



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires



Mesianismo y Ruptura

El movimiento del Tata Dios Solané en Tandil, 1872

Autor:

Macagno, Lorenzo

Tutor:

Siffredi, Alejandra

1993

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS

043

1145

Tesis 6-4-2

N 20128	27 MAYO 1993
---------	--------------

M E S I A N I S M O Y R U P T U R A :

El movimiento del Tata Dios Solané en Tandil, 1872

Nombre: Lorenzo Macagno Año: 1993.

Directora de Tesis: Dra Alejandra Siffredi

Departamento de Antropología - Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL DE BUENOS AIRES

" EL SENTIMIENTO DE ESTAR EN CRISIS
CONSTITUYE LA CRISIS MISMA "

Cornelius Castoriadis

AGRADECIMIENTOS

En el año 1991 fue dictado por la Dra Alejandra Siffredi, un Seminario de Investigación Anual que abordaba la temática de los movimientos socio-religiosos; allí comenzó a gestarse parte del presente trabajo. La lectura sistemática y el comentario sobre diversos autores que trataron el tema de los movimientos mesiánicos y milenaristas, fueron dos ejes fundamentales de dicho seminario, cuya cursada compartí con Ana María Spadafora, quien es cómplice, de alguna manera, de lo mucho que aprendí en ese año. Quiero agradecer, también, a la Dra Siffredi, que con un criterio amplio y crítico a la vez, me dirigió la presente investigación.

Agradezco a Gastón Gori, quien accedió a leer algunos escritos previos y me alentó en una etapa embrionaria del trabajo; como así también, a Alvaro Carrión que me proporcionó importante material sobre el tema y a la profesora Rosalía de Montenegro quien se encargó de revisar los originales.

INTRODUCCION

1- Antecedentes sobre el tema

Sobre el movimiento mesiánico de Solané se han publicado, por un lado, algunos artículos cortos que abordan el tema desde una perspectiva descriptiva, tales como el de Luis Baudizzone ("Los asesinatos de Tandil", en Imago Mundi, 1953 o el de Juan Carlos Torre ("Los crímenes de Tata Dios, el mesías gaucho", en Todo es Historia, 1967), entre otros. En trabajos de mayor extensión se puede encontrar algún capítulo dedicado al caso, como en "El gaucho y el ocaso de la frontera" de R. Slatta, o en el libro del historiador tandilense Gorraiz Belloqui ("Tandil a través de un siglo, 1958, caps. XIII y XIV); de todas maneras el objetivo de este tipo de trabajos no es el de profundizar sobre el tema. Quien sí se detiene sobre el mismo es el historiador (también de Tandil) Hugo Nario su libro "Tata Dios, el mesías de la última montonera"(1976) constituye un referente obligado para quien quiera tener una primer aproximación al caso.

Desde la antropología los trabajos sobre el tema no son muy numerosos. Hay una breve referencia sobre el mismo en un artículo del francés Alfred Métraux, donde aborda el caso de Solané junto a otros movimientos mesiánicos de sudamérica ("Les messies de l'Amérique du sud", 1957). Por su parte, Dolores Juliano, hace un tratamiento comparativo del movimiento del Tata Dios con el de "Santa María" y se detiene también, en la figura de un bandolero social como José Luis Molina ("Bandolerismo social y milenarismo en la Provincia de Buenos Aires", 1976a). Finalmente en su libro aún inédito, sobre milenarismos y mesianismos en la Pampa y Patagonia, Miguel Angel Palermo destina un capítulo al movimiento de Solané, tomando, además, como antecedente de los milenarismos y mesianismos "criollos" al mesianismo bíblico de Francisco Ramos Mejía ("Mesianismos en el Sur", mimeo).

Pero no sólo la historia y la antropología se han interesado por el movimiento de Solané: Blanca Montevechio ha intentado un acercamiento desde el psicoanálisis, con la advertencia de que el enfoque procura una utilización meramente "instrumental" (1991: 153) de los conceptos que proporciona dicha disciplina.

Si bien los aportes referidos fueron de gran utilidad, el presente trabajo intenta, tal como lo explicitaremos a continuación, situarse en una perspectiva de análisis distinta.

2- Consideraciones teórico-metodológicas y objetivos

En el vasto campo de los llamados movimientos sociales, los movimientos milenaristas y mesiánicos (1) poseen características que los hacen irreductible y cualitativamente distintos al resto de los movimientos sociales. Uno de los objetivos generales de este trabajo, es dar cuenta de esa "idiosincracia" propia de los movimientos mesiánicos, en este caso a través del análisis del movimiento de Gerónimo Solané, el "Tata Dios", en la población de Tandil (1872).

(1) Hablamos de movimiento mesiánico, siguiendo a Pereira de Queiroz, como un tipo particular de movimiento milenarista (1969); si la espera del "milenio" supone la llegada de un mesías, estamos en presencia de un movimiento mesiánico; volveremos sobre estas definiciones al final.

Consideramos que toda investigación avanza, no tanto por las respuestas que se empecina en obtener, sino más bien, por las preguntas que se propone formular. Estas últimas dependen de la perspectiva teórico metodológica en que nos situemos. En este sentido, vale adelantar que no nos interesa el enfoque puramente "acontecimental" del mesianismo; es decir, el que se agota en una descripción de sucesivas etapas, en términos de, por ejemplo: período de gestación del movimiento, inicio de las acciones, represión del mismo y consiguiente análisis de los porqué del fracaso de una supuesta "toma del poder". Si los primeros capítulos de la primera parte se limitan a ese enfoque, es solo como un primer paso analítico, si se quiere, puramente instrumental.

La justificación de ese primer nivel analítico, tiene que ver con una estrategia metodológica inherente, por lo tanto, al propio proceso de investigación. En efecto, en un primer momento el investigador -en este caso de un movimiento mesiánico, o de cualquier movimiento social- se encuentra con una totalidad fragmentada, escindida, con una "totalidad caótica", tal el término utilizado por Marx en la Introducción a la Crítica de la economía política. Esto es lo que al investigador se le "aparece"; tal aparición es el verdadero punto de partida respecto a la investigación, pero es el resultado de un proceso respecto a lo real, dado que esa totalidad no está puesta allí por la naturaleza, sino que es el resultado de un proceso histórico-social y de un proceso de escisión (sujeto-objeto); por eso el proceso de investigación y dicho proceso de escisión siguen un camino opuesto. Entonces, el investigador se encuentra con una realidad atomizada y es necesario un esfuerzo teórico para reconstruirla y explicarla, para llegar, en síntesis, a la "totalidad pensada". Aquí el estudio del movimiento mesiánico se aleja del nivel descriptivo y comienza a tener un interés teórico. Así, luego de un primer momento descriptivo de la "totalidad caótica" (Caps. 1 y 2 de la 1era parte), hay que ir en busca de las determinaciones económicas y políticas (Caps. 3 y 4, 1era parte), para volver, en un tercer momento analítico (2da parte) a la totalidad, esta vez una totalidad "pensada".

Esta primer aproximación, la retomaremos cuando hagamos referencia a los focos analíticos de cada capítulo y sus relaciones. Sin embargo, conviene aclarar ahora que estas consideraciones metodológicas relativas al estudio del mesianismo, nos resultan parciales si obviamos una mención circunscripta a la relación antropología-historia.

Pereira de Queiroz ha dicho que los trabajos de los historiadores como los de los etnólogos, han demostrado para el caso de los movimientos mesiánicos una unidad notable en el método, es decir, una "homogeneidad de perspectivas" (1969: 289). La cuestión no es casual por cuanto hacia la década del '50, al tiempo que crecía el auge de los estudios sobre movimientos mesiánicos, se reavivaban los debates en torno a la relación antropología-historia. Muchas veces, los argumentos iban acompañados de una puesta en tela de juicio de los análisis del estructural-funcionalismo inglés o del culturalismo norteamericano a los que se comienza a ver como ineficaces para dar cuenta de la dinámica de dichos movimientos. Recordemos, además, que junto con el surgimiento de nuevos estados nacionales y el auge de las guerras de liberación nacional en Africa, surgen, hacia dicha época, las investigaciones de Balandier sobre los milenarismos africanos. Hacia 1965, el Current Anthropology dedica su edición a la discusión del libro de Lanternari

"Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos". Críticos de diversas nacionalidades y orientaciones teóricas confluyen en dicha polémica; pero los criterios expuestos parecen resumirse en dos posturas: una de tendencia anti-historicista y funcionalista (Stanner, Jarvie) y otra que rescata el estudio de los movimientos socio-religiosos de Lanternari como una buena oportunidad para el recíproco enriquecimiento entre la antropología e historia. Entre éstos estaban los conocidos estudiosos del mesianismo como Pereira de Queiroz, E. Hobsbawm, Mulhmann y Peter Worsley, entre otros (Lanternari, 1974: 358 y sgs.).

Y en esta "homogeneidad de perspectivas" de la que habla Pereira de Queiroz, podemos incluir el estudio de las llamadas mentalidades colectivas, al que tanto ha contribuido la escuela francesa de los Anales. Vale tener en cuenta para el estudio de los movimientos mesiánicos el doble cambio de perspectiva que propone la historia de las mentalidades, señalado por Cardoso y Perez Brignoli: por un lado se abandona una concepción "impresionista" de la historia y la visión casi siempre anacrónica de la "psicología de los grandes hombres" y se le da cabida a la problemática de la "psicología colectiva"; por otro lado ya no se considera a la psicología humana como un dato invariable, reflejo de una "naturaleza humana", sino que los historiadores empezaron a verle como uno de los aspectos cambiantes del contexto histórico social global (1979: 332).

De aquí en más, cabe explicitar la perspectiva teórica en la que nos situamos, y a partir de allí, formular los objetivos que nos planteamos con el presente trabajo.

Hay en el milenarismo y el mesianismo, un aspecto "transicional" y de ambigüedad, tanto respecto a la concepción del tiempo y de la historia, como a las formas en que las "injusticias" terrestres serán remediadas. Es inherente al mesianismo la articulación de lo sagrado con lo profano, de lo religioso con lo político, de lo indiferenciado con lo diferenciado; estos ejes son fundamentales a la hora de analizar un movimiento mesiánico.

Para Bastide (1973) el mesianismo es "ante todo mitología historizada", y sería una forma de transición entre el mito y la utopía; en esta dinámica opera conjuntamente el paso de la sociedad arcaica a la sociedad "que descubre el sentido de la historia". Pereira de Queiroz retoma esta perspectiva y expresa: "...por ser ambiguos, los movimientos mesiánicos, aportan un nuevo esclarecimiento del problema de la inmovilidad de las sociedades tradicionales. Puesto que éstas pueden dar nacimiento a movimientos de reforma o a movimientos de revolución, es porque encierran virtualidades de dinamismo evolutivo y lineal, además de dinamismo cíclico" (1969: 309); y unas páginas más adelante sostiene que los movimientos mesiánicos por su "ritmo" son cíclicos "...; sin embargo, encubren tendencias evolutivas que les dan un carácter ambiguo" (1969: 339).

Al situarse en este lugar "ambiguo", el mesianismo supone siempre una "puesta en movimiento" que oscila entre la búsqueda de una transformación de las relaciones sociales y el mantenimiento de la sociedad "tradicional", entre la búsqueda de un futuro distinto y el reestablecimiento de una pasada "edad de oro". El milenarismo y el mesianismo constituyen una respuesta a una situación de crisis, de ruptura; así, "...El rasgo más importante del milenarismo parece residir en su naturaleza compleja e intermedia...y es precisamente esta combinación de una posición radicalmente revolucionaria con el tradicionalismo la que explica la atracción universal del milenarismo y le convierte

en un agente de transformación tan poderoso" (Talmon, 1979: 113).

Esta "naturaleza compleja", esta ambigüedad del mesianismo debe ser un punto de inflexión en el que nos apoyemos, no para señalar una inconsistencia práctica de su parte, sino para construir un enfoque teórico que nos permita explicar su dinámica.

Consideramos válida la postura de Melucci -citado por Gonzalez Bombal- respecto de los movimientos sociales en general, aplicable, en nuestro caso, para el movimiento mesiánico de Solané: "...Un movimiento social es un objeto creado por el análisis y no coincide con las formas empíricas de la acción colectiva en los casos concretos que la historia nos presenta. Su comprensión depende del sistema de relaciones en el que lo situemos. Así, cada movimiento social real conlleva una pluralidad de sentidos analíticos" (1989: 262). Es esta distinción metodológica entre "lo real" y "lo construido" a la que nos referíamos al principio. Finalmente, entonces, la "ambigüedad", el situarse "a mitad de camino", debe ser un punto a favor, no para postular el carácter de prepolíticos de estos movimientos, ni -en un arranque de relativismo- su eficacia absoluta, sino para situarlos en un sistema de relaciones en donde lo indiferenciado y lo diferenciado entran en conflicto, en una confrontación; en donde, entre lo indiferenciado y lo diferenciado habría, no una etapa intermedia por la cual los movimientos mesiánicos tengan fatalmente que pasar, sino que habría un proceso histórico-genético de rupturas de relaciones sociales.

A partir de aquí, procuraremos en el análisis del movimiento mesiánico de Solané, más que buscar las "supervivencias" o las continuidades, priorizar, tanto a nivel de las relaciones como de las representaciones sociales, los procesos de ruptura, los quiebres, las discontinuidades.

La PRIMERA PARTE del presente trabajo es de exposición y contextualización de los hechos. En el capítulo 1 haremos referencia a los sucesos del 1ero de enero en Tandil a partir, sobre todo, de las declaraciones de los protagonistas y testigos. En el capítulo 2 nos centraremos en la figura de Solané, haremos referencia a su procedencia, a sus atributos carismáticos, a su participación en el movimiento; esta primer aproximación a la figura del mesías no tiene la intención de tomarlo como una especie de "big man", sino que tiene que ver con una intención deliberada de hacer referencia a su figura para, a continuación, ponerla entre paréntesis, relativizarla. Tanto el capítulo 3 como el 4 son de contextualización del caso y análisis de algunos procesos de cambio que estaban operando en la provincia de Buenos Aires hacia la segunda mitad del siglo XIX. Tendiendo en cuenta que Tandil era una población cercana a la frontera del sur de Buenos Aires -inclusive, había sido fortín de frontera en la primera mitad del XIX-, nos detendremos en las modificaciones que se van dando en la ganadería bonaerense y en la relación de estas modificaciones con la expansión de la frontera. El capítulo 4 se centra en los procesos políticos de luchas tanto regionales como interregionales en una época de surgimiento del estado nacional; nos referiremos, asimismo, a los reflejos locales -en Tandil- de estos procesos.

La SEGUNDA PARTE es más analítica. En el capítulo 1 abordaremos la cuestión de las condiciones de surgimiento del movimiento de Solané; señalaremos la necesidad metodológica de priorizar la ruptura del mesianismo con los movimientos políticos seculares, abandonando por lo tanto, el planteo de objetivos inconducentes tales como, por ejemplo -y como ya lo

adelantáramos- la evaluación de la eficacia política o no del movimiento en torno a una supuesta "toma del poder".

Antes que plantearnos el objetivo de indagar acerca de las vinculaciones del movimiento del Tata Dios con los conflictos político-faccionalistas de la época, nos interesa el mesianismo en tanto ayude a dar cuenta de los procesos de surgimiento de las clases sociales; de ahí a que echemos mano, en el capítulo 2 ("Los objetivos del movimiento") de los aportes metodológicos del historiador inglés E. Thompson que, en la explicación de dichos procesos, ha priorizado no sólo los aspectos políticos, sino también los culturales. Idéntico interés reviste el mesianismo respecto al proceso de surgimiento del Estado: el capítulo 3, que aborda la relación mesianismo-bandolerismo en el movimiento de Solané, está orientado en tal sentido.

Finalmente, en el capítulo 4 cierran los planteos teórico-metodológicos que acabamos de esbozar. Centrados en los ejes analíticos sagrado-profano, religioso-político, indiferenciado-diferenciado, indagaremos las posibles influencias del catolicismo en el movimiento y, a partir de allí, bajo los ejes analíticos mencionados señalar las rupturas, es decir, la definitiva emancipación del movimiento mesiánico respecto a dichas influencias. Quizás la consecuencia metodológica más visible de este capítulo, sea el surgimiento de la no correspondencia entre las consignas levantadas por los implicados y el tipo de objetivo elegido a la hora de emprender las acciones; nos alejamos con esto de una "antropología espontaneísta" que permanece en el nivel de la interpretación que los propios sujetos partícipes dan de su situación y ubicamos el problema en un nivel que nos permite dar cuenta de un sistema de relaciones no evidentes.

Se podrá advertir que a lo largo del trabajo el análisis está, a menudo, focalizado en los protagonistas. Pero el hecho de que a través de las fuentes primarias hayan llegado a nosotros los nombres y apellidos de dichos protagonistas, no debe hacernos olvidar que los mismos representan a grupos sociales. ¿De qué grupo se trataba cuando hablamos de los protagonistas de la protesta mesiánica?. Genéricamente podríamos decir que eran "gauchos" pero la cuestión es más compleja, por cuanto no se trata de una categoría social homogénea.

Definir al gaucho, o extendernos sobre el significado etimológico de la palabra es, para el objetivo que nos ocupa, metodológicamente irrelevante. Para alejarnos de una postura sustancialista en la que el gaucho se definiría como tal a partir de una serie de atributos que le corresponderían como propios, debemos considerar los sujetos susceptibles de entrar en dicha categoría siempre en relación a otros grupos.

Cuando hagamos referencia al "gaucho" en la segunda mitad del siglo XIX en la provincia de Buenos Aires, haremos referencia a ese sujeto que no sólo se había convertido en peón asalariado de estancia en virtud de un proceso de disciplinamiento, sino también al "desocupado" que vive de la venta de lanas y cueros robados, bajo un sistema de comercio ilícito que él no ha creado; haremos referencia, en síntesis, al desertor del ejército lanzado compulsivamente al nomadismo, a deambular por las sierras del sur de Buenos Aires escapando de las autoridades, obligado a una movilidad que, en la visión romántica de algunos literatos de la época, expresaba un idílico estado de libertad.

Las polémicas en torno a la figura del gaucho no fueron pocas. Cabe hacer explícita esta cuestión para no reproducir espontáneamente los estigmas que las marcaron: los "librepensadores" (Sarmiento, Avellaneda) seducidos por el modelo

de colonización y expansión de la frontera norteamericana vieron en él a un "barbaro"; los incidentales adversarios políticos de éstos vieron, en cambio, a una víctima (el "Martín Fierro" de José Hernández, es un caso paradigmático). Pero la historia no es un combate entre "buenos" y "malos", más allá de este maniqueísmo, el presente trabajo intenta ir un poco más lejos del nivel de las motivaciones individuales y de las relaciones coyunturales. Por lo demás, si la antropología contribuyó en algún momento a alimentar el mito del "buen salvaje", es de esperar que no caiga en idéntica actitud respecto al mito del "buen gaucho".

P R I M E R A P A R T E

C A P I T U L O 1

LOS SUCESOS DEL 1ero DE ENERO

1.1 - El perfil de los conjurados

De las declaraciones de los acusados (Nario, 1983), se desprende sin ambigüedades que la reunión previa al levantamiento mesiánico se realiza el 31 de diciembre en el rancho de la chacra Peñalverde donde vivía el gaucho, posiblemente peón de estancia, Jacinto Pérez, llamado también San Francisco o San Jacinto. De allí parte, como veremos, el grupo de gauchos que se dirige al pueblo de Tandil, más específicamente a la plaza, en donde, con el ataque a un organillero italiano, se inicia el itinerario de las matanzas a los inmigrantes.

Pero Jacinto Pérez no oficia solamente de anfitrión, por el contrario, es el protagonista principal a la hora de reclutar a los gauchos que, en cumplimiento de las profecías, debían matar a los "enemigos de la religión".

Al parecer, Jacinto Pérez practicó el curanderismo, aunque no con la popularidad de Solané; pero lo importante para nuestro análisis es que poseía, al menos para muchos de los que lo siguieron, atributos sagrados. A diferencia de Solané, "San Jacinto" si participa de los ataques contra los inmigrantes, y aunque la prensa de la época insiste en adjudicar la prédica apocalíptica a Solané, en realidad es aquel quien la ejerce y es aquel, también, quien insiste en que Solané era un enviado de Dios. En la madrugada del 1ero de enero, en su rancho de Peñalverde, Jacinto Pérez "...advirtió que Tata Dios había venido a este mundo a proteger y hacer la felicidad de los argentinos, y para ello era necesario matar a todos los extranjeros y masones, causantes de los grandes males que sufrían los criollos" (1976: 93); luego de este anuncio "...Les repartió cintas punzó al tiempo que les advertía que debían luchar por esa divisa hasta vencer o morir, pero que no morirían, porque la cinta iba a protegerlos de las balas"(2) (op.cit).

Cruz Gutierrez, cuyo verdadero nombre era Crescencio Montiel es uno de los reclutados por Jacinto Pérez y posteriormente fusilado el 13 de setiembre de 1872; en sus declaraciones consta que "...habiendo sido conquistado por un tal Jacinto a quien le decían el Adivino y que según cree era subalterno del que llamaban Tata Dios, y cuyo nombre y apellido ignora y cumpliendo las órdenes del citado Jacinto, asistió a una reunión que tuvo lugar el treinta y uno de diciembre último a la noche, al otro lado de lo de Peñalverde, componiéndose dicha reunión de unos cuarenta o cincuenta individuos; que el nombrado Jacinto proclamó a la reunión diciendo que venían a cumplir los deberes que el Tata Dios les había impuesto, que aunque viesan matar a su padre, no se empeñasen para que lo dejaran, y que al día siguiente vendrían a la plaza de este pueblo a dar las nuevas y hablarlo al

(2) La invulnerabilidad frente a las armas de fuego del "colonizador", del "blanco" o del "extranjero" es un rasgo recurrente en los movimientos milenaristas y mesiánicos (ver, por ejemplo, Bartolomé, L.; 1972: 110).

cura, al médico Fusquin y a dos o tres personas más que no recuerda", Cruz Gutierrez agrega en su declaración que Jacinto después de "haber vivido a la Confederación Argentina" y de haber gritado "muera" contra los masones "...y otros que no oyó, mandó una comisión de la que no formaba parte el declarante al Juzgado de Paz de donde se cree sacaron un preso y enseguida, sin haber intentado hablar Jacinto con el cura y las otras personas nombradas, se dirigieron todos fuera del pueblo,..." (1983: 23). Efectivamente, no hay indicios de que los gauchos levantados intentaran hablar con el cura o con el médico del pueblo; si en cambio, un grupo de ellos ingresa al Juzgado, allí "...Despertaron al sargento y le exigieron las llaves del depósito de armas y de los presos. Un vigilante les dio llave del calabozo y liberaron al único preso que allí existía, el indio Nicolás Oliveira, criado del capitán de G. N. Ezequiel Oliveira, que le había dado su apellido" (Nario, 1976: 102). Pero el intento de conseguir armas fue inútil, por lo que debieron conformarse con las que ya tenían: lanzas de caña tacuara con puñales y tijeras en las puntas, algunos, tenían carabinas y sables (1983: 18).

Esteban Lasarte, un peón de campo fusilado junto con Cruz Gutierrez, asiste, invitado por otros gauchos, a la reunión convocada por Jacinto Perez. Luego de la misma, Lasarte, junto a otro grupo de convocados, pasa la noche en las inmediaciones de Peñalverde, "...al día siguiente, de madrugada, después de haber sido proclamados por un tal Jacinto, a quien decían San Francisco, marcharon en dirección a este pueblo. Que habiendo dado a todos una cinta punzó para el sombrero...les dijo que iban a matar a los masones" (1983: 25). Pedro Torres, quien se desempeñaba como puestero, también declaró acerca de como se inició la conjura; el peso de la responsabilidad organizativa, también recayó en "San Jacinto": "Hallándose en su casa en la noche del 31 de diciembre último, llegó una comisión de cinco individuos comandada según cree por un Pedro Rodriguez y le ordenó al declarante así como a un forastero llamado Juan Crescencio Moreno, que ensillasen caballo y lo siguiesen y habiéndolo hecho así fue llevado a una reunión que había del otro lado de lo de Peñalverde donde había como cincuenta hombres", Torres agrega "...Que allí pasaron la noche y al día siguiente primero del corriente de madrugada, un hombre viejo que no ha conocido los hizo formar y después de repartirles a todos una cinta punzó para el sombrero diciéndoles que por ella habían de vencer o morir, les dijo también que iban a invadir el Tandil, a matar a los extranjeros y masones" (1976: 25-26). Del contraste con las declaraciones de Cruz Gutierrez y Esteban Lasarte, surge que "el hombre viejo" del que habla Torres era Jacinto Perez.

Hasta aquí los hechos, pareciera que, según las declaraciones, los protagonistas fueron "conducidos" siempre por alguien a lo de Jacinto Perez, antes que hacerse espontáneamente presentes en la reunión en cuestión. Obviamente, los acusados intentan en estas declaraciones atemperar el grado de responsabilidad que les cabe en los hechos; pero nuestro objetivo aquí, no es hacernos eco de las declaraciones por las declaraciones mismas, sino en función del análisis que permanece aquí en un nivel prioritariamente descriptivo. De lo contrario caeríamos en la "ilusión de la transparencia" y en la tentación de convertir nuestro trabajo en una parodia de investigación policial sobre el caso; "...Quizás la malición de las ciencias del hombre", leemos en "El oficio de sociólogo", "...sea la de ocuparse de un objeto que habla" (1975: 57), y esta advertencia es aplicable tanto en el caso del discurso del informante en un

trabajo de campo como en el tratamiento de fuentes como las aquí citadas. Además, "...Como entonces no había comodidades para mantener la incomunicación de los detenidos previa a la declaración indagatoria, es evidente que conviviendo en calabozos comunes pudieron acordar sus respectivas declaraciones y además ser asesorados desde fuera para producir manifestaciones que permitieran mantener ocultos los verdaderos móviles que impulsaron al crimen" (1976: 93). Por ello, los datos deben construirse en dirección a nuevos descubrimientos teóricos, y no en dirección del llenado de lagunas que la investigación policial pudiese haber dejado.

Los conjurados se trasladan, entonces, desde Peñalverde, donde residía Jacinto, al pueblo de Tandil donde, como dijimos, atacan el Juzgado. El sargento Cornelio Monteros se encuentra allí al momento en que los gauchos ingresan a sacar armas y liberar al único preso que había. La versión de Monteros acerca de la irrupción en el Juzgado, es la siguiente: "Siendo las 3 y media o las 4 de la mañana, y hallándose en el Juzgado de Paz, fue sorprendido por varios individuos que penetraron en el Juzgado (cuya puerta estaba abierta), quienes lo despertaron y le exigieron las llaves del depósito de armas y de los presos. Habiéndoles dado un vigilante la llave del cuarto de presos, sacaron luna que allí existía, no haciendo lo mismo con las armas porque el declarante les dijo que no tenía las llaves, aunque esto era falso. Inmediatamente después penetró otro individuo y les ordenó de parte del jefe que estaba en la plaza que saliesen inmediatamente. Siendo los tres que entraron y salieron el teniente María Pérez, Pedro Rodríguez y Juan Crescencio Moreno. Después de haber salido del Juzgado de Paz los individuos nombrados, el declarante también salió a ver lo que pasaba en la plaza y observando que todas las bocacalles estaban ocupadas por grupos de gentes que daban vivas a la Imagen y mueras a los masones, salió por la parte posterior del Juzgado de Paz a dar al Juez aviso de lo ocurrido, quien mandó despertar a don Ramón Gómez y al comandante don Ciriaco Gómez" (1983: 28-29).

Es importante remarcar el protagonismo que tuvieron en el levantamiento dos de los nombrados por el sargento Monteros: María Pérez -o José María Pérez- y Pedro Rodríguez. El primero, había prestado servicios como teniente de Guardias Nacionales en el Fortín Tres Arroyos, "...donde eran oficiales en actividad el comandante Ciriaco Gómez y su hermano Ramón" (Nario, 1976: 113); Pedro Rodríguez, por su parte, había sido sargento de Guardias Nacionales en la misma época y lugar que José María Pérez. Además, otro implicado, Gregorio Larrea, se había desempeñado como soldado del mismo cuerpo. Estos elementos son centrales para nuestro análisis, puesto que evidencian los servicios que debieron prestar los protagonistas del levantamiento: en el ejército de frontera y en la estancia como peones y puesteros, dos ámbitos en donde el proceso de disciplinamiento y control social tuvo mayor preponderancia; obviamente, el hecho de que varios miembros de la Guardia Nacional abandonaran el ejército y se plegaran al levantamiento, indica que el Estado no siempre tenía las de ganar en dicho proceso, necesariamente violento y tortuoso -máxime cuando el ejército en las fronteras era la "cárcel" ideal para "vagos y malentretenidos"- . Respecto al sargento Pedro Rodríguez, queremos señalar un indicador no menos importante en este sentido: sobre él pesaba una acusación pro robo de hacienda lanar; más adelante (cf. 2da parte, cap. 2) analizaremos la relación cuatrero-pulperías, teniendo en consideración que los objetivos hacia donde apuntaron los seguidores del Tata Dios fueron, en su mayoría, pulperos y

comerciantes. Así, deserción del ejército, cuatrерismo, zbandolerismo y mesianismo son fuerzas que tienden a la fragmentación contra una entidad -el Estado- que luchaba por monopolizar el uso "legítimo" de la fuerza (cf. 2da parte, cap. 3).

En el reclutamiento de los gauchos, Jacinto Perez, El Adivino, tiene un papel central. Pero también contribuyen a la convocatoria del 31 de diciembre el ex teniente de Guardias Nacionales José María Perez, el ex sargento Pedro Rodriguez, José María Trejo y Juan Molina (1976: 89). No hay indicios de que el Tata Dios Solané haya efectuado este tipo de tareas. Pero antes de continuar con el desarrollo de los hechos del 1ero de enero, indagaremos sucintamente sobre la procedencia y el accionar de "San Jacinto".

