

LOCALIDAD, MODERNIDAD Y *PERFORMANCE MISIONAL*
EN LA MIGRACIÓN DE RELIGIOSOS CATÓLICOS A LA ARGENTINA
A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Gustavo Andrés Ludueña*
Universidad de Buenos Aires

Durante las últimas décadas del siglo xix y las primeras del siglo xx, una significativa cantidad de congregaciones y órdenes religiosas católicas se asentaron en distintos puntos de América Latina. Caracterizada por el encuentro con un otro cultural emergente de una situación singular de desplazamiento geográfico, el despliegue de una estudiada *performance misional* permitió la edificación de localidades evangelizadas y evangelizadoras destinadas a la construcción de una nueva catolicidad romanizada en el espacio latinoamericano.

(Localidad, modernidad, misión, *performance*, catolicismo)

INTRODUCCIÓN

Desde una perspectiva histórica y epistemológica, la actividad misional y la etnográfica –como también la migratoria– resultaron ser comparables en virtud de un marcado compromiso con el desplazamiento geográfico a regiones que, generalmente, se ubicaban en las antípodas culturales de quienes lo emprendían. De este modo, la presencia etnográfica como la religiosa en sitios extraños a quienes las encarnaron, reunió ambas empresas en un *locus común* caracterizado por el encuentro con el *otro* cultural (Rosensiel 1959; Clifford 1980; Stipe 1980).¹ En este sentido, el viaje fue un enla-

*galuduena@hotmail.com

¹Las etnografías, según afirmaron George E. Marcus y Dick E. Cushman en un trabajo ya clásico, “han estado ritmadas con diferencias explícitas ‘nosotros-ellos’, en las que el ‘nosotros’ se refiere monolíticamente a la cultura occidental, euroamericana, en contraste con el ‘ellos’, que es la aldea, grupo o cultura *específica* en tanto sujeto de la etnografía” (1996, 195) [subrayado en el original].

ce que, con objeto de conocimiento para unos y conversión religiosa para otros, disparó flujos de personas y saberes a través de latitudes lejanas (véase, por ejemplo, Krotz 1988). Sin embargo, a diferencia de la tarea de los etnógrafos abocados a lograr una inserción socialmente *neutral* allí donde investigaban, la responsabilidad de los misioneros buscó obtener, por el contrario, un importante grado de involucramiento en las realidades locales y en su transformación en los carriles de la religión. De allí su relación con la construcción social de la “localidad”. En un estudio sobre los procesos de desterritorialización (*deterritorialization*) de los espacios nacionales en el orden global, Arjun Appadurai definió la localidad (*locality*) “como principalmente relacional y contextual, más que escalar o espacial [...] como una cualidad fenomenológica compleja constituida por una serie de vínculos entre el sentido social de inmediación, las tecnologías de interactividad y la relatividad de los contextos” (2001, 99). En este sentido, la localidad referiría no sólo a un espacio devenido en *lugar* sino, además, a una estructura de sentimiento, una característica de la vida social (*property of social life*), y una ideología *sui generis* de comunidad situada.

En suma, dentro de este cruce analítico entre migración, religión y encuentros sociales con la diferencia en contextos locales, el objetivo de este artículo es establecer las percepciones de los misioneros europeos de la Orden Benedictina respecto de sus nuevos asentamientos en América, particularmente, en la Argentina –pero también en México–, y determinar las actividades que en ellos desarrollaron al momento de su llegada a principios del siglo xx para configurar nuevas *localidades*.² Se mostrará que la migración, en tanto desplazamiento desde el exterior –predominantemente europeo– y por el interior –mayormente circunscripto a zonas más o menos aledañas a los sitios de instalación de las misiones–, formó parte constitutiva de la actividad misional de estos religiosos generando encuentros permanentes con los *otros*. Veremos que aun cuando misionaron sobre colectivos sociales no indígenas –contrariamente a los casos que

² Para la elaboración de este trabajo se incluye material empírico procedente de fuentes primarias de misioneros benedictinos que participaron en la fundación de monasterios de esa orden religiosa en la Argentina. Asimismo, se incorpora material etnográfico procedente de campañas de campo en tales establecimientos religiosos así como en las ciudades y pueblos aledaños.

la literatura antropológica ha venido registrando—, una posición europeizada y etnocéntrica abonó visiones que construían un sujeto social oscilante entre el salvajismo y la carencia de una correcta práctica religiosa. En suma, argumentaremos que tales actividades formaron parte de un paradigma sustentado en el ministerio sacerdotal sobre poblaciones no siempre próximas geográficamente. Así, migración externa e interna dieron forma a lo que entenderemos como un modelo ministerial (*cf.*, Lidueña 2007b, 2008), el cual se basó tanto en la producción de una *presencia* como de una *localidad* de misión. Los efectos directos de este paradigma fueron, por un lado, la tendencia al reordenamiento de un catolicismo vernáculo que –percibido como rudimentario– debía establecer definitivamente un *habitus* católico en la población y, por otro lado, la colaboración con un proyecto moderno de nación pergeñado por la élite gobernante del cual la religión era parte insustituible.³ Finalmente, se verá que estas consecuencias desplegadas en el marco de un encuentro cultural –aquí entre misioneros y criollos– no necesariamente implicaron un cambio religioso como lo atestigua la literatura específica sobre la materia.

Para explicitar estas afirmaciones comenzaremos, primero, presentando un panorama global de las órdenes y congregaciones del clero regular en la Argentina. Segundo, nos detendremos en las experiencias de desplazamiento y extrañamiento del otro cultural características de la situación migratoria y misional. Luego, se revisarán las actividades desplegadas por los benedictinos que justificaron su caracterización como misioneros y dieron forma tanto al modelo ministerial como a una localidad de misión. Por último, unas palabras finales intentarán un cierre a modo de conclusión. A continuación, entonces, presentaremos algunos de los rasgos generales del clero regular en la Argentina, muchos de los cuales pueden igualmente ser aplicados a otras naciones de América Latina.

³ Entendemos el *habitus* en el sentido de Pierre Bourdieu, es decir, como “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como *estructuras estructurantes*, es decir, como principios generadores y organizadores de *prácticas* y *representaciones* que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (1991, 92) [mi subrayado].

RELIGIOSOS Y RELIGIOSAS DEL CLERO REGULAR EN LA ARGENTINA

Con posterioridad a los procesos independentistas en la región –en especial durante la segunda mitad del siglo XIX–, y aún en el contexto de un estado nacional en formación dominado por una élite liberal ligada al control de la tierra (Botana 1979; Hora 2002), una nutrida variedad de órdenes y congregaciones religiosas masculinas y femeninas comenzaron a rediseñar el mapa católico para sumarse a un catolicismo en proceso de romanización (Di Stefano y Zanatta 2000); situaciones similares también se registraron en otros países de América Latina (Bidegain 2003). Sus misiones fueron tan disímiles como los orígenes y grupos sociales a los cuales se dirigieron. De estas agrupaciones congregacionales, algunas se formaron en Argentina en tanto que otras ingresaron desde Europa. A modo de ejemplo, entre las primeras puede citarse a las Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús (1863), las Siervas de Jesús Sacramentado (1871) y las Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad (1880); entre las segundas, las Hermanas Siervas del Espíritu Santo (1896) y las Siervas de María (1907). La presencia de misioneros del clero regular en Latinoamérica se manifestó desde los primeros tiempos de la dominación española (*cf.*, por ejemplo, Borges 1992). Sin embargo, los procesos independentistas iniciados en la primera década del siglo XIX interrumpieron el flujo de representantes regulares que, posteriormente, volvería a retomarse en la segunda mitad la misma centuria. En el caso de las religiosas citadas, las misiones fueron tan variadas como la atención de enfermos, auspicios, institutos mentales, etcétera.

