendió más de treinta años, pero una elegante defeción se inició con la recomendación, por parte de las autoridades del Cabildo y de los mismos mercedarios, de los misioneros de Propaganda Fide.

Las autoridades eclesiásticas y civiles expresaron la delicada situación de relevo a través de comunicaciones epistolares cuyo propósito común era la estabilización de la frontera del Chaco —donde no había prácticamente agencia con los dispositivos que el Cabildo secular desplegaba en número creciente para la época sobre el oeste, el sur y el este (Barriera, 2012)—. Los pueblos, a pesar de las reiteradas huidas o invasiones de los grupos indígenas no reducidos, constituían los dispositivos más efectivos y sus curas, los puntales más certeros y eficaces. Las dificultades del sostenimiento de los pueblos incitaron, aun a aquellos que propugnaron y ejecutaron la expulsión, a un postrero reconocimiento de la labor que habían realizado los

jesuitas tanto como a una tácita valoración del rol de los doctrineros y su redefinición en el marco del proyecto borbónico posjesuita.

Las dificultades visualizadas por los interesados se expresaban en las denuncias enfocadas en la pervivencia de costumbres y religiosidades indígenas, la huida de los indios de las reducciones, los enfrentamientos entre grupos mocovíes y abipones, las alianzas entre caciques, la consecuente destrucción de los pueblos, el robo de ganado, las incursiones en la ciudad y, también, en la desertión de los curas. Ya sea porque desertaran de sus obligaciones misionales o lo hicieran físicamente abandonando los pueblos, sobre los curas recaía la responsabilidad última del mal gobierno de las reducciones: con malos doctrineros, los indios persistían en su “gentilidad”. Una estrecha relación entre los curas y los indios era condenable por la propensión a las malas ligas que ocasionaban los enfrentamientos entre caciques. Por último, sin curas –cualquiera fuera su pertenencia clerical– los indios desertaban y el pueblo se extinguía.

Sin embargo, lejos de concedérseles recursos y vituallas para que estos sostuvieran las reducciones, después de la expulsión se les retaceó la percepción de sus sínodos y se buscó apartarlos de la gestión económica de sus pueblos, al activar el rol de los administradores civiles. Finalmente, los curas –jesuitas, seculares o mercedarios– constituyeron intersecciones críticas en la administración borbónica de los pueblos de indios.

Paradójicamente, siguieron siendo sus principales y casi exclusivos informantes al momento de realizar censos, matrículas, registro de producción, intercambios y abastecimientos. De hecho, junto a los caciques corregidores, y en contraposición tanto de las tesis de Bruno como a lo que pretendían las políticas borbónicas, los curas parecen haber constituido la autoridad con presencia más estable en las reducciones aun después de la expulsión.

(Recibido el 22 de abril de 2014.)

(Evaluado el 4 de junio de 2014.)

Bibliografía y fuentes

- Acosta, A. (1982), “Los clérigos doctrineros y la economía colonial (Lima 1600-1630)”, *Allpanchis*, N° 19, pp. 117-149.
- Areces, N. (2000), “La Compañía de Jesús en Santa Fe, 1610-1767. Las tramas del poder”, en Suárez, T. y N. Areces (comps.), *Estudios históricos regionales en el espacio rioplatense. De la colonia a mediados del siglo XIX*, Santa Fe, UNL.

- Barral, M. E. (1998), "Limosneros de la virgen, cuestores y cuestaciones: la recolección de la limosna en la campaña rioplatense, siglos XVIII y principios del XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, N° 18, Buenos Aires, pp. 7-33.
- (2013), "Una historia de los que 'están en el medio': los curas rurales y la política en la diócesis de Buenos Aires, 1730-1820", en Canedo, M. (comp.), *Poderes intermedios en las fronteras de Buenos Aires, siglos XVIII-XIX*, Mar del Plata, UNMDP-EUDEM, pp. 233-247.
- Barriera, D. (2012), "Instituciones, justicias de proximidad y derecho local en un contexto reformista: designación y regulación de 'jueces de campo' en Santa Fe (Gobernación-Intendencia de Buenos Aires) a fines del siglo XVIII", *Revista de Historia del Derecho*, N° 44, INHIDE, Buenos Aires, pp. 1-28.
- Brunet, J. (OFM) (1993), "Los mercedarios en la Argentina", *Analecta Mercedaria*, N° 12, Roma, pp. 195-292.
- (1971), "Los Mercedarios en Santa Fe y en la antigua jurisdicción del Rosario", *Estudios*, N° 93, abril / junio, Madrid, pp. 285- 325.
- Bruno, C. (1970), *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Tomo VI, Buenos Aires.
- Calvo, L. M. (1999), "La administración de las Temporalidades de la Compañía de Jesús y su repercusión en Santa Fe y su territorio", *Congreso internacional Jesuitas 400 años*, Córdoba, Junta Provincial de Historia.
- Dalla Corte, G. (2012), *Mocovíes, franciscanos y colonos de la zona chaqueña de Santa Fe (1850-2011). El liderazgo mocoví de Dora Salteño en Colonia Dolores*, Rosario, Prohistoria.
- Fabre, A. (2006), "Los pueblos del Gran Chaco y sus lenguas, tercera parte: Los guaykurú", *Suplemento Antropológico*, 41/2, Asunción.
- Fradkin, R. y S. Ratto (2013), "Reducciones, blandengues y 'el enjambre de indios del chaco': entre las guerras coloniales de frontera y las guerras de la revolución en el norte santafesino", *Folia histórica del Nordeste*, N° 20, pp. 23-48.
- Furlani, A. (2000), "Mercedarios, Aborígenes y Cautivos: una aproximación a los conflictos del ayer en el actual territorio argentino", *Archivo de la Merced*, Córdoba, mecanuscrito. (Agradecemos la gentileza del autor y de Silvina Dasso por la referencia y el contacto con el Archivo.)
- Furlong Cardiff, G. (1962), *Historia del Colegio de la Inmaculada de la ciudad de Santa Fe y de sus irradiaciones culturales, espirituales y sociales. 1610-1962*, Tomo I, 1610-1861, Buenos Aires.
- Hunefeldt, C. (1983), "Comunidad, curas y comuneros hacia fines del período colonial: ovejas y pastores indomados en el Perú", *HISLA*, N° 2, Lima, pp. 3-31.
- Kersten, L. (1968), *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste.
- Lértora Mendoza, C. (2005), "El cambio de perfiles pastorales a través de las bibliotecas religiosas", *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 14, Navarra, pp. 365-378.