1.2 - San Jacinto, el "Adivino"

De los implicados, quien más detalles da sobre Jacinto Perez -muerto en el enfrentamiento que los seguidores de Solané tienen con las fuerzas represoras- fue Antonio Ponce. Originario de Rauch, Ponce fue el único que declaró haber conocido a "San Jacinto" antes de los hechos del 1ero de enero. La actitud de los acusados de negar cualquier tipo de conexión previa con quienes, al parecer, fueron los principales instigadores -Jacinto Perez y Solané- es una constante en las declaraciones policiales, por ello, Ponce pareció ser la excepción.

Ponce conoció a Jacinto Perez en Rauch, unos días antes de los sucesos del 1ero de enero. Según Nario, Jacinto argumentó frente a aquél ser un "médico" conocido en el partido de Tandil como "El Adivino".

Al parecer, San Jacinto cura a Ponce de una quebradura en el brazo (1983: 27); pero además, a éste le aquejaban otras enfermedades por lo que insistió en consultar a Jacinto; así, fue "...a la casa del titulado médico Adivino y al verlo le dijo el acusado (Ponce) que iba a su llamado para que hiciera el favor de curarlo, que a esto le contestó el individuo ese a quien más tarde oyó allí dar el nombre de Jacinto que él no curaba y que al día siguiente lo llevaría a lo del otro médico Dios" (1983: 27).

¿A qué obedece este repentino cambio de actitud por parte de Jacinto Perez? ¿Se hizo pasar por Solané para reclutar a Ponce en favor de su causa?. Lo cierto es que Ponce permaneció en casa de Jacinto, es decir, en Peñalverde, hasta el 1ero de enero y tomó parte en las acciones contra los "extranjeros". Su llegada a Tandil se produjo el 30 de diciembre; esa noche, Jacinto Perez habló con Ponce "...invitándolo a que le acompañase en una empresa que tenía entre manos", en su declaración éste buscó, obviamente, relativizar su participación en los hechos, en la misma constó que "...el acusado le contestó que aunque se hallaba bastante enfermo, como a él le constaba que estaba bien, pero preguntándole enseguida que para que era le dijo que para pelear y entonces le contestó el acusado que para eso no se animaba. Que él no había ido más que a hacerse curar y que él no era hombre de pelear con nadie. Que demasiado había servido en su tiempo y entonces le repuso Jacinto que tuviera entendido que si no obedecía ciegamente el mandato del médico Dios se preparase al castigo que le esperaba puesto que aquél era un hombre que Dios había mandado a la tierra para que lo representase y castigara a todos los malos cristianos" (1983: 46).

De manera que Ponce, nunca alcanzó a ser llevado al "médico Dios", es decir, a Solané; pero recibió de Jacinto Perez "...la propuesta de participar en el golpe contra los extranjeros" (Nario, 1976: 90).

Como veremos más adelante (cf. 2da parte, cap. 4), Jacinto Perez, fue el vehículo principal de la prédica apocalíptica. Muerto en la represión, el Juez sumariante no se preocupó en profundizar sus antecedentes, ni siquiera, como ha dicho Nario, se interroga a su mujer, "...ni se averiguó ocupación, relaciones ni procedencia" (1976: 93-94).

1.3 - Se inician las matanzas

La conjura, como vimos, se realiza en Peñalverde, allí, Jacinto Pérez reparte cintas punzó(3) e indica que por voluntad del Tata Dios, deben morir "gringos" y "masones". Los conjurados se dirigen a la plaza de Tandil, bloquean las bocacalles y, como vimos, entran en el Juzgado en busca de armas. En la plaza misma, es atacado el primer extranjero, Santiago Imberti, un organillero italiano que muere recién unos días después (1976: 102). Pero, es importante señalarlo, esta muerte es casi circunstancial, porque los seguidores de Solané, con Jacinto Perez a la cabeza, exceptuando el Juzgado, no atacan las viviendas del pueblo, ni matan a ningún personaje influyente del mismo. Sus objetivos, parecían firmemente trazados, hacia las afueras, rumbo al norte, es decir, hacia el almacén de Chapar y los campos de Ramón Santamarina. En el recorrido, que va del pueblo a los campos de éste último, hay otras víctimas.

Al salir del pueblo, la partida de gauchos irrumpe contra "...unos vascos que habían apostado sus carretas a orillas del Arroyo Tandil...Dormían los vascos apaciblemente, aguardando el amanecer para entrar en el Tandil" (1976: 102). Uno de ellos se salva providencialmente, es el vasco Esteban Castellanos, quien declaró después de los sucesos; la fuente indica que "...El declarante estaba durmiendo en su carro cuando sintió gritos y movimiento de mucha gente. Se despertó y se asomó a ver lo que ocurría y vio que mataban a uno de sus compañeros. Que entonces se escondió inmediatamente debajo de unas lonas y cueros que estaban en su carro hasta que quedó en silencio el paraje donde estaba la tropa que era del otro lado del arroyo de este pueblo. Que estando dentro de su carro oyó los gritos de 'maten, siendo gringos y vascos'..." (1983: 29).

Los conjurados continúan su marcha hacia el norte; se detienen en el almacén del vasco Vicente Leanes, éste "...intentó resistir encerrándose, pero violentaron la puerta y Cruz Gutierrez, armado de una pistola, lo ultimó...Abrieron el cajón de una cómoda donde hallaron unos 200 pesos...". La esposa del vasco Leanes, Tomasa Maidana salvó su vida por ser argentina, como testigo del hecho declaró: "Llegaron el lero del corriente a las 4 y media de la mañana de los cuales no conocía a ninguno, pero por las señas que ha dado el que forzó la puerta y descerrajó el primer tiro a su marido es un tal Gutierrez a quien

(3) Símbolo de los federales en tiempos de Rosas.

reconocería si lo viera. Que todos estos individuos llevaban una cinta punzó en el sombrero y dijeron que hacían estas muertes por ser mandados, sin decir por quien" (1983: 31).

El tercer objetivo de los seguidores de San Jacinto y el Tata Dios, también fue una pulpería: la del estanciero inglés Thompson. Allí, matan al matrimonio dependiente de Thompson, Elena Brown y Guillermo Gibson Smith, también hieren a otro empleado, Guillermo Stirling, que muere unos días después (Nario; 1976: 107).

Las acciones continúan en el almacén del vasco Juan Chapar. Allí se desarrollan las principales matanzas, diecisiete extranjeros en total, catorce de ellos degollados por las lanzas tacuaras de los insurrectos; la prensa de la época no ahorró detalles a la hora de describir el ataque, entre las víctimas también hubo niños. Acto seguido, "... los paisanos, con las manos tintas en sangre todavía, iban y venían desde el interior de la casa al patio, trayendo mercaderías, especialmente ropas. Unos tomaban un chaquetón, otros aperos, sacos, cigarros, piezas de género, camisas, pañuelos, sobrepuestos, ligas" (1976: 109).

Cabe consignar que durante los hechos en lo de Chapar, otra persona salva su vida "por ser hijo del país", se trata del estanciero Honorio de la Canal. Este, al ver pasar por sus campos a los gauchos rebeldes que se dirigen a lo de Chapar "...montó a caballo y se fue tras los referidos y al pasar por la casa de Juan Lucio preguntó a éste que gente era la que iba a la casa de negocio de Chapar constestándole que acababa de pasar la gente por su casa y le habían dicho que iban a asesinar a los extranjeros de lo de Chapar". El declarante, es decir Honorio de la Canal "...siguió hasta lo de Chapar, donde encontró a 33 individuos con cinta punzó en los sombreros y saliendo uno de ellos para asesinarlo trayendo un sable en la mano, otro individuo de los mismos que conocía por Rafael le dijo a su compañero 'No lo mates que es hijo del país y yo lo conozco'. El que tenía el sable en la mano le obligó a que se presentara al oficial que era un tal Jacinto y quien dijo al declarante que podía retirarse, pues sólo tenía orden del médico Dios de matar a los gringos y a los masones"(1983: 30-31).

El itinerario no culminó aquí, el siguiente objetivo era Ramón Santamarina, un ex carretero y poderoso estanciero español, que además poseía varios establecimientos comerciales en la región. Este intento se frustró por no encontrarse Santamarina en su estancia. En lo de Santamarina (Bella Vista) los conjurados apenas pudieron cambiar caballos; el objetivo final: ir al encuentro de Solané, quien les daría la bendición y les repartiría el botín obtenido en el recorrido; este objetivo final también fracasó, porque en el interín, los gauchos fueron alcanzados por las fuerzas represoras que, comandadas por el comandante de Guardias Nacionales José Ciriaco Gomez, venían del pueblo de Tandil (1976: 116).

1.4 - La represión

El encuentro entre los seguidores de Solané y las fuerzas de José Ciriaco Gomez -junto a algunos vecinos- se produce, como dijimos, en los campos de Ramón Santamarina. Ambos bandos permanecen frente a frente, Arroyo de Tandil por medio; Pedro Rodriguez, desde el lado de los gauchos levantados se adelanta a parlamentar y afirma que las muertes que venían haciendo eran por orden del Tata Dios. Pero además, según un testigo, Rodriguez

sostuvo que "...no venían a pelear con la fuerza que los perseguía a quien daban el nombre de porteños..."(1983: 34).

De inmediato -escribe Fugl en sus memorias- "...Ciriaco dio la orden de cruzar el arroyo con las armas amartilladas. Rodeó a los que aún no habían logrado montar y tiraron a matar a un par de los que huían. Ataron a los asesinos capturados y con ellos, y los muertos masacrados, que transportaban en un carro, llegaron más tarde a Tandil..." (1844-1875: 414). El comandante José Ciriaco Gomez, elaboró un informe que remitió al Juez de Paz Figueroa; esta es su versión de los hechos: "A las diez de la mañana, por fin, fui afortunado de alcanzar a los bandidos, que en número de 32 hombres me esperaban en la estancia del señor Santamarina y los que al haber apercebido a la fuerza de mi mando se dispusieron a batirme, formando su línea con la que me trajeron seguidamente igual carga a la que yo les llevaba. De lo que resultó que antes de chocar y haciéndonos algunos tiros de revólver y carabinas, se pusieron en fuga en dirección al Chapaleofú, en lo que habiéndolos perseguido más de dos leguas, logré tomarles ocho prisioneros y dejar en el trayecto diez individuos de los bandidos muertos. Pues era indispensable proceder de esa manera en vista de los horribles asesinatos que tan alevosamente habían perpetrado" (1983: 33).

En realidad, tal como dice Nario, "...No hubo batalla. Todo fue una persecución de alimañas asustadas, en todas direcciones. Los feroces asesinos de horas atrás caían como ovejas" (1976: 124). En la persecución fueron muertos, entre otros, Jacinto Perez y Pedro Rodriguez; mas tarde Solané, que no había participado directamente en los hechos, fue conducido desde su "hospital" de la Rufina al calabozo y engrillado.

Solané, fuertemente custodiado, "...tanto en la cárcel como en los interrogatorios, se mantenía sereno y aparentaba sentirse elevado sobre cualquier juicio humano. No contestaba a ninguna pregunta, diciendo que no lo haría hasta que llegara el verdadero Juez. Se creía que aludía a un Juez en lo criminal que vendría de Buenos Aires, enviado por el gobierno" (1844-1875: 415). Cabe preguntarse tal como lo hace Palermo, si Solané aludía a un funcionario judicial o a un supuesto "Juez divino" (1992: 162). Al parecer es más factible la primer posibilidad: Antonio del Valle recoge una versión del oficial Cendoya a quien Solané le habría transmitido que "...Una vez que venga el Juez del Crimen y me escuche, que es el único a quien prestaré mis declaraciones, tengo la seguridad que me sacaran estos fierros que tengo y se los van a poner a otro" (citado por Palermo, 162)

Pero Solané no alcanzó a declarar ante ningún Juez: el 5 de enero, alguien ingresa a su calabozo y lo mata.

C A P I T U L O 2

¿QUIEN ERA EL TATA DIOS?

2.1 - Su procedencia

Las hipótesis en torno al lugar de origen del Tata Dios Solané son diversas, pero con rigor, no se ha podido establecer, sino en forma conjetural, un itinerario de su pasado.

El diario El Nacional, haciéndose eco de un boletín que le hace llegar "La Tribuna", sostiene que "...se cree que es chileno de origen, había estado en el Rosario y de allí pasó a ésta, andando por algunas poblaciones de frontera" (8 de enero de 1872). En otra edición, la misma fuente consigna que "...por causa de un homicidio fue destinado al servicio de las armas a las órdenes del hoy General Rivas y se halló en Pavón, desertó después y fue a dar hasta Bolivia, volviendo a este país de médico adivino" (9 de enero de 1872).

Así, podemos deducir que antes de llegar a Tandil, Solané recorre varios pueblos y ciudades; se evidencia, de esta forma su accionar itinerante. Esta cuestión de la movilidad no es un aspecto que debe pasarse por alto, sino más bien una estrategia fundamental en un contexto jurídico en el que además de condenarse la "medicina ilegal" se persigue a todo aquél que no sea propietario, bajo los cargos de "vago y malentretenido". Por lo tanto Solané no puede establecerse en un lugar fijo, si no es bajo la "protección" de alguna personalidad influyente: así, aparentemente, al volver de Bolivia, Tata Dios habría estado en Las Flores "...parando en el puesto de San Benito en la estancia del señor Chas" (La Tribuna, citada por Nario, 1976: 67). Después vendría su paso por Azul y Tapalquén, para finalmente terminar en Tandil, como veremos, bajo la protección de otro estanciero: Ramón Gómez.

Pero hay otras fuentes que sostienen que Solané o "San Gerónimo" -como lo llaman algunos de sus seguidores- no era chileno, sino santiagueño (1976: 67). En efecto, La Prensa recoge un testimonio de un santiagueño que parece haber conocido a Solané; dicho informante sostiene que "...de un pueblo de la campaña de Santiago del Estero hace cuatro años que desapareció San Gerónimo, y que probablemente es el que figura como Médico Adivino, a juzgar por los milagros que hace, pues no se le puede dar otro calificativo a las curas prodigiosas que según la generalidad hace" (La Prensa, citada por Nario, 1976: 68). No obstante, si Solané era Boliviano, Chileno o Santiagueño, es sólo una curiosidad anecdótica que no reviste interés para nuestro análisis; lo fundamental aquí es que Solané, al igual que muchos de los curanderos que, como él, recorrían el sur de Buenos Aires, debe huir permanentemente para poder llevar a cabo su tarea de "Médico adivino"; lo fundamental, finalmente, es que su paso por el sur de la provincia (Tapalquén, Azul, Tandil) no pasa desapercibido. Por el contrario la fama de Solané se extiende por numerosas poblaciones de la campaña bonaerense, además de los sitios recién nombrados: Quequén Grande, Dolores, Juárez, Arenales (Ayacucho), Tres Arroyos (1992: 152). Obviamente, la persecución judicial, la desconfianza hacia el curanderismo, el temor que despertaba en las autoridades cuando comenzaba a reunir

multitudes, impidieron que Solané echase raíces en alguno de los sitios mencionados.

Antes de detenernos en la cuestión de como llega Solané a Tandil, debemos señalar que los "medicos adivinos", los "curanderos", los "tatadioses", etcétera, no eran un fenómeno extraño en el Sur de la provincia de Buenos Aires; vale remarcar esto, por un lado, para relativizar la figura de Solané, cuyos atributos divinos eran compartidos con otros curanderos de la pampa bonaerense, y por otro lado, para señalar en qué medida, y hasta que punto, se aleja de estos curanderos y adivinos y se acerca a la figura de un mesías, de un enviado de Dios para cumplir con determinados fines. El siglo XIX, dice Palermo, "...conoció un gran auge de los curanderos, seres en general "elegidos" o "llamados" a ejercer su profesión por mandatos divinos. Desde luego que existía -como ahora- una gama muy grande de casos, entre aquellos que aplicaban conocimientos heredados en bien de los demás hasta los simples impostores que no creían en lo que hacían. Quienes cobraban por sus servicios nunca lo hacían directamente ni fijando tarifas; el método tradicional ha sido la ofrenda voluntaria de una imagen de santo o virgen. En el siglo pasado se tomaron algunas medidas contra la medicina folk, lo que no llegaba a impedir, por supuesto, la presencia de gran número de curanderos en la campaña. En 1851 inclusive Urquiza autorizó su libre acción ante la escasez de médicos en la provincia de Entre Ríos, en especial en el campo" (1992: 129). Esto último es sugerente, por cuanto Solané es encarcelado y luego expulsado de Azul, por denuncias que provenían especialmente del médico de policía, contra el "ejercicio ilegal de la medicina".

"Tatadios" y "manosanta": éstas son dos denominaciones muy utilizadas para los curanderos que, como Solané, abundaban en Buenos Aires; Granada se refiere a ellas: "...Manosantas y tata dioses llaman en el Río de la Plata a cierta clase de taumaturgos populares que recorren los campos y las ciudades prometiendo curas maravillosas. Así el tatadios como el manosanta se valen de aparatos y ceremonias, de fórmulas ininteligibles, de preces y de palabras y de santiaguaderas...El tatadios propina también remedios, que consisten generalmente en hierbas" (citado por Palermo, 1992: 130). Solané hubiese sido, simplemente, uno más de estos "manosantas" y "tatadioses" que recorrían la campaña, si no fuese por la insistencia con la que sus seguidores, el periodismo y la clase dominante de la época le adjudicaron la inspiración de las matanzas de inmigrantes, y de los anuncios apocalípticos que conmovieron a Tandil el 1ero de enero. Aquí nos acercamos al Solané mesías y nos alejamos del Solané curandero; y en éste último rol, no estaba solo, ni siquiera en lo que respecta al rechazo con el que contaban, muchas veces, estos curanderos de la campaña. Dicho rechazo provenía, en general, de las voces ilustradas de la ciudad: El Nacional, reproduce una carta cuyo autor (la fuente no da el nombre) se refería a Solané y a estos curanderos en términos muy duros, haciendo un llamado al "Juez de Paz de Tandil" y "demás autoridades de la campaña" a que pongan "...un poco más de vigilancia respecto de tantos charlatanes que infestan nuestras campañas con los ridículos e injustificables títulos de "Médico de la Salina", "Médico de las Sangrías" en Lobería y otros mil que no tenemos ahora presente" (9 de enero de 1872).

Así, denominaciones como las de "tatadios" se aplicaron a los numerosos curanderos que, hacia el siglo XIX, se desplazan por el sur de la Provincia de Buenos Aires. Pero además de tatadioses y manosantas, dice Palermo, "...había diversos especialistas: los saludadores, que curaban con trozos de pabilos

mojados con su saliva, los que se dedicaban a curar "quebrados", "empachos" u otros males específicos; los que curaban animales (especialmente caballos), etcétera"; también hubo "...Entre 1850 y 1900...un auge de los "médicos del agua fría", de los cuales los más famosos fueron Pancho Sierra en Buenos Aires y el caudillo blanco Aparicio Saravia en Uruguay" (1992: 130).

Sin embargo, al parecer, los "tatadioses" no fueron exclusivos de la provincia de Buenos Aires. En los territorios pertenecientes a lo que fuera la Gobernación militar del Chaco - actual nordeste de la provincia de Santa Fe- hacia 1905, los periódicos locales dan cuenta de un creciente surgimiento de "tatadioses"; pero lo más significativo, es que dicho surgimiento va acompañado de expectativas de tipo milenaristas. Tal como dice Bartolomé: "Dichas publicaciones hablan de la aparición de así llamados "Tata Dioses", quienes profetizaban un fin inminente y cataclísmico para la presente condición del mundo y la completa destrucción del hombre blanco" (1972: 110).

Frente a esta multitud de curanderos, medicodioses y manosantas que recorrían la provincia de Buenos Aires, cabría la pregunta de por qué sólo la figura de Solané asumió ribetes mesiánicos. ¿Por qué los gauchos levantados el 1ero de enero dicen actuar en nombre de Solané como enviado de Dios, y no de ningún otro curandero del sur de Buenos Aires?. La pregunta es pertinente porque unos días después de los sucesos de Tandil se tejía la posibilidad, entre los habitantes de la región, de una "revolución de los curanderos" (1976: 144). El corpus consultado no permite confirmar esta posibilidad, sin embargo, algunos indicadores hablan de que Solané tampoco estaba tan solo en este punto.

Aunque la posibilidad de una "revolución de los curanderos" se fundara más en un comprensible estado de alerta de las autoridades que en reales intenciones de rebelión por parte de gauchos y curanderos, la misma, habla del ineludible peso social que éstos tenían en la región. El Juez de Paz Figueroa, por ejemplo, "...sostenía que de las indagatorias que estaba haciendo entre los presos, había podido saber que este movimiento tenía emisarios en la provincia, y particularmente en Luján, Baradero, Cañuelas, Chascomús, Tapalquén y Azul. También manifestaba saber Figueroa que como Tata Dios había tres curanderos más, llamados dos de ellos San Francisco y Santo Domingo. El primero actuaba en Cañuelas y el segundo en Baradero o Zárate" (1976: 144). Efectivamente, cuando el Gobierno pidió al Jefe de Policía que enviara investigadores a estos lugares "...El que fue a Cañuelas..., se halló con un Francisco Rivero, curandero de unos 35 años, que había estado hasta los últimos días de diciembre, luego de lo cual se ausentó, según se dijo para San José de Flores, donde vivía"; dicho curandero "...Se hacía llamar "Profeta" y decía que era un ser divino enviado por Dios a este mundo para cumplir una misión que más tarde conocerían" (1976: 147-148). Por otro lado, Benito Lizaso, el ayudante de Solané, le oyó decir a éste "...que había otros tres médicos: San Francisco en Cañuelas -lo que coincide con la hipótesis de Figueroa- San Juan en Zárate y Santo Domingo en las provincias (ibid. 147). Nótese, como veremos a continuación, que Solané es expulsado de Azul, entre otros cargos, por anunciar la llegada de "San Francisco", a quien decía conocer: ¿se refería al curandero que vivía en Cañuelas? ¿Se refería al propio Jacinto Perez a quien - como vimos en el capítulo anterior - también se lo conocía con el nombre de San Francisco?

De las fuentes primarias consultadas, especialmente de las declaraciones sumariales de los propios implicados, no se

desprende la posibilidad de una "conspiración" de los curanderos del sur de Buenos Aires. La investigación policial no continuó indagando en tal sentido. La versión acerca de una posible "revolución de los curanderos" ¿indicaba la presencia de una especie de "histeria colectiva" en virtud del temor que extranjeros y autoridades pudiesen sentir frente a la posibilidad de un nuevo levantamiento?. No hay que descartar, en este sentido, el sensacionalismo de la prensa de la época que, en gran medida, aprovechó los sucesos de Tandil para ventilar viejas rencillas ideológicas y conflictos políticos de tipo faccionalista; a tal punto que "La República" llegó a aventurar que el Tata Dios era "...un agente secreto de los Jesuitas, para sublevar a la campaña contra los masones" (citado por Nario, 1976: 68).

Antes de establecerse en Tandil, Solané se desempeña como curandero en Azul y Tapalqué. Allí, anuncia la inminente aparición para el 15 de noviembre de "San Francisco": "Esta profecía implicó una concentración de aproximadamente 400 personas que esperaban la visión del santo...El hecho alarmó algunos sectores de la población de Azul y motivó la denuncia del doctor Brid" (1992a: 151). La nota que el doctor Alejandro Brid, Médico de Policía dirige al comisario Reginaldo Ferreyra advertía que "...Un individuo llamado...Solano (o Médico Dios) y que vive en el cuartel 7mo, a cinco leguas distante de este pueblo, en dirección a Tapalquén, está cometiendo escandalosos abusos, tanto por estar ejerciendo la medicina indebidamente cuanto de los medios supersticiosos de que se vale para engañar a personas ignorantes que desgraciadamente es la mayor parte que viven en la campaña, haciéndoles creer que es el inspirado de Dios y conversa con él cuantas veces quiere y otras bribonadas por el estilo para expoliarles a mansalva" (Sumario, 1872, citado por Nario, 1976: 69).

Finalmente, Solané comparece ante el comisario de Azul; frente a éste, admite suministrar remedios a las personas que van a buscarlos, aunque "no era médico recibido" (1976: 69). Dice conocer a San Francisco quien "...le había dicho que hiciera servicio a la Humanidad, curando a los enfermos que le viniesen a ver. Y que lo había visto por última vez el 11 de mayo de ese año en la costa del Arroyo de Pavón" (Sumario, 1872, citado por Nario, 1976: 69). En la misma declaración, Tata Dios sostiene que no cobra por sus servicios, salvo limosnas que los enfermos dejan a la virgen de Luján y que él después distribuye entre los pobres.

Solané es puesto en libertad a instancias del Juez de Paz de Azul, Botana, quien enterado de la prisión de aquél "montó en cólera" y dió la orden de que fuese inmediatamente liberado. Dicha orden la expresa con una carta que envía desde su estancia al comisario: "...Ignoro las causas que hayan dado lugar a esta prisión, pero si sólo como se me ha informado, depende de una denuncia del Dr. Brid, sin que haya fundamento serio, ni reclamación de parte, y sólo por el interés de no conseguir que los que quieran se hagan curar con el referido curandero, espero lo ponga V. en libertad, recibida que sea la presente, pues durante mi administración no quiero consentir tiranía de ninguna especie" (citado por Nario, 1976: 70).

Nario se pregunta acerca de las razones que impulsan al Juez Botana a prestar tanta protección "a un curandero de los que abundaban en la campaña". Pero las fuentes disponibles no permiten arriesgar una respuesta definitiva. Apenas podemos conjeturar la posibilidad que entre un médico venido de la ciudad -como seguramente lo era el Dr. Brid- y un estanciero tradicional

de la campaña bonaerense como el Juez Botana, podrían haberse presentado desacuerdos políticos circunstanciales; de manera tal, que éste no estaría dispuesto a aceptar una injerencia por parte de aquél en determinadas decisiones. En este caso la decisión era la prisión o no de Solané; pero esto, por supuesto, es solo conjetural.

Solané recobra su libertad y se instala, finalmente, en Tandil, y más precisamente, en el puesto "La Rufina" dentro de la estancia "La Argentina" perteneciente a Ramón Gómez. En La Rufina Solané instala su "hospital" (1976: 73) y, como veremos, la aglomeración de gente en torno a él provocará en algunos sectores de la clase dominante de Tandil, temores semejantes a los producidos en Azul.

Según la declaración aportada por Ramón Gómez, su esposa - aquejada de fuertes dolores de cabeza - fue a la búsqueda de Solané: "...Dos días después de haber salido su señora, supo el declarante la noticia de que el tal curandero había sido preso por las autoridades de Azul; se fue el declarante a buscar a su esposa. Cuando llegó cerca de Azul supo que el curandero, que era el Solané que se ha mencionado, y habiéndole éste dicho si podía venir a su establecimiento de campo para asistir a su esposa y permanecer allí un poco de tiempo, el declarante no tuvo inconveniente en acceder a ello, visto que, al parecer Solané era un hombre de buenas costumbres, y que no había motivo para su prisión en el Azul" (1983: 36). Así, Solané llega a Tandil entre el 16 y el 17 de noviembre; con él vienen sus ayudantes: Manuel Antonio Martínez y Benito Lizaso, más conocido como "el vasco Juan", quien oficiaba de boticario y enfermero (1983: 37).

2.2 - Predicciones, curas y milagros

¿Aprovechó Solané su estadía en La Rufina para predicar a los que allí acudían en busca de remedios a sus enfermedades? ¿Se proclamó mesías o enviado de Dios?, ¿como curaba a sus pacientes?, ¿cual fue su participación en los hechos del 1ero de enero?. Estos son algunos de los interrogantes que procuraremos deslindar en las páginas que siguen.

No pasó demasiado tiempo sin que las inmediaciones del puesto de La Rufina, donde Solané instaló su "hospital", fuera el punto de encuentro de una multitud que, desde los más diversos lugares y pueblos de la campaña, acudía a Tandil para hacerse atender por Solané: "...con notable rapidez se produjo en su Hospital la concentración de unas 400 personas, más o menos la misma cantidad que en la zona de Azul-Tapalqué, llegadas de distintas partes..., que acampaban alrededor de su rancho en toldos, ramadas y carretas" (1992a: 152) Esta cantidad de gente, dice Nario, es desmesurada para una región con escasa densidad de población (1976: 74); tengamos en cuenta que, hacia esta época, la población total de Tandil es sólo de 5000 habitantes (1992: 152).

Los presagios y anuncios apocalípticos que se adjudicaron al Tata Dios, así como sus presuntas órdenes de matar extranjeros, masones y "enemigos de la religión" se dan por sentadas si nos contentamos con las versiones de la prensa de la época; pero, como veremos, las declaraciones de los implicados y de su propio ayudante ofrecen matices respecto a una interpretación en tal sentido. El diario El Nacional sostiene que Solané "...Dos o tres días antes de terminarse el año reunió una porción de gente y les dijo que si no mataban todos los gringos que cayeran en su mano

el 2 o 3 de enero iba a tener lugar una gran catástrofe" (8 de enero de 1872). Inclusive, el historiador tandilense Gorraiz Beloqui, sostiene que a fines de 1871 "...Presagió cosas escalofrantes y sensacionales", así, "...Al facultativo del Tandil (su rival quizás), y a otras personas, se las iba a encontrar muertas; los presos recobrarían su libertad; corrientes de lava y fuego, un nuevo diluvio y violentísimos huracanes iban a hundir al pueblo y arrasar su población, y de la sierra de La Movediza surgiría un nuevo pueblo, para morada de los exterminadores de los enemigos de Dios, los extranjeros y masones. Y el cielo castigaría a los que no interviniesen en esta obra santa" (1958: 107).