El caso de los religiosos no fue muy diferente. A partir de la década de 1870, salesianos, redentoristas, pasionistas, capuchinos y lasallistas, entre otros, ingresaron al país (Di Stefano y Zanatta 2000). En este campo se produjo, al decir de Susana Bianchi, “el desplazamiento de las antiguas órdenes religiosas [dominicos, franciscanos, mercedarios y jesuitas], por nuevas congregaciones de vida activa y de carácter misional, vinculadas además al movimiento inmigratorio” (1997, 31). Así, el volumen creciente de religiosos y religiosas provenientes de Europa permitió incrementar las articulaciones locales con un catolicismo mundial en curso de expansión (Saliers 1989; Casanova 2001; Dunch 2002), del cual la Argentina se había autoexcluido durante largo tiempo. Asimismo, este flujo migrato-

rio proveniente del Viejo Mundo favoreció la importación de prácticas y creencias enlazadas con el catolicismo europeo; en especial, con aquellas prácticas y creencias ligadas a movimientos de renovación religiosa que tuvieron lugar durante el siglo XIX. Ese fue el caso, por ejemplo, de la liturgia y el canto gregoriano promovidos por los benedictinos del monasterio de Santo Domingo de Silos en Buenos Aires (Ludueña 2005).⁴

Aunque no fue el caso benedictino, algunos de estos misioneros católicos se insertaban en grupos aborígenes. Una extensa literatura antropológica presenta ejemplos de esta actividad misional (e.g., Cortese 2006; Peel 1968; Kehoe 1979; Rigby 1981; Furniss 1995). Esta circunstancia no fue la excepción en la región meridional de América del Sur, en donde misioneros católicos iniciaron sendas empresas de conversión religiosa de los pueblos originarios.⁵ Como en el caso de los indios niváclé del Chaco paraguayo mencionado por Alejandra Siffredi, citando las incursiones de la congregación de los Oblatos de María Inmaculada a partir de 1925, los misioneros se acercaban con el objeto manifiesto de atraerlos al terreno de su propia religión (Siffred 2001, 2007; Siffredi y Spadafora 1998). Este objetivo de intromisión activa para la imposición de prácticas y creencias foráneas a estas poblaciones, que se vinculó tanto a un plan de evangelización como de civilización de sujetos percibidos –muchas veces– como salvajes, fue ligada a un poder colonial (Comaroff y Comaroff 1986; Dunch 2002). No obstante, estos misioneros, que en ciertos casos lograban una proximidad social –o “inmediación social” (Appadurai 2001, 99)– que los acercaba a sus contemporáneos etnógrafos, no trabajaron siempre y en todos los territorios con idénticos grupos. También la población criolla trabó relación con ellos y, en esta arena de interacción, mostró sus propias formas de sociabilidad.

⁴ Silos pertenecía entonces a la Congregación de Solesmes que había sido creada en 1837 con motivo de un movimiento de restauración iniciado por el benedictino Dom Prosper Guéranger (1805-1875) en el monasterio francés homónimo. Siendo el lugar de procedencia de la comunidad porteña, Silos fue, junto a otros monasterios europeos como San Juan Evangelista de Parma (Italia) o Nuestra Señora de Montserrat (España), un destacado centro de irradiación y formación litúrgica.

⁵ Igualmente, una abultada bibliografía demuestra la existencia de otras denominaciones religiosas de raíz protestante que desplegaron misiones en la misma región (véanse, por ejemplo, D'Epinay 1971/2; Wright 2002, Ceriani Cernadas y Citro 2005).

Los religiosos y religiosas católicos llegados al país durante el cambio de siglo intervinieron fervientemente en un catolicismo que, hacia las décadas de 1930 y 1940, dio muestras de un notable dinamismo (Romero 1998; Lida 2005a). Mientras tanto, las labores misionales en la Argentina, la pluralidad de apostolados emprendidos y la conformación de asociaciones pías que convocaban a un gran número de laicos, formaron parte de una estrategia global de asentamiento en un escenario social en plena transformación (Ludueña 2007a). Esta última hallaba sus razones en un proceso de industrialización consistente en la sustitución del modelo agrícola exportador y, no menos relevante, en la llegada y asimilación de importantes contingentes de inmigrantes provenientes de Europa (Devoto 1992). Entre varios de estos últimos también saldrían futuros consagrados a la profesión clerical. Al decir de Bianchi, para mediados del siglo pasado “nos encontramos con un clero que procede de una pequeña burguesía, pobre aunque no indigente, de origen inmigratorio, fundamentalmente italiano, y predominantemente rural” (1997, 27).

Como la mayoría de estos miles de viajeros en busca de nuevas oportunidades, los integrantes de las órdenes y congregaciones llegadas a la Argentina también fueron de origen europeo. Entre ellos, muchos desempeñaron sendos roles en la atención de las comunidades de sus coterráneos con los que sintieron mayor afinidad por un parentesco étnico y cultural; así ocurrió con la Congregación de Misioneros Scalabrianos de San Carlos llegados en 1940 para el cuidado espiritual de italianos emigrados (Bernasconi 2005). Como se indicó antes, también hubo quienes prefirieron dirigir su actividad a la evangelización indígena (Siffredi 2001, 2007; Siffredi y Spadafora 1998). Finalmente, otros religiosos apuntaron los esfuerzos a la población criolla en sus diferentes entornos socioculturales, económicos y geográficos. Por ejemplo, fue el caso de los Canónigos Regulares de San Agustín del Santísimo Salvador de Letrán venidos para establecer un establecimiento educativo en la ciudad de Salta y, más tarde, en Buenos Aires (Shirkin 2005); similar fue la misión de los salesianos que se abocaron principalmente a la juventud, dando lugar tanto a escuelas como a emprendimientos scoutistas orientados a jóvenes y niños (Pierini 2004, 2005). De estas grandes áreas de actividad misional, los benedictinos españoles y franceses –y más tarde suizos– se concentraron en el último campo. La primera misión

benedictina estable que se radicó en Hispano América lo hizo en 1899 en la ciudad de Victoria (Entre Ríos, Argentina). Allí se fundó la abadía Niño Dios cuya actividad misional se hizo sentir en la región mesopotámica compuesta por las provincias de Corrientes, Misiones y Entre Ríos, incluyendo –en menor medida– otros puntos geográficos de las provincias de Buenos Aires y Santa Fe (Lidueña 2009a). La comunidad fundadora establecida en aquel año era de origen vasco-francés y provenía del monasterio de Notre Dame de Belloc.

La labor de estos misioneros, sin embargo, no se definió por una evangelización compulsiva de conversión como la que había acompañado precedentemente la llegada de religiosos europeos ligados a la conquista; aunque sí conllevó la colonización de ciertos espacios sociales de misión, sobre lo cual tratarán los ítem siguientes. Más bien, se trató de una evangelización de normalización de un catolicismo que, aunque presente y extendido históricamente a lo largo de la nación –y, por supuesto, del resto de América Latina–, era inadecuado en términos de las crecientes pretensiones de una curia influenciada por la persistente solicitud de la Santa Sede por estandarizar la liturgia, regularizar las prácticas religiosas de la feligresía, disciplinar un clero geográficamente disperso, y perfeccionar la formación religiosa de sus miembros. En este orden, el catolicismo del cambio de siglo fue muy distinto del que progresivamente se desarrollaría en los primeros decenios del siglo xx. En palabras de monseñor Gustavo J. Franceschi (1881-1957), un reconocido intelectual católico argentino de la primera mitad de la centuria,

se trataba de una religiosidad muy sincera pero ignorante, una fe mezclada con supersticiones, una sentimentalidad sin sustancia; de ahí también que esa religiosidad no impidiera las desviaciones del orden moral: se invocaba a la Virgen pero se vivía en concubinato. La práctica de los sacramentos era en el campo punto menos que imposible, la sencilla asistencia a la misa era accidental. El ambiente de la colonia, si se deja de lado alguna que otra ciudad, fue desde el punto de vista religioso sumamente rudimentario (Franceschi 1951, 19).

Esta percepción era aplicable, incluso, a las primeras décadas del siglo xx, tal como se deduce de las experiencias iniciales como sacerdote recor-

dadas por el mismo personaje. “Encontré algunos que hacía diez años habían formulado la promesa de recibir los sacramentos, sin haber dado con un solo sacerdote en este lapso por vivir a más de cien kilómetros de la iglesia más cercana. Si esto podía acontecer en el primer decenio del siglo XX, dejo a la consideración de mis lectores qué ocurría dos centurias antes” (Franceschi 1951, 20). Mientras la obra de misión podía ser mirada por los religiosos católicos como evangelizadora, o de cristianización de una sociedad valorada negativamente por estar cada vez más secularizada, para la élite política gobernante de principios de siglo, por el contrario, podía ser más bien modernizadora de una nación advertida como rezagada respecto de un mundo europeo que actuaba, paralelamente, como paradigma arquetípico de civilización (véanse, por ejemplo, Hora 2002; Lida 2005b). De este modo, para los benedictinos, así como para otros religiosos y religiosas, el campo y la ciudad –habitáculos culturales privilegiados de la población criolla– se convirtieron en espacios de misión (Bidegain 2003; Pierini 2005). Pese a su situación de inmigrantes, sin embargo, los benedictinos no atravesaron por una condición de fragilidad social a causa de etiquetamientos negativos. Muy por el contrario, el estatus de especialistas religiosos ligados a la Iglesia Católica Romana los invistió de un capital simbólico que facilitó la acción misional. Más aún, para los benedictinos radicados en Buenos Aires su procedencia española y alta competencia de liturgistas los hizo acreedores de gran crédito y legitimidad entre los círculos más encumbrados del catolicismo nacionalista, el que gozó de un significativo poder político en las décadas de 1930 y 1940. Precisamente, sobre su cualidad de inmigrantes versará el siguiente ítem.