- Lucaioli, C. (2011), *Abipones en las fronteras del Chaco. Una etnografía histórica sobre el siglo XVIII*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Martínez Torres, J. A. (2004), “El rescate de cautivos cristianos en el norte de África (ss XVI-XVII)”, *Historia Social*, N° 49, pp. 29-48.
- Menegus, M., F. Morales y O. Mazín (2010), *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, UNAM-Bonilla Artigas Editores.
- Moriconi, M. (2013), “Administración borbónica de los pueblos de indios en el Río de la Plata. Matrículas de pueblos de Santa Fe (1785)”, *Prohistoria*, año XV, N° 18, pp. 143-200.
- Nesis, F. (2005), *Los grupos mocoví en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Saeger, J. (2000), *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Sala I Vila, N. (1994), “Algunas reflexiones sobre el papel jugado por la iglesia y el bajo clero en las parroquias de indios en Perú (1784-1812)”, en Ramos, G. (comp.), *La venida del reino. Religión, evangelización y cultura en América. Siglos XVI-XX*, Cusco, CBC, pp. 339-362.
- Tarragó, G. (2010), “Las venas de la Monarquía. Redes sociales, circulación de recursos y configuraciones territoriales. El Río de la Plata en el siglo XVIII”, en Imízcoz Beunza, J. M. y O. Oliveri, (comps.), *Economía doméstica y redes sociales*, Madrid, Silex, pp. 177-209.
- Taylor, W. (2003), *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el Estado, la sociedad y la cultura en México del siglo XVIII*, Iztapalapa, UAM-Miguel Ángel Porrúa.
- Vitar, B. (2003), “Algunas notas sobre la figura de los líderes chaqueños en las postrimerías del siglo XVIII”, en Madrini, R. y C. Paz (comps.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX*, Tandil, UNICEN-UNCO, pp. 407-428.
- Weber, D. (1998), “Borbones y bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos”, en *Anuario del IEHS*, N° 13, Tandil, pp. 147-171.
- Wilde, G. (2009), *Religión y poder en las misiones guaraníes*, Buenos Aires, SB ediciones.

Fuentes impresas

- Colección General de Providencias hasta aquí tomadas por el Gobierno sobre el estrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía, que existían en los Dominios de S. M. de España, Indias e Islas Filipinas*, Imprenta Real de la Gazeta, Madrid, 1767.
- Pastells, Pablo (SJ) (1949), *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, Librería general de Victoriano Suárez, VII, t. VIII, primera y segunda parte.

Paucke, Florián (SJ) (2010), *Hacia allá y para acá*, Santa Fe, Ministerio de Innovación y Cultura.

Archivos

Archivo General de la Provincia de Santa Fe (AGSF).

Archivo del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales de Santa Fe (ADEEC).

Archivo Histórico del Arzobispado de Santa Fe de la Vera Cruz (AHASFVC)

Archivo Histórico del Colegio de la Inmaculada Concepción de Santa Fe (AHCIC).

Archivo General de la Nación (AGN).

Archivo General de Indias (AGI), consultado a través de Portal de Archivos Españoles (PARES) y transcripciones guardadas en la biblioteca del Museo Etnográfico y Colonial Juan Ambrosetti de Buenos Aires.

Autora

Miriam Moriconi es licenciada en Historia, profesora titular de Historia de Europa III en la carrera de Historia de la Universidad Nacional de Rosario. Investiga sobre historia de la iglesia en el Antiguo Régimen. Realiza su tesis doctoral sobre las configuraciones eclesiásticas del territorio santafesino en el siglo XVIII, con la dirección de María Elena Barral.

Publicaciones recientes:

— (2011), *Política, piedad y jurisdicción. Cultura jurisdiccional en la Monarquía Hispánica. Liébana en los siglos XVI-XVIII*, Rosario, Prohistoria Ediciones.

— (2012), “Usos de la justicia eclesiástica y de la justicia real (Santa Fe de la Vera Cruz, Río de la Plata, siglo XVIII)”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, digital, <<http://nuevomundo.revues.org/64359>>.

— (2013), “La administración de la justicia eclesiástica en el Río de la Plata, siglos XVII-XVIII: un horizonte historiográfico”, en *História da Historiografia*, N° 11, abril, pp. 210-229.

Cómo citar este artículo

Moriconi, Miriam, “Intersecciones críticas. Doctrineros en pueblos de indios de Santa Fe después de la expulsión de la Compañía de Jesús (1767-1804)”, *Revista de Ciencias Sociales, segunda época*, año 6, N° 26, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2014, pp. 29-48, edición digital, <<http://www.unq.edu.ar/catalogo/348-revista-de-ciencias-sociales-n-26.php>>.