Como era de esperar, en el proceso judicial, tanto Ramón Gómez -su protector- como Benito Lizaso -su ayudante- fueron interrogados acerca de si los pacientes iban a La Rufina con algún otro objeto que no fuese el de buscar alivio a sus enfermedades y remedios. Gómez declara que no vio nunca que Solané "...hubiese tenido juntas o conversaciones solas y secretas"; la fuente agrega que "...Preguntado si sabía que el tal Solané se decía ser un ser divino y así lo hacía comprender a la muchedumbre, con que objeto, si le oyó hablar contra los extranjeros y masones incitando a que fuesen muertos, contestó que nunca oyó a Solané lo que se le pregunta. Sin embargo, que entre la gente de campo pasaba como un hombre misterioso o santo. Alguna que otra vez le oyó hablar de los extranjeros diciendo que no le gustaban porque explotaban al país, diciendo de los masones que era una sociedad mala que no tenían religión. Pero que jamás le oyó decir que debían matarlos y que los incitase a un acto semejante" (1983: 36-37). Así, Solané parece compartir con los protagonistas de las matanzas, el mismo resquemor hacia los "extranjeros", "gringos", "masones" y "enemigos de la religión". Eufrasio Gómez (sin parentesco con Ramón) declaró que "...No vio personas que fueran a verlo por algún objeto especial, sino por remedios, como tampoco que tuviese juntas reservadas o secretas...Sólo una vez le oyó hablar en términos generales sobre la emigración extranjera, la que venía a quitar, según decía, el trabajo de los argentinos, y esto con motivo de haberse ido a hacer curar dos extranjeros. Nunca le oyó decir que debían matarse extranjeros y masones" (1983: 38). Acerca del presunto protagonismo de Solané en la organización del levantamiento y sobre el odio hacia extranjeros y masones, también se expresó el testigo José Aguilar, un enfermo que acudía al "hospital" de Solané: "...no fueron hablados jamás por don Gerónimo ni ninguno de sus acompañantes en sentido de rebelión ni de atentados contra ninguna persona", pero "...lo único que decía don Gerónimo era que hablaba con San Francisco y que las epidemias habidas eran a causa de los Masones, medicos y brujos, y que su caballo bayo era capaz sólo de devorar o concluir con todos aquellos que quisiera" (1976: 82). Recordemos que entre 1865 y 1870 una epidemia de cólera se fue extendiendo por las provincias, incluyendo Buenos Aires, además, hacia 1871 "...Una devastadora epidemia de fiebre amarilla provocó casi veinte mil muertos en poco menos de cuatro meses" (Weinberg, 1963: 50); todo esto viene a contribuir al sentimiento de catástrofe que el movimiento del Tata Dios vehiculizó. Según Nario, cuando el 9 de enero de 1872 "...preguntaron en el Azul a Apolinario García si había oído decir a algún enfermo que el médico los hubiera exhortado a tomar armas para combatir a los masones, García manifestó que no, pero que oía con generalidad decir a las gentes que a causa de los masones y extranjeros eran las epidemias que habían ocurrido, pero que esto no oyó a San Gerónimo" (1976: 82).

Cabe preguntarse hasta donde llegaba la "xenofobia" de Solané cuando, por ejemplo, su ayudante principal, Benito Lizaso, era un vasco español, en el que seguramente el "médico dios" habrá depositado su confianza; hasta donde llegaba cuando según las declaraciones citadas de Eufrasio Gómez, Solané se quejaba de extranjeros y masones pero, al parecer, no se negaba a atenderlos cuando concurrían a su "hospital". Esta cuestión se aclarará en los capítulos siguientes, cuando descubramos que la impugnación a los extranjeros, no es una impugnación en bloque, deliberada, irracional, sino que distingue objetivos determinados.

De la argumentación anterior se desprende que Solané, a pesar de ser considerado un hombre "misterioso" y "santo" por quienes acudían a verlo, no utilizó el ámbito de su hospital para predicar, sino simplemente para curar. Su desconfianza hacia los extranjeros es evidente pero, como dijimos, reconoce matices. Para terminar con este punto: ¿como desempeñaba sus prácticas curanderiles?, ¿en que consistían sus atributos divinos?; estos son interrogantes que procuraremos responder a continuación.

Según los "Apuntes Autobiográficos" de Manuel Suárez Martínez -un empleado de comercio de la zona-, los métodos de cura de Solané "...consistían en "pases de mano" sobre la parte afectada del paciente, al tiempo que murmuraba ciertas palabras; luego mostraba al enfermo carozos de aceitunas, alfileres, etc. que afirmaba haberle quitado del cuerpo extrayendo así el mal, con lo que daba por terminada la cura"(1992a: 152) Según Palermo este método importa la presencia de "...algunas pautas constantes de la medicina popular", como por ejemplo, "...la doctrina del cuerpo extraño introducido en el paciente, la enfermedad concebida como un ente materializado en un objeto y su extracción por contacto con la parte afectada, con el uso simultáneo de 'palabras potentes' "(ibid. 152). Además, agrega "..., el mostrar a los pacientes pequeños objetos supuestamente sacados de su cuerpo recuerda aspectos de la terapia chamánica indígena"(ibid.).

Son numerosos los milagros que se le adjudican a Solané. El colono dinamarqués Juan Fugl, describe algunos de ellos en sus memorias; en su calidad de "extranjero" y protestante, se muestra incrédulo frente a dichos milagros, aunque no deja de sorprenderse por la cantidad de adeptos con que Solané cuenta: "El rumor de eses curas maravillosas pronto corrió por toda la zona, y en gran cantidad llegaba todos los días, algunos solamente para poder contemplarlo. Esa gente inculta se acercaba con miedo y temblando ante él, y le tenían respeto como a una divinidad..." (1844-75: 409). Pero "...no sólo los gauchos sin instrucción estaban asombrados y creían en su divinidad", dice, "...También había europeos y algunos dinamarqueses que se admiraban de sus curas milagrosas" (ibid. 410). Entre estos dinamarqueses está la familia Mathiasen, que acude a visitar a Solané; grande fue la sorpresa cuando comprueban que el propio Solané había vaticinado esa visita. La anécdota se la contó el propio Mathiasen a Fugl: "Lars Mathiasen se dirigió a una persona conocida por él, preguntándole si Tata Dios se encontraría, y cuál era el motivo de tan completo silencio y consternación de todos. El hombre le contó en voz baja pero solemne, que poco antes de llegar el carruaje que conducía el propio Mathiasen con la familia visitante, había salido Tata Dios al patio donde estaban todos, diciéndoles: que venía hacia allí un carruaje con unas cuantas personas curiosas y profanas que llegarían dentro de poco. Describió el carruaje así como a las personas que venían, y también a los caballos, diciendo que no se dejaría ver por ellos", con gran asombro Mathiasen comentaba a Fugl : "...había

predicho hasta de que lado íbamos a llegar, el color de nuestros caballos, los aperos y hasta la vestimenta de las personas y otros detalles"; no resultaba extraño que la gente, agrega Fugl, "...a igual que Lars mismo, quedara pasmada se asombro"(1844-75: 411).

Nario, haciéndose eco de una versión que apareciera en el diario La Prensa, narra otro de los "milagros" de Solané: un peón aquejado por una dolencia, insistió a su patrón, incrédulo, para que lo llevase al encuentro del "médico dios". El estanciero, que no padecía de ninguna enfermedad, pero quería burlarse del adivino, le solicita remedios; Solané acepta el pedido a condición de que vuelva al día siguiente a los efectos de recetarle el medicamento, y además porque su peón debía permanecer en su "hospital", "...Pero le hizo una advertencia: que ensillara, para volver, el caballo más manso que tuviese y que marchara con precaución. El hacendado cumplió al pie de la letra y cuando iba por la mitad del camino, su cabalgadura comenzó a bellaquear como un potro y lo derribó. Del golpe salió con las dos piernas fracturadas. Tata Dios envió a sus ayudantes a buscar por él."(1976: 79). El estanciero, ya frente a Solané, recibió la explicación del caso: "El que ha hecho que Ud. se quiebre las piernas he sido yo en desagravio de lo que Ud. me quiso burlar ayer, pidiéndome remedio para un mal que no padecía. Y ahora, para probarle que Dios todo me concede, levántese Ud. que ya está sano. Váyase a su casa con su peón, que también está curado y otra vez tenga Ud. fe" (La Prensa, citada por Nario, 1976: 79).

Uno de los milagros más famosos de Solané, es el que ocurre el 25 de diciembre. La sequía estaba provocando desastres en Tandil, por lo que sus adeptos le solicitan que haga llover; Solané anuncia que la lluvia caería el día de Navidad, lo que efectivamente ocurrió. Algunos periódicos de la época -como La Prensa- se hacen eco de este suceso (1976: 80) que también fue narrado por Fugl en sus memorias: "Como no había llovido en bastante tiempo se le había pedido que hiciera llover. Era unos días antes de Navidad. Contestó que sería dentro de los días de Navidad, que haría llover. Efectivamente llovió el mismo día 25 y la gente quedó mas convencida aún de sus poderes y creyeron ciegamente en él"(1844-75: 412).

Otro de los milagros que se le atribuyen es el de haber matado y luego resucitado a un peón de carretas que intentó burlarse de su persona (1976:: 79-80). Dice Palermo, "...Más allá de la anécdota hay que tener presente que algunas de las versiones que corrían sobre Solané (el caso del estanciero incrédulo, el del carretero burlista, ambos castigados y luego perdonados) lo hacen aparecer con el mismo compotamiento de los santos o de Cristo en la narrativa popular criolla, donde estos castigan severa pero no fatalmente a quienes se burlan de ellos, les hacen daño, les niegan hospitalidad, etc., con lo que se refuerza la consideración del "adivino" como ser sobrenatural" (1992: 155).

Después de los sucesos del 1ero de enero, Solané es encarcelado y sus pertenencias, al igual que su caballo "sagrado" quedan depositadas en el Juzgado de Tandil. El inventario de dichas pertenencias fue realizado por el Juez de Paz Figueroa y reproducido en su totalidad en el libro de Nario (1976). Vale señalar que, excepto algunas referencias anecdóticas, la lista fue casi dejada de lado por los autores que trataron el caso.

Aquí no la vamos a reproducir en su totalidad, algunos objetos anotados son directamente insignificantes en función de cualquier tipo de análisis, pero otros ofrecen elementos más que

sugerentes. Entre otras cosas, las pertenencias de Solané consistían en: "...54 recetas de enfermos, 36 cartas de varios nombres pidiendo medicinas, 18 recibos de individuos que le vendieron hacienda vacuna y lanar y ropa y comestibles, 1 libro titulado Guía de la Salud, y librito titulado San Ramón Nonato, y librito Sagrada Novena, 2 libretas de comprar en casas de negocio sin nombre, 2 libretas con la lista de hombres que pertenecen a la humanidad" (1976: 86); la lista de pertenencias sigue, en la misma hallamos, por ejemplo, "1 virgen de Luján", con esto se evidencia que la figura de la Virgen de Lujan -recordemos que era a ella a quien los pacientes ofrecían sus donaciones- cumplía un papel central en la iconografía de Solané.

De haber sido rescatada para la investigación policial, y de haberse conservado, la lista de pertenencias de Solané, hubiese aportado valiosos elementos para el análisis y para profundizar sobre el caso. Por ejemplo ¿quiénes fueron los individuos que le vendieron hacienda vacuna y lanar, ropa y comestibles?, indudablemente que debió haber sido, sobre todo en el caso de estos dos últimos productos, algún pulpero o varios de la zona; y si así fuese, ¿estaba Solané endeudado con alguno de ellos?, recordemos que los objetivos de las matanzas apuntaron, sobre todo, a comerciantes y pulperos (ver también 2da parte, cap.2). ¿Compró, efectivamente, hacienda vacuna y lanar?, ¿en qué cantidad?, ¿con qué propósito?, ¿utilizó Ramón Gómez a Solané como a una especie de testaferro para sus asuntos de negocio con los pulperos de la zona (con Santamarina o Chapar, por ejemplo)? Indudablemente que no podemos contestar a muchos de estos interrogantes sin documentos que así lo autoricen. De haberse conocido, por ejemplo, los nombres de quienes emitieron los recibos de compra, se hubiesen podido establecer hipótesis con instrumentos más sólidos en lo que se refiere a conflictos entre los distintos sectores sociales que habitaban en Tandil. Lo mismo podemos decir respecto a las "2 libretas de comprar en casas de negocio" que estaban, también, entre las pertenencias de Solané.

Finalmente, ¿en qué consiste la "...lista de los hombres que pertenecen a la humanidad?. Nario -en una cita a pié de página- sostiene que "El libro de la Humanidad" consiste en "...un cuadernillo manuscrito de 60 hojas, numeradas las 13 primeras, con renglones marcados con lapiz. Contiene la nómina de 581 individuos de ambos sexos en la que no aparecen las víctimas, ni las autoridades o vecinos influyentes, ni los implicados en la matanza. Puede suponerse que fue una lista de sus enfermos" (1976: 77). Si la suposición es exacta, dicho libro habla de la inmensa popularidad y reconocimiento con los que contaba Solané en una región, como la de Tandil, inhóspita por su escasa población y su alejamiento de la ciudad de Buenos Aires.

Junto con los objetos mencionados, queda depositado en el Juzgado, el caballo bayo perteneciente al Tata Dios. A este caballo se le atribuyen numerosos prodigios, lo que contribuía a formar el "entorno mágico" de Solané. Se decía, por ejemplo, que "...estando atado noche y día, y ensillado, no comía ni bebía, pese a lo cual se mantenía en perfecto estado de gordura" (1976: 80). El vasco Lizaso, ayudante de Solané, "...se negaba a montarlo; estaba convencido de que se trataba del Espíritu Santo, y que quien lo montase, fuera del propio Tata Dios, se perdería por los aires porque -según había hecho creer su dueño- no había modo de gobernarle" (1976: 80). Un paciente de Solané, declaró que en su estadía en el hospital de La Rufina oyó decir que el caballo se inquietaba "...cuando los brujas cruzaban el campamento" (1976: 80). Juan Fugl, relata que "...Entre el gauchaje era creencia cerrada que quien montara el caballo blanco

sagrado del Tata Dios caería enseguida muerto, e iría directamente al infierno" (1844-75: 415).

2.3 - Su participación en los hechos del 1ero de enero

Después de las matanzas del 1ero de enero, tanto la prensa, como las autoridades y los propios extranjeros residentes en Tandil, no dudaron en adjudicar la responsabilidad de los hechos a Solané; de la misma forma, muchos de los gauchos insurrectos, argumentaron actuar bajo sus órdenes. Pero, como veremos, Solané no participa personalmente en dichas acciones, en cambio se le adjudica la responsabilidad "intelectual" de los hechos.

El 2 de enero, el Juez de Paz Figueroa envió una carta al ministro de Gobierno haciéndole saber lo ocurrido y diciendo que "...El origen de los lamentables sucesos que quedan manifestados, la voz pública lo atribuye a la inicua propaganda de un individuo que bajo el título de "médico Dios" se ha presentado en este partido, llamando la atención desde larga distancia a personas de ambos sexos que han ocurrido hasta él en busca de remedios que él ha suministrado" (1983: 21). El Nacional, por su parte, consignó que Solané "...Había mandado a hacer una bandera blanca y punzó, lo que era sabido por todos y había anunciado que el primer año iba a ocurrir un suceso en que correría sangre y sería de duelo" (8 de enero de 1872). Según el colono Fugl "...Tata Dios resolvió que el día 1ero de enero a la mañana sería el Día del Castigo y Venganza que él planeaba, lo debían guardar con gran secreto, para que el castigo no se volviese contra ellos" (1844-1875: 412).

Pero, ¿dónde se hallaba Solané en la mañana del levantamiento?. Según testigos, en la mañana del 1ero de enero Solané se disponía a atender a sus pacientes en el puesto de La Rufina; es en ese momento cuando un mensajero le trae una carta de Ramón Gómez que decía: "En este momento sé que se dirige una gente que ha atropellado el Juzgado pretando (sic) que viene mandada por usted y en este momento mándeme decir que hay y véngase usted aquí a casa hoy mismo. S. S. Ramón Gómez" (1983: 40, también citada por Nario en 1976: 116). Así, Solané se traslada desde el puesto de La Rufina a la casa de su "protector" en la estancia "La Argentina", pero Gómez no está en la estancia: se apresta para salir con un grupo de vecinos, algunos Guardias Nacionales y su hermano el Comandante José Ciriaco Gómez, en busca de los gauchos insurrectos. En el interín, Solané se cruza con el alcalde Teófilo Urraco, quien - enterado de que un grupo de gauchos estaban matando "gringos" y "masones" en nombre del Tata Dios - increpó duramente a éste. Solané niega su participación en los hechos y es mandado por Urraco a que se presente a Ramón Gómez, ya integrado a las fuerzas represoras que, además, acababan de pasar por la estancia y se dirigían a los campos de Santamarina.

Según Nario, Solané tuvo "un encuentro verbal muy feo con don Ramón Gómez"; frente a él, vuelve a expresar su inocencia y permanece en la retaguardia de la comitiva que iba a la búsqueda de los gauchos rebeldes. Recordemos que previo al enfrentamiento -al que nos referimos en el capítulo anterior- Pedro Rodríguez se adelanta para hablar con el Comandante J.C. Gómez, expresando que las muertes que venían haciendo obedecían a una orden del "médico Dios"; es precisamente en ese momento cuando Solané, desde el fondo de las fuerzas represoras se apresura a negarlo. Un testigo de este diálogo (y también uno de los jefes de la represión)

declaró para la investigación policial, la cual documentó lo siguiente: "...Hallándose a espaldas de la guerrilla que mandaba el declarante, el tal médico Dios contestó a la aseveración de Rodríguez diciendo que era falsa, que él no había mandado matar a nadie y se replegó a los lanceros, desapareciendo enseguida" (1983: 40).

Lo que sigue es historia conocida, Ciriaco Gómez da la orden de ataque y se inicia la persecución; los presos sumaron 28 (1976: 151), el resto logró escapar. En ese interín Solané ya estaba de regreso en La Rufina, momentos después era conducido al Juzgado y encarcelado.

2.4 - El asesinato de Solané

Enfrentamientos coyunturales y faccionalismos existían desde hace tiempo en Tandil. Los acontecimientos del 1ero de enero exacerbaron las rencillas de comité que, marcadas a fuego por el enfrentamiento mitristas-alsinistas, recorrieron la campaña bonaerense. Idéntica ebullición provocó el asesinato, en su propio calabozo, del Tata Dios.

La figura del Juez de Paz Figueroa, fue desde el comienzo, puesta en tela de juicio. Tanto la prensa oficial como los propios extranjeros condenaron cierta tolerancia con la que, supuestamente, Solané había contado por parte de las autoridades. El Nacional(4), haciéndose eco de una carta "cuyo autor merece entera fe" y que responsabilizaba a Ramón Gómez y al Juez Figueroa por los hechos ocurridos, no dudaba en afirmar que "...un bandido que ha conseguido levantar las masas ignorantes contra los extranjeros establecidos en nuestras campañas, ha hecho su prédica, no sólo a la vista y paciencia de las autoridades de Tandil, sino bajo la inmediata protección de los mismos...Las autoridades no han podido ignorar lo que todo el mundo sabía, que el titulado adivino o Dios hacía arrebatarse cadáveres para profanarlos de la manera más inicua, haciendo con ellos las farsas más sangrientas, quemándolos en presencia de todos sus prosélitos, so pretexto de que merecían la condenación del cielo por sus actos en la tierra...¿cómo es que las autoridades superiores y subalternas de aquél partido no pusieron coto a tan infames procedimientos, cuyos malos resultados no podrán reconocer?. ¿Era que temían romper con el fanatismo popular o que ellos mismos se sentían fanatizados o dominados por la voluntad subyugadora de este nuevo apóstol del crimen? (9 de enero de 1872).

Más allá, como veremos, de que no consta en ninguna declaración -ni de sus adeptos, ni de las autoridades, ni de otros testigos- que Solané hubiese efectuado tales prácticas a las que la citada fuente alude, no podemos hablar, con rigor, de que el Juez de Paz Figueroa se haya mantenido neutral frente a las multitudes que acudían al "hospital" de La Rufina.

El colono Juan Fugl (identificado, como veremos, con el alsinismo) fue uno de los principales sostenedores de la tesis de que los hechos del 1ero de enero respondían a una maniobra de Figueroa (mitrista) y de Ramón Gómez (simpatizante del viejo federalismo de Rosas). Fugl, quien se hallaba en Dinamarca

(4)Se trataba de un diario de Buenos Aires fundado después de la caída de Rosas. Sarmiento, presidente de la República cuando los sucesos de Tandil, había sido uno de sus principales columnistas.

durante el levantamiento escribió: "...Después que nosotros viajamos en 1871 llegó de las provincias del norte un curandero que se decía vidente y que podía curar toda clase de enfermedades...Ramón Gómez y Figueroa lo protegían y planearon usarlo para sus propósitos de venganza contra los extranjeros y dar un ejemplo para desalentarlos y detener la inmigración, que iba en aumento"(1844-1875).

Después del iero de enero, la población extranjera se movilizó para evitar posibles nuevos levantamientos y formó un "comando armado" (1983: 43). Asimismo, acuerdan con Figueroa en dejar un centinela, elegido entre los extranjeros, quien cuidaría al ya encarcelado Tata Dios. Pero en la noche del 5 de enero "...se oye una detonación proveniente del calabozo donde dormía Solané...el centinela Bautista Murgui (a) Urruñá, un vasco, lo encuentra herido de muerte" (1992a: 162).

Acerca de quienes fueron los que asesinaron a Solané en la noche del 5 de enero, parecen plantearse dos posibilidades. Hubo quienes sostuvieron la hipótesis de que los eventuales instigadores (como Figueroa) mataron a Solané para hacer desaparecer un testigo que los comprometía sobremana (1976: 162). La otra posibilidad, más plausible, es que se trató de una venganzas que los "extranjeros", sobre todo los vascos, llevaron a cabo. Nario sostiene que el matador del Tata Dios fue un vasco, quien así habría procedido luego de un sorteo entre sus propios connacionales (1976: 162). Las memorias de Juan Fugl, también arrojan una luz en este sentido; a pesar de ser un enemigo político de Figueroa, Fugl no suscribe la primer posibilidad a la que nos referíamos; el crimen, por lo tanto, fue cometido por un vasco francés: "...Algunos supusieron que lo había maquinado Figueroa mismo, para que el Tata Dios no lo descubriera ante el Juez del Crimen. Otros creían que había sido un acuerdo entre los extranjeros, con uno de motor principal que coordinara el asunto. Esta suposición era talvez correcta, pero nunca se la comprobó a pesar de todo el esfuerzo que hizo Figueroa, y que la sospecha recaía en su persona, según una de mis amistades más íntimas, que es la que me ha relatado todo estas litigio, pero sin nombrar al vecino que hubo descerrajado el certero tiro. (Fue un vasco francés) " (1844-1875: 416).

Como es de esperar, El Nacional tomó la noticia casi con júbilo, pero con cierta discreción, para que la defensa del liberalismo que ejercía desde sus columnas no se contradijera con el ideal anárquico de la "justicia por mano propia": "A última hora anunciamos ayer la noticia de que el bandido instigador de los asesinatos que han tenido lugar en el Tandil, acababa de ser víctima de una represalia...Como para que se cumplan las inexorables palabras de los libros santos que mandan "que el que a hierro mate, a hierro muera", el bandido que apropiándose el nombre de "Dios" lo profanaba tan sacrílegamente, acaba de sucumbir víctima de una represalia cruel, pero que la atrocidad de sus crímenes disculpa. Somos enemigos de la pena de muerte y mucho más cuando se aplica sin las formalidades legales. Así, no justificaremos a los que extrañados por sus pasiones, se han sustituido a la justicia humana, aplicando a tan gran delincuente la menor de las penas de que se había hecho merecedor -la pena de muerte-. No justificamos tampoco a las autoridades locales que no han tenido bastante previsión para impedir los crímenes que con tanta audacia y publicidad se habían preparado, no bastante energía para guardar al delincuente y entregarle a sus jueces naturales...Pero en disculpas de todos recordaremos el trastorno, la honda conmoción que deben haber producido hechos tan inauditos" (10 de enero de 1872).

La indagación del médico forense estableció que el cuerpo de Solané recibió trece impactos de bala, los testigos (aquella noche estaban en el Juzgado el cura vicario, Ramón Santamarina, el coronel Benito Machado y el comandante José Ciriaco Gómez, además del centinela) escucharon una sola detonación, por lo que Nario especula que el disparo pudo hacerse con "...tercerola, trabuco o pistola Lafouché"(1976: 160). Dicho disparo habría sido efectuado desde una pequeña ventana que daba a la calle. La declaración del centinela, "el vasco Urruña", no esclareció el confuso episodio; el 8 de febrero el Juez de Paz deba por cerrado el caso del asesinato de Solané con las siguientes líneas: "No pudiéndose saber quienes sean los autores de la muerte del titulado médico Dios, a pesar de las diligencias practicadas en la antecedente indagación sumaria levantada por este Juzgado, y a fin de no demorar la presente causa, remitase a disposición del señor Juez del Crimen en comisión juntamente con el inventario de los objetos pertenecientes al referido médico"(1983: 44).

C A P I T U L O 3

EL CONTEXTO ECONOMICO

3.1 - El Saladero

Para dar cuenta de las modificaciones en la estructura económica que se dan en Buenos Aires a partir de la segunda mitad del siglo XIX, podemos tomar como punto de inflexión, la derrota de Rosas en la batalla de Caseros. Esta referencia, puramente acontecimental, es sólo en función de la exposición y como mero punto de partida del análisis, puesto que, desde el punto de vista de los cambios económicos, sería un exceso de simplificación hablar de un período anterior a Caseros (o sea el período rosista) y un período posterior. En todo caso, en este último período, aparecerán desplegadas, desarrolladas, las relaciones económicas cuyo germen había sido la estancia y el saladero. En efecto, tal como lo plantea Peña, con Caseros "...se inicia la definitiva estructuración capitalista de la Argentina en base a las fuerzas y potencialidades incubadas bajo la dictadura rosista" (1972: 103). No hay por lo tanto un cambio abrupto en cuanto a los protagonistas y a los beneficiarios de este cambio, en todo caso, hay una reacomodación de las clases dominantes cuyo horizonte capitalista se estaba modificando, tanto en virtud de los cambios internos, como en lo que respecta a la nueva configuración del mercado mundial.

Los primeros saladeros surgen hacia 1815; de aquí en más, su presencia se irá multiplicando merced a los canales jurídicos y políticos cuya cabeza visible era Rosas. Pero hacia la segunda mitad del siglo XIX, el régimen de Rosas se transformó, de motor de una incipiente expansión capitalista -basada en el saladero como única actividad industrial- en "chaleco de fuerza" de esa misma expansión ahora Rosas "...estaba de más en un país cuyas clases dominantes veían con creciente claridad que agringarse era la forma de proseguir su acumulación capitalista" (1972: 96).

En este capítulo intentaremos dar cuenta de las modificaciones económicas que se dan a partir de 1850 en la provincia de Buenos Aires, sobre todo en el ámbito de la ganadería. Estos cambios se refieren, básicamente, a un proceso en el que el ganado vacuno -vinculado al saladero- cede lugar al ganado ovino, orientado a las nuevas demandas del mercado mundial. Este proceso fue acompañado de una forma de apropiación de la tierra cuya consecuencia más visible fue el latifundio y el creciente avance de la frontera sobre los territorios indígenas.

El saladero, dice Ansaldi, "...es una actividad industrial capitalista en la que el hecho dominante es que quienes la ejercen son terratenientes (Dorrego, Trápani, Rosas) o comerciantes deviniéndolo (los Anchorena que están detrás de Rosas) o barraqueros...En cualquier caso -de origen terrateniente o comercial- el capital invertido en la industria saladeril lo es en carácter de accesorio a otras actividades (ganadería o comercio), y no constituye un capital comercial devenido industrial y que como tal capital industrial adquiere autonomía y termina dominando a aquél" (1988: 15).

Si decimos que la actividad saladeril tenía un carácter capitalista, debemos atenernos a cómo se plantean las relaciones sociales en ese ámbito, es decir, "...la relación contractual

entre el proletario carente de medios de producción y el propietario de la estancia que alquilaba la fuerza de trabajo del peón a cambio de un salario" (1972: 59). Pero tal como lo planteaba Ansaldi, no se trata de un "capital industrial que adquiere autonomía" y que por lo tanto domine al capital comercial. Por ello, caracterizaba al saladero, dice Amalia Moavro, "...un bajo nivel técnico, derivado de las pocas exigencias del mercado consumidor, ya que su producción estaba destinada a los mercados de Brasil y Cuba...O sea que la industrialización del vacuno se desarrolló con bajos costos de instalación y con una inversión inicial pequeña recuperada prácticamente en los primeros años de funcionamiento. El capital invertido en esta industria provenía de grandes comerciantes porteños y junto a ellos hubo una inversión de capital comercial extranjero, esencialmente inglés" (citada por Asborno, 1988a: 16-17).