LA DIÁSPORA CATÓLICA: EL VIAJE COMO ENCUENTRO Y EXTRAÑAMIENTO DEL OTRO

Los misioneros benedictinos venidos a la Argentina eran de procedencia española y vasco-francesa, luego vendrían otros más del monasterio suizo de Einsiedeln en 1948. La raíz inmigrante de estos religiosos no se reflejaba solamente en la composición demográfica de las comunidades, en ocasiones, a su vez, de distintos orígenes europeos. Al igual que en la abadía entrerriana de Niño Dios, se ponía de manifiesto en las vocaciones locales que ingresaban a estos incipientes establecimientos religiosos. Tal

fue el caso de los pequeños oblatos de la abadía de Victoria. El oblatado fue una institución vigente hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), el cual finalmente decretó su anulación. Este consistía en una forma de seminario menor en el que los niños entraban a muy temprana edad, entre los 10 y 12 años aproximadamente. En él realizaban estudios y eran socializados de manera progresiva en los conocimientos de la religión. Sin embargo, no todos ellos continuaban con la profesión religiosa.

Nuestro Oblatado tuvo siempre carácter cosmopolita y universal, como la Iglesia de Cristo [...] los hijos de ascendencia italiana pasan en primer término. Los hay que pertenecen a familias suizo-francesas. Existen asimismo algunos apellidos alemanes, austriacos, españoles. La misma sangre criolla está representada en *algunas pocas* pero honrosas unidades. Cabe destacar asimismo el valioso aporte ofrecido al Oblatado por la cristianísima colonia polaca de [la provincia de] Misiones: dio ella a la Orden [Benedictina] siete Sacerdotes y dos Hermanos Legos. Las lejanas tierras de ultramar no podían permanecer indiferentes a la obra de las obras. Entreveradas con las del país en amigable unidad, hubo alguna flor del Líbano, de Rusia, de Bélgica, y sobre todo aromáticas y fuertes esencias de las montañas vascongadas [mi subrayado].⁶

La ascendencia familiar de los niños del oblatado reflejaba una matriz cultural heterogénea ligada a colonias de inmigrantes asentadas en la región mesopotámica, de la cual, en su gran mayoría, venían las jóvenes vocaciones religiosas. Los monasterios, en este contexto, actuaban como instancias de socialización secundaria de niños que, atravesados por experiencias culturales primarias divergentes, eran instruidos en una misma cultura católica. En este sentido, aún cuando ya podían contar con esta última en virtud de su país de origen –tales como en el caso de españoles, italianos y polacos, por ejemplo–, en el oblatado terminaban por profundizarla. Este hecho, en definitiva, mostraba el desplazamiento migratorio y la situación de encuentro como protagonistas de la construcción de un catolicismo local, todavía, en formación. Estos elementos, reunidos por el viaje como práctica social característica de la

⁶El Mensajero de las Ánimas, año xxxviii, octubre, núm. 448, 1959, 520.

empresa migratoria, se manifestaban en las biografías de los pioneros religiosos que eran enviados en calidad de exploradores de nuevos territorios. Ese fue el caso, por ejemplo, del padre benedictino Fermín de Melchor (1872-1962). Procedente de la abadía de Santo Domingo de Silos (Burgos, España), fue el primer superior del monasterio de San Benito de Buenos Aires. Sin embargo, unos años antes de su incursión en la Argentina, más exactamente en 1909, se embarcó con destino a México junto a otros dos religiosos para fundar una comunidad en ese país; este intento finalmente fracasaría a causa de los sucesos políticos que allí se desarrollaban. El objeto del establecimiento mexicano fue, en palabras de Melchor, el siguiente.

El abad de Silos, Dom Guépin, en plena restauración de aquel monasterio, se halló en necesidad de recoger medios de subsistir y desarrollar la comunidad y oblitorio de niños, y no hallaba en España. En uno de sus viajes a Francia, se encontró con un misionero que había estado en México, y le animó a que destinase unos cuantos a aquellas tierras a misionar, y encontraría lo que necesitaba (citado en Elizalde 1998, 18).

El abad Idelfonso Guépin (1836-1917) fue restaurador del monasterio de Silos hacia fines del siglo XIX, momento en el que la Orden Benedictina también atravesaba por una profunda revitalización. En buena medida, muchas de las fundaciones encaradas entonces reflejaron la vitalidad de ese movimiento. La citada declaración de Melchor en su diario personal sugiere que Silos no estaba en una pródiga situación económica y que, ciertamente, necesitaba recursos que en España no podría hallar. La posibilidad de una fundación en América que por entonces gozaba de buena reputación en Europa, dado que distintas naciones del continente –con los Estados Unidos al frente– estaban experimentando un proceso de modernización, resultaba atractiva a un monasterio con necesidades de sustentación. Tal vez por esa razón, “las vocaciones misioneras [en Europa] no miraban hacia la América del Sur. Se orientaban con preferencia hacia las llanuras y los indios del inmenso Far-West norteamericano”.⁷ Las condiciones en las que fueron enviados los primeros

⁷ *El Mensajero de las Ánimas*, año xviii, núm. 334, 1949, 5. De hecho, la abadía de Notre

grupos de religiosos, caracterizadas por una acentuada limitación de recursos, indica que si bien las misiones podían ser relevantes para quienes las impulsaran, los fondos provendrían de financiamientos logrados por los propios pioneros mediante estrategias *sui generis* imaginadas *in situ* (véase Ludueña 2007a). Por supuesto, esta situación confería a la empresa misional un marcado grado de imprevisibilidad y aventura que, de tener éxito, adquiría justificadamente un aire de gesta colectiva.

A la llegada de Melchor a México ya existía en la ciudad capital un templo que, con el nombre de San Juan de Dios, permanecía desde 1902 al cuidado benedictino. Esta misión estaba en ese país desde el año anterior a pedido del obispo de San Luis Potosí, monseñor Ignacio Montes de Oca y Obregón (1840-1921), quien había solicitado una comunidad benedictina para su diócesis. La fundación de la abadía de Niño Dios también había sido mediada por un pedido del entonces responsable de la diócesis de Paraná, el obispo Rosendo de La Lastra y Gordillo, quien a cargo de una extensa área recibió de buen ánimo la prestación benedictina.⁸ Luego de la incorporación del grupo conducido por Melchor en San Juan de Dios, fueron destinados a Temascalillos (Tulancingo) y, luego, a Saltillo (Coahuila) donde se le encomendó a los pioneros la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe (Elizalde 1998, 18). Allí permaneció Melchor junto a su pequeña comunidad hasta su retorno a España en 1913 por los problemas políticos que se desarrollaban entonces en México. Frente a los intereses insistentes de Silos de lograr un establecimiento definitivo en América, Melchor fue enviado nuevamente en búsqueda de lugares más favorables. Así exploró alternativas en Puerto Rico, Antillas, Cuba y Nueva York (Elizalde 1998, 19), haciendo prácticamente del viaje un *modus vivendi*. No encontrando las apropiadas oportunidades en estos lugares partió desde aquella última ciudad hacia la Argentina,

Dame de Belloc de donde provenía el grupo fundador del monasterio Niño Dios de Victoria ya contaba con otra fundación en Estados Unidos.

⁸ La zona mesopotámica que correspondía entonces a la diócesis de Paraná está situada en la región noreste de Argentina y cubre una superficie de 196,781 km². La injerencia misional desplegada principalmente en esta amplia área refuerza la tesis de la colaboración de los religiosos con los obispados a los que prestaron servicios en diversas actividades ministeriales. Rosendo de La Lastra y Gordillo ocupó el cargo de obispo de Paraná entre 1898 y 1909.

donde esperaba contar con el apoyo de un familiar. Una vez allí, estableció contacto con los obispos de Buenos Aires –monseñor Mariano Espinosa– y La Plata –monseñor Juan Terrero– acerca de las posibilidades de una fundación en sus respectivas diócesis.⁹ Finalmente, halló un sitio en la Provincia de Buenos Aires dependiente del obispado de La Plata en el pueblo de Bellocq, distrito municipal de Carlos Casares. Dirigida por el padre Melchor, aquella comunidad fue formada por religiosos provenientes de Silos y otros que, expulsados de México por el endurecimiento de la legislación anticlerical, se encontraban distribuidos entre España y Estados Unidos. Quienes tuvieron en suerte desplazarse a este último país, comparaban lo que veían allí con su estancia precedente en México. Así lo hacía el benedictino Manuel Mahave en Nueva Orleans, por ejemplo, con la composición y responsabilidades del clero local.