De manera que los saladeristas tenían la mira puesta en el mercado mundial, pero sin que la producción domine a la distribución, así, "...los hacendados porteños mantienen el control de la producción, relegando en cambio el transporte y comercialización de ultramar a los comerciantes ingleses" (1988: 16). En torno a estos intereses se construye una compleja y cambiante red de relaciones entre las clases dominantes, sobre la cual no nos detendremos aquí. Estas relaciones, conflictivas unas veces, de colaboración otras, se traducían en enfrentamientos o alianzas según la coyuntura; no había por lo tanto una clase hegemónica capaz de llevar a cabo un proyecto a través de un estado nacional, aún en proceso de formación. Los particularismos y faccionalismos políticos estaban por sobre cualquier posibilidad de hacer aparecer los intereses particulares de una clase como los generales de toda la sociedad. Los hacendados porteños beneficiados con el saladero se ocuparon de defender las tarifas bajas, el libre comercio y el monopolio de la aduana, lo que los enfrentaba abiertamente con los hacendados del Litoral. A su vez los comerciantes porteños orientados a la conquista de un incipiente mercado interno, entraban en conflicto con los saladeristas quienes no estaban dispuestos a aceptar la nacionalización de la aduana de Buenos Aires.

Pero por otro lado, sería un exceso de simplificación tomar como un bloque monolítico a la franja de los hacendados porteños. Los del sur de Buenos Aires se hallaban en desventaja respecto a los del norte; aquéllos, alejados de los centros de consumo, se limitan a vender el ganado en pie al invernador. Invernada, dice Giberti, "...es sinónimo de engorde" (1986: 95). A diferencia del ganado destinado a cría, el ganado de invernada debe hallarse cerca de los centros de consumo y además necesita de pastos blandos: "Las invernadas debían tener pasturas tiernas y engordadoras, objetivo que satisfacían los campos próximos a la ciudad, donde una ganadería con antiguo arraigo refinó por sí misma los duros pastos primitivos. En cambio, las zonas más próximas a las fronteras, que durante esos años se amplían continuamente, por ser nuevas ofrecían pastos de menor calidad" (1986: 96). Hacia 1872, la ganadería en Tandil, entonces, debe ser situada en éste último caso.

Se genera así, entre los propios estancieros una especie de división del trabajo, desempeñando unos la función de cría, y otros la de invernada. Por lo tanto la carne destinada al saladero no va directamente del productor (cría) al establecimiento saladeril, sino que pasa antes por el invernador; éste puede especular con los precios y dejar en desventaja al productor: "Los invernadores, distribuidos por lo común entre los

campos de cría y el saladero, compraban puntas de novillos al corte a los estancieros, para luego clasificarlos y engordarlos. Al actuar en forma decisiva la ubicación del campo, se facilitó la acción conjunta de los saladeristas, que eran a su vez los principales invernadores", así, "...Si la estancia no posee ubicación adecuada, existe otra etapa más: el invernador, que compra al criador para vender al saladero. La oferta conjunta de vacunos, a juzgar por las exportaciones de cueros, excedía en mucho la demanda de los saladeros, que además trabajaban en mutuo acuerdo; el productor quedaba pues en inferioridad de condiciones frente a ellos y debía aceptar los precios que les impusieran" (1986: 97).

Como dijimos, el producto de los saladeros tenía como destino Brasil, Cuba, y también Estados Unidos, en los tres países el tasajo era consumido por esclavos de las plantaciones (1972: 78). Es de preveer que las perspectivas a largo plazo de seguir exportando a estos destinos se veerían seriamente comprometidas; la demanda tenía un límite, a partir de allí, la industria saladeril entrará en franco retroceso: "...En 1858 los saladeros bonaerenses llegaron a consumir 521.000 vacunos, cifra bastante superior a la de los años vecinos; pero resulta evidente que el tasajo -alimento exclusivo de esclavos- no podrá alcanzar grandes destinos por la inestabilidad de su demanda. La lana, en cambio, textil de uso universal y creciente, es capaz de promover gran desarrollo ovino. Pero si el ovino habrá de sustituir al vacuno por esa causa, será principalmente en Buenos Aires, pues en el resto del Litoral el lanar no habrá de extenderse en igual forma y continuará la preeminencia vacuna" (1986: 161).

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, entonces, en la ganadería de Buenos Aires se operará un cambio sustancial: el vacuno irá cediendo lugar al ganado ovino; aunque, como veremos, por la naturaleza de los pastos que éste requiere, el cambio será gradual.

Es significativo que, paralelamente a estas modificaciones en la estructura de la ganadería de Buenos Aires, se va organizando a nivel político un frente antirrosista en el que coyunturalmente coincidieron la burguesía comercial porteña y los ganaderos del Litoral, pero como ha dicho Milcíades Peña "...caído el enemigo común, nada había que pudiera conservar unidas estas fuerzas contradictorias" (1972: 104). Así, "...La burguesía comercial porteña y su pequeña burguesía, cuyos ideólogos regresaron de Montevideo junto con el ejército urquicista, tendían como en los tiempos de rivadavia a unificar el país, pero solo bajo el comando de Buenos Aires y de no ser así preferían el aislamiento porteño" (1972: 104). Los estancieros que bajo la hegemonía política de Rosas se habían beneficiado con la industria saladeril, tuvieron que reacomodar sus fuerzas. Con el triunfo de Urquiza en Caseros (1852), Rosas queda desplazado de la escena política porteña: Bartolomé Mitre, representante de la burguesía comercial porteña, capitalizará políticamente esta situación.

La tensión entre la unidad y la diversidad, entre la homogeneidad y la heterogeneidad, continuarán bajo la disputa de la aduana porteña cuyos beneficios siguieron depositándose en las clases dominantes porteñas: "Ayer con Rosas, en 1852 con Mitre, la oligarquía porteña se oponía a la organización nacional impulsada por los ganaderos entrerrianos desde el acuerdo de San Nicolás" (1972: 106); según Alberdi, esto era "...porque ese Acuerdo le retiraba la diplomacia, la aduana nacional y el monopolio de la navegación de los ríos" (citado por Peña, 1972: 106-107).

3.2 - El auge del lanar

Desde el inicio, la cría de ovejas estuvo asociada con la llegada al país de los primeros inmigrantes, -en su mayoría vasco-franceses, irlandeses, ingleses y escoceses- quienes traían consigo conocimientos respecto a la cría y el cuidado de ovejas, actividades que, obviamente, estaban más extendidas en la Europa occidental que en la pampa bonaerense. En esta última región, las actividades ligadas al ganado vacuno venían siendo la generalidad, y en este aspecto los inmigrantes ya no contaban con tanta ventaja: "...; hombres recién llegados al país al amparo de flamantes libertades y deseosos de mejorar su posición económica,...se dedicaban a cuanto actividad podían, empezando por el comercio para lo cual aprovechaban sus relaciones con el país natal. Siendo la ganadería actividad básica y predominante, no podían dejar de ejercerla, pero les estaba vedado, por lo menos al comienzo, la explotación vacuna...por desconocimiento de las peculiaridades argentinas y la falta de dominio sobre el caballo y el lazo..." (1986: 108). En general, la actividad comercial iba acompañada de actividades rurales relacionadas con el ganado ovino y el comercio de la lana; según Hilda Sabato "...probablemente consiguieran labrarse un camino a partir de su trabajo dentro mismo del ámbito rural, sobre todo en los períodos de expansión; otros se convirtieron en estancieros a partir del capital obtenido en otras actividades, en especial comercio (acopiadores, pulperos, barraqueros) (1989: 172). Estos inmigrantes pasaban de la ciudad al campo sin mediación alguna, pero este paso no los hacía abandonar sus antiguas relaciones económicas en la ciudad, por el contrario permanecían atados a esos "...intereses en el comercio, la especulación urbana, las finanzas, los servicios" (1989: 170).

Con la introducción del ganado ovino no estuvo ausente cierto resquemor por parte de los viejos ganaderos. Giberti, citando a Ramos Mejía, da cuenta de algunas reacciones por parte de los grupos saladeriles cuando llegan a Buenos Aires los primeros carneros merinos; se sospecha detrás de estas preferencias en la ganadería, el conflicto político unitarios-federales cuando los seguidores de Rosas pretendían que dichos animales habían sido los difusores de la sarna en la región: "mueran los extranjeros sarnosos" era el grito del gauchaje (1986: 108), en una doble identificación del ganado ovino y los "extranjeros" con la sarna. Al poco tiempo, este rechazo se transformó en simpatía y los estancieros más poderosos de Buenos Aires se fueron inclinando hacia el ganado ovino: "...Las posibilidades que ofrecía la cría de ovejas fueron cuestionadas por muchos en los primeros años de expansión, pero ya para la década del '50 las dudas eran cada vez menores y el negocio atraía capitales provenientes prácticamente de todos los demás sectores de la economía porteños" (1989: 173). Los ganaderos de fortuna, lejos de permanecer al margen de los cambios, se inclinaron a la ganadería ovina: "...cuando el mercado comenzó a mostrar síntomas de cambio y la lana pareció de pronto ofrecer mejores posibilidades a la exportación, los estancieros, alertas a los vaivenes de ese mercado, gradualmente comenzaron a reorientar sus intereses de la producción vacuna hacia la cría de ovejas" (1989: 169).

Llegados a este punto, conviene tomar ciertos recaudos frente a los argumentos que plantean en términos maniqueos el auge del lanar. La diversificación, la innovación en el campo de la ganadería que reorienta la actividad rural hacia la exportación de lana, no necesariamente excluye de este proceso a

las familias terratenientes más "tradicionales" de Buenos Aires. Por ello homologar vacuno con lo "tradicional" y ovino con lo "moderno" es distorsionar un proceso esencialmente complejo, así: "..., si bien algunos de los primeros en dedicarse a la cría de ovejas fueron los inmigrantes que buscaban invertir en el mundo rural a partir de sus ahorros urbanos, la mayor parte de quienes figuran entre los principales promotores de la expansión lanar eran ganaderos muy conocidos y de vieja estirpe como Senillosa, Unzué o Cano" (1989: 173). Pero por otro lado, "...Esto no quiere decir que todos los hacendados hayan optado por incorporarse a la actividad ovina, ni que las ventajas de ésta resultaran evidentes para todos quienes se dedicaban a la producción rural" (1989: 173). Se abre, entonces, un abanico en el que la heterogeneidad prevalece, tal como lo señala Hilda Sabato, la imagen monolítica del estanciero se desarma; en ese abanico encontramos "...Productores en gran escala o de tono menor, capitalistas diversificados o concentrados, empresarios de raíz urbana o de origen rural..."(1989: 173).

La cría de ovejas y la exportación de lanas se expanden con firmeza: "...en 1850 habían salido del país 7681 toneladas de lana, cantidad cinco veces superior a la de una década atrás, sin embargo, en 1855 se exportaron 12.455 T, tres años más tarde se llega a 18.940. Durante 1875 los embarques alcanzaron a 90.720 t. En 25 años las exportaciones habían aumentado más de diez veces" (1986: 153). Al principio las exportaciones tuvieron como destino Francia, Inglaterra y Estados Unidos. Hacia 1868, las exportaciones a éste último país caen estrepitosamente por las restricciones aduaneras y un proteccionismo a ultranza por parte de dicho país. Ni Inglaterra, ni Estados Unidos, serán los principales compradores de lana argentina; desde 1860 en adelante, el principal comprador será Bélgica cuando, junto con Francia y Alemania, llegan a "revolucionar su industria textil" (1989: 203). Esto es lo que consigna José Hernández desde su "Instrucción al Estanciero": "...Las lanas del Río de la Plata van a Alemania, a Francia, y la mayor parte a Bélgica, donde hay agua, existen grandes lavaderos y máquinas a propósito para separar la carretilla, y se ocupan en esto ingentes capitales...Londres no consume nuestras lanas. Allí solo va la de Australia y la del Cabo, ambas son colonias inglesas, y son ingleses los capitales invertidos en la producción lanar. Además, Inglaterra, produce ella misma tanta lana como Australia, a sus mercados acuden compradores de otros países, que se llevan mas de la mitad de todas esas lanas" (1964 -1882-: 269).

Los pastos más aptos para la cría de ovejas estaban al norte de la provincia, esto contribuyó a la diferenciación entre los propios hacendados a la que hacíamos referencia antes. Por ello el ganado ovino tardó en llegar al sur de Buenos Aires. Con las ovejas vinieron también los alambrados, y con ellos los sembradíos; aunque la provincia de Buenos Aires permaneció al margen del proceso de colonización agrícola que se inició en las provincias del Litoral. Es significativo el hecho de que Richard B. Newton, quien introduce hacia 1845 el primer alambrado en la Argentina (Sbarra, 1973: 35 y sgs.), es designado por el gobierno de la provincia para integrar una Comisión de Hacendados e introducir en el país "...reproductores ovinos de distintas razas: Romney, Marsh, Rambouillet, Lincoln(5) " (ibid.: 45).

(5) Señalando la importancia de una actividad fundamental en sus etapas fundacionales, Lincoln es, en la actualidad, el nombre de una población del norte de la provincia de Buenos Aires.

3.3 - Las tierras en torno a Tandil: ganadería y expansión de la frontera.

Para la década de 1870, dice Slatta, "...los ovinos habían desplazado al ganado vacuno de buena parte de las pasturas mejoradas de los alrededores de Buenos Aires" (1985: 247). Este desplazamiento provocó que, a la larga, los gauchos comenzaran a participar en el "ciclo ovino": "..., esquilando, marcando, castrando, y arreando los animales a caballo...la vieja pampa gaucha de ganado cimarrón sacrificado por el cuero y el sebo ya era cosa del pasado" (1985: 247)

Si algunos estancieros medianos y pequeños tomaron la irrupción del ovino con rechazo fue porque, en todo caso, los que llegaron a beneficiarse con la explotación de dicho ganado fueron, como dijimos, grandes estancieros poseedores de tierras aptas para esa actividad; y éstas se hallaban al norte de la provincia de Buenos Aires. En la frontera, en cambio, el ganado ovino tardó en llegar, y por lo tanto, también, el alambrado. Por ejemplo en 1852, los estancieros de la frontera sudoeste de Tandil registraron "...sólo cuatro marcas para ovinos, mientras que había 131 para vacunos y equinos" (1985: 250). Obviamente, la situación fue cambiando hacia 1870. En su estudio sobre las Leyes de Tierras Públicas, Nicolás Avellaneda se refería a esta diferenciación entre el norte y la zona de frontera: "Las tierras públicas que se arriendan actualmente en la provincia están situadas, en su mayor parte, en los partidos fronterizos y casi en su totalidad ocupadas por ganado vacuno. La calidad de sus pastos los hace por ahora inadecuados para mantener ovejas, ganado que se explota con más lucro" (-1865-: 232).

En 1823, con la traza de la nueva frontera, se instala en lo que luego sería Tandil, el Fuerte de la Independencia. Pero la frontera seguirá avanzando. Entre 1874 y 1879 se lleva a cabo la "Conquista del desierto" que, irrumpiendo en los territorios indígenas, llegará al Río Negro. Entre esos años se pone en marcha el polémico proyecto de Alsina de construir una inmensa zanja en la frontera para impedir la invasión de los indígenas en los territorios conquistados: el enorme foso de tres metros de ancho, debía llegar a los 600 kilómetros de largo, solo se hicieron 374. Con la muerte de Alsina, en 1877, se abandona la empresa, a cuyo cargo estaba el ingeniero francés Alfredo Ebelot (1973: 13-17).

Se agrega a la región fronteriza de la que Tandil formaba parte, una configuración distinta a la del norte del Río Salado, en lo que se refiere a la ganadería. Sólo el ganado vacuno podía sobrevivir en las extensas tierras del sur de Buenos Aires; pero la exclusividad del vacuno tenía sus límites en un contexto del mercado mundial en el que los estancieros porteños ya no se beneficiaban con la exportación de carne salada y cueros, sino con la de la lana: "Para que los campos vengan a producir los pastos tiernos y abundantes que se crían en los que se llaman de buena calidad, es necesario su ocupación previa con ganado vacuno, por el término de veinticinco a treinta años, cuando menos" (-1865-: 232). Por eso la frontera tiene que poblarse antes con ganado vacuno durante el tiempo señalado por Avellaneda. Aquí cobra lógica la afirmación de Ansaldi, quien comparando entre el proceso de expansión de la frontera en Estados Unidos y el de Argentina, dirá que en aquel país "la frontera es un espacio ocupado por hombres", es decir, por una clase de medianos propietarios rurales opuestos a los terratenientes; pero en la Argentina, la frontera es un espacio ocupado por ganado" (1988: 11-12). Esto va a marcar a fuego la

estructura capitalista del campo argentino, en donde la gran propiedad territorial en manos de unos pocos estancieros, constituye el rasgo distintivo.

El ganado vacuno tiene que ir avanzando sobre la frontera, detrás del vacuno vendría al cabo de unos años el avance de las ovejas, ocupando esta vez pastos previamente refinados por aquél: "...Cada cinco o seis años los ovinos ocupaban diez o quince leguas más y la vaca pasaba a otra zona paralela más lejana. El desplazamiento paulatino se debía a la conveniencia de pastos tiernos y bajos para el ovino, cuando las praderas bonaerenses autóctonas están formadas por pastos duros y altos. Los vacunos transformaban la flora de modo análogo al arado. En ausencia de agricultura suficiente, el lanar (animal fino) debía ir forzosamente tras la vaca (animal rústico). Aquél desplazaba a ésta, pero no podía eliminarla: quedaba supeditado a su acción refinadora de campos brutos" (1986: 153-154).

La frontera, entonces, debe ser ocupada por ganado vacuno, y esta ocupación es funcional a los vaivenes del mercado mundial. Avellaneda había sido claro al respecto: "...el ganado vacuno, y solo el ganado vacuno, puede ocupar esos terrenos por mucho tiempo; y que debemos propender a que los ocupe, a fin de prepararlos para la cría del ganado lanar, de reconocida ventaja para el criador y para el país" (-1865-: 234).

Este proceso necesariamente debía concluir en la expulsión de los indios de la frontera y provocar en el modo de vida del gaucho una desestructuración: "...Al ocupar con lanares tierras tradicionalmente bovinas, los pastores extranjeros desplazaron a los gauchos. Muchos criollos identificaron entonces la difusión ovina con el gringo y atribuyeron a su presencia el desplazamiento de su habitual y casi único medio de vida" (1976: 21).

La llegada a Tandil de pastores vascos, irlandeses e ingleses, debía provocar una lógica desconfianza entre los gauchos. Eran estos inmigrantes los que traen consigo conocimientos acerca de la cría y el cuidado de ovejas, coincidentemente, fueron ellos, también, los que hicieron del comercio una actividad central. En el Tandil, quien mejor representó este papel de nuevo estanciero en virtud de su éxito como comerciante y criador, en especial de ovejas, fue Ramón Santamarina. Como una especie de "self made man", llegó a convertirse en uno de los más poderosos ganaderos de la región; se afirma, dice Nario, "...que llegó a tener hasta veinticinco estancias, ubicadas en cien leguas de las mejores del Sud, donde pacían 120 mil vacas y 700 mil ovejas" (1976: 55). Pero Santamarina, que había empezado como carretero, alternaba su actividad ganadera con el comercio: "En distintos pueblos, próximos a sus estancias, hubo hasta seis casas de comercio - simultáneamente provedurías y bancos- a cuyo ritmo contraídos dependientes prosperaban como habilitados suyos" (1976: 55). Al tiempo que monopolizaban el comercio de la lana en la región (cuyo destino final era un mercado mundial en expansión) estos inmigrantes iban adquiriendo nuevas tierras en el sur de Buenos Aires.

Ramón Santamarina estuvo en la mira de los seguidores del Tata Dios (Gorraiz Belloqui, 1958: 102). El establecimiento de otro exitoso comerciante (Juan Chapar) fue alcanzado por los seguidores del mesías; aquí comienzan a vislumbrarse algunos resortes que impulsaron el levantamiento (nos detendremos sobre esto en la segunda parte, cap. 2). El auge del lanar llegó a Tandil, y con él, comerciantes ingleses, españoles y en mayor medida vascos.

C A P I T U L O 4

EL CONTEXTO POLITICO

4.1 - Procesos de desestructuración-reestructuración a escala regional.

Los procesos políticos que trataremos a continuación (priorizaremos la 1er etapa de la 2da mitad del S. XIX), se caracterizan por poner en juego una tensión entre fuerzas que pugnan por la fragmentación y fuerzas que van en dirección a una integración nacional. En realidad, este proceso se inicia en 1810 con la ruptura política con España y se sucede hasta 1880; hacia esta fecha, el estado nacional ya está constituido. Aquí focalizaremos el análisis en un período político que anuncia la emergencia de un "bloque histórico regional" que será capaz de imponer su hegemonía a todas las provincias, bajo el ala política de Buenos Aires. Esta es, sucintamente, la hipótesis que nos propone María del Carmen Angueira en su trabajo "La Confederación Argentina: un proyecto nacional".

Siguiendo un planteo iniciado por Ansaldi, y utilizando algunas categorías gramscianas, Angueira sitúa como "nudo histórico" fundamental, como punto de inflexión en este eje fragmentación-integración, el período que va entre 1859 y 1862. Como ha dicho Ansaldi: "La revolución de 1810 trae aparejado un problema esencial: la construcción de un Estado nacional. Ella aparece como una de las preocupaciones y esfuerzos políticos centrales inaugurado por aquélla. Si la tarea es más larga de lo que algunos de sus propulsores han calculado o deseado y se resuelve a través de complejos y violentos enfrentamientos, hay que ver la razón de ello en las dificultades para constituir una clase fundamental capaz de imponer su dirección al conjunto de la sociedad, en la demora en que los distintos sectores o fracciones que la componen alcanzan el momento o grado de conciencia política, es decir, subordinando a ellos los de las demás clases" (1988: 25). El "nudo histórico", el punto de inflexión, coincide con el momento en que "...La burguesía de Buenos Aires es la primera en alcanzar ese nivel, logrando una base esencial al constituir con los terratenientes del Litoral un bloque histórico regional, bloque cuya hegemonía detenta claramente después de la reunificación de la república, en 1861-62. El fracaso de la Confederación Argentina ilustra, entre otras cosas, también sobre la renuncia de los ganaderos entrerrianos a la lucha por es hegemonía política" (op. cit.).

Este movimiento de larga duración que va de 1810 a 1880 está caracterizado por numerosos enfrentamientos entre los distintos faccionalismos políticos, conflictos intra e interregionales, fuerzas que pugnan por la autonomía, la segregación, etc. Hoy autonomistas, mañana nacionalistas, las adhesiones y lealtades políticas deben ser vistas no en términos absolutos, sino como parte de una compleja y cambiante red de relaciones sociales cuyo análisis escapa a nuestro objetivo. No obstante esto, encontramos imprescindible hacer referencia a algunos conflictos políticos que se van dando en este proceso; sobre todo, si queremos dar cuenta, en este primer nivel de análisis, de hasta que punto el movimiento mesiánico de Tandil se vincula con estas luchas, y hasta qué punto se desentiende de las mismas.

Luego de la caída de Rosas en Caseros, se produce -hacia la segunda mitad de la década del '50 en Buenos Aires- una escisión política entre los ganaderos ligados al saladero, por un lado, y los ligados al ganado ovino y a la burguesía comercial porteña, por otro. Recordemos que los saladeristas de Buenos Aires nunca tuvieron la mirada puesta en un mercado nacional integrado, como veremos, en cambio, la burguesía comercial porteña tendrá su mirada puesta en el mercado interno; en este sentido puede entenderse su "nacionalismo" contra el "autonomismo". La escisión en cuestión puede verse en términos de una reacomodación que los sectores sociales ligados al orden rosista, necesariamente debían sufrir: la derrota de Buenos Aires en Caseros "...planteó al sector político porteño el peligro de perder el control político que había ido desarrollando y elaborando hasta el momento, sobre el resto del país" (1989: 23). A partir de esta derrota, Buenos Aires se repliega sobre sí misma, se atrinchera para tomar fuerzas y lanzarse contra Urquiza. En esta empresa confluyen Alsina, viejo unitario, Mitre, representante de la burguesía comercial porteña, y el federal y ex-rosista Lorenzo Torres. Con estas nuevas alianzas, es decir, con el frente antiurquicista, se desvanece en Buenos Aires la vieja división entre federales y unitarios y se complejiza el panorama político. Habíamos dicho en el capítulo anterior, que Rosas se convierte para un sector de las clases dominantes porteñas en "camisa de fuerza" para sus necesidades de expansión: "Para enfrentar a Rosas la oligarquía porteña conceló su división entre federales y unitarios, estancieros y burguesía comercial. Este frente fue el que emancipó a Buenos Aires de la dictadura urquicista, es decir, restituyó a Buenos Aires su derecho a disponer exclusivamente de la Aduana, que Urquiza había nacionalizado". (1972: 107).

Pero ¿quienes fueron en Buenos Aires los beneficiados con este frente antiurquicista?. Los estancieros ligados al ganado ovino, y la burguesía comercial porteña estaban en condiciones de capitalizar el triunfo que Buenos Aires tiene en Pavón contra Urquiza. De ahí se comprende que Mitre pase del autonomismo al "nacionalismo". Los ganaderos ovinos ligados a los nuevos cambios económicos "...eran favorables a la unificación nacional...exigían modificaciones en la explotación, mejores pastos, aumento de la calidad de la carne y nuevos mercados" (1989: 6); en cambio los saladeristas tendieron a la separación de Buenos Aires del resto de las provincias, "...no necesitaban modificaciones técnicas, deseaban conservar las condiciones de explotación vigentes, que se caracterizaba por su baja calidad."(op. cit.).

El frente antiurquicista contra la Confederación tuvo sus límites. Luego de Pavón, el desacuerdo coyuntural entre ganaderos del Litoral (representados por Urquiza) y los ganadero porteños y la burguesía comercial se torna en acuerdo orgánico cuando se hace evidente hacia 1859-62 la imposibilidad de que la Confederación lleve adelante su propuesta política. Los ganaderos del Litoral no llegan a establecer una identidad de intereses con las clases dominantes del interior, porque estas, en su diversidad "...todavía no habían logrado definir sus objetivos comunes ni desde el punto de vista económico y por lo tanto tampoco del ideológico" (1989: 29). Es este el "punto de inflexión": cuando el Litoral se acerca a Buenos Aires y se aleja del Interior para construir un "bloque histórico regional" capaz de imponer su hegemonía. ¿Por qué este acercamiento?. Porque "...la facción terrateniente del Litoral, que desde un comienzo tuvo en claro la solidaridad de intereses entre todos los miembros de su grupo social desde el campo meramente

económico, pero que durante los años comprendidos entre 1859 y 1862 tomaron conciencia política: que ellos necesitaban unirse a otros grupos similares, en este caso terratenientes porteños, para llevar adelante un proyecto político que en el fondo ellos compartían. Esto explica en gran parte la debilidad del proyecto político de la Confederación, que no alcanzó nunca a reunir los intereses de sus respectivas clases dominantes porque ellas eran diferentes entre sí y por eso comprendemos el triunfo político de los grupos dominantes porteños que desde 1852 habían logrado una homogeneidad, autoconciencia, y organización que terminará imponiéndose al quedar en sus manos la hegemonía política del primer bloque histórico regional (Litoral atlántico y fluvial) (1989: 31).

Volvemos al principio para comprender la lógica del proceso. A partir de 1852 Buenos Aires se inclina por el segregacionismo y no participa del proyecto de la Confederación; al mismo tiempo sus clases terratenientes se fragmentan políticamente: unas hacia el autonomismo, otras hacia la integración de un mercado nacional. En este período que va de 1852 a 1862 se produce un acercamiento de éste último sector con las clases dominantes del Litoral.

Desestructuración de las clases terratenientes de Buenos Aires y reestructuración de un sector de ellas junto con los ganaderos del Litoral en un "bloque histórico regional" son partes del mismo proceso. Fragmentación intra-clasista (entre el Litoral y el interior, por una lado, y dentro de los propios terratenientes bonaerenses, por otro) e integración interregional (de un sector de los ganaderos de Buenos Aires y los ganaderos entrerrianos) son dos aspectos de un mismo movimiento.

Tal como lo expresa Angueira "...se fue conformando una homogeneidad de intereses entre los terratenientes del Litoral y los sectores ganaderos de Buenos Aires, defensores de la modernización. Mitre, hábil político, supo apreciarlo y se convirtió de segregacionista en nacionalista" (1989: 6). Mitre aglutinó no sólo a este sector de ganaderos con tendencias "modernizantes" sino también a un importante sector de la burguesía comercial porteña, ligada también al capital extranjero (especialmente inglés), este sector, también estaba especialmente interesado en la constitución de un mercado interno; como señala Peña: "Los comerciantes, los banqueros, todos aquellos cuya prosperidad estaba mas o menos ligada al comercio, aprendieron bien pronto a pensar en términos de una economía nacional -en el sentido de que abarcara todo el país y no sólo la provincia de Buenos Aires- ...Pero para poder disfrutar sin dificultades de todo el mercado nacional la burguesía porteña necesitaba unificar el país y, desde luego, unificarlo bajo la hegemonía librecambista de Buenos Aires" (1972: 38). El Mitre autonomista, enfrentado con Urquiza se convierte en el Mitre nacionalista, enfrentado con Alsina (1859). Por ellos el frente antiurquista dura sólo hasta 1859; a partir de aquí, se profundizan las diferencias entre los autonomistas (Alsina) y Mitre. Entre 1859-1862 se produce el "nudo histórico" del que habla Angueira: derrotado el proyecto de la Confederación, el bloque histórico regional compuesto por el litoral atlántico (Buenos Aires) y el litoral fluvial (Santa Fe, Entre Ríos) logra homogeneidad y autoconciencia para llevar a cabo su proyecto; Mitre, el depositario político y militar del mismo, pasa en 1862 de ser gobernador de Buenos Aires a presidente de la Nación, "...y debió recurrir al terror y a la violencia física para asegurar su dominio en el interior. Sobre esta organización se implementó el Estado, en 1880. (1989: 6).

Milciades Peña, también se refiere al período al que venimos haciendo referencia en estos términos: "El único sector de la Confederación capaz de enfrentar a la oligarquía porteña...eran los ganaderos entrerrianos, acaudillados por Urquiza, el mayor de éstos. Pero esta clase tenía intereses -aunque competitivos- similares a los de la oligarquía porteña, y entre la perspectiva de una larga guerra civil que arruinaría sus negocios y un acuerdo que dejara en manos de Buenos Aires la dirección del país, pero otorgase plena independencia y garantía a los ganaderos entrerrianos, se inclinaba fatalmente, por el peso de sus crecientes intereses capitalistas, en el sentido de este acuerdo. Entre el Chacho y las masas pauperizadas del interior por un lado, y la oligarquía porteña por otro, o entre los gauchos del litoral y Buenos Aires incluso -de una parte- y la burguesía comercial porteña y los estancieros convertidos en terratenientes -de la otra- no había acuerdo posible. Pero entre el rico ganadero, terrateniente y saladerista Urquiza y sus congéneres de Buenos Aires, siempre estaba abierta la puerta para el acuerdo expreso o tácito que salvase los buenos negocios de ambos competidores. La oligarquía porteña, y Mitre en particular, sabían esto y actuaban en consecuencia" (1975: 24). Era este el momento clave de un proceso en el que una clase se va constituyendo como hegemónica y lleva adelante sus intereses particulares como intereses generales, de toda la nación.

A lo largo de dicho proceso, necesariamente violento y tortuoso, están de por medio, no sólo las guerras civiles y los numerosos enfrentamientos intra e interregionales sino también, la guerra contra el Paraguay iniciada durante la presidencia de Mitre y culminada durante la de Sarmiento (fines del '60). Es sugerente el hecho de que la burguesía comercial porteña se haya beneficiado con esta guerra, a partir de las ganancias obtenidas como abastecedora del ejército. Contrariamente, los viejos ganaderos porteños ligados al saladero, comenzaron a manifestar su desacuerdo con una guerra que necesitaba de constantes aumentos de los impuestos hacia este sector para poder seguir adelante (1975: 100-101).

Esto son los caminos, entonces, que toma la política de Buenos Aires una vez caído Rosas. Como ha dicho Halperin Donghi "...La caída de Rosas deja entonces en Buenos Aires un vacío que llenan mal los sobrevivientes de la política prerrosista...Ese vacío será llenado entre junio y diciembre de 1852; en esos meses afiebrados un nuevo sistema de poder es creado en la provincia vencida; al cabo de ellos habrá surgido una nueva dirección política, con una nueva base urbana y un sostén militar improvisado en el combate, pero suficiente para jaquear, aún en ese campo, la hegemonía que Entre Ríos creyó haber ganado en Caseros. El 11 de setiembre de 1852, el día en que la ciudad y la provincia se alzaron contra su vencedor, es una fecha ya borrada de la memoria colectiva: es, sin embargo, la de una de las no muchas revoluciones argentinas que significaron un importante punto de inflexión en el desarrollo político del país" (1982: 60). Pero este hecho es importante, además, porque se diluye y pierde sentido, la histórica división unitarios-federales, que había marcado a fuego la política en el período que va entre 1830 y 1850. Así, en la revolución porteña del 11 de setiembre, Lorenzo Torres y Valentín Alsina "...exponentes rabiosos del federalismo y el unitarismo extremos...se confundieron en un abrazo para demostrar la solidez del frente de la oligarquía porteña contra la dictadura urquicista que la despojaba de sus privilegios en beneficio de todas las provincias" (1972: 107). Y, en efecto, el partido unitario cede lugar al llamado Partido de

la Libertad, creado a fines de junio de 1852 (1982: 60).

¿En quienes se apoyaron Mitre, Torres, Alsina y el resto de los dirigentes de la revolución de 1852?. Junto con ellos, dice Halperin Donghi, "...se levantan los titulares del aparato militar creado por Rosas en la frontera india; unos y otros reciben de inmediato el apoyo de las clases propietarias de ciudad y campaña" (1982: 62). Aquí podemos llegar a comprender porque, en Tandil, viejos militares como Benito Machado o José Ciriaco Gómez se acercaron al mitrismo. Pero: "...Las cosas no son sin embargo tan sencillas. La causa de Buenos Aires no es idéntica para los jefes de frontera, para las clases propietarias, para la nueva opinión urbana movilizada por los dirigentes surgidos en junio, esta última identifica, en efecto la causa de Buenos Aires con la de la libertad que propone imponer con violencia pedagógica a las demás provincias, poco ansiosas de compartir ese bien inestimable. Para las clases propietarias, ella significa la resistencia a incorporarse a un sistema político y fiscal que los intereses porteños no controlan; para el aparato militar exrosista, la negativa a aceptar la hegemonía entrerriana sobre la primera provincia argentina" (1982: 62).

Halperin Donghi ha dicho que el éxito de las jornadas de 1852, es un éxito "estrechamente político", y esto es un punto importante para nuestro análisis, porque habla del apoyo "popular" que un importante sector de la campaña bonaerense otorgó a la causa de Buenos Aires; dicho éxito "...comienza a borrar las consecuencias de la derrota de Buenos Aires en Caseros; otorga, a una tradición antirrosista que se está haciendo genéricamente antifederal, una sólida base popular al identificarla con la causa de la provincia" (1982: 66).

Sarmiento le sucede a Mitre en 1868, durante su presidencia se produce en Tandil el movimiento mesiánico de Solané. El "bloque histórico regional" ya estaba consolidado; pero esto no quiere decir que hayan desaparecido los faccionalismos políticos, las lealtades personales, el clientelismo y las adhesiones efímeras electoralistas y de comité. Sarmiento impulsó vivamente la política inmigratoria, pero fue también "...quien primero denunció a Mitre como iniciador y promotor del fraude electoral en la Argentina" (Vera, citado por Peña, 1975a: 25). El sufragio se va extendiendo, pero con él, el fraude electoral; surge, paralelamente a esta extensión la figura del "caudillo político", así, "...comenzaron a pesar las lealtades personales y los favores especiales para con los clientes. Esta política tñó la burocracia de mayor corrupción y de menor eficiencia. Además de incrementar el número de sus integrantes a medida que aumentaban los favores después del voto" (1989: 4).

Las clases sociales, aún en proceso de surgimiento, no instrumentan plenamente, canales orgánicos a través de los cuales conseguir sus objetivos; en los sectores dominantes, la masonería fue una vía común a los efectos de reemplazar esta carencia, pero la coerción y la violencia fueron aún más comunes. Inclusive, la Sociedad Rural se manifiesta en 1871, acerca de esta fragilidad de los partidos políticos quienes "...no encarnan la representación de grandes ideas, sino simples individuos, que no son la expresión de las reformas económicas necesarias, ni la satisfacción de las necesidades públicas, sino simplemente la consecuencia de tales o cuales planes de ambiciones personales" (Anales de la Sociedad Rural Argentina, -1871-: 81, citado por Peña, 1975a : 38). Pero estos intereses aparentemente atomizados en lo inmediato, implicarían a largo plazo, un irreversible destino común: "...Alsinistas, mitristas, crudos, cocidos,

nacionalistas, autonomistas, republicanos, etcétera, se mueven sobre la base de los intereses de los estancieros, la burguesía comercial y el capital extranjero cada vez más poderoso. Es imposible encontrar diferencias de fondo en sus banderas de lucha y en la composición social de sus cuadros dirigentes. No hay detrás de ellos intereses de clases distintos en lucha por dirigir a su modo la vida nacional" (1975a: 38-39).

De todas formas, cabe tomar ciertos recaudos metodológicos respecto a un análisis en términos clasistas. Ansaldi lo ha expresado claramente: "...en tanto estamos en un proceso de transición (1862-1880), las clases sociales, ellas mismas en constitución (o lo que es igual, también en transición) no son siempre iguales ni están plenamente definidas. De allí la imposibilidad de explicar el complejo proceso de luchas políticas y sociales que lleva a la construcción de la Argentina moderna, en términos de reduccionismo clasista. El conflicto, la lucha social existe, está en un primer plano, pero no necesariamente es explicable en términos de luchas de clases, entendidas éstas *strictu sensu*. Para los investigadores, en consecuencia el desafío empírico y teórico es dar cuenta de la complejidad de la transición y con él del proceso constitutivo de las clases" (1988: 28).

4.2 - Repercusiones a escala local

"Las pocas casas y el fuerte podían así, a la distancia, parecer también una estancia, pero ya sabía yo que era Tandil...Pasé frente al Fuerte...La comandancia era la principal construcción, pintada de rojo y blanco para demostrar que eran buenos federales, de punta a cabo. El mismo color usaban todos: gente, animales domésticos, la servidumbre. Sólo la hierba, las plantas y los árboles, tenían su color propio, que eran los odiados colores unitarios: azul o verde."

Juan Fugl, Memorias (descripción de su llegada a Tandil en 1848).

Al igual que otras poblaciones del sur de Buenos Aires, Tandil se originó a partir de un fuerte de frontera. Allí echó raíces; por lo que desde su fundación, en 1823, hasta 1839, tuvo autoridades únicamente de tipo militar.

Recién en 1840 se designa al primer Juez de Paz, y en 1855 se elige la primer Comisión Municipal (1976: 57). De aquí más, el Juez de Paz, autoridad creada en los tiempos de Rosas, será el encargado de asumir en estos pequeños poblados de la pampa bonaerense, la suma del poder público: gobierno, policía y justicia. En 1869 se designa como Juez de Paz de Tandil a Juan Adolfo Figueroa, quien llega a poseer importantes extensiones de tierra en la región (Nario; 1976). Durante el movimiento mesiánico, es Figueroa, como vimos, quien continúa desempeñándose como Juez de Paz.

Otro de los personajes que se suma a la función pública es Ramón Gómez; en 1856 integra la primer Comisión Municipal de Tandil. La figura de Gómez es central, por el hecho de que es él quien hospeda y da protección en su estancia al Tata Dios. Según Nario, Ramón Gómez tenía "inocultadas simpatías rosistas" (1976:

57). En 1859 -año en el que el conflicto entre Buenos Aires y la Confederación adquiere gran dimensión- se enfrentan en Tandil, las fuerzas de un lugarteniente del General Pedro Rosas y Belgrano (aliado de Urquiza) y la autoridad local; Gómez tiene un particular protagonismo en este incidente.

Para situarnos en el contexto político de Buenos Aires, recordemos que luego del triunfo de Alsina (que apoyaba la autonomía y la segregación de Buenos Aires) se acrecienta la ruptura entre la Confederación (al mando de Urquiza) y Buenos Aires. Pero la derrota de las fuerzas porteñas en Cepeda "...trajo un resurgimiento efímero de los antiguos federales rosistas" (1976: 57); es entonces cuando el general Pedro Rosas y Belgrano "...en connivencia con tribus pampas, se alzó en el sur, y un lugarteniente suyo entró en el Tandil el 12 de noviembre de 1859, con divisa punzó, 100 cristianos y 500 indios. En nombre de su jefe depuso a la autoridad constituida y designó en su remplazo a Ramón Gómez..." (1976: 57). El mandato de Gómez duró muy poco tiempo; pero lo que interesa es que éste, se hallaba distanciado de su hermano José Ciriaco Gómez, por razones políticas. Con vinculaciones mitristas (Nario, 1983: 14), las circunstancias hicieron que José Ciriaco encabezara la represión de los seguidores del mesías en la mañana del 1ero de enero.

Figueroa, también era partidario de Mitre, junto con él coronel Benito Machado; así lo consigna Fugl en sus memorias: "A los mitristas pertenecía mi "amigo" Figueroa, que vivía en el Tandil como persona privada, y sus no poco avasalladores amigos, el coronel Machado, el Director del Banco, Moisés Jurado y otros" Las comillas en el texto de Fugl denotan una indudable ironía, por cuanto, éste era un claro adversario político de Figueroa: "...La mayoría de la población del pueblo y del distrito, argentinos nativos y también extranjeros, estaban con el partido liberal, que reunía a los leales(6), gente con hombría de bien, adeptos al alsinismo, y entre ellos yo." (-1844-1875-: 435).

Benito Machado había regresado a Tandil después de la caída de Rosas: "...hijo de un estanciero de Lobería muerto en la sublevación ganadera de 1839...venía a reivindicar los títulos de propiedad de su familia" (1976: 53). Machado luchó siempre por la causa de Buenos Aires, tanto en Cepeda como en Pavón al mando de Mitre. Sus vinculaciones con el mitrismo carecen de ambigüedad. Pero además, según Nario, Machado "...contaba con la veneración casi filial de los gauchos" (1976: 173); es ilustrativo, en este sentido, que Machado fue elegido por los acusados de los sucesos del 1ero de enero (con excepción de Gutierrez) como "padrino de confesión" -según el "estilo procesal" de entonces- cuando les tocó declarar.

Esta sucinta referencia a Tandil, no debe hacernos pensar, tal como ha dicho Nario, que las adhesiones políticas en cuestión signifiquen "valores ni referencias absolutas y excluyentes" (1983: 11).

(6) Debe entenderse como "leales" al gobierno de Sarmiento.

S E G U N D A P A R T E

C A P I T U L O 1

LAS CONDICIONES DE SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO DEL TATA DIOS

1.1 - Mesianismo y política

Trataremos aquí, algunas cuestiones referidas a las condiciones de surgimiento del movimiento mesiánico del Tata Dios. Puede recordarse, en este sentido, una línea de análisis que ya ha abierto Balandier en sus estudios sobre los mesianismos africanos que postula que "...el mesianismo es la única forma posible de protesta anticolonialista una vez que la protesta política común se ve reducida a la impotencia" (Bastide, 1973: 290). Esta perspectiva de análisis puede ser de gran utilidad si se toman ciertos recaudos, puesto que, por ejemplo, en África -a diferencia de América Latina- el colonialismo surgió más tardíamente; por ello no podemos obviar algunas especificidades que el caso que nos ocupa, reclama. Así, Argentina -como muchos países de América Latina- rompió con el colonialismo español hacia principios del XIX, y hacia finales del mismo ya estaba constituida como estado-nación; fenómeno que, en la mayoría de los países africanos, se dió a partir de 1950.

Como punto de partida, creemos que es conveniente desterrar del estudio de los movimientos mesiánicos, cierta mirada "jacobina"; es decir, aquella que mira a este tipo de movimientos con el mismo prisma metodológico co. el que se analiza, por ejemplo, la Revolución francesa, cuyo paradigma de acción política marcó a fuego a todos los grandes movimientos políticos de masas del siglo XIX hasta la revolución rusa. Según esta perspectiva los movimientos mesiánicos son "espontaneístas" en cuanto a que son ineficaces, desde el punto de vista político, para elaborar una adecuada estrategia hacia la modificación de determinadas relaciones sociales. En una primer instancia podemos acordar con esta afirmación, no obstante deberíamos abandonarla inmediatamente si queremos alejarnos de un análisis meramente descriptivo. Por otro lado, cabe preguntarse, si es metodológicamente lícito plantearse para el mesianismo, los mismos interrogantes que nos planteamos para los grandes movimientos políticos seculares del siglo XIX.

El problema de la eficacia política o no del mesianismo es complejo, va más allá de los adjetivos calificativos que suelen utilizarse (espontaneístas, prepolíticos, pospolíticos) para describir a los movimientos mesiánicos. La cuestión tampoco se agota en aquella anecdótica -y mil veces citada- frase de Marx (en su Crítica a la filosofía hegeliana del derecho) según la cual la religión es simplemente, y a secas, "el opio del pueblo". El problema es más complejo, decimos, porque remite a la cuestión de la conciencia, y en ese caso conviene, como lo ha hecho Bastide, recurrir a la sociología del conocimiento.

Si de eficacia política se trata, el problema no admite una resolución mecánica. Las hipótesis del marxismo en torno al mesianismo han girado, según Bastide, en torno a dos concepciones que no necesariamente se oponen: "...una de justificación (el mesianismo ha sido, en el contexto de un régimen de producción agraria, la única forma posible de resistencia, y permitió una primera toma de conciencia de los grupos explotados contra sus

explotadores); la otra, de condenación (el mesianismo desvió del campo de la lucha material la resistencia de los grupos explotados y la llevó hacia el terreno de los mitos religiosos, con lo cual no hizo sino demorar la aparición de la lucha de clases, a la que hundió en los pantanos de la teología) (1973: 291-292).

Pero lejos de querer extendernos en este debate que, como dijimos, carece de sentido en tanto no se lo sitúe en el plano de una sociología del conocimiento, procuramos aquí, deslindar ciertos aspectos, para ubicar a la protesta mesiánica en sus propias dimensiones, por cuanto se desarrolla por carriles cualitativamente distintos a los de un movimiento político secular. Postulamos aquí, que hasta un determinado punto, el movimiento mesiánico del Tata Dios puede analizarse a la luz de los conflictos políticos bonaerenses, vinculados también a los conflictos de Buenos Aires con el resto de las provincias; pero llegados a ese punto, se produce un quiebre, es allí donde, por así decirlo, el movimiento "toma vida propia" y se desentiende de las determinantes de la política global.

La visión jacobina de la que hablábamos otorgaría tanto un carácter prepolítico como pospolítico (según el caso) a los movimientos mesiánicos; ambas calificaciones entrañan una "desviación". Pero si hablamos de una ruptura estructural entre sociedades con mesianismos y sociedades con movimientos políticos -éste es el descubrimiento más importante de Pereira de Queiroz, dirá Bastide (1969: 9)- no hay motivos teórico-metodológicos para hablar de "desviación", como tampoco hay motivos "...para hacer de ciertos movimientos políticos actuales formas secularizadas de los mesianismos antiguos" ni para "...buscar, a la manera de Eliade, arquetipos religiosos ocultos en la anarquía o el comunismo" (1969: 9). Por ello, también es útil para delimitar conceptualmente los movimientos mesiánicos de otros movimientos sociales, distinguir dos atributos que Pereira de Queiroz especifica para aquellos: 1)- Un número muy pequeño de adeptos, 2)- y la pertenencia a un ámbito de relaciones sociales, en el que la división del trabajo está muy poco desarrollada.

1.2 - Mesianismo y montoneras

Para comprender las condiciones de surgimiento del movimiento del Tata Dios, hay que evaluar, primero, cuáles eran los mecanismos de protesta tradicionales de las clases subalternas (peones, labradores, arrieros, artesanos).

Según Ansaldi, entre 1810 y 1870, las clases subalternas "...del Interior y en menor medida, del Litoral fluvial se expresan, contestatariamente, a través de las montoneras" (1988: 29). Hay que decir que el Interior se dividía en Interior noroccidental (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero), Interior andino septentrional (La Rioja, Catamarca), Interior mediterráneo (Córdoba), mientras que el Litoral fluvial estaba compuesto por Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes. Las montoneras del Interior, dice Ansaldi "...expresan por lo general la resistencia a la penetración capitalista, mientras las del Litoral fluvial, en cambio, se movilizan por una adaptación a esta penetración, buscando participar de los beneficios que ella trae aparejados, particularmente económicos, derivados del acceso al mercado externo" (1988: 29).

En la delimitación geográfica de Ansaldi, la provincia de Buenos Aires se ubica sola en "el litoral platense-atlántico

bonaerense". Y como vemos, las montoneras no tienen presencia en esta región; Milcíades Peña es claro en este sentido: "En Buenos Aires no hubo montoneras, porque los estancieros y su Estado, con el privilegio del puerto, fueron capaces de proletarizar al gaucho, enganchándolo como peón de estancia o de saladero, o como milico" (1972: 23-24). Así, las clases subalternas de Buenos Aires carecen de un canal de protesta y de lucha como las montoneras, "...esa inmundicia plaga de bandoleros alzados contra los poderes nacionales", según la caracterización de un representante de la burguesía porteña, Vicente Fidel López (Peña, 1972).

El sur de la provincia de Buenos Aires, especialmente las sierras de Tandil, se convirtieron en un refugio ideal para los gauchos perseguidos. La fragmentación, la movilidad constante, eran una condición para poder escapar de las levas militares y de la represión contra la "vagancia". Sin poder encontrar algo que los aglutine, los gauchos se entregaban a actos de violencia individual o al cuatreroismo. En la inmensidad de ese espacio geográfico, el "Hospital" del Tata Dios -donde cientos de personas acudían a consultar al adivino- vino a reunir, a enlazar lo que estaba desperdigado. Y allí vemos un primer paso importante: una concentración no compulsiva de gente en un espacio geográfico con escasa densidad de población, a partir de la llegada incidental a Tandil de un curandero.

¿Es lícito suponer que mesianismo y montonera son dos formas de protesta social que tienen algo en común? Según el planteo que venimos haciendo, nos inclinamos por una respuesta negativa. "El mesías de la última montonera", así subtitula Hugo Nario su excelente trabajo sobre el movimiento del Tata Dios; pero no podemos evitar una objeción. En efecto, nos oponemos a ver en este movimiento una supervivencia, el último suspiro de las luchas civiles que se inician hacia 1810 y se suceden hasta 1880; consideramos que las causas coyunturales, las consignas manifiestas del levantamiento, pueden verse, en un primer nivel analítico, bajo el contexto de luchas interregionales, pero en otro nivel, las causas orgánicas, los resortes latentes, deben verse en términos de una microsociedad: la sociedad mesiánica. En este caso, no hay "supervivencias", no hay aspectos pre o pospolíticos, sino un fenómeno cualitativamente distinto, inédito.

Desde esta perspectiva, en lugar de decir que las luchas interregionales, el conflicto entre faccionalismos políticos, etc. asumieron en el Tandil de 1872 la forma de un movimiento mesiánico, invertimos la lógica del razonamiento y decimos que bajo la apariencia de un conflicto sellado por cuestiones seculares -no olvidemos que las consignas eran, entre otras, contra los masones, en nombre de la Confederación, etc.- operaban cuestiones de otro tipo que, como veremos -sobre todo en el capítulo 4-, hacen posible el mesianismo.

Las causas que hacen posible la aparición de un movimiento mesiánico no obedecen a un mero sentimiento de frustración o de privación, o en todo caso, este es sólo un aspecto. El hecho de que estos movimientos hayan sido, por excelencia, la religión de los "oprimidos", es ante todo una consecuencia y no una causa; reemplazar las causas por las consecuencias es una estrategia epistemológica propia del razonamiento teleológico, funcionalista. Por ello, a juicio de Bastide, hay otras condiciones más importantes que explican el mesianismo: "...la existencia de una mitología adecuada...o la imposibilidad de hallar una solución política que resuelva la frustración, lo cual conduce a buscarle una solución religiosa" (1973: 278).

Como dijimos antes, en la provincia de Buenos Aires, en tiempos de gestación del movimiento, no existe algo semejante a las montoneras gauchas del interior o del Litoral fluvial; para las clases subalternas bonaerenses, el canal de acción política más viable está bloqueado.

En referencia a las montoneras, hay que decir que no sólo se identifican con los sectores desprotegidos, sino también con las clases dominantes del Interior. Esto es, según Ansaldi, una coincidencia "coyuntural" (1988). El hecho es que los caudillos, representantes de las oligarquías provinciales, tienen que apoyarse "...en el gauchaje y en las masas desposeídas del Interior porque este era el único elemento con que contaban para oponer al ejército de línea porteño" (1972: 25). De la misma forma que los caudillos del Interior y el Litoral (ganaderos y estancieros en su mayoría) -incidentalmente empobrecidos por la política de la oligarquía comercial estancieril porteña (Peña, 1972)- utilizan a su favor el descontento de las clases subalternas provinciales, también las clases acomodadas y tradicionales de Tandil utilizan ambiguamente, según sus intereses, el malestar y el descontento de los seguidores del Tata Dios. Ningún enfrentamiento histórico se plantea en términos maniqueos; sobre todo en esta etapa de formación del Estado y de constitución de las clases sociales, en la que las adscripciones no siempre transitan por canales estrictamente políticos o de clase. En todo conflicto siempre hay en el bando vencedor, un sector capaz de capitalizar el triunfo, y otro sector que queda necesariamente rezagado.

Pero para seguir con el objetivo trazado al principio, nos interesa marcar aquí, las diferencias entre el caudillo y el mesías, puesto que, si bien, como ha dicho Pereira de Queiroz, ambos son jefes carismáticos en cuanto a que reúnen un conjunto de cualidades esenciales que hacen que sean reconocidos como tales, hay entre ambos, una diferencia fundamental: "...el líder mesiánico es un jefe religioso inspirado por la divinidad, y las leyes que impone son leyes sagradas; el caudillo es un laico, las normas que impone son profanas y se aceptan sin discusión a causa de su prestigio personal. En el caso del mesías, no son las cualidades personales las que lo señalan como jefe a los ojos de los adeptos, son sus cualidades sagradas; en el caso del caudillo..., solo sus cualidades personales son la base de su poder" (1969: 323).

Caudillo y mesías operan entonces en planos distintos, la distancia que los separa es la misma que media entre lo profano y lo sagrado. Pero hay otro punto que nos permite comprender las condiciones de surgimiento del movimiento del Tata Dios: el caudillo permite en gran medida la conservación del paternalismo y por otro lado, por desenvolverse en el espacio de las leyes profanas, permite la conservación de canales jurídicos y políticos de manera que las barreras al "ascenso" no estén totalmente cerradas.

Paternalismo y presencia de un canal político: éstas son las dos condiciones que señala Bastide para que la posibilidad de movimientos mesiánicos se vea impedida. En su análisis de los "mesianismos fallidos", argumenta que la presencia de estas condiciones basta para abortar cualquier intento mesiánico. En el caso del movimiento del Tata Dios, no podemos decir que los aspectos paternalistas estén del todo descartados; recordemos que Ramón Gómez ofrece protección a Solané y lo "invita" a ubicar su "hospital" en un puesto de su estancia. No podemos decir lo mismo respecto a la segunda condición: los canales jurídicos y políticos están cerrados para los gauchos de la zona; la

despiadada persecución en virtud de la legislación contra "vagos y malentretidos" constituye, en este sentido, un testimonio indiscutible.

Según Gastón Gori, la legislación contra vagos y malentretidos, tenía, en principio, tres fines: 1- un fin moralizador respecto a las costumbres y a los delitos contra la propiedad, 2- un fin de protección a los intereses de los hacendados, y por último, 3- el fin de impulsar el reclutamiento forzoso con destino a las fuerzas militares. Pero son estos dos últimos, dice, "...los que poderosamente determinan a las autoridades a perseguir y apresar hombres en la campaña" (1965: 37). En realidad, como dice Rodríguez Molas, "...para la justicia son vagos y mal entretenidos en potencia los veinte mil peones de la región" (1982: 206). Esta legislación, impuso un proceso de disciplinamiento y control social que no ahorró arbitrariedad ni violencia, y en este sentido no sólo el "gaucho" cayó en sus manos: "...Al gringo también le tocó el arreo. Los contemporáneos sabían pues que todo lo malo del sistema de levadas para el ejército de frontera, esas arriadas de gente a las que sin causa justa se las condenaba...a formar parte de las milicias reclutadas en forma bárbara, recaía también sobre los inmigrantes entretenidos en las pulperías" (Gori, 1982: 9).

En realidad, esta legislación puede encontrar sus antecedentes en las Leyes de Indias (Gori, 1965). En el período colonial también se hizo sentir, y según Garavaglia, apuntó, no sólo a "gauchos vagos", sino también a "hacendados en potencia" (1987: 50). Luego de sucesivos decretos y disposiciones (ni Rivadavia ni Rosas permanecieron indiferentes a la hora de "disciplinar") en 1865 se sanciona el Código Rural. Las arbitrariedades contenidas allí, dice Rodríguez Molas "...resúmen y reúnen al mismo tiempo y en un solo cuerpo toda la legislación anterior de Buenos Aires, sin introducir variante alguna en su espíritu y en algunos casos ni en la letra" (1982: 214).

Quizás el hecho de que "bloqueo del canal político" y "ausencia de paternalismo" no se hayan podido combinar plenamente, ayude a explicar el hecho de que el movimiento del Tata Dios haya sido tan frágil en el tiempo, y tan circunscripto en el espacio.

El movimiento mesiánico pudo haberse dado en el Litoral, o en alguna provincia del Interior, pero no fue así: el caudillismo presente en esas regiones, la montonera como instrumento de acción política, impiden esta alternativa. En cambio se da en una remota zona de frontera del sur de Buenos Aires; allí, desperdigados, miles de gauchos en calidad de desertores del ejército o como gauchos cuatreros en busca de un sustento, eligen las sierras de Tandil para ocultarse de la ley. Ellos son el combustible; la llegada de Gerónimo Solané, un curandero, también perseguido por sus actividades, fue la chispa que enciende el fuego del apocalipsis.

C A P I T U L O 2

LOS OBJETIVOS DEL MOVIMIENTO

2.1 - Privación material y desestructuración del modo de vida

En este capítulo indagaremos acerca de los objetivos a los que el movimiento apuntó. La hipótesis del análisis gira en torno a que, lejos de tratarse de un arranque irracional y xenófobo que no reconoció matices, las acciones que los seguidores de Solané ponen en práctica, evidencian una discriminación en los objetivos de las matanzas que va más allá de la oposición en bloque extranjeros-adeptos del Tata Dios. Es precisamente allí, cuando el grupo insurrecto percibe en forma "transparente" los sectores inmediatos que provocan la desestructuración en su modo de vida.