En cuanto a *religión*, es muy distinto de México. No hay curas sueltos ni para capellanes de monjas, pues suelen serlo los párrocos del colegio: todos, hasta los religiosos, son párrocos, y aún el Obispo auxiliar, que tiene su iglesia parroquial. La mayoría son extranjeros [sic], alemanes, franceses, italianos, españoles, algunos criollos, y muy raros los hijos de americanos, por tanto no creo que haya el antagonismo que en México. El culto a juzgar por esta parroquia de Sta. Teresa, no veo produzca mucho; es la más pequeña, 25.000 almas; los domingos todos echan su quinto, algunos un peso [...] Trabajo es bien poco el que aquí les da la iglesia: con decir el mismo sermón cuatro veces, o sea en todas las misas de los días de fiesta, ya está todo, porque *ni novenas, ni misiones ni nada; de confesiones no se diga*, sólo el sábado y tal vez las vísperas de grandes fiestas, de cuatro a ocho de la noche (nada de mañana, ni a deshora), sin embargo comulga mucha gente, especialmente el domingo, casi todos [mi subrayado].¹⁰

Su percepción de la religión del lugar era, ciertamente, más negativa que la que conservaba de México, en el sentido de que en Nueva Orleans advertía un catolicismo más apagado y rutinario que en este últi-

⁹ Mariano Espinosa y Juan Terrero ocuparon sus cargos diocesanos, respectivamente, en los períodos 1902-1923 y 1900-1921.

¹⁰ Mahave, citado en Elizalde 1998, 32.

mo país. Por otra parte, la constitución del clero era igualmente heterogénea en cuanto a los orígenes de sus miembros, quienes, en su mayoría, eran también inmigrantes. Respecto al culto, asimismo, Mahave mostraba preocupación por el seguimiento ritual de los sacramentos católicos, entre ellos, la confesión. En su conjunto, este escenario delineaba una forma singular de catolicismo que, al juicio crítico de este religioso, no llegaba a colmar las expectativas de una deseable “religión”. Así proseguía en su descripción:

Gastos para culto tampoco se ven, no habiendo funciones ni adornos; en todo el tiempo que estuve no llegué a ver una misa de funeral con más aparato que las ordinarias, y eso que asistí a muchos entierros. La función de mayor solemnidad es la de las 40 horas, una vez por año, en la fiesta patronal de la parroquia; por la tarde de los tres días hay Hora santa, con asistencia numerosísima, aún de otras parroquias, sermón por algún buen predicador, y el último día gran procesión por fuera de la iglesia, con gran concurso de párrocos y del Obispo, que esa noche tienen, después de terminada la función, gran cena y trasnochada hasta media noche, sin faltar dulces, copas y buenos habanos. Los jueves tienen una misa con plática para los niños todos del colegio. Cantan en todas las misas, aunque sean de difuntos. Las bendiciones con el Ssmo. los domingos son cortísimas, como en Silos. La iglesia está todo el día abierta, y algunos entran a hacer una visita corta al ir o volver del trabajo [...] Domingos por la tarde, bautizos; sábados, bodas. Un domingo al mes, hora santa.¹¹

Para un benedictino de Silos como Mahave, de profunda formación litúrgica en su monasterio de origen, la visión de este culto era demolidora. Por supuesto, la moral no podía permanecer ausente en la mirada del religioso acerca de las costumbres católicas en Nueva Orleans. “La moralidad es muy dudosa; por una parte tienen mucha y sólida instrucción religiosa todos los días en colegio y todos los domingos en las misas, por otra, hay mucha libertad, desnudez, cine, etc., y el Rmo. dijo en cierta ocasión que ‘niñas de 12 años en E.U. estaban perdidas’”.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹² *Ibid.*

En este terreno de la construcción imaginaria sobre el lugar donde se hallaban o al cual viajarían, las representaciones de los benedictinos eran bastante coincidentes en el sentido de combinar tanto lo desconocido y peligroso como la prodigalidad de una tierra virgen y prometedora.¹³ De este modo, por ejemplo, “Buenos Aires gozaba fama de rica y populosa”. Incluso, se llegaba a decir que “ahí, todas las escaleras [eran] de mármol”, seg\xfan exclamaba un cura rural.¹⁴ De acuerdo a lo narrado por el benedictino Esteban Lonné en 1940, un cronista del monasterio vasco-francés de Niño Dios, las imágenes sobre América cuadraban bastante bien con retratos imaginados que no cesaban de sublimar una envidiable exuberancia de recursos, la cual, en un orden simbólico, traducía metafóricamente el progreso económico que los esperaba a la vuelta del largo viaje a ese lejano territorio. Por lo menos, así parecía deducirse de las encendidas palabras del padre benedictino Fermín Ospital al regreso de la Argentina a su monasterio, a la sazón, explorador enviado por la abadía francesa de Notre Dame de Belloc. El padre “había vuelto hac\xfia más de un mes, dando noticias excelentes sobre el país, los habitantes, los trabajos a emprender. De creerlo, era un país extraordinario: *bastaba agacharse para recoger dinero; las perdices abundaban tanto que a rebencazos se mataban a montones, etc., etc.*” [mi subrayado].¹⁵ Los etcéteras repetidos al final de la crónica de Lonné hacen suponer que Ospital había sido bastante ilustrativo sobre los potenciales beneficios que había advertido en la Argentina. Ello no hac\xfia otra cosa que movilizar un imaginario ya existente sobre América y arengar los preparativos para una fundación. El resultado de todo esto fue, al decir de Bronislaw Baczko para los dispositivos imaginarios, orientar “a los individuos en una dirección común” (1999, 30).

¹³ Para la noción de imaginario seguimos a Bronislaw Baczko, quien sostiene que “[e]l dispositivo imaginario asegura a un grupo social un *esquema colectivo de interpretación* de las experiencias individuales tan complejas como variadas, la codificación de expectativas y esperanzas así como la fusión, en el crisol de una memoria colectiva, de los recuerdos y de las representaciones del pasado cercano o lejano [...] Al tratarse de un esquema de interpretaciones pero también de valoración, el dispositivo imaginario provoca la adhesión a un sistema de valores e interviene eficazmente en el proceso de su interiorización por los individuos, moldea las conductas, cautiva las energías y, llegado el caso, *conduce a los individuos en una dirección común*” (1999, 30) [mi subrayado].

¹⁴ *El Mensajero de las Ánimas*, año xviii, núm. 334, 1949, 4.

¹⁵ Lonné, *Paralelo 32*, n.d., p. 2.

Para muchos, América era sinónimo de tierra prometida, la cual, sin duda, no se encontraría en Europa. Para los que se iban, igualmente, el imaginario del viaje –y sobre todo del lugar a donde iban– no dejaba de presentar, al fin y al cabo, un desafío venturoso y peligroso; no obstante, la empresa no se percibía sin cierta dosis de heroísmo para quienes marchaban como cruzados dispuestos a encontrarse con lo impredecible. “¡Era impresionante ver a toda esa juventud que se iba, como Colón, tras lo desconocido, anhelando trabajar entre los salvajes!”. Como consecuencia, “muchos otros lloraban también, creyendo sin duda vernos inscritos antes de mucho en el catálogo de los santos mártires, enterrados en el estómago de salvajes caníbales antropófagos”.¹⁶ En este caso, la narrativa misional como género discursivo singular tendía a exaltar la proeza y gallardía de sus protagonistas. El viaje, como el extrañamiento del otro –en tanto encuentro con hábitos y creencias diferentes a las propias–, forma parte de un género que reconstruye la memoria de un desplazamiento cultural y de sus experiencias. En el plano de la sensibilidad, el extrañamiento dio cuerpo al encuentro cultural entre misioneros y nativos criollos. El catolicismo, como obra misional y práctica religiosa común entre las partes –aunque diferentemente ejercido y vivido–, permitió el intercambio cultural entre los actores. Como se verá en el siguiente apartado, este encuentro cultural –que no era idílico– no estaba divorciado de una situación más general de poder social. En este marco, la misión no dejaba de estar destinada principalmente a sectores campesinos bajo el auspicio económico y simbólico de la clase terrateniente y de una Iglesia que, si bien buscaba extender y consolidar sus redes de influencia en la geografía nacional, era funcional en estos casos a un proyecto de país en el que los sectores dominados no tenían participación.