Es lugar común en el estudio de los movimientos mesiánicos, tomar como causa central de la emergencia de dichos movimientos a la privación material, la opresión, y las condiciones de penuria a que están sometidos los pueblos que proponen tales salidas. En realidad, no sería difícil buscar en el pasado o en la actualidad sociedades sometidas a dichas condiciones en las que, sin embargo, no se han dado movimientos mesiánicos. La "teoría de la privación absoluta" (Wallace, 1979: 326) o de la "privación múltiple" (Talmon, 1979: 108), es tan tentadora como ineficaz a la hora de explicar las causas de surgimiento de un movimiento mesiánico. Esta tradición de asociar mesianismo y "opresión social" cobró, sin embargo, gran nivel a partir de la obra de Lanternari "Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos": para nosotros, decía Lanternari, "..., el centro de interés radica en las religiones de los pueblos que viven en condiciones coloniales o semicoloniales, o que recientemente se han liberado de la opresión colonialista" (1965: 15). Unos años después, en el prefacio de "Occidente y tercer mundo", Lanternari reemplazaba la noción de "opresión" por la de "frustración": "La noción de 'frustración' nos parece en realidad más adecuada para comprender la amplia gama de las sociedades y grupos protagonistas de tales procesos transformadores que la noción antes adoptada de 'opresión'. La condición de frustración incluye a la de 'opresión', pero va más allá de sus límites y...al parecer cabe concluir que nuestra investigación etnológica e histórico-religiosa tiene por objeto poblaciones y grupos precisamente 'frustrados' " (1974: 10).

Con lo dicho, no pretendemos sostener que la privación material, el hambre y demás penurias sean hechos anecdóticos en la historia de los mesianismos. Por el contrario, tal vez lo que primero impacte al investigador de estos movimientos sea la condición de desprotección de las sociedades con mesianismos, lo que las convierte en una especie de pueblos "parias" hacia la búsqueda de horizontes más felices. Pero, precisamente por el dramatismo con el que se nos presenta esta imagen, es que debemos desconfiar de ella si no queremos caer en una "antropología espontaneísta". La cuestión, como veremos, remite a un problema metodológico.

La llegada de inmigrantes, estimulada por el gobierno de Sarmiento, el avance del ganado ovino frente al tradicional vacuno, la extensión del alambrado (primero en el norte de la provincia, más tarde en el sur), el acrecentamiento de las levas

militares (para la guerra del Paraguay y para la lucha contra el indio en la frontera), las leyes persiguiendo a cuatreros, curanderos, "gauchos malos" y, en general, "vagos y malentretenidos", provocaron en la provincia de Buenos Aires una lógica desestructuración del modo de vida ligado al régimen de Rosas y al saladero como actividad industrial central. Estos aspectos, algunos más novedosos que otros, no deben hacernos subestimar la continuidad de algunas prácticas como el curanderismo o el cuatrinerismo, que en otro contexto, continuaron jugando un papel fundamental en el modo de vida del gaucho; como ha dicho Thompson, no podemos subestimar "...la continuidad de las tradiciones políticas y culturales..." (1977: 14). La lección metodológica que podemos sacar del historiador inglés, puede iluminar ciertas cuestiones que trataremos más adelante, por cuanto se trata, además, de un autor que ha priorizado los procesos de surgimiento de las clases sociales.

En lo metodológico Thompson distingue entre "nivel de vida" y "modo de vida"; la primera "...es una medición de cantidades; la segunda, una descripción (y a veces una valoración) de cualidades. Para la primera convienen datos estadísticos; para la segunda hay que confiar ampliamente en los datos literarios. Una de las principales fuentes de confusión proviene de sacar conclusiones sobre una a partir de datos apropiados sólo para la otra..." (1977: 38-39). En lo que nos concierne, los datos literarios, como así también los periódicos de la época, deben contextualizarse en el ámbito de representaciones sociales siempre teñidas de intereses particulares. Por ejemplo, obras literarias como el "Martín Fierro" dieron cuenta de las penurias y persecuciones a que eran sometidos los gauchos de Buenos Aires; pero debemos tener en cuenta, también, que esos escritos pertenecían, muchas veces, a sectores intelectuales y sociales, cuyos intereses ligados al campo se veían amenazados por la llegada de inmigrantes. En todo proceso de cambio siempre hay un sector dominante ligado al antiguo orden que mira con resquemor la llegada de potenciales "nuevos ricos"; en la Inglaterra de la revolución industrial, ese temor lo sentían los terratenientes ingleses frente a los "advenedizos" dueños de la riqueza industrial (Thompson, 1977: 9).

Pero la distinción de Thompson, viene al caso puesto que critica dos simplificaciones metodológicas que se presentan a la hora de dar cuenta ya sea de la opulencia, ya sea de la privación material: una no duda en postular la felicidad de un pueblo a partir del incremento del índice de consumo per cápita; la otra deduce de la infelicidad que describen las fuentes literarias, el deterioro del nivel de vida (1977: 39). Modo de vida y nivel de vida se confunden; cuando en realidad, como advierte Thompson, es posible "...que las medias estadísticas y las experiencias humanas lleven direcciones opuestas. Un incremento per cápita de factores cuantitativos puede darse al mismo tiempo que un gran trastorno cualitativo en el modo de vida del pueblo, en su sistema de relaciones tradicional y en las sanciones sociales" (1977: 39).

Si quisiéramos ver hasta que punto hay una correspondencia entre el nivel de vida y el modo de vida en el sur de Buenos Aires, y más específicamente en Tandil, para establecer a partir de allí, hasta que punto la protesta mesiánica expresa un descontento provocado ya sea por la privación material, ya sea por la desestructuración en el modo de vida, tendríamos que elaborar estadísticas -por ejemplo- de series salariales lo que, obviamente, es imposible por las fuentes con que contamos y sobre todo por el objetivo aquí trazado que se aleja de semejante

tarea. El reciente trabajo de Hilda Sábato y L. A. Romero sobre los trabajadores de la provincia de Buenos Aires, da cuenta de esta dificultad, puesto que "...No se cuenta con series uniformes ni con los materiales que podrían permitir su reconstrucción. Sólo se dispone de datos aislados sobre salarios en moneda pagados en diferentes ocupaciones y en distintos momentos, que pueden sugerir ciertas tendencias pero que distan de ser suficientes para permitir las generalizaciones. En segundo término, la escasa información disponible se refiere a salarios reales, cuya determinación requeriría de la construcción de series sobre el costo de vida, de factura más que difícil en este caso" (1992: 162). A pesar de estas dificultades, proponen ciertas estimaciones generales para avanzar en este punto.

Tanto en las décadas de 1850 como de 1860 (exceptuando la breve crisis de 1867) los salarios, según Sábato y Romero experimentaron un incremento (1992: 164-165). Pero "...La década de 1870 comenzó con un retroceso temporario en el año inaugural, cuando los efectos de la recesión anterior se hicieron sentir en el nivel del empleo. Luego del trágico año 1871, con la epidemia de fiebre amarilla, la recuperación fue rápida..." (1992: 165). La referencia es importante, porque se trata del año en el que se gestan los acontecimientos que tendrán lugar en Tandil el 1ero de enero de 1872. Cabe ir más allá y preguntarse qué pasaba con los salarios de aquellos grupos a los que pertenecían los seguidores de Solané; sin especificar tanto, caben hacer algunas hipótesis provisionales, así "...Para el peón ocasional, para el jornalero que sólo buscaba empleo cuando necesitaba contar con dinero para algún fin específico, el salario que percibía entonces significaba probablemente muy poco. Su subsistencia no dependía del ingreso regular provisto por un salario, y por lo tanto éste cumplía una función complementaria en su estrategia ocupacional" (Sábato-Romero, 1992: 170).

La literatura, a través de José Hernández, Eduardo Gutiérrez, José Joaquín de Vedia, entre otros, asume una defensa del gaucho frente a las condiciones que desestructuran su modo de vida, frente a su condición de perseguido y "criminal" a la que se encuentra condenado. Estos escritos pueden decir mucho sobre el modo de vida del gaucho, pero no debemos invocar estas descripciones como explicaciones de procesos más complejos y menos evidentes en el caso del movimiento de Solané.

No sabemos, con rigor, si hubo mejoras en el nivel de vida del trabajador de la campaña, aunque el argumento precedente se inclina hacia una respuesta negativa. De lo que sí estamos seguros es que la llegada de inmigrantes en Tandil, y el consiguiente surgimiento de grandes comercios y pulperías, fue percibido por peones, puesteros y desertores del ejército como una "experiencia catastrófica" (Thompson, 1977: 40), y como un trastorno cualitativo en su modo de vida. Recordemos, por ejemplo, las expresiones atribuidas al Tata Dios, según las cuales los "extranjeros" venían a quitarle el trabajo a los "argentinos", lo que por otra parte, debió haber sido muy común, considerando que los estancieros empezaban a contratar inmigrantes no sólo por sus habilidades respecto al ganado ovino en proceso de expansión, sino también, porque de esa manera no corrían el riesgo de quedarse sin mano de obra cuando el ejército reclutaba peones de estancia para luchar contra el indio en la frontera. Y aún la desestructuración en cuestión, pone en juego reivindicaciones "culturales" cuando las consignas del grupo mesiánico se plantean contra los "enemigos de la religión". Claro, que estos "enemigos de la religión", son también los que tienen la posibilidad de beneficiarse con el monopolio del

comercio ilegal de cueros y lanas, comprados precisamente, a "gauchos cuatreros", algunos de ellos -como Pedro Rodríguez- protagonistas centrales en el movimiento mesiánico.

No podemos decir que de la inmigración y el desempleo surge, por generación espontánea el movimiento mesiánico, como tampoco Thompson podría decir que revolución industrial es igual a surgimiento de la clase obrera. Lo que sí podemos establecer es cómo los grupos sociales perciben la desestructuración de su antiguo modo de vida. Hacer emerger espontáneamente procesos políticos y culturales de procesos estrictamente económicos sin tomar los recaudos del caso, puede, no sólo hacernos caer en simplificaciones metodológicas, sino que puede también -lo que sería más grave aún- hacernos olvidar del contexto de las relaciones de clase.

2.2 - El grupo mesiánico contra carreteros y pulperos

En las páginas que siguen, procuraremos indagar, por un lado, los resortes que hacen posible el ascenso de pulperos y comerciantes; haremos referencia a dos mecanismos que operaron en este sentido: el comercio ilegítimo de lanas y cueros y el cuatreroismo como actividad a la que los gauchos se veían compulsivamente inclinados. Postularemos que el mismo proceso que provoca dicho ascenso para los inmigrantes dedicados al comercio, provoca el deterioro de las condiciones de existencia del gaucho del sur de Buenos Aires. Así, veremos que comercio ilegal-cuatreroismo son dos caras de un mismo proceso que opera de manera inversa: hacia el enriquecimiento de los que monopolizan dicho comercio, por un lado, y hacia la pauperización de los que dependen de dichos comerciantes (los cuatreros) para vender sus productos y de los precios que ellos fijan, por otro; con el agravante, además, de que los "cuatreros" sufren la persecución de la ley por sus prácticas. Por otro lado, vincularemos este proceso con el objetivo hacia el cual se dirige la acción de los insurrectos, por cuanto evidencia la percepción de la desventaja a la que están sujetos. Obviamente, el ascenso de dos inmigrantes como Chapar y Santamarina sugiere que el accionar de los seguidores de Solané cobra una lógica y se aleja de la supuesta irracionalidad que la prensa porteña de la época se preocupó en resaltar; en el establecimiento comercial del primero, fue donde la acción del grupo mesiánico cobró más víctimas, en cuanto a éste último, también "...estaba en la lista de los que debían morir; y de este homicidio eran responsables sus peones, ocho gauchos, prosélitos fieles del brujo y curandero. Vino a salvarse por pura suerte. Esa mañana no estaba en la estancia" (Gorraiz Beloqui, 1958: 102).

Como veremos, la imagen idílica de la "pulpería" como simple taberna a la que acuden gauchos a beber e intercambiar anécdotas y canciones, es más una caricatura romántica que una realidad. Las pulperías no eran simples despachos de bebidas; por el contrario, se trataba, muchas veces, de grandes almacenes de ramos generales, en los que se podía adquirir todo tipo de productos, desde ropa a herramientas agrícolas. Poblaciones como Tandil, Olavarría, Dolores, se encontraban muy lejos de la ciudad, por lo que no había otro remedio que acudir a estos establecimientos para proveerse de determinados productos. Uno de los pulperos más poderosos de la región fue, como dijimos, Ramón Santamarina, convertido después en estanciero.

Nacido en España en 1827, Santamarina llega a Buenos Aires

en 1840: "...Fue mozo de un café y hotel que se levantaba en la calle Potosí y que alojaba a estancieros del Sud. De ellos oyó la fama legendaria de la pampa. Y al llevar los bagajes de los huéspedes de la Plaza Constitución, entonces parada de carretas, conoció el vehículo que sería su herramienta y la base de su fortuna" (Nario, 1976: 55).

En efecto, Santamarina comienza trabajando de carretero para convertirse en un par de décadas en el estanciero más poderoso del sudeste de Buenos Aires. Pero entre aquél primer trabajo y su condición de estanciero, desempeñó una actividad que, seguramente, fue la que catapultó a Santamarina: la actividad de pulpero. Esta tarea de comerciante iba combinada con la creciente adquisición de carretas, de manera tal que podía controlar todo el proceso de circulación de los productos hacia Buenos Aires, en su mayoría cueros y lanas.

Para Nario, la adquisición de tierras por parte de Santamarina se explica en virtud del creciente endeudamiento de algunos estancieros tradicionales de Tandil con el comerciante español; así, "...algunas deudas de clientes derrochones comenzaban a cobrarse con campos" (1976).

No descartamos otras posibilidades que, en el caso de Santamarina, hicieron posible la adquisición de grandes extensiones de tierra. Es factible que en algún momento las tierras en torno a Tandil, por su alejamiento del puerto de Buenos Aires y por la dureza de sus pastos no aptos para el ganado ovino, hayan llegado a tener un precio accesible a un exitoso comerciante. Esta posibilidad hay que combinarla con otra: la de que Santamarina haya sido beneficiado con algún reparto discrecional de tierras, método de apropiación que, por otro lado, era muy común en esos días; no olvidemos, como ha dicho Ansaldi, que un aspecto central del desarrollo capitalista argentino, es que la burguesía no acumula comprando tierra a sus antiguos propietarios, sino al Estado, pero "...La mayoría de las veces ni siquiera la compra: la obtiene gratis o a un costo extraordinariamente bajo" (1988: 11). Obviamente, Santamarina no abandonó por completo su actividad de comerciante para dedicarse a sus estancias, por el contrario, ambas actividades se complementaban.

No es necesario volver sobre el aparato de citas y declaraciones de los primeros capítulos para señalar adonde apuntaron los objetivos de la protesta mesiánica, la lista es corta pero ilustrativa: unos vascos carreteros que se hallaban descansando camino a Tandil, el almacén del vasco Vicente Leanes, el almacén del inglés y estanciero Thompson, el almacén del vasco Juan Chapar, y finalmente los campos del ex-carretero y ahora comerciant-estanciero Ramón Santamarina. En efecto, todos ellos carreteros, ex carreteros convertidos en estancieros, y comerciantes o pulperos. Todo aquél que no obedeciese las órdenes del Tata Dios de matar "gringos y vascos", sería castigado. Tanto los límites del grupo mesiánico como los del grupo enemigo quedan nítidamente marcados; en éste último caso la nitidez se incrementa por el tipo de actividad que desempeñan los "extranjeros" atacados, a excepción de un italiano que fue golpeado -en la plaza de Tandil, antes de iniciar el itinerario que culminaría en los campos de Santamarina- y murió dos días después. Fuera de este último caso incidental, el objetivo parece desarrollarse con admirable prolijidad.

Tal vez sería lícito preguntarse qué pasó con los otros extranjeros. Había, por ejemplo, en esta época, una importante colonia danesa en Tandil. El colono Juan Fugl -intimo amigo de Santamarina- en el momento en que tuvo lugar el levantamiento, se

hallaba en Dinamarca; luego de los acontecimientos, escribía en sus memorias: "...Con las primeras noticias que recibí de Dinamarca de esta rebelión y asesinato de extranjeros hubo muchos dinamarqueses que se preocuparon, por tener parientes y amigos en el Tandil. Pero como enseguida recibí noticias directas, publiqué en el diario Berlinske Tidende un escrito para consolar a todos, diciendo que ningún dinamarqués había sufrido daño alguno" (Memorias, -1844-1875-: 418).

La llegada de dinamarqueses -como el caso de Fugl, hijo de campesinos empobrecidos- a Tandil, estaba movida por el deseo de iniciar el cultivo de la tierra, una tarea nada fácil en una región eminentemente ganadera. Juan Fugl, por ejemplo, fue un pionero en materia de agricultura, construyó un molino de agua e inició las primeras plantaciones de trigo en Tandil. Los conflictos entre agricultores y estancieros poseedores de ganado, eran muy comunes; pero podríamos decir que dichos conflictos no pasaban de un nivel coyuntural, por cuanto se agotaban en roces, enfrentamientos verbales, provocados en general por la intromisión de algún animal en las tierras plantadas. El conflicto estructural, orgánico, parece desarrollarse en torno a estos "nuevos ricos", comerciantes, pulperos, carreteros que devenían estancieros; Santamarina era un ejemplo paradigmático de este sector social.

En un sitio como Tandil, tanto la cuestión del transporte hacia los centros de comercialización, como la del abastecimiento de implementos que el estanciero no podía adquirir en otro sitio, explican en parte el éxito que tuvieron algunos inmigrantes dedicados al comercio. De ahí que tanto la figura del pulpero como la del carretero sea central; viene al caso consignar, en este sentido, que la mayoría de los vascos-franceses que llegaban a la región comenzaban dedicándose a estas tareas. Pero esto es sólo un aspecto a tener en cuenta, el otro, menos evidente pero igualmente o más importante, lo abordaremos a continuación.

El libro de Nario sobre el movimiento del Tata Dios tiene el mérito de reproducir al final de cada capítulo, documentos y extensas notas que permiten ampliar las interpretaciones en torno al caso. Recurrimos a una cita en la que un pulpero vasco relata al ingeniero francés Alfredo Ebelot los comienzos y los secretos de su actividad: "...Ud. comprende que no he formado este establecimiento con mis recursos. No poseía tres pesetas cuando puse el pie en el muelle de Buenos Aires...Me conchavé con otros compañeros de viaje en una casa introductora como peón para descargar carros. Todos los vascos principiábamos de este modo. Mi patrón se fijó en mí, me elevó a dependiente, y me habilitó para comprar esta pulpería, en que estamos a medias. Todas las pulperías se han creado de esta misma manera" (Ebelot, citado por Nario, 1976: 61).

Aún cuando la venta de implementos agrícolas, bebidas, etc., haya sido de importancia, y aún cuando los soldados que luchaban en la frontera "...dependían en buena medida de los vales con descuento emitidos por el pulpero local porque la paga llegaba con muy poca frecuencia" (1985: 237), es absurdo suponer que con estas ventas un pulpero pueda llegar a enriquecerse o despertar la desconfianza del estanciero tradicional. El relato del pulpero sigue, y con él entramos en el nudo de la cuestión "...Ud. sabe mejor que yo que la venta de ginebra no es nuestro verdadero negocio. Sirve solamente de pretexto para nuestras operaciones en LANAS y CUEROS. Fiamos durante todo el año al gaucho y al estanciero. Nos pagan cuando venden los frutos del país. Es una especie de comercio de intercambio, siempre ventajoso para quien tiene suficiente dinero. además, como

nuestros vecinos están con nosotros en continuos tratos, somos los compradores naturales de todo cuanto tienen que vender. Nos es fácil acopiar la producción de la región entera. He recibido la orden de hacerlo en lo relativo a la lana, y no sólo entre nuestros marchantes, sino en un círculo más extenso" (subrayado nuestro) (ibid.).

Las consecuencias de tales actividades no son difíciles de advertir: el pulpero no sólo podía hacerse de un mercado interno aún muy precario, a través de la venta de herramientas, ropa, bebida, provistas a las guarniciones militares, etc. sino que podía ser en la inmensidad de la campaña bonaerense, un importante eslabón en la cadena de un mercado externo en expansión. Recordemos que Buenos Aires exporta, en ese entonces, lanas y cueros a varios países de Europa. Además, tal como han planteado Sábato y Romero, desde mediados de 1860, comienzan a actuar en Buenos Aires casas compradoras europeas, sobre todo firmas manufactureras francesas, "...adquiriendo lanas y cueros directamente de las estancias" (1992: 51); pero más ilustrativo aún, es el hecho de que "...la expansión también estimuló a muchos almaceneros, pulperos y vendedores ambulantes a convertirse en compradores en pequeña escala.

"Somos los compradores naturales de todo cuanto tienen que vender" confesaba el pulpero vasco interpelado por Ebelot, incluyendo, agregaríamos nosotros, las lanas y cueros provenientes de las bandas de cuatrereros que operaban en vastas zonas de la pampa. El cuatrerismo vino a encajar perfectamente con la actividad de comerciantes y pulperos; los cuatrereros, dice Slatta, no podían operar solos "...necesitaban mercados para los cueros y lanas ilícitas. Comerciantes, estancieros y funcionarios presuntamente honrados, a menudo facilitaban el tráfico de mercancías de origen ilícito" (1985: 207-208). El mismo sistema que arrojaba a miles de gauchos matreros ("gauchos malos") y gauchos cuatrereros (ladrones de ganado) al inhóspito paisaje de la pampa bonaerense, era el que ejercía una persecución policial sistemática amparada en las leyes contra "vagos y malentretidos". Para el gaucho "...el cuatrerismo se convirtió tal vez en un acto de rebelión contra la autoridad y contra una pampa nueva de extranjeros e ideas extranjeras. Privados de la oportunidad de ganarse el sustento como peones, algunos gauchos volvieron al trabajo de sus predecesores coloniales: el tráfico ilícito de cueros" (Slatta, 1985: 206).

También Palermo se refiere a este proceso en el que la población rural marginada, forzada al nomadismo y al ejercicio del cuatrerismo para subsistir, "...echaba mano al ganado cimarrón o alzado o a los animales de las estancias, a fin de comer y vender los cueros, generalmente por trueque con los pulperos por ropas, aguardiente o vino, tabaco, yerba, etc." (1992: 118). Estos comerciantes, agrega, "...en sus establecimientos fijos o recorriendo la campaña con sus carretas con mercancías, fomentaban el cuatrerismo comprando cueros sin averiguar su procedencia o a veces incluso encargando expresamente las faenas clandestinas" (ibid.).

No encontramos motivos sólidos para creer que grandes comerciantes como Santamarina o Chapar —o cualquiera de los otros pulperos atacados por los seguidores de Solané— hayan sido ajenos a este tipo de operaciones tan comunes en la época. Por otro lado, no debe considerarse una simple anécdota, el hecho de que un ex-Guardia Nacional, Pedro Rodríguez, tal vez el principal lugarteniente de "San Jacinto" haya estado acusado por cuatrerismo; recordemos que fue él, uno de los que se encargó de reclutar adeptos para impulsar las acciones contra pulperos y

carreteros, fue él quien entra al Juzgado de Tandil en busca de armas, y fue él, finalmente, quien se adelanta a parlamentar cuando las fuerzas represoras alcanzan a los seguidores del Tata Dios.

Obviamente, el ascenso de los comerciantes no podía molestar sólo a los cuatreros que obtenían migajas de los pulperos en cuestión, sino también a estancieros tradicionales -como Ramón Gómez- que, según Nario, estaban crecientemente endeudados con dichos comerciantes. Llevada al extremo, esta última hipótesis denota cierta parcialidad en el análisis, por cuanto focaliza el eje de acción no en el grupo mesiánico, sino en dichos estancieros que habrían "utilizado", entonces, a los seguidores de Solané para sus intereses antiextranjeros. En realidad, como veremos más adelante, este es el argumento que esgrimió el periódico El Nacional y, de alguna manera, el propio Fugl. Dicho razonamiento, no sólo reproduce espontáneamente los conflictos ideológicos de la época y permanece en las esferas del sentido común, sino que además no explica cómo un grupo de gauchos puede haber sido convencido, de un día para el otro, de la necesidad de emprender semejantes acciones. Los seguidores del Tata Dios actuaron movidos por sus propios intereses, allí donde la desventaja y la desestructuración en su modo de vida se les hace "transparente" es el momento, también, en el que visualizan, en el que perciben el objetivo al que apuntar. Si alguno de los enfrentados sectores de la clase dominante intentó capitalizar los hechos para sus propios intereses, esa es otra cuestión.

C A P Í T U L O 3

MESIANISMO Y BANDOLERISMO

3.1 - Contra el monopolio "legítimo" de la fuerza

"Nadie puede atentar contra la iglesia oficial sin atentar contra el Estado"

(El Nacional, 11 de enero de 1872)

El movimiento del Tata Dico, vehiculizó un tipo de protesta social con claros componentes mesiánicos; cabe preguntarnos, sin embargo, si este movimiento estuvo ajeno a otro tipo de protestas como la que caracteriza al bandolerismo social. La pregunta es lícita por cuanto en el capítulo anterior vinculamos los objetivos del movimiento al eje comercio ilícito-cuarterismo, ésta última, una actividad de indudables connotaciones con el bandolerismo.

Siguiendo la perspectiva abierta por Hobsbawm, Dolores Juliano habla de bandolerismo social como "...la más primitiva de las formas de protesta social" (1976: 40); de manera que si bien implica "una rebeldía a nivel individual", "...permite a las masas oprimidas visualizar una posibilidad de rechazo u oposición al sistema, y es por eso que el pueblo atribuye al bandolero características que muchas veces no posee, pero que configuran al héroe ideal" (1976: 43-44). Siempre perseguido por las autoridades, el lugar de acción del bandolero es el campo, como Bailoretto, "...el famoso bandolero al que apodaron el Robin Hood criollo, porque robaba a los ricos y ayudaba a los pobres" (diario Crítica, 22-1-49, citado por Juárez, 1982, t.1, : 1) y tantos otros -como "Mate Cosido", el gaucho Lega, o Juan Moreira- que recorrieron el campo argentino.

Frente a expresiones como el bandolerismo y el mesianismo, el Estado no ha permanecido ajeno. En el caso del mesianismo la cuestión se vuelve central por cuanto el "Reino de Dios", el paraíso, la sociedad exenta de injusticias procura instaurarse siempre en la tierra; bajo la orientación del guía divino, dice Pereira de Queiroz, "..., los fieles transforman o reforman el mundo" (1969: 293), a su manera, por supuesto, pero no como simple evasión: "La Iglesia y el Estado lo han comprendido bien, y sienten la amenaza hasta al punto de querer a toda costa destruir los grupos mesiánicos" (1969: 293). Recordemos, por ejemplo, el movimiento de los Lazaretistas en Italia, que además de negarse a pagar impuestos -lo que constituye, de por sí, una postura desafiante frente al Estado- procuraba instaurar la "República de Dios" en la tierra: como ha dicho Hobsbawm, "...No debe sorprendernos demasiado que las autoridades del reino italiano, que no eran de la República de Dios, viesen en los lazaretistas un movimiento subversivo" (1983: 93).

Además de los aspectos religiosos (que retomaremos en el siguiente capítulo), hay en el mesianismo una puesta en juego de la violencia que, obviamente no resulta indiferente para las autoridades políticas y seculares. Lógicamente, que la misma, no necesariamente tiene que tomar los caminos o las características asumidas en el movimiento de Solané (en este caso, una matanza de

inmigrantes); como dijimos, por ejemplo, dejar de pagar impuestos, o inclusive retirarse de las tareas cotidianas, es decir, dejar de producir para el mundo secular y ponerse a trabajar para la llegada del "milenio", también son formas de "atentar" contra el Estado. El bandolerismo social, con sus ataques a los bienes de los "ricos", también comparte con el mesianismo esa "puesta en juego de la violencia".

Algunos autores se han referido a estas formas de protesta social como formas "prepolíticas" o "prerrevolucionarias" de la violencia (tal como vimos en el 1er capítulo de esta parte). Pero más que buscar etiquetas, lo que nos interesa aquí, es focalizar el análisis en un sistema conflictivo de relaciones, en el que tanto el movimiento mesiánico de Solané, como las formas de bandolerismo social (cuatrерismo, gauchos alzados), deben ser vistos en relación al proceso de surgimiento del estado nacional que, no sólo buscó el disciplinamiento y el control social, sino también el monopolio "legítimo" de la violencia.

A los efectos del análisis, viene al caso la conocida conceptualización de Weber sobre el Estado. Al igual que las instituciones políticas que lo precedieron, dice, "...el Estado es una relación de hombres que dominan a otros, una relación que se apoya en la violencia legítima... Si el Estado debe existir, los dominados han de obedecer la autoridad que los poderes constituidos reclaman como propia" (1980: 67). ¿En qué consiste este reclamo de autoridad?, consiste en exigir para sí el "...monopolio legítimo de la fuerza física en un territorio determinado" (ibid.: 66). Pues bien, el derecho a usar la fuerza física, dice Weber, "...se adscribe específicamente a otras instituciones o a individuos sólo en la medida en que lo permite el Estado, ya que éste es considerado como la única fuente del 'derecho' a usar la violencia" (ibid.: 66).

No vamos a extendernos aquí en las implicaciones teóricas de esta línea de análisis que, inclusive, puede cruzarse con el tratamiento que hace Marx de la violencia como potencia política y económica en el proceso de surgimiento del capitalismo en Inglaterra (ver cap. 24, T.1, El Capital). Lo importante para nosotros, es que cualquier fragmento de violencia "ilegítima" como el bandolerismo social, o el mesianismo, debía ser evitado: homogeneizar la sociedad, construir la hegemonía, es decir, hacer aparecer los intereses particulares como intereses generales, era una tarea que -tal como lo vimos en la primera parte- ya se había propuesto el "bloque histórico regional" después del fracaso del proyecto de la Confederación. A partir de allí, como dice Ansaldi, "...la unidad histórica de las clases dominantes regionales en una clase nacional ocurre en y por el Estado" (1988: 26); y éste debía evitar cualquier intento que atentara contra su reclamo de monopolizar "legítimamente" la violencia.