La percepción etnocéntrica, mediada tanto por una distancia geográfica como cultural, guardaba igualmente cierta correlación con los diagnósticos en el terreno. Es decir, algo muy similar a lo que ocurre con la experiencia etnográfica. Cuando –los “americanos”, como llamaban los religiosos que se habían quedado en Europa a sus colegas migrantes– estaban *allí* en contacto directo con el otro (véase Marcus y Cushman 1996), los pueblerinos locales eran vistos desde sus propios es-

¹⁶ *Ibid.*

quemas experienciales del catolicismo europeo, el cual conocían y practicaban a la perfección. En otras palabras, los visualizaban desde un “esquema colectivo de interpretación de las prácticas individuales” (Baczko 1999, 30). Tal como Mahave sentenciaba sobre los habitantes de Bellocq, en la provincia de Buenos Aires, “[l]a gente es completamente ignorante en religión en este campo, pues nuestra iglesia, ahora parroquia, es la única en diez leguas a la redonda”. Esta insuficiencia eclesiástica –*i.e.*, ausencia de *presencia* y de una *localidad* misional (Appadurai 2001)–, que también había sido puesta de manifiesto por Franceschi según vimos, se ilustraba nuevamente en el culto. “[E]l primer día que rezamos el rosario, no sabían contestar: en el colegio, a todos ha habido que enseñar el a, e, i, o, u; por lo demás, visten bien y saludan, etc., sin comparación con México los del país”.¹⁷ La falta de competencia ritual de los feligreses destacada por Mahave indica que aún cuando podía existir un catolicismo sedimentario, que proporcionaba una base cognitiva general del culto y su cosmología, no llegaba a expresarse en las conductas rituales de los fieles –ni tampoco, muy probablemente, en otras–. Frente a ese catolicismo nominal y de apariencia fantasmal era necesario construir en los sujetos un verdadero *habitus* católico. Por último, una vez más, el catolicismo mexicano aparecía como modelo de excelencia en América Latina en comparación con el que ya habían advertido tanto en los Estados Unidos como en la Argentina. No obstante, en unas tierras como en otras, el imperativo de la misión conduciría a estos pioneros a embarcarse en empresas que los llevarían a tratar relación con distintos grupos sociales, étnicos y culturales. Sobre estos contactos y sus contextos trata el apartado que sigue a continuación.

MISIONES Y LOCALIDADES: REORDENANDO LA RELIGIÓN PARA UN *HABITUS* CATÓLICO

Como mencionamos antes, la misión implicaba el viaje, es decir, la migración y por tanto el desplazamiento. A los viajes internacionales de ultramar que traían a los religiosos europeos al continente americano sucedieron los viajes regionales que, generalmente en los confines de las

¹⁷ Mahave, citado en Elizalde 1998, 37.

circunscripciones diocesanas, los movilizaban regularmente de un lugar a otro en pos del cumplimiento de distintas tareas pastorales. En este escenario, la idea de misión dominó los emprendimientos evangélicos de los pioneros migrantes hacia América. Por este motivo, con ciertas variantes, puede hablarse de la implantación de un modelo ministerial basado en el ejercicio del ministerio sacerdotal en tierras a veces inhóspitas y muchas veces sustraídas a la palabra espiritual de la Iglesia Católica –en donde podía surgir sólo una religiosidad católica “sincera” pero “ignorante” y “rudimentaria”, según la había caracterizado Franceschi (1951). Como habían sentenciado Mahave y el mismo Franceschi, urgía así la necesidad de un cambio que provendría inexorablemente de la construcción de una nueva presencia, de una nueva localidad. En palabras de Appadurai, “la producción de la localidad es inevitablemente, y en alguna medida, generadora-de-contexto” (2001, 107). De modo tal que esta forma de vida ajena a un catolicismo de presencia más regular que la hasta entonces conocida, experimentaría cambios a causa de las acciones de diferentes órdenes y congregaciones.

En este sentido, las actividades de misión no fueron idénticas para los diversos clivajes sociales a los que se dirigieron. Mientras para las poblaciones indígenas persistió un paradigma que parecía reproducir la lógica de conversión evangélica vigente durante la colonia –en cuanto a la sustitución de teologías y religiosidades–, la aplicación de la actividad misional en la población criolla se orientó más bien hacia la normalización de un catolicismo que se manifestaba invertebrado y empobrecido a los ojos de los misioneros europeos pero que, indudablemente, estaba presente –aunque sea de una manera espectral que debía ser rápidamente corregida-. Si bien los benedictinos no acometieron la evangelización de aborígenes –con la excepción de contactos esporádicos tardíos con el grupo coliqueo de Los Toldos–,¹⁸ sí lo hicieron en sectores rurales

¹⁸ Durante el trabajo etnográfico en la ciudad de Los Toldos, provincia de Buenos Aires, observamos la presencia de un sacerdote del monasterio benedictino aledaño para atender espiritualmente a los miembros del pueblo coliqueo (de raíz mapuche), al cual luego se agregó el destino estable de unas pocas religiosas. Este es el único caso registrado de misión en poblaciones originarias pero que, aún así, está lejos de la vitalidad misional que acompañó los casos citados en poblaciones criollas. Algunos detalles sobre los “indios amigos” de la tribu del cacique mapuche Ignacio Coliqueo pueden encontrarse en el tra-

y urbanos. Así fue en los casos del monasterio Niño Dios, en el entorno rural de Victoria y la diócesis más extensa de Paraná, y el de la abadía de San Benito en Buenos Aires que, siendo concebida por los monjes como la “inmensa urbe” porteña, sirvió de escenario a la difusión del apostolado litúrgico –primero en la capital argentina y, más tarde, en otras regiones de la nación– (Lidueña 2005).

De esta manera, por ejemplo, narraba Mahave sobre las misiones realizadas en 1915 en los alrededores de su primer asentamiento rural en Bellocq, donde les tocaba recorrer pequeños pueblos adyacentes. “Salgo con P. Fermín [de Melchor] a misiones de tres días cada una en cuatro estancias de los Sres. Bellocq, dueños de [la estancia] Sta. María y fundadores de nuestra casa. 1^a Galpones, estación Brandsen, pueblo Ferrari; 2^a en Cinco Lomas; 3^a en El Sermón; 4^a Laramendi”.¹⁹ Como afirmaba el mismo Mahave en su relato sobre la construcción de las localidades misionales, los hacendados eran quienes por lo general subvencionaban la empresa misionera. En este caso, todos los gastos corrían “a cuenta de la dueña Da. María L. de Bellocq”. Aquella primera misión había sido “debid[a] en parte al anciano y muy venerado mayor-domo D. Martín d’Aguerre y a la buena gente de los alrededores que acudían desde leguas con sus cabalgaduras y carroajes, fue edificante y fructuosa. Parecían verdaderas romerías”.²⁰ Luego, “[l]as otras tres [misiones] fueron propiamente para el personal de las estancias [de los Bellocq], aunque en Laramendi acudieron muchísimos de fuera, hasta de Pehuajó, para las confirmaciones y bautismos”.²¹ Por último, “[e]n Cin-co Lomas se termina la misión con un día de fiesta, en que se asa una vaca con cuero, hay carreras, corridas de sortijas y otros juegos, y se ter-mina con un gran baile!”²² En esta forma, las localidades de misión, en eventos públicos ritualizados, posibilitaban la interacción social entre personas de zonas aledañas en encuentros que, hasta entonces poco frecuentes, eran ahora viables por la nueva presencia misional.

jo de Ingrid de Jong (2004); el benedictino suizo Meinrado Hux también publicó una importante cantidad de datos etnohistóricos sobre la formación del citado grupo de Coliqueo.

¹⁹ Mahave, citado en Elizalde 1998, 37.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *ibid.*

²² *Ibid.*

Las tareas estrictamente religiosas en estas misiones, y seguramente en otras similares, consistían “en 2 misas, plática de manda o instructiva, rosario, sermón de misión, cánticos, confesión, Bautismos, Confirmaciones [...] y algún matrimonio”.²³ Mientras las últimas actividades estaban vinculadas a sacramentos legítimamente sancionados por la Iglesia –confesión, bautismo, confirmación y matrimonio–, los primeros –plática y sermón– se ligaban directamente a procesos de socialización religiosa. Además, todas estas prácticas iban acompañadas de los actos devocionales de rigor tales como el rezo del rosario y la entonación colectiva de cánticos. En la misma crónica, Mahave describe otras ocupaciones similares a las anteriores que dan una idea precisa de la construcción de la presencia misional y de la nueva localidad de misión.

Aniversario 1º de la toma de posesión [del monasterio] por el P. F. Melchor. Primeras comuniones de los niños del colegio y de las niñas del campo o Estancia. Se hace gran fiesta, misa y vísperas cantadas; gran banquete a campo raso, con pan, vino, cerveza, asado con cuero, mate, dulces, etc., con un concurso de más de 250 personas; corridas de caballos y otros juegos; se reparten trajes completos y plata a los niños, pagando todo la Dueña [María L. de Bellocq], lo mismo que el gasto de los peregrinos.²⁴

Fue precisamente en instancias rituales como la citada en las que los religiosos europeos lograron crear una presencia misional. A través de una *performance* litúrgica fuertemente codificada, que muy seguramente no era del todo comprendida por los sujetos, el misionero católico se tornaba en algo tan real como el catolicismo con el que se pretendía instruir a los fieles.²⁵ Por otro lado, la manifestación de lo festivo y lo lúdico –alternado por juegos y comidas– formaba parte de una estrategia de

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.* Una buena cantidad de labores misionales similares puede leerse en las crónicas de viaje del benedictino Gregorio Spiazzi, quien centró su actividad en el área de islas de la ciudad de Victoria.