3.2 - Bandidos y "gauchos malos" en Tandil

Como vimos, el comercio de Chapar es un objetivo que el grupo mesiánico no toma como "incidental"; allí fue donde la matanza cobró más víctimas: 17 en total, salvándose un peón de la casa, Pedro Pouyau (vasco francés), testigo del encuentro entre los gauchos del Tata Dios y su patrón. Como veremos, de los relatos que se refieren a este encuentro, se desprende, casi de manera anecdótica, la presencia de "gauchos malos" y bandidos en la región.

Al parecer, el paso del grupo mesiánico por el

establecimiento de Chapar dejó como saldo, la destrucción de los libros de comercio, en el que constaban las cuentas y las deudas que tanto estancieros como gauchos tenían con el comerciante vasco(7). La investigación policial no profundizó al respecto, aunque Nario sugiere la posibilidad de que los libros fueron destruidos u ocultados con posterioridad a los hechos.

La participación en la protesta mesiánica de bandoleros y "gauchos alzados" es un aspecto que queda sin confirmar; tal es el caso de gauchos como Cachila y Montesinos, de quienes "...hubo vehementes sospechas de que participaran en los crímenes del Tandil" (Nario, 1976: 42).

Como veremos, más allá de una participación real o no de estos "bandoleros" o "bandidos" -quienes en muchos casos eran simplemente asesinos a sueldo o piezas aisladas de un mecanismo de clientela política- lo importante, es que ni los seguidores del Tata Dios, ni los Comandantes de Guardias Nacionales, ni los estancieros, desconocían la presencia de estos gauchos.

Luego de los sucesos de Tandil, Juan L. Somoza, subinspector de Guardias Nacionales de la Comandancia Costa Sud "...fue comisionado por el gobierno bonaerense para instalarse en el teatro de los sucesos con el objeto de cooperar con las autoridades en el restablecimiento del orden" (1976: 42). En una carta a un amigo que aparece en El Nacional (31-1-1872), dicho subinspector explicaba las dificultades para atrapar a estos gauchos "males": "...Aquí hay un tal Pacheco, Montesinos, Cachila, que han cometido innúmeros asesinatos y están fuera de la ley; y sin embargo, nadie se anima a prenderlos" (citado por Nario, 1976: 43). Efectivamente, los bandidos Zenón Garmendia (a) Cachila y Juan Montesinos fueron incluidos en la lista de los prófugos comprometidos en los sucesos del iero de enero. (ibid.: 150-151).

El testigo Pedro Pouyau declaró sobre el asesinato de su patrón: El grupo de 30 a 40 hombres se acerca a Chapar, solicitando cambiar caballos porque estaban "...buscando a Cachila por una muerte que había hecho, y estando en esta conversación se acercaron 4 o 6 individuos y empezaron a lanzar a Don Juan Chapar" (1983: 30). Es evidente que los incorrectos sabían lo que significaba Cachila como elemento que alteraba "el orden" de la región. Invocar como excusa su captura era una estrategia no poco hábil para la obtención del cambio de caballos y poder continuar así, su itinerario hacia un objetivo quizás mucho más significativo que el de Chapar: la estancia de Santamarina, otro "nuevo rico". El diario El Nacional, vocero de la burguesía comercial porteña de la época, también narra este suceso: "...De pronto aparece una partida de individuos, todos armados, se calculan que pasaban de cuarenta y solicitan del seños Chapar algunos caballos, para perseguir a un asesino que decían vagaba por esas inmediaciones. El señor Chapar se disponía a darles lo que le pedían cuando uno de los de la partida que hacía cabeza dió el grito de ataque e inmediatamente el señor Chapar fue ultimado a cuchilladas y balazos..."(4-1-1872).

Las vinculaciones entre la masa de seguidores del Tata Dios y los gauchos rebeldes (como el caso de Cachila) no están del

(7) Como identificando un objetivo inmediato, la destrucción de diversos documentos, no es un hecho extraño en otro tipo de rebeliones agrarias como, por ejemplo, las quemas de títulos señoriales en la Francia de fines de S.XVIII (Vovelle, 1984: 20).

todo claras. Pero es seguro que los móviles en el accionar de unos y otros son cualitativamente distintos, a pesar de que ambos despertaban la misma inquietud entre las autoridades de la región. Un año después de la aparición de Solané como mesías en Tandil, el Juez de Paz de Ayacucho advertía a su colega de Tandil (Figueroa) que Cachila había sido visto en las inmediaciones (Nario, 1976). Hablando en términos weberianos, lo que estos gauchos ponían en peligro era el monopolio legítimo de la fuerza física que el Estado, en proceso de formación, estaba reclamando para sí. Si la violencia funda poder, ese poder desperdigado, fragmentado, que se hacía carne en los "gauchos malos" o "alzados", debía ser enlazado en una entidad homogénea en cuanto a los intereses que representaba, y lo mismo acontecía respecto al movimiento del Tata Dios.

Pero el proceso de apropiación de las condiciones de existencia del gaucho y el paso de lo heterogéneo a lo homogéneo-homogéneo en el sentido de una entidad que haga aparecer sus intereses particulares como intereses generales- no es un proceso unívoco, exento de crisis. Así, como claramente lo ha ilustrado Ansaldi, el Estado en formación desempeña un doble papel: por un lado destructivo y por otro recreador; en el primer caso el proceso apunta hacia la fragmentación, por cuanto la incorporación coactiva del gaucho al ejército, provoca "...la desertión y las bandas armadas de salteadores y cuatrereros" (1900: 28). En el segundo caso el proceso apuntaría a la homogeneización, "...a través de la coacción jurídica que persigue el disciplinamiento de la fuerza de trabajo" (op. cit.).

En referencia al primer proceso, hay que decir que el cuatrero preocupaba sobremanera los intereses ganaderos cristalizados en la Sociedad Rural. ¿Quizás porque provocaba indirectamente, y como vimos en el capítulo anterior, el ascenso de un nuevo sector social que monopolizaba el comercio ilícito? Tal vez por ello, la Sociedad Rural relativizó, a través de las palabras de su presidente (Olivera), el levantamiento mesiánico ocurrido en Tandil: "La Sociedad celebró una sesión extraordinaria en setiembre de 1873 para formular planes para contrarrestar la epidemia de cuatrero. Olivera, presidente de la Sociedad, declaró que el cuatrero era un problema más importante que la sangrienta matanza de diecisiete extranjeros realizada por gauchos de Tandil el año anterior, pues había muchos más perjudicados" (Slatta, 1985: 207).

El gaucho "Cachila" que aparece incidentalmente citado en el sumario por los sucesos acaecidos en Tandil, es sólo la punta del iceberg. En el sentido de que ese sector geográfico de la provincia de Buenos Aires, que comprendía a Tandil, Olavarría, Lobería, fue el elegido por estos gauchos para escapar de la leva: "...Ante el terror que sienten por las levadas, a la opresión permanente, los gauchos cambian con frecuencia de residencia esperando de esa manera superar los problemas de la represión organizada. El nomadismo, una respuesta a la realidad, acentúase durante los meses o semanas que las autoridades salen a recorrer la campaña con un fin específico: reclutar, cazar vivos a los hombres. Y se repiten las escenas de años antes: los montes de espinillos, los rincones más apartados, las sierras de Olavarría y Tandil se pueblan de paisanos que huyen de las partidas militares" (Rodríguez Molas, 1982: 206).

Es innumerable la cantidad de "gauchos rebeldes" y "gauchos malos" que, enfrentados con la autoridad policial de los distintos partidos de la provincia de Buenos Aires, fueron tomados por una literatura romántica como medio para ilustrar las injusticias que los cambios en la campaña bonaerense estaban

aparejando. Quizás los casos más paradigmáticos y, seguramente más conocidos en este sentido, sean los de Martín Fierro y Juan Moreira; como veremos, sobre todo en éste último caso, el personaje literario estaba lejos de corresponderse con el personaje real.

En un proceso de resignificaciones, estos gauchos aparecen en el imaginario social, como "héroes" luchadores contra la injusticia. En el caso del Tata Dios, su figura no fue tomada por la novelística o por la poesía, sino por la dramaturgia "...a través del entrerriano Francisco Fernandez, en la pieza "Solane" en la que el curandero tandilense pasaba por vocero de las reivindicaciones gauchas" (1976: 42).

La libertad "idílica" que esta literatura expresaba era, en realidad, consecuencia del nomadismo compulsivo al que el gaucho estaba condenado. Este debía optar por deambular como paria por la campaña bonaerense -en virtud de una política de disciplinamiento y control social de la que no podía huir, si no es convirtiéndose en "gaucho malo", en "vago y malentretenido"- o ir a morir a la frontera combatiendo al indio. Engancharse en el ejército o ser peón desocupado, condenado al cuatrерismo para subsistir y a la persecución de las autoridades: estas eran las "opciones" con que contaba.

Entre los gauchos que pasaron a la literatura como "héroes románticos" encontramos a Los Hermanos Barrientos, Juan Moreira, Guillermo Hoyos (Hormiga Negra) y el propio Martín Fierro. Hubo otros, dice Nario, que no alcanzaron la supervivencia de la literatura, como Cachila, Montesinos y Nutria (1976: 42).

El período al que nos referimos, marcado a fuego por el fraude electoral, vino a dar algunas ocupaciones muy poco bucólicas a estos gauchos; tal ha sido el caso de Juan Moreira. Intentando alejarse del personaje de ficción para acercarse al personaje histórico, Nerio Rojas ha consultado el Archivo de los Tribunales de Mercedes, donde constan algunos de los numerosos asesinatos cometidos por este "gaucho malo". Según Rojas, Moreira había vivido un tiempo en la ciudad de Buenos Aires donde se había desempeñado como guardaespaldas de importantes políticos.

El Archivo mencionado describe su vestimenta a la que se le agregan "...un facón cabo de plata...un par de estribos con pasadores de plata, un reloj de plata..." y la lista sigue. Su dinero, dice Rojas, "...provenía de dádivas de sus protectores que eran quienes lo utilizaban para sus fines políticos" (1951: 198). Cuando el Estado en formación no podía reclamar con éxito el ejercicio legítimo de la violencia y esa violencia aparecía fragmentada en la figura de los "gauchos malos", al menos estaba la posibilidad de canalizarla. Pero esto tenía sus límites: Moreira fue primero alsinista y "luego ingresó al partido contrario" (1951: 198); así, "...fue usado como matón de comité por los mitristas, pero cuando su capacidad de pelea, su agresividad, desbordaron los límites del orden establecido, se lo persiguió hasta el exterminio" (M. Estrada Liniers, citado por Nario, 1976: 46).

El proceso de disciplinamiento que el Estado pretendió imponer a través de la instrumentación de un aparato jurídico contra "vagos y malentretenedos", es decir, contra todo aquél que no fuera propietario, fue un proceso tortuoso, violento. Los depositarios de esta violencia sistemática fueron los gauchos, quienes eran vistos como "gauchos malos" o como vagos y malentretenedos cuando el ejercicio de la violencia en el que habían sido socializados en un proceso de décadas -durante las luchas de la independencia primero, las guerras civiles después- no iba por los canales tolerables del clientelismo político y de

la lucha contra el indio.

Los límites a esta tolerancia se observan, también, en el movimiento del Tata Dios. En su momento las autoridades de Tandil toleraron la presencia del mesías gaucho; como así también hicieron oídos sordos a las multitudes que se aglutinaban en torno al "hospital" del Tata Dios. Esta actitud fue recriminada por los inmigrantes de Tandil. Asimismo, Ramón Gómez, importante estanciero del lugar, accedió a que Solané se instale en su estancia, como vimos, brindándole protección. Esta protección tuvo sus límites, y también la tolerancia del Juez de Paz.

Iniciada la represión, el fusilamiento de los acusados y el encarcelamiento del Tata Dios, los aparentes protectores dan un paso al costado. En ese punto la contradicción secundaria estancieros-inmigrantes queda eclipsada por el conflicto de una clase subalterna compuesta por gauchos, frente al bloque estancieros-inmigrantes comerciantes identificados, queriéndolo o no, con una política que no estaba dispuesta a tolerar ningún intento que atente contra su necesidad de ejercer el monopolio legítimo de la violencia.

C A P I T U L O 4

APOCALIPSIS Y RENOVACION

4.1 - Mesianismo y discontinuidad

El presente capítulo tiene dos partes fundamentales, que suponen a su vez dos niveles de análisis distintos. La primera parte busca hallar las influencias que el movimiento mesiánico del Tata Dios pudo tener de la evangelización católica en la región, como así también, sus vinculaciones respecto a las rencillas político-faccionalistas, especialmente, entre católicos y masones; en realidad, con estas cuestiones no pretendemos sino cerrar lo que ya iniciamos en los primeros capítulos de este trabajo, con la salvedad de que procuraremos focalizar en este caso la cuestión referida a la religión. En un segundo momento analítico, procuraremos indagar sobre la protesta mesiánica, no ya a partir de supuestas influencias y continuidades, sino a partir del análisis del mesianismo como un fenómeno "sui generis" (a pesar de las reminiscencias durkheimianas que esta última palabra tiene). Uno y otro nivel se complementan en virtud de un orden lógico: la necesidad de no descartar de entrada las influencias, los sincretismos, para a partir de allí, buscar las rupturas y los quiebras, es decir el momento en el que el movimiento mesiánico se desentiende de dichas influencias y, por así decirlo, "toma vida propia". Priorizaremos, en éste último caso, como eje analítico, la ambigüedad del mesianismo, como articulador de lo religioso con lo político, de lo sagrado con lo profano, de lo indiferenciado con lo diferenciado.

Las consignas con las que los seguidores de Solané iniciaron su itinerario, sugieren algunos indicadores para un análisis bastante previsible: las vivas a la Confederación, los mueras a los masones, las cintas punzó (símbolos federales en la época de Rosas), obligan a pensar en las influencias rosistas que hubieron podido tener el movimiento. Inclusive, como vimos, la protección que Ramón Gómez - un viejo rosista- brindó a Solané, también orientan el razonamiento en este sentido. Incluyen, además, la presencia de cierta "xenofobia" que algunos, como el colono Juan Fugl, vinculaban a la época de Rosas: "...La antigua idea rosista de que la inmigración, el cultivo de la tierra y la mayor cultura de la gente, era una desgracia para la nación y una usurpación de sus derechos, como dueños del país, y en consecuencia el odio contra los inmigrantes, parecía justificado" (-1844-1875-: 409).

Como vimos en el capítulo 4 de la primera parte, la división unitarios y federales en la provincia de Buenos Aires, deja de tener sentido a partir de 1852, con la caída de Rosas y la formación del "frente antiurquicista" en el que confluyen unitarios y federales porteños. Además, en 1872, desde su exilio en Inglaterra, Rosas era para los tiempos que corrían, un cadáver político. Pero hay un aspecto que no podemos desestimar, y es la relación de Rosas con la religión y en particular con el catolicismo de la época. No nos interesa aquí abordar la disputa historiográfica en la que se trenzaron -en torno a la figura de Rosas- liberales y revisionistas, sino simplemente indicar el papel que le tocó a Rosas en el momento de facilitar jurídicamente el establecimiento de canales de evangelización en la inmensa campaña bonaerense.

Ya en 1831, Rosas dicta un decreto, firmado por el secretario de campaña, que da a conocer a todos los Comisarios y Jueces de Paz de la campaña; el mismo se expresaba en los siguientes términos: "Si un Estado sin religión es un monstruo, unos ciudadanos sin respeto al culto no sirven comúnmente sino para escandalizar y corromper la moral. La Santa Religión de Jesucristo es la del Estado, la Santidad de sus misterios convoca a los fieles a los días de ambos preceptos y de obligación de oír misa, al templo, que es la casa de Dios a cumplir con el deber de asistir al Sacrificio inmaculado del altar, que celebra el sacerdote, y oír la palabra divina que dirige a los feligreses el párroco..." (reproducido en La Nación el 5-10-1924, citado por Peña, 1972: 70). El decreto ordenaba lo siguiente:

- 1- Que en los días domingos, de ambos preceptos, feriados, se tengan cerradas en los pueblos de campaña las casas de trato, pulperías y tiendas, desde el primer toque de la Misa Parroquial hasta la completa conclusión de ésta.
- 2- Los preceptores de las escuelas asistirán con sus niños al templo en formación a la misa mayor.
- 3- Los comisarios de policía cumplirán y harán cumplir las órdenes expresadas, conservando en celo el pueblo durante el tiempo de la misa, sin perjuicio de asistencia a la misa, y haciendo que durante la misa no se permitan reuniones de ningún género en parte alguna, y menos que persona alguna ande por las calles a caballo ni a pie cruzándola sin motivo poderoso" (ibid. : 70-71).

La cuestión de la influencia del catolicismo es importante porque rompe con la idea de que sólo la influencia protestante, en virtud de la "libre interpretación de la Biblia" es la que puede generar movimientos mesiánicos y milenaristas. Lanternari hace tiempo que se ha encargado de impugnar este esquematismo: "Es cierto que la libre interpretación de la biblia predicada por los protestantes constituye un factor favorable para el nacimiento de nuevas religiones y sectas, y es asimismo cierto que el mayor número de estas religiones y sectas proviene de ambientes evangelizados por los protestantes; sin embargo, comete una arbitrariedad y viola la verdad histórica quien niega el nacimiento de movimientos nuevos en el seno del Catolicismo...deben recordarse las influencias católicas habidas en el movimiento de Kanakuk o de Smohalla (educado en el Catolicismo), en los movimientos proféticos de los tukuna, en los sincretismos de Haití o del Brasil, en los movimientos neobrasileños, en el de Solares(S) (Argentina)..." (1965: VIII).

Volviendo al decreto citado, es indudable que Rosas, como saladerista y como dispensador de trabajo, apuntaba con el mismo a acentuar el proceso de disciplinamiento y control social de los gauchos como peones. La misma intensidad puede adjudicársele a las misiones protestantes que en la etapa del colonialismo llegaron a Africa, de donde emergieron, tiempo después, los grandes movimientos milenaristas de los que ha dado cuenta la obra de Balandier.

Es significativo el hecho de que algunos periódicos de la época -como El Nacional- no dudaron en adjudicar la responsabilidad del levantamiento de Tandil al "fanatismo católico": "Nadie puede duda ya, que lo que armó el brazo de los asesinos del Tandil, fue la explotación que supo hacer un malvado

(O)Es de suponer que Lanternari tomó conocimiento del movimiento de Solané a partir del trabajo de Alfred Mettraux (1957), donde el mesías de Tandil aparece con el nombre de "Solares"

de la credulidad e ignorancia de nuestras masas de la campaña, exaltadas por el fanatismo católico. ¿De donde proviene ese fanatismo?. De la propaganda insensata y criminal sostenida desde el púlpito por los sacerdotes católicos contra los que no profesan las doctrinas del catolicismo" (11 de enero de 1872). El diario mitrista La Nación, sin embargo, procuró relativizar la cuestión, a pesar de su postura liberal y de la pertenencia a la masonería de su propio director: "Afiliar el horrendo crimen de Solané a la lucha sostenida por la Iglesia desde la Cátedra del Espíritu Santo; pintarlo como un creyente católico que explotó sacrílegamente el nombre de Dios para ganar dinero y hacerse del prestigio del terror, viene a importar, en suma, atenuar el atentado para arrojar el peso de su horrenda responsabilidad sobre los mismo que la execra" (9-1-1872, citado por Nario, 1976: 84). El Nacional, seguramente respondiéndole a La Nación, arremetió con la acusación: "... estamos lejos de pretender absolver al fuero católico de toda responsabilidad... Si él no ha armado el brazo de los asesinos, ha sido cuando menos el agente indirecto que ha preparado con una propaganda constante esta mina de fanatismo pronta a estallar a la menor presión. Por consecuencia, no ha podido menos que extrañarnos que un diario serio haya pretendido absolver de toda responsabilidad al clero argentino, desconociendo para ello las causas demasiado evidentes que han preparado el crimen de Tandil;..." (11 de enero de 1872).

No puede negarse que en esta época la Iglesia Católica despliega todas sus armas contra la masonería. Pío IX promulga su Encíclica Quanta Cura, "...que incluía una lista de concepciones heréticas difundida con el nombre de 'Syllabus'" (1976: 24). Allí se condenaba a la masonería, como así también otras sociedades secretas y sectas. Unos años más tarde, León XIII promulga "Humanum Genus" que vuelve al ataque contra los masones que "...Sin disimular ya sus intentos, audacísimamente se animan contra la majestad de Dios, maquinan abiertamente y en público la ruina de la santa Iglesia, y esto con el propósito de despojar, si pudiesen, enteramente a los pueblos cristianos de los beneficios que les granjeó Jesucristo Nuestro Salvador" (Humanum Genus, 1943 -1884-: 120).

Al parecer, según Nario, la cuestión no era muy distinta en Tandil donde "...había un cura dinámico, fogoso orador, cuya prédica contra la masonería queda consignada por testigos contemporáneos como Fugl, y avalada con la lucha tenaz y sin cuartel que libraba la Iglesia Católica desde 1865, enarbolando el Syllabus, desde su jerarquía hasta los más modestos curas, conmovidos como se hallaban ante el avance liberal, ateo y masónico en las estructuras del Estado y la Sociedad" (1976: 142). Pero cabe preguntarse hasta donde llegaba el odio de los seguidores de Solané contra los masones, cuando en realidad, como ha dicho el propio Nario, la mayoría de los inmigrantes asesinados eran católicos (1976: 142). Esta contradicción debe advertirnos sobre la inconsistencia de analizar el movimiento mesiánico del Tata Dios, a la luz del supuesto conflicto entre masones y católicos, o como un opaco reflejo, en un remoto lugar de la campaña, del enfrentamiento entre "librepensadores" y "católicos". Pero ir un poco más allá, hemos dicho, hay que pasar a un segundo momento analítico.

Ni siquiera podemos decir, con rigor, que los extranjeros caídos en el itinerario de los seguidores de Solané, hayan sido masones. Analizamos en otro capítulo que los objetivos hacia los que apuntó la matanza no eran ni siquiera los extranjeros tomados como un bloque uniforme, sino, en especial, los dedicados al comercio. Además, hacia esa época, la masonería aún no estaba

constituida en Tandil (se crea una logia nueve meses después de los sucesos).

Hasta donde llega el odio a los masones por parte de los insurrectos, insistimos en preguntarnos, cuando Benito Machado, elegido por los acusados como "padrino" de confesión, era un viejo masón afiliado a la Logia Tolerancia Nro 4 de Buenos Aires (1976: 189); si bien Machado no se incorporó después a la nueva logia de Tandil, en la que se encontraban encumbrados extranjeros (incluyendo Santamarina). El propio Mitre, referente político del Juez de Paz Figueroa (acusado de inspirador de las matanzas) era un conocido masón; el propio Urquiza, cabeza política de la "Confederación" a la cual vivaban los seguidores de Solané, tenía el grado 33, es decir el grado máximo en la escala masónica. En fin, queremos señalar con esto que, si bien pueden tenerse en cuenta como indicadores, no podemos explicar el movimiento mesiánico del Tata Dios bajo la rúbrica de estas rencillas faccionalistas: entre "librepensadores" y "católicos", entre mitristas y alsinistas, etc.; la cuestión es más compleja, pero no sólo por la existencia de fragmentaciones entre, por ejemplo, la propia masonería (Mayo, C. 1933), sino más bien porque hay un nivel en el que los móviles del movimiento mesiánico se desprenden de estos conflictos y toman vida propia. Vale decir que las consignas manifiestas de la protesta -por la religión contra los masones, por la Confederación contra gringos y extranjeros, etc.- expresan, más que una "supervivencia" del rocismo o una expresión disfrazada del mitrismo (incidentalmente en conflicto con Carmiento), una discontinuidad, un quiebre, a partir del cual el movimiento se emancipa y ya no es susceptible de ser analizado bajo estos aspectos.

4.2 - Apocalipsis en Tandil

No hay evidencias de que Solané haya predicado en su "hospital" de la Rufina y ni siquiera de que haya anunciado "el fin del mundo"; como veremos, estos anuncios corrieron por cuenta, especialmente de Jacinto Perez (San Jacinto o San Francisco). Por otro lado no fue Solané quien se autoproclamó mesías o enviado de Dios, fueron sus seguidores, incluyendo al propio Jacinto, quienes no dudaron en atribuirle este carácter. La cuestión es importante, porque obliga a desviar el foco del análisis de los atributos carismáticos de Solané y ubicarlo en las relaciones y representaciones sociales tal y como se plantean en la "microsociedad mesiánica". Hay un punto susceptible de ser analizado, en el que se pasa del jefe carismático al mesías o, en última instancia, de lo profano a lo sagrado.

Por otra parte, el surgimiento de un mesías, como en el caso de Solané, no debería tomarse como punto de partida del análisis, sino como resultado de un proceso en el que las expectativas mesiánicas son anteriores a la llegada del mesías mismo. Es ilustrativa al respecto, la declaración del capitán Ezequiel Oliveira, quien sostenía "...Que en este pueblo antes de estos sucesos, entre la gente se oía decir que el Tandil se iba a hundir, pero que nadie daba importancia a semejante dicho". Las expectativas de un inminente apocalipsis, de un "fin del mundo" eran al parecer, anteriores a los anuncios que después ratificara San Jacinto. Por ejemplo, un tal Solano Larguía afirmó "...Que mucho tiempo antes de que ellos (los crímenes) ocurriesen, se decía con generalidad entre la gente vulgar que habría un diluvio

y que correría sangre" (1983: 63). Otro testigo, José María Montañez, corroboró la expectativa apocalíptica, esta vez implicando a Solané: "...corría un rumor entre los paisanos de que el día 1ero de enero había de haber una catástrofe en el Tandil, había de correr sangre, y que esto lo decía el médico Dios, rumor que el declarante no debe crédito, como ninguna persona sensata" (1983: 62).

A pesar, como dijimos (y según lo consignamos en otros capítulos) de que Solané no ejerció una prédica sistemática. Hay un indicio de que el Tata Dios podría haber formulado una "advertencia" al pueblo de Tandil, anunciando un "castigo": una proclama escrita, atribuida a su persona, que se perdió en las idas y venidas de la indagación policial.

Se supo de la existencia de la proclama cuando el capitán de Guardias Nacionales Sinfiorano Salinas hizo su declaración: "...Desde principios de diciembre oí un rumor en el pueblo de que anunciaban que el 1ero de enero habría una catástrofe y correría sangre y aún vio un papel anónimo que un tal Larguía según dijo, había encontrado en el Juzgado, después de haber sido traídos los presos, en cuyo papel se hacía el mismo anuncio que antes ha manifestado y que era necesario concluir con los masones" (1983: 53). De inmediato Larguía fue interpelado por los sumariantes; sostuvo que el papel en cuestión "...fue tomado a uno de los que murieron por una persona que se halló en la persecución de los criminales y que hoy se halla en Patagonia" (1983: 54). La proclama anunciaba, tal como lo dijo Salinas, una inminente catástrofe para el 1ero de enero. Finalmente, Larguía argumentó lo siguiente: "Que dicho papel se lo mostró el declarante al Juez de Paz y como no lo creía de ninguna importancia se lo dio a don Fausto Lara" (ibid.). Quedaba, entonces, ir a la búsqueda de éste último en procura de nuevos detalles.

Fausto Lara, ausente durante dos meses del partido de Tandil, llegó después del asesinato del Tata Dios a quien se le atribuía, según Lara, la autoría de la proclama; Lara, "...vio un papel que le dio Solano Larguía, en el cual se decía al pueblo del Tandil que se corrigiesen y que los enemigos de la religión eran los extranjeros y masones que debían ser castigados. Que este papel lo atribuían la que llaman médico Dios pero que no estaba firmado. Y que por su insignificancia el declarante lo rompió, ignorando quien se lo dio a Larguía ni de donde lo sacaron" (1983: 54). Aquí terminó la indagación acerca de la proclama. Recordemos que Solané declaró, cuando su detención en Azul "...que sabía leer muy poco y que no sabía escribir"; sin embargo entre las listas de sus pertenencias, se encontró, además de cuadernos y libretas, "una caja con plumas de acero" (1976: 86).

Antes de proceder al análisis, cabe describir, a través del discurso de los declarantes, las formas simbólicas con las que se anunciaba el "apocalipsis".

Jacinto Perez (a) San Jacinto, fue uno de los anunciadores principales, en la reunión del 31 de diciembre, de la suerte que correría para el pueblo de Tandil y para todos aquellos que se negaran a seguir al Tata Dios. Juan Villalba fue invitado a la reunión: " Para ir a ver a San Francisco, que lo era un tal Jacinto y que estando todos reunidos allí concurrió el mismo Jacinto, quien les dijo que al día siguiente 1ero de enero lo tenían que acompañar a este pueblo de donde verían nacer un pueblo en la Piedra Movediza..., les dijo que venían a este pueblo para libertar a la religión y para que vieran las fieras que habían de aparecer, quedando salvos de todo peligro, todos

los que lo acompañasen" (1983: 58).

Juan Arballó también participó en el levantamiento, invitado por Jacinto Perez; declaró "...Que fue invitado por un tal Jacinto para asistir a una reunión que debía tener lugar el iero de Año Nuevo con el objeto de hacer un paseo a este pueblo, e ir enseguida a ver al Médico que llamaban Tata Dios para que les echase la bendición porque en ese día iba a acabarse el mundo, agregando que los que no asistiesen se perderían junto con sus familias, y que por este temor concurrió a la reunión...antes de ponerse en marcha repartió a todos el tal Jacinto una cinta punzó para ponerse en el sombrero por orden del Tata Dios (que decían también era Jesucristo), y habiéndoles hablado en el mismo sentido de la invitación que ha mencionado, se pusieron en marcha hacia este pueblo..." (1983: 58). Otro de los invitados a la reunión previa a las matanzas, argumentó que "...Jacinto los proclamó diciéndoles que al día siguiente vendrían al Tandil a ocupar las bocacalles para que vieran como se iba a hundir el pueblo de igual modo que el de Mendoza" (ibid.).

No solo Jacinto Perez anunció el inminente "fin del mundo". Uno de sus lugartenientes, José María Perez, fue quien comentó a Santos Peralta que "...debía haber una reunión el iero de año porque ese día iba a ser el Juicio Final y que iban a concluir todos los masones y extranjeros, y que viniese a esa reunión, porque así se salvarían él y su familia" (1983: 59). También Gregorio Larrea confirmó estos anuncios, ya que "...Según se le dijo había aparecido un Dios cerca en estos lugares y Trejo lo invitó para venir a verlo, asegurándole que los que no lo vieran se perderían, porque el mundo iba a desaparecer" (1983: 59). Trejo también invitó a Escudero, el capataz de la estancia de Santamarina, diciéndole "...Que lo acompañase para ir a ver a Dios, que iba a haber un diluvio esa noche, y que la Piedra Movediza se iba a dar vuelta y saldría una bandera donde estaría el rey que los iba a gobernar. Y que los que no fuesen a ver a Dios con sus familias esa noche no se salvarían ni sus familias" (ibid.).

Martín Rodríguez, que finalmente no participó en las matanzas, también fue invitado por Jacinto Perez a la reunión y "...al Tandil donde estaba el Dios y verían como cada vez que levantase la mano caería un masón y que no se asustasen porque no los había de suceder nada porque ellos eran mandados por Dios" (1983: 61).

En el movimiento mesiánico del Tata Dios, como en otros movimientos de su tipo, se puede advertir una cierta división de las tareas del propio grupo. Tal como lo advirtiera Talmon, "...Con frecuencia no existe un solo jefe carismático, sino una jefatura múltiple. En primer lugar, encontramos en cierto número de casos una división de la jefatura entre el profeta inspirado y el organizador que se ocupa de las tareas prácticas" (1979: 106). Jacinto Perez, al tiempo que asume una especie de rol profético, es quien recluta y quien organiza a los adeptos y pasa a la acción. Solanó, sin tomar parte de las acciones, permanece con sus atributos carismáticos y pasa a la categoría de mesías en virtud de una proclamación colectiva pero especialmente protagonizada por "San Jacinto".

De la definición misma de milenarismo se desprende la cuestión de la ambigüedad como una característica excluyente del mismo; nos interesa tomar dicha ambigüedad no en un sentido peyorativo, sino como un eje analítico que puede decir mucho sobre la dinámica de los movimientos milenaristas y mesiánicos. Pereira de Queiroz ha arriesgado la siguiente definición: "...el milenarismo es la creencia en una edad futura, profana y sin

embargo sagrada, terrestre y sin embargo celeste; todos los entuertos serán entonces corregidos, todas las injusticias reparadas, y abolidas la enfermedad y la muerte. Está en la naturaleza del milenarismo ser al mismo tiempo religioso y sociopolítico, y de enlazar estrechamente lo sagrado y lo profano" (1969: 20). Claro, que como la propia Pereira de Queiroz afirma, el milenarismo no se mantiene solo en el plano de la creencia, sino que va en busca de la acción: "...se preocupa siempre en imaginar una transformación del mundo profano; las esperanzas y las aspiraciones que se encuentran en él son terrestres, pero los medios para tener acceso al mundo nuevo, así como ciertas características de éste, son sagrados..."(ibid.). Se advierte en la definición, la interrelación de lo religioso con lo político, de lo sagrado con lo profano, es esa interrelación la que marca a fuego el milenarismo y le da un carácter peculiar frente al resto de los movimientos sociales.

La definición de milenarismo de Talmon no contradice, sino que complementa la de Pereira de Queiroz; así, los movimientos milenaristas son aquellos movimientos religiosos que esperan una salvación colectiva, inminente, total, última y terrenal (1979: 104). La esperanza de una salvación colectiva en este caso de los seguidores del Tata Dios- cuyo anuncio corre por cuenta ya sea de un profeta o de un mesías, y que tendrá lugar en la tierra, es una característica de todos los movimientos milenaristas.

Al decir que la salvación es colectiva, se supone que se orienta hacia "...todos los adherentes, en tanto que miembros del grupo elegido, aunque excluyente de los no elegidos, considerados como injustos, infieles o representantes del Anticristo" (1969: 13). Hay una división tajante entre seguidores y no seguidores, la historia se presenta en este caso como "...un combate entre santos y demonios o, para utilizar los términos acuñados por la secta del Desierto de Judea, como 'la guerra de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas' " (1979: 106). Recordemos, sino, las palabras de Jacinto Perez, cuando advertía que aquél que no siguiese al Tata Dios moriría junto con su familia y junto con los "macones" y "enemigos de la religión".

El milenarismo supone además, una salvación inminente, es decir: "...; el milenio está a la vista y los creyentes viven en una tensa espera y se preparan para él. El milenarismo supone que la historia tiene un plan subyacente y predeterminado, que está llegando a su consumación, y que este desenlace ya fijado se producirá en el futuro inmediato" (1979: 105). La salvación para los seguidores de Solané tendrá lugar el primero de enero. El tiempo de perfección se asocia tradicionalmente con la llegada del nuevo milenio, en este caso, con la llegada de un nuevo año: el significado simbólico es el mismo.

La salvación, además, es total, porque "...el nuevo orden traerá consigo no una simple mejoría, sino una transformación completa..." (1979: 105). Así, la idea de bienestar y felicidad perpetua, también es una característica de los movimientos milenaristas. Es la creencia que se expresa en las palabras de Jacinto Perez, cuando expresa que el Tata Dios era un enviado que "...había venido a proteger y a hacer la felicidad de los argentinos"(1976: 91).

Finalmente, y como ya lo dijera Pereira de Queiroz, la salvación es terrenal, porque "...la nueva sociedad de felicidad, bienestar, justicia y abundancia ha de instaurarse y ser gozada por los elegidos en la vida terrenal" (1969: 13). Aquí se evidencia, también, el problema de la ambigüedad, por cuanto oscila entre lo "trascendente" y lo "inmanente" al mismo tiempo

(1979: 106). Tal como ha dicho Talmon "...La Ciudad de Dios se ha de dar en la tierra. Así, la noción de perfección en el tiempo es complementada con la noción de perfección en el espacio" (1979: 106). En el caso del movimiento en torno a Solané, los dos dominios de perfección, tanto el "temporal", como el "espacial", están claramente delimitados: por un lado la llegada el 1ero de enero del "Juicio Final", como una metáfora condensada de una época de imperfección e injusticia, y con él, la muerte de todos los extranjeros y masones y la desaparición de todos los males y sufrimientos; por otro, junto con el advenimiento de dicho Juicio, el hundimiento, la desaparición del pueblo de Tandil y el surgimiento de un nuevo pueblo perfecto en la "Piedra Movediza".

4.3 - Crisis y ruptura

En el imaginario de los protagonistas el cambio se vislumbra como una catástrofe natural: hundimiento de la ciudad, diluvios, al tiempo que se le otorga a los objetos (las cintas punzó, por ejemplo) propiedades que no poseen. Bastide, ha afirmado que este mundo de imágenes es un nivel a partir del cual los sujetos captan la "presión" de lo social y en el cual opera, además, el paso de lo sagrado a lo social (1969: 11). La ambigüedad del mesianismo, no es otra cosa que la interrelación de lo sagrado con lo social, de lo religioso con lo político.

En la relación sagrado-profano, la sociología de la religión de Durkheim, ha aportado elementos importantes. Homologando lo sagrado con lo ideal, y lo profano con lo real, Durkheim se interroga acerca del privilegio que le concierne al hombre de "concebir lo ideal y de añadirlo a lo real" (1968: 433). El argumento viene al caso, por cuanto pone en evidencia aspectos (como al efervescencia o la sobreexcitación religiosa) que tradicionalmente se le han atribuido a los movimientos mesiánicos: "...lo que define a lo sagrado, es que está sobreañadido a lo real; ahora bien, lo ideal responde a la misma definición: no se puede, pues, explicar uno sin explicar el otro, Hemos visto, en efecto, que si la vida colectiva, cuando alcanza un cierto grado de intensidad, produce el despertar del pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales están sobreexcitadas, las pasiones más vivas, las sensaciones más fuertes; hasta hay algunas que sólo se producen en ese momento. El hombre no se reconoce; se siente como transformado y, en consecuencia transforma el medio que lo rodea. Para explicarse las impresiones muy particulares que él siente, atribuye a las cosas con las cuales se relaciona más directamente propiedades que no tienen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia vulgar. En una palabra, al mundo real donde transcurre su vida profana superpone otro que, en un sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al cual le atribuye, en relación con el primero, una especie de dignidad más alta. Es pues, en ese doble aspecto, un mundo ideal" (1968: 433). Este mundo ideal la cual el sujeto le atribuye una "dignidad más alta" que el mundo real (con sus tribulaciones y sufrimientos) es semejante a ese otro "nivel" del que habla Bastide, y en virtud del cual los sujetos se apropian de lo social, y actúan sobre él: "...Puede pensarse que lo religioso constituye una metáfora de lo social, que lo traduce, pues, en forma de imágenes que cambian a medida que lo social cambia, lo cual permite a los individuos

'captar' esto último subjetivamente, aunque en otro nivel" (1969: 11). Por eso afirma que "...Para ser completo, el análisis del mesianismo debe acabar, pues, con un análisis de las redes metafóricas, que vuelvan a situarnos en la subjetividad humana, lugar de paso obligado entre lo sagrado y lo social" (1969: 12).

Lo fundamental aquí, es ese "otro nivel" a partir del cual los sujetos se apropian de lo social y procuran modificarlo. En ese punto, la integración de lo sagrado con lo social y de lo social con lo sagrado hace que dicho nivel no sea, como dice Bastide, únicamente metáfora de lo social, sino también "suscitador de novedades sociales" (1969: 12). Esa especie de retroalimentación entre lo sagrado y lo social es, por así decirlo, el motor, la dinámica del milenarismo. Recordemos, en este sentido, lo que decía Durkheim acerca de ese mundo ideal, sagrado: "...Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin, al mismo tiempo, crear el ideal. Esta creación no es para ella una especie de acto de supererogación, por el cual se completaría, una vez formada; es el acto por el cual se hace y rehace periódicamente. Por eso cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos antagonistas que nos llevarían en sentidos contrarios, se realiza y se opone abstracciones. La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real; forma parte de ella" (1969: 434).

En esta interrelación, podemos ir más allá y alejarnos de cierto sociologismo a los efectos de ver cual es el papel que le cabe a los sujetos; puesto que ¿cual es el paso de lo sagrado a lo social?: es el sujeto actuante, la subjetividad humana quien "...sufre' la presión de lo social, mas no lo 'capta' en cuanto tal", por eso el determinismo siempre es inconsciente, no puede percibir la presión sino en otro nivel, el de la subjetividad del mundo de las imágenes" (1969: 11) (subrayado nuestro). Postulamos, por lo tanto, que ese "otro nivel" a partir del cual los sujetos se apropian de lo social, es cualitativamente distinto al nivel por medio del cual los movimientos políticos seculares impulsan el cambio; hay entre uno y otro una ruptura.

En este paso de lo sagrado a lo profano, entonces, está el sujeto que percibe, que siente la "crisis". Para Bastide, hay un punto en el que lo religioso no es solo "metáfora" de lo social, sino también un lenguaje: "...a través del cual pueden hacerse conscientes los cambios de la sociedad tomando para el hombre que los experimenta un 'sentido', un sentido que le permitirá no solo sentirlos como hechos objetivos a través de su propia sensibilidad, sino controlarlos, orientarlos, modificarlos en sus sintaxis, inventando reglas nuevas, ya que la sintaxis de los enlaces de imágenes repercute en un sistema de normas sociales, convirtiéndose lo social...en metáfora de lo religioso" (1969: 12).

El mundo de las imágenes que expresan el advenimiento de catástrofes naturales (terremotos, diluvios), un mundo trastornado en el que habrán de suceder acontecimientos extraordinarios, puede homologarse con un estado de indiferenciación sujeto-objeto en el que los objetos tienen el sesgo de una representación esencialmente egocéntrica. No se trata de identificar está dinámica con los procesos de desarrollo cognitivo que ha procurado explicar Piaget -es decir el paso de una representación del mundo egocéntrica a una descentrada- sino, simplemente, de establecer analogías entre unos procesos y otros para ayudar a explicar los movimientos mesiánicos. Bastide ha tocado de cerca esta cuestión cuando definió a los movimientos mesiánicos como "crisis de crecimiento". En el plano de las relaciones sociales, también está presente este paso siempre

conflictivo, siempre crítico, de lo indiferenciado a lo diferenciado: la categoría de "doble existencia" que propone Marx en "Formaciones Económicas Precapitalistas", se refiere a esa no escisión sujeto-objeto cuya ruptura se produce cuando un grupo se apropia de las condiciones de existencia de otro "...y por lo tanto de su doble existencia" (Marín, 1984: 10).

Pero ¿qué conexiones podemos establecer entre la "crisis" como paso de lo indiferenciado a lo diferenciado- y el "mundo de las imágenes" a partir del cual los sujetos "perciben", como decía Bastide, la presión de lo social?

Antes de que los movimientos mesiánicos fueran estudiados por los antropólogos, se analizó a este tipo de movimientos como meros arranques de histeria colectiva, de delirio y fantasía. Como bien ha dicho Worsley, estos estados emocionales y de extrema tensión, no son "rasgos accidentales" de los movimientos milenaristas (1980: 336). Pero el error de quienes buscaron en ellos solamente estados colectivos paranoicos o histéricos pasa por el error metodológico de concebir como punto de partida lo que es, en realidad, un resultado: la consecuencia de un inmenso esfuerzo por "rearmar" -en ese "otro nivel" del que habla Bastide- un mundo fragmentado.

La "crisis" pasa por el enfrentamiento de los sujetos participantes en la protesta mesiánica con una realidad escindida, fragmentada. Los sujetos que, como dice Bastide, sufren la presión de lo social, deben realizar un esfuerzo colectivo de manera tal de poder percibir y representarse esa realidad fragmentada. Esta representación, esta rearticulación de lo que aparece atomizado, es posible solamente -y este proceso de "rearmado" no está exento de sufrimiento- en un determinado nivel: "...el de la subjetividad del mundo de las imágenes". En este punto es cuando "...lo social se traduce metafóricamente en imágenes...", para permitirle traducir mejor, en otro idioma más comprensible para él, la esperanza de liberación o la "anomia" (1969: 12).

De la argumentación precedente se desprende que, en un determinado nivel, ya no es posible establecer conexiones causales entre un movimiento político secular y un movimiento mesiánico. Hemos indicado, en la primera parte, las posibles vinculaciones del movimiento mesiánico de Solaná con los conflictos políticos de la época; pero llegados a un punto, este análisis se vuelve inconsistente. El racismo, el sentimiento antiextranjero de algunos sectores sociales, pueden haber dado el empujón, pero el salto cualitativo, se expresa en el momento en el que la integración de lo sagrado con lo profano actúa como motor del mesianismo.

CONCLUSION

Para el estudio del movimiento mesiánico de Solané hemos partido de dos premisas fundamentales: una es la de la ruptura entre los movimientos políticos seculares y los movimientos mesiánicos; la otra premisa consiste en considerar la "ambigüedad" y la relación sagrado-profano como motor, como dinámica del mesianismo.

Con la primer premisa hemos podido ver que las coordenadas del movimiento de Solané, no transitan necesariamente por las de los micro conflictos políticos de la época, sino que establecen su propio radio de acción. Con la segunda premisa establecimos en qué consiste dicho radio de acción: un "nivel" en el que los sujetos se apropian en un esfuerzo colectivo de una realidad fragmentada y la recomponen para hacer consciente y para apropiarse de un mundo esencialmente trastornado.

La lógica de este enfoque nos desvía de dos posturas aparentemente encontradas pero que, en última instancia, comparten la misma inviabilidad metodológica a la hora de dar cuenta de la dinámica de los movimientos mesiánicos: por un lado, un intelectualismo que se sitúa en lo que definimos como una mirada "jacobina" del mesianismo, en la que éste se definiría por la negativa, por lo que no tiene, y casi como una tautología, por lo que no es. Hemos dicho que lo más enriquecedor a nivel teórico no consiste en empeñarse por buscar las inconsistencias, los desvaríos, las estrategias inconducentes, en síntesis la ineficacia por parte del mesianismo hacia una toma del poder al estilo de los grandes movimientos políticos de masas de la Europa del siglo XIX; por el contrario, en los capítulos 2 y 3 de la segunda parte, ensayamos la posibilidad de que el estudio del mesianismo contribuya a dar cuenta de los procesos de surgimiento de las clases y del Estado antes que detenernos en la previsible y poco novedosa estrategia de explicar los procesos con adjetivos calificativos del tenor de "pre-políticos", "pre-revolucionarios", etc.. La segunda postura de la que nos alejamos, es la de un relativismo extremo, según el cual el mesianismo tiene, en determinado contexto, tanta eficacia a la hora de promover los cambios, como la de un movimiento político.

En el peor de los casos, se puede postular que un movimiento mesiánico tiene gérmenes de un movimiento político y que entonces está la posibilidad de que la protesta abandone gradualmente las "supervivencias" mesiánicas y se convierta en protesta secular. Pero el enfoque que se contruye para estudiar el mesianismo debe ser distinto, en cuanto a los ejes analíticos, que el que construimos para cualquier otro movimiento social. Por ello, no hay etapas, ni relaciones causales entre unos y otros; hay, en cambio, rupturas y saltos cualitativos.

Hemos explicado el enfrentamiento de los seguidores de Solané con un mundo escindido, en términos de "crisis". Vale decir que una cosa es el "sentimiento de estar en crisis" y otra cosa es la percepción fragmentaria que los sujetos tienen de los resortes que provocan dicha crisis; dicho de otra forma: una cosa es "la crisis misma" y otra es el proceso de desagregación-agregación que el investigador construye para explicar esa crisis. Como decía Bastide, el determinismo siempre es

inconsciente. Por ello, hemos procurado situar el análisis en un sistema de relaciones que trascienda la interpretación que los sujetos participantes en el movimiento mesiánico dan acerca de su propia "crisis".

Pero el determinismo no solo es inconsciente sino que, como también lo ha afirmado Bastide, en ciencias sociales no se da en términos mecánicos tipo causa-efecto, sino que siempre está el hombre "...que sufre las causas pero que orienta sus efectos a través de la praxis" (1969: 11).

Praxis no es solo acción, sino también, representación; por ello en el mesianismo, el plano de la creencia (en la llegada del "milenio", del "Juicio Final", etc.), se combina con el de la acción y dan paso al movimiento. Y esto es más importante, tanto a nivel teórico como práctico, que preguntarse por las causas del surgimiento del mesianismo (nosotros preferimos hablar de condiciones) o por los motivos de sus recurrentes "fracasos" en virtud de la represión que implementa el estado nacional. Lo más importante, decimos, es la eficacia intrínseca del mesianismo para quienes sufren "la presión de lo social", y "orientan sus efectos a través de la praxis", y esa eficacia consiste en la posibilidad de dar sentido a una existencia fragmentada, escindida, y de reconstruir colectivamente un mundo "desencantado".

B I B L I O G R A F Í A

Sobre el movimiento de Solaná:

BAUDIZZONE, Luis
1958. "Los asesinatos de Tandil" En: Imago Mundi, Nro 2, Buenos Aires.

JULIANO, Dolores
1976. "Bandolerismo social y milenarismo en la Provincia de Buenos Aires". En: ETHNICA. Rev. de Antropología, Nro 12, Barcelona.

METRAUX, Alfred
1957. "Les Messies de L'Amérique du Sud" En: Archives de Sociologie des Religions, Nro 1.

MONTEVECHIO, Blanca
1991. "Cheque cultural, mesianismo y violencias: el Tata Dios" En: La identidad negativa. Metáfora de la conquista. Ed. Karglieman, Buenos Aires.

NARID, Hugo
1976. Tata Dios. El mesías de la última montonera.; Buenos Aires, Ed. Plus Ultra.

1988. Los crímenes de Tandil, 1872.; Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

PALERMO, Miguel Angel
1978. "Fin del mundo en Tandil" En: Rev. Punto de Vista, Año 1, Nro 1, Buenos Aires.

- Mesianismos en el Sur. Libro inédito, mimeo (en el presente trabajo aparece arbitrariamente fechado como 1992a, a los efectos de homogeneizar las formas del citado)

TORRE, J. C.
1967. "Los crímenes de Tata Dios, el mesías gaucho" En: Toda es Historia, Nro 4.

Sobre milenarismo y mesianismo:

BALANDIER, G.
1976. "Tradition, conformité, historicité" En: L'AUTRE ET L'AILLEURS. Hommage à Roger Bastide. Berger Levrault.

1972. Teoría de la desceolización. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

BARABAS, A.
1989. UTOPIAS INDIAS. Movimientos socioreligiosos en México. Ed. Grijalbe. México.

BARTOLOME, Leopoldo

1972. "Movimientos milenaristas de los aborígenas chaqueños entre 1905 y 1933" En: Suplemento Antropológico 1 1 Asunción.

EASTIDE, Roger

1978. EL PROXIMO Y EL EXTRASO. El encuentro de las civilizaciones. Amorrortu Ed. Buenos Aires.

1978. "Modernité et contre-Modernité" En: Revista de Instituto de Estudos Brasileiros. Nro 20. Universidade de São Paulo. Brasil.

DESROCHE, H.

1976. "Au fil du désir: d'une sociologie de l'utopie à une sociologie de l'esperance." En: L'AUTRE ET L'AUTREUR. Berger Levrault.

HOBBSBAWM, Eric

1963. Rebeldes primitivos. Ed. Ariel, Barcelona.

LANTERNARI, V.

1965. Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos. Ed. Geix-Barral, Barcelona.

1974. Occidente y Tercer Mundo. Siglo XXI, Buenos Aires

PERCIRA DE QUEIROZ, M. I.

1969. Historia y etnología de los movimientos mesiánicos. Siglo-XXI, México.

SIFREDI, Alejandra

1992. "Tradición e innovación en el discurso sobre el 'fin del mundo': el caso nivacó". II Jornadas sobre Alternativas Religiosas en los Sectores Populares de Latinoamérica. Buenos Aires.

TALMON, Y.

1979. "Milenarismo" En: Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales. T. 7. Ed. Aguilar, Madrid.

MALLACE, A.

1979. "Nativismo y Revivalismo" En: Enciclopedia... cit.

WORSLEY, Peter

1960. Al son de la trompeta final. Un estudio de las cultas 'largas' en Malanania. Siglo XXI, Madrid.

Bibliografía general:

ANGUEIRA, María del Carmen

1969. El proyecto Confederado y la formación del Estado Nacional (1852-1862). Vol. 1 y 2. Centro Editor de América Latina. Serie Conflictos y Procesos, Buenos Aires.

ANGALDI, Waldo

1968. Estado y Sociedad en la Argentina del siglo XIX. Centro Editor de América Latina. Serie Conflictos y Procesos, Nro 4, Buenos Aires.

- ASBORNO, Martín
1968a. Grupos Económicos y Estado. Cuadernos de CIGSO, Nro 59, Buenos Aires.
- BOURDIEU, P. y otros
1975. El oficio de sociólogo. Buenos Aires, Siglo XXI.
- CARDEOSO, Gino F.G. y PEREZ BRIGNOLI, H.
1979. Los métodos de la historia. México, Grijalbo.
- DURKHEIM, E.
1968. Las formas elementales de la vida religiosa. Buenos Aires, Editorial Schapira.
- SARAVAGLIA, Juan Carlos
1987. ¿Existieron los gauchos? En: Anuario IENIG, 2, Tandil. Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro Para de Buenos Aires.
- SIBERTI, Moracio C. E.
1966. Historia económica de la ganadería argentina. Ed. Hispanérica, Buenos Aires.
- GONZALEZ BOMBAL, I.
1989. " 'Protestar las barrias' (El murmullo suburbano de la política)" En: Los nuevos movimientos sociales. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- GORI, Gastón
1952. LA PAMPA SIN GAUCHO. Influencia del inmigrante en la transformación de los usos y costumbres en el campo argentino en el siglo XIX. Ed. Raigal, Buenos Aires.

1965. Vagos y malcontentos. Editorial Colmegna, Santa Fe.
- GORRAIZ BELOQUI, Ramón
1959. Tandil a través de un siglo. Buenos Aires.
- HALPERIN DONGHI, Tulio
1962. Una nación para el desierto argentino. Centro Editor América Latina, Buenos Aires.
- JUAREZ, Francisco
1982. "Los bandidos rurales" En: La vida de nuestra pueblo, T. 1, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- JULIANO, Dolores
1988. "Expansión de fronteras sobre comunidades indígenas" En: La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios. Ed. Revolución, Barcelona.
- MARIN, J. C.
1984. Acercas del origen del poder. Estructura y propiedad. CIGSO, Nro 10, Buenos Aires.
- MAYO, Carlos A.
1988. La masonería en crisis (1902-1922). Centro Editor de América Latina. Serie Conflictos y Procesos, nro. 5, Bs. As.

- PERNA, Micaelada
1972. El Barrio torontoriente. Ediciones Pichas, Buenos Aires.
1975. La era de Mitre. Ediciones Pichas, Buenos Aires.
- 1975a. De Mitre a Roca. Ediciones Pichas, Buenos Aires.
- RODRIGUEZ MOLAS, Ricardo
1990. Historia Social del Gaucho. Centro Editor J. P. Amel, Ltd. Latina, Buenos Aires.
- ROJAS, Nario
1951. "El Verdadero Juan Manuel" En: El Abuelo, la tierra y los gauchos. Ed. Avance, Buenos Aires.
- GABATO, Nilda
1990. Carballero y Sarmiento en Buenos Aires. La noche del 1 de Mayo, 1850-1890. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- GABATO, H. Y ROMERO L. A.
1991. Los Archiveros de Buenos Aires. La Sarmienta del Barroco, 1850-1990. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- GBARRA, Nest H.
1970. Historia del Albarde en la Argentina. Editorial Universitaria de Buenos Aires. CUBRO, Buenos Aires.
- GLATTA, Richard W.
1995. Los Gauchos y el Caballo de la Frontera. Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- THOMPSON, Edward P.
1977. "Explotación" En: La Formación Histórica de la Clase Obrera. Derechos, Ed. LATA.
- WEBER, Max
1980. "La Política como Profesión" En: Clase y Política. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- WEINBERG, Paula
1969. Vida e Imagen de Sarmiento. Editorial Universitaria de Buenos Aires. EUNSA, Buenos Aires.

Fuentes primarias:

Periódico EL NACIONAL, año 1870, días 1, 5, 9, 9, 10, 11, 19, 16 y 16 de enero.

1970. Sumario leído por el juez doctor Tola. "Apuntes y notas en el Tandi el 1ero de enero del corriente año, Departamento del Sud 1 y 2 surcos. En: Mapa Nario (Comp.) Los Orígenes del Tandil. Centro Editor de América Latina, Bs. As. 1990,

- 1872- Informe del comandante José Ciriaco Gómez, Archivo Histórico de la Provincia de Buenos Aires, Sección de Gobierno, C.2, A. 3. Legajo 104, expte. 108. En: Hugo Nario (comp.) Los crímenes...op. cit.

- 1844-1875 Memorias de Juan Fugl. Vida de un pionero danés durante 30 años en Tandil - Argentina. Traducción literal inédita de los manuscritos en danés existentes en la Biblioteca Real de Copenhague, realizada por Alice Larsen de Rabal. Sin fecha de edición.

- 1865 - Avellaneda, Nicolás. Estudios sobre las leyes de Tierras Públicas. W. M. Jackson Editores. Sin fecha de edición.

- 1882 - Hernández, José. Instrucción del Estanciero. Editorial Sopena Argentina, S. A., 1964.

- 1884 - "HUMANUM GENUS. Encíclica acerca de la masonería" En: Encíclicas sociales de León XIII. Publicadas por la Junta Central de la Acción Católica Argentina. Buenos Aires, 1948.

I N D I C E

INTRODUCCION

- Antecedentes sobre el tema.....	1
-Consideraciones teórico-metodológicas.....	1

PRIMERA PARTE

CAPITULO 1

LOS SUCESOS DEL 1ero DE ENERO

1.1 - El perfil de los conjurados.....	7
1.2 - San Jacinto, el "Adivino".....	10
1.3 - Se inician las matanzas.....	11
1.4 - La represión.....	12

CAPITULO 2

¿QUIEN ERA EL TATA DIOS?

2.1 - Su procedencia.....	14
2.2 - Predicciones, curas y milagros.....	18
2.3 - Su participación en los hechos del 1ero de enero.....	23
2.4 - El asesinato de Solané.....	24

CAPITULO 3

EL CONTEXTO ECONOMICO

3.1 - El Saladero.....	27
3.2 - El auge del lanar.....	30
3.3 - Las tierras en torno a Tandil: ganadería y expansión de la frontera.....	38

CAPITULO 4

EL CONTEXTO POLITICO

4.1 - Procesos de desestructuración-reestructuración a escala regional.....	34
4.2 - Repercusiones a escala local.....	39

SEGUNDA PARTE

CAPITULO 1

LAS CONDICIONES DE SURGIMIENTO DEL MOVIMIENTO DEL TATA DIOS

- 1.1 - Mesianismo y política.....42
- 1.2 - Mesianismo y montoneras.....43

CAPITULO 2

LOS OBJETIVOS DEL MOVIMIENTO

- 2.1 - Privación