²⁵ Como bien afirma Edward L. Schieffelin, “la performance, ya sea ritual o dramática, crea y hace presentes realidades suficientemente vívidas como para seducir, entretenrer o aterrorizar. Y a través de estas presencias se alteran los ánimos, las relaciones sociales, las disposiciones corporales y los estados de la mente” (1998, 194).

atracción de la feligresía a la religión.²⁶ También mostraba la constitución de una nueva vecindad entre los religiosos y los habitantes aledaños al monasterio benedictino que celebraba su primer aniversario. Todo ello era posible por la concesión del don económico ofrecido por la burguesía rural que se hacía acreedora a un contra don simbólico que la posicionaba en el lugar de benefactora de la misión y, más importante, del pueblo. Por otra parte, estas actividades, realizadas tanto por los misioneros como por los fieles, presuponían un conocimiento –aunque fuera sólo embrionario– de la religión. En suma, implicaban la preexistencia de una matriz –sea profunda o superficial– católica. Así, la presencia de estos religiosos –en el sentido de un *estar allí* y de producir una nueva configuración local (Appadurai 2001)– no necesariamente derivó en un proceso de cambio religioso, al menos en los términos dados por la literatura antropológica ligada a situaciones de contacto cultural que tuvo a los misioneros como sus agentes principales (*cf.*, Peel 1968). En una conceptualización reciente, Rita L. Segato definió el cambio religioso de la siguiente manera,

Cambio religioso es [...] un proceso mediante el cual las personas cambian sus antiguas afiliaciones religiosas por otras alternativas que se tornaron disponibles a través de la acción misional o de otras situaciones de contacto cultural. En este proceso, los credos recién llegados experimentarán transformaciones en el nuevo entorno cultural mediante una diversidad de procesos de absorción de las viejas ideas religiosas. El cambio religioso involucra un amplio rango de fenómenos que normalmente suceden al encuentro de dos conjuntos organizados de creencias. Esta forma particular de intercambio y préstamo cultural usualmente da lugar a una variedad de resultados, aunque los patrones complejos resultantes no son necesariamente problemáticos o visibles a los actores involucrados en su producción (2003, 11).

Asumir un cambio religioso definido en estos términos para la población criolla, bajo la influencia misional de religiosos y religiosas durante fines del siglo XIX y comienzos del XX, sería ignorar la actuación

²⁶ Un caso similar para la atracción de niños y niñas al catolicismo durante los inicios del siglo XX es analizado por Miranda Lida (2005c).

precedente del catolicismo en América Latina. De manera que corresponde, más bien, hablar de la normalización o disciplinamiento de un catolicismo preexistente, incluso, en un sentido que acompañó el mismo proceso de romanización que atravesaba la institución eclesiástica en todo el mundo.²⁷

La acción de los agentes evangelizadores operó sobre un horizonte cultural caracterizado por la existencia histórica –aunque heterogénea e invertebrada– de una religión católica presente desde la colonia.²⁸ Es decir, la acción misionera se ancló en un tejido simbólico ya atravesado por el catolicismo. Estas afirmaciones no tienen como consecuencia directa asumir la monopolización de esta religión en el concierto de las preferencias de los actores sociales. Muy por el contrario, si bien el catolicismo ciertamente gozó de un privilegio monopólico en cuanto a su legitimidad frente al Estado y a su condición de interlocutor preferencial con las clases y élites dominantes, difícilmente sea aceptable que lo mismo haya sucedido en el nivel de los sectores populares, ya sea que éstos fueran urbanos o rurales.²⁹ Aun de este modo, lo último tampoco elimina la preexistencia de una matriz cultural católica que, con las dificultades con que podía ser evaluada por los misioneros, sirvió como traductora de los discursos y prácticas traídas por los religiosos europeos. Por lo tanto, se diluyen las posibilidades de conceptualizar esta situación como una de cambio religioso radical a causa de la acción misional.

La literatura etnográfica clásica sobre situaciones de encuentro cultural en contextos de dominación colonial enfatizó la existencia de pro-

²⁷ La temática referida al cambio religioso –asociada a la del “cambio social”– es relevante y merecería un tratamiento más exhaustivo del que aquí podemos brindar. Por lo tanto, no agregaremos mucho más a una discusión sobre la cual se ha escrito de manera abundante en antropología (véase, a modo de ejemplo, Gluckman 1942, 1978; Mair 1974; Werbner 1990).

²⁸ Este aspecto en particular favoreció luego la producción de un discurso esencializante del catolicismo, el cual lo tornaba en una suerte de quintaesencia de la cultura regional (véase Ludueña 2009b).

²⁹ En un artículo reciente, Alejandro Frigerio (2007) presenta interesantes reflexiones acerca del supuesto “monopolio” católico en la Argentina. Asimismo, en otros estudios abordamos la diversidad religiosa y la imaginación de los sectores subalternos en la creación de alternativas al catolicismo durante el periodo en cuestión (Ludueña 2010, en prensa).

cesos de cambio religioso como consecuencia de obras misioneras (*cf.*, por ejemplo, Segato 2003; Werbner 1990). Sin embargo, los ejemplos abordados en este estudio divergen tanto en las poblaciones sobre las que actuaron los religiosos como en el contexto político general en el que se sucedieron tales encuentros, es decir, durante el momento de la formación de los estados nacionales así como de su consolidación interna y regional (Botana 1979; Hora 2002). De esta forma, la penetración capilar de los actores eclesiásticos de diferentes órdenes y congregaciones católicas aseguraron a la Iglesia tanto el fortalecimiento de un proceso que iba en dirección a su propio reordenamiento interno como a su nuevo posicionamiento externo, esto es, dando presencia espiritual en un escenario mundial donde antes no la había. La expansión geográfica y la migración de tales organizaciones religiosas dinamizaron la vitalidad de un catolicismo global que tenía a Europa por centro universal. En particular, estas presencias en la Argentina –y en otros países de América Latina– ayudaron desde las periferias a la normalización –*i.e.*, romanización– y propagación de un catolicismo en vías de reestructuración mundial. Más aún, este mismo proceso se desarrolló a caballo de otro más amplio en la República Argentina, el cual estaba compuesto por la constitución de un estado nacional con un despliegue institucional embrionario que pudo haber advertido en la presencia de estos misioneros los instrumentos humanos supletorios o complementarios de un brazo estatal que todavía mostraba serias deficiencias de movilidad. Estos religiosos se sumaron de esta forma al proyecto de la modernización argentina impulsada por la élite liberal del cambio de siglo.³⁰ La finalidad que había traído a los benedictinos al país habla a las claras de su familiaridad con el proyecto modernizador de la nación y de su economía. Como relataba Lonné en sus memorias, “[h]abíamos venido expresamente de Francia para instalar una *Escuela de Agricultura*; teníamos muchos libros en francés, sobre la materia; habíamos gastado centenares de pesos en comprar arados y cuanta *maquinaria* –último modelo– se necesitaba”.

³⁰ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta señalaron que “la ola de órdenes religiosas que se volcó hacia la Argentina tuvo efectos que fueron mucho más allá de los confines del mundo católico. Su apostolado desbordaba del terreno religioso al social, extendiéndose desde la educación hasta los hospitales, de las obras de caridad a las cárceles, de las misiones al mutualismo y a muchos otros ámbitos” (2000, 329).

taba para el caso: pensábamos deslumbrar a toda esa pobre gente americana” [mi subrayado].³¹

Bajo una mirada etnocéntrica cuyo imaginario no asociaba la idea de progreso a una ciudadanía americana percibida aún en estado de atraso y precariedad cultural y tecnológica, los benedictinos contribuyeron al proyecto modernizador de una élite que veía en las tierras de procedencia de estos misioneros las fuentes económicas y culturales para nutrir la incipiente nación. Los elogios que monseñor De Pietro había vertido en 1881 sobre las órdenes de regulares extranjeros con referencia a “su conducta y celo apostólico” ilustraban el lugar de estos migrantes en los imaginarios locales del periodo (citado en Di Stefano y Zanatta 2000, 328). Por otra parte, allí donde el Estado emergente aún no estaba presente, los misioneros y misioneras –muchas veces– sí podían estar, tornando viable la incorporación de los habitantes de distintos rincones de la nación a un plan general de civilización que incluía la educación básica y la técnica como herramientas inmediatas para responder a un entorno agrícola en crecimiento. La focalización de los benedictinos en la dirección de establecimientos de esta naturaleza, incluso después del debilitamiento del modelo agro exportador como fue el caso de la instalación de otra escuela agrícola por parte del monasterio suizo de Santa María de Los Toldos en 1948, los alineó con el proyecto de país visualizado por la burguesía terrateniente (*cf.*, Hora 2002).

En el imaginario de los misioneros, el catolicismo local ostentaba un lugar de precariedad que era preciso revertir. Esta operación se cumplió a través de misiones internas (*i.e.*, regionales) que involucraron un alto grado de desplazamiento. En este último, el encuentro con la diferencia cultural no se debió exclusivamente a las procedencias étnicas o culturales de criollos y misioneros europeos. El relato reflejado en la narrativa misional apunta en buena medida, de acuerdo al juicio de los religiosos, a la rusticidad de las prácticas rituales de este otro americano. La acción misional tendió insistentemente a modificar esta situación, surgiendo efectos tanto para el campo estrictamente católico como para el secular.

La misión, entonces, operó más como normalizadora y disciplinadora –*i.e.*, ajustando la práctica secular cotidiana a la religión y ésta a la

³¹ Lonné, *Paralelo 32*, n.d., p. 5.

normativa catequística romana–, y regularizadora de la religión preexistente –*i.e.*, regulando el ejercicio sacramental en tiempos y formas litúrgicas–, que como transformadora de esta última –entendiendo “transformadora” en el sentido adjudicado por las teorías del cambio religioso, es decir, como esquema de sustitución de sistemas teológicos distintos (véase Segato 2003)–. En suma, el plan desplegado para la población criolla se dirigió a construir un *habitus* católico coherente con una visión europeizada, predominantemente romanizada, del catolicismo. Pese a los esfuerzos de los religiosos migrantes, el establecimiento de un *habitus* católico no fue completamente exitoso. Más allá de su propuesta en los diferentes entornos en los que se desempeñaron, la presencia y la acción misional no necesariamente implicó en todos los casos la adopción de las costumbres impulsadas por ellos para los habitantes criollos. En este sentido, tampoco resulta probable que las costumbres implantadas por los misioneros hayan podido exorcizar otras tradiciones religiosas. La misión, como práctica social desarrollada en distintos contextos locales y como práctica performativa –en tanto ejecutora de un cierto *performance* misional– en diferentes medios rituales, fue generadora de una presencia católica mediante un *estar allí* y un desplazamiento interno regional que implicó la colonización evangelizadora de espacios anteriores vacantes a esa presencia. En este proceso fue, por lo tanto, generadora de nuevas localidades (Appadurai 2001). En el sentido de que, luego de la acción misional y como resultado directo de ella, lo local mutaba inexorablemente en algún grado respecto de su configuración precedente; así, en el imaginario de los misioneros, el *espacio* –inculto, salvaje, y peor aun, sin religión– se transformaba ahora en un *lugar* donde el catolicismo imaginado podía hacerse realidad. Esto, por supuesto, varió de acuerdo al sitio y al éxito del proyecto misional pero, sin duda, en los ámbitos donde sí lo obtuvo emergieron nuevas localidades. Esta situación resulta paradigmática en el caso de la fundación de la abadía de Niño Dios, en la cual verificamos durante el trabajo de campo la fuerte identificación de la ciudad de Victoria con la historia del monasterio benedictino. Esta identificación no es casual y está tejida por un conjunto de acciones, representaciones y *performances* de misión que, por su alta relevancia en la zona, concluyeron por construir una localidad en la cual al citado establecimiento le cupo un lugar primordial.

CONCLUSIONES

Desde una perspectiva antropológica e histórica, este trabajo ha intentado analizar el lugar de misioneros benedictinos en situaciones de contacto cultural con poblaciones criollas de la Argentina a comienzos del siglo xx. Asimismo, el estudio apuntó a abrir nuevos interrogantes y líneas de investigación acerca del rol de religiosos y religiosas católicas que trabajaron y aún trabajan en América Latina en estos conglomerados sociales. En el periodo particularmente abordado, comprendido en torno al cambio de siglo, el lugar de las congregaciones y órdenes religiosas que ejercieron algún tipo de misión fue destacado. Esto se torna más comprensible si se atiende a la transformación por la que atravesaba el catolicismo universal. En este sentido, afirmamos que la órbita en la que se desempeñaron los benedictinos, concentrada básicamente en diversos apostolados y atención sacerdotal, hizo de ellos –y seguramente de muchos otros y otras– los hacedores de un modelo ministerial de práctica religiosa.

En el ejercicio cotidiano de este ministerio, el viaje –primero externo desde Europa, y luego interno hacia diversos sitios donde la presencia católica fue considerada necesaria– ocupó un lugar predominante. La situación migratoria de los religiosos y religiosas llegados a la Argentina a fines del siglo xix y principios del xx se dirigió a una población criolla rural y urbana que había sido socializada en los confines de una matriz cultural católica. Esta última operó como elemento de traducción simbólica de la acción religiosa de estos misioneros y misioneras que más que producir un cambio religioso, entendido en los términos de la literatura etnográfica clásica sobre situaciones de contacto cultural y religioso, se orientó hacia la normalización y regularización de un catolicismo nativo *sui generis* que era percibido negativamente a la mirada etnocéntrica y europeizante de estos agentes eclesiásticos.

Como resultado del modelo ministerial implementado, el proyecto de migración de misioneros tuvo consecuencias en la esfera estrictamente religiosa y en la secular. En la primera involucró tanto un reordenamiento del catolicismo local aún invertebrado –y de una apariencia fantasmagórica–, como el reforzamiento de una estructura capilar eclesiástica a través de la creación de presencias y localidades misionales.

Así, las empresas de misión desplegadas a fines del siglo XIX e inicios del XX contribuyeron con elementos para alimentar la fermentación de un catolicismo de base que alcanzaría su primavera para los años de 1930. Todo ello encontraría su clímax de visibilidad, dinamismo y movilidad sociorreligiosa en el XXXII Congreso Eucarístico Internacional realizado en Buenos Aires en 1934. En un marco más amplio, la presencia de estos y otros religiosos y religiosas en la Argentina –y también en otras naciones de la región– apoyaron el reforzamiento de la estructura eclesiástica en el mundo. Al decir de Don E. Saliers, “[...] los grandes movimientos misionales del siglo XIX crearon las condiciones y, en algunos casos, las estructuras eclesiales del ecumenismo del siglo XX” (1989, 521).

En el campo secular, por otra parte, los misioneros y misioneras prestaron una colaboración para nada menor a la modernización de un Estado en plena constitución a través de la construcción de una singular civilidad. En este orden, retomando la visión de Appadurai, para el estado-nación moderno, la localidad “es un sitio de nostalgias nacionalmente apropiadas, celebraciones y conmemoraciones [así tanto como] una condición necesaria para la producción de los ciudadanos de la nación” (2001, 111). De este modo, en su contribución a la realización de sujetos y subjetividades locales (*local subjects*) (Appadurai 2001, 100) que estuvieran atravesados por el catolicismo, los misioneros apuntaron a crear ciudadanos para la nueva nación proporcionando tanto una educación básica como otra orientada a la formación de mano de obra especializada para las economías rurales donde se instalaron sus monasterios, motorizando así los procesos de modernización lanzados por la élite gobernante. Por supuesto, no fue menor el lugar reservado a la religión en la formación de la civilidad local. En este sentido, el *habitus* católico impulsado para los pobladores guardaba correspondencia lógica con el ciudadano ideal imaginado por el *establishment* que ostentaba el liderazgo político y económico, el cual se encontraba tras la concreción de una nueva Argentina. En suma, la educación básica, y especialmente la agrícola como instrucción técnica para el desarrollo de la mano de obra rural, así como la tarea de dar presencia católica donde antes no la había en una tarea de normalización de la religión, fueron parte constitutiva de un proyecto nacional global que encontró en estos migrantes religiosos una de sus múltiples vías de ejecución.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, Arjun, "The Production of Locality", en Peter Beyer, ed., *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg, Ergon Verlag, 2001, 99-123.
- BACZKO, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.
- BERNASCONI, Alicia, "De Pergamino a la Boca en veinte años: Los scalabrianos y la asistencia a los inmigrantes italianos, 1940-1961", *X Jornadas de Interescuelas de Historia*, Rosario, 2005.
- BIANCHI, Susana, "La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: el episcopado argentino (1930-1960)", en Susana Bianchi y María E. Spinelli, comps., *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*, IEHS, Tandil, 1997, 17-48.
- BIDEGAIN, Ana María, *Vida religiosa femenina en América Latina y el Caribe. Memoria histórica 1959-1999*, Lima, CLAR, 2003.
- BORGES, Pedro, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- BOTANA, Norberto, *El orden conservador*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979.
- BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- CASANOVA, José, "Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church", en Peter Beyer, ed., *Religion in the Process of Globalization*, Würzburg, Ergon Verlag, 2001, 201-225.
- CERIANI CERNADAS, César y Silvia CITRO, "El movimiento del Evangelio entre los Tobas del Chaco Argentino. Una revisión histórica y etnográfica", en Bernardo Guerrero Jiménez, comp., *De Indio a Hermano: Pentecostalismo Indígena en América Latina*, Iquique, Ediciones Campvs, 2005, 111-170.
- CLIFFORD, James, "Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts: The Example of Maurice Leenhardt", en *Man*, 15(3), 1980, 518-532.
- COMAROFF, Jean y John COMAROFF, "Christianity and Colonialism in South Africa", en *American Ethnologist*, 13(1), 1986, 1-22.
- CORTESE, Luis, "Religiosos viajeros: el Padre Giovacchino Geroni (o.f.m.) en Chile (1920-1922)", en *Universum*, 21(1), 2006, 120-137.
- D'EPINAY, Christian Lalive, "Les Eglises du Transplant: le Protestantisme d'immigration en Argentine", en *Social Compass*, xviii, 1971/72, 213-229.

- DE JONG, Ingrid, "De la asimilación a la resistencia: disputas en torno al pasado entre la población indígena de Los Toldos (Provincia de Buenos Aires)", en *Cuadernos de Antropología Social*, 20, 2004, 131-150.
- DEVOTO, Fernando, *Movimientos migratorios: historiografía y problemas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.
- DI STEFANO, Roberto y Loris ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000.
- DUNCH, Ryan, "Beyond Cultural Imperialism: Cultural Theory, Christian Missions, and Global Modernity", en *History and Theory*, 41(3), 2002, 301-325.
- El Mensajero de las Ánimas*, xviii(334), Victoria, 1949.
- El Mensajero de las Ánimas*, xxxviii(448), Victoria, 1959.
- ELIZALDE, Martín de, "Los Monjes Silenses en México y la Argentina. Diario del P. Manuel Mahave", en *Coloquio. Revista de la Abadía de San Benito*, I(2), 1998, 16-44.
- FRANCESCHI, Gustavo, "Argentina", en Richard Pattee, ed., *El Catolicismo Contemporáneo en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Editorial Fides, 1951, 17-44.
- FRIGERIO, Alejandro, "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", en María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas, eds., *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos, 2007, 87-116.
- FURNISS, Elizabeth, "Resistance, Coercion, and Revitalization: The Shuswap encounter with Roman Catholic Missionaries, 1860-1900", en *Ethnohistory*, 42(2), 1995, 231-263.
- GLUCKMAN, Max, "Some Processes of Social Change Illustrated from Zululand", en *African Studies*, 1, 1942, pp. 243-260.
- _____, *Política, Derecho y Ritual en la Sociedad Tribal*, Madrid, Akal, 1978.
- HORA, Roy, *Los Terratenientes de la Pampa Argentina. Una Historia Social y Política 1860-1945*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- KEHOE, Alice, "The Sacred Heart: A Case for Stimulus Diffusion", en *American Ethnologist*, 6(4), 1979, 763-771.
- KROTZ, Esteban, "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos", en *Nueva Antropología*, 9(33), 1988, 17-52.
- LIDA, Miranda, "Iglesia y sociedad porteñas. El proceso de parroquialización", en *Revista de la Universidad Católica de La Plata*, 10(1), 2010, 11-30.

- zación de la arquidiócesis de Buenos Aires (1900-1928)”, en *Entrepasados*, XIV(28), 2005a, 125-141.
- _____, “Los terratenientes pampeanos y la Iglesia Católica, 1880-1920”, *X Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia*, Rosario, 2005b.
- _____, “Catecismo, cine y golosinas”, en *Todo es Historia*, XXXVIII(457), 2005c, 30-37.
- LONNÉ, Esteban, “Recuerdos de uno de los fundadores de la Abadía ‘Niño Dios’”, en *Paralelo 32*, n.d., pp. 2-6.
- LUDUEÑA, Gustavo A., “Los monjes benedictinos en Buenos Aires: Entre la liturgia y el asociacionismo religioso, 1916-1973”, *II Jornadas de Historia Argentina*, Buenos Aires, 2005.
- _____, “Los benedictinos ¿orar y trabajar?”, *Todo es Historia*, XL(479), 2007a, 44-52.
- _____, *De Padres a Monjes: Divinidad, Sociabilidad y Experiencia Religiosa en el Monasticismo Católico Argentino*, Tesis Doctoral en Antropología, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2007b.
- _____, “Tradition and Imagination in the Creation of a New Monastic Model in Contemporary Hispanic America”, en *International Journal for the Study of the Christian Church*, 8(1), 2008, 43-55.
- _____, “Misiones benedictinas y sociabilidades católicas durante el cambio de siglo en Victoria, Entre Ríos”, en Miranda Lida y Diego A. Mauro, eds., *Catolicismo y Sociedad de Masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario, Prehistoria, 2009a, 95-115.
- _____, “La cultura católica en la imaginación política de las iglesias latinoamericanas”, en Carlos A. Steil, Eloísa Martín y Marcelo Camurça, eds., *Religiones y Culturas. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Biblos, 2009b, 115-154.
- _____, “Religious others: explorations on diversity and pluralism in early twentieth-century Argentina”, *Open Seminars of the Centre of Latin American Studies*, Cambridge, 2010.
- _____, “Popular epistemologies and ‘spiritual science’ in early twentieth-century Buenos Aires”, en James R. Lewis y Olav Hammer, eds., *Handbook of Religion and the Authority of Science*, Londres, Brill, en prensa.
- MAIR, Lucy, “Malinowski y el Estudio del Cambio Social”, en et al., *Hombre y Cultura. La Obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo xxi, 1974, 249-266.

- MARCUS, George E. y Dick E. CUSHMAN, "Las etnografías como textos", en Carlos Reynoso, comp., *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1996, 171-213.
- PEEL, John, "Syncretism and Religious Change", en *Comparative Studies in Society and History*, 10(2), 1968, 121-141.
- PIERINI, María, "Boy Scouts y Exploradores de Don Bosco: Dos Instituciones 'contendientes' en el Territorio Nacional de Santa Cruz", *I Jornada de Estudios sobre Religiosidad, Cultura y Poder*, Buenos Aires, 2004.
- _____, "Con la ayuda de Dios... y de los hombres: la obra de los Cooperadores Salesianos en el Territorio Nacional de Santa Cruz", *X Jornadas de Interescuelas de Historia*, Rosario, 2005.
- RIGBY, Peter, "Pastors and Pastoralists: The Differential Penetration of Christianity among East African Cattle Herders", en *Comparative Studies in Society and History*, 23(1), 1981, 96-129.
- ROMERO, Luis A., "Católicos en movimiento: activismo en una parroquia de Buenos Aires, 1935-1946", en *Estudios Sociales*, VIII(14), 1998, 89-104.
- ROSENSTIEL, Annette, "Anthropology and the Missionary", en *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 89(1), 1959, 107-115.
- SALIERS, Don, "Christian Spirituality in an Ecumenical Age", en Louis Dupré y Don E. Saliers, eds., *Christian Spirituality. Post-Reformation and Modern*, Nueva York, Crossroad, 1989, 520-544.
- SCHIEFFLIN, Edward L., "Problematizing performance", en Felicia Huges-Freeland, ed., *Ritual, Performance, Media*, Londres, Routledge, 1998, 194-207.
- SEGATO, Rita, "Religions in Transition. Changing Religious Adhesions in a Merging World", en Jan-Åke Alvarsson y Rita Segato, eds., *Religions in Transition. Mobility, Merging and Globalization in Contemporary Religious Adhesions*, Uppsala, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 2003, 8-32.
- SHIRKIN, Susana, "Inmigrantes para inmigrantes. El clero vasco en Buenos Aires a través del ejemplo de los canónigos regulares de Letrán (1929-1939)", *II Jornadas Nacionales de Historia Argentina*, Buenos Aires, 2005.
- SIFFREDI, Alejandra, "Indígenas, misioneros y estados-nación. Cambio

- sociorreligioso a través de múltiples voces: la interacción nivaclé-misioneros católicos”, en *Actas del Congreso Argentino de Americanistas*, tomo 2, Buenos Aires, Dunken, 2001, 307-347.
- _____, “Misioneros-etnógrafos y mediación intercultural. Dilemas de un ensayo misionero católico en el Gran Chaco a través del legado del padre Walter Vervoort (1925-1940)”, *XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina*, Buenos Aires, 2007.
- SIFFREDI, Alejandra y Ana María SPADAFORA, “De misioneros y etnógrafos: equívocos, supersticiones y dilemas frente a la diferencia cultural”, en *Revista de Ciencias Humanas*, 16(24), 1998, 9-27.
- SPIAZZI, Gregorio, *Diario de actividades*, 1949-1953, Victoria.
- STIPE, Claude E., “Anthropologists Versus Missionaries: The Influence of Presuppositions”, en *Current Anthropology*, 21(2), 1980, 165-179.
- WERBNER, Richard, “South-Central Africa: The Manchester School and After”, en Richard Fardon, ed., *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1990, 152-181.
- WRIGHT, Pablo G., “L’“Evangelio”: pentecôtisme indigène dans le Chaco argentin”, en *Social Compass*, 49(1), 2002, 43-66.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 24 de septiembre de 2009

FECHA DE ACEPTACIÓN Y RECEPCIÓN DE LA VERSIÓN FINAL: 26 de abril de 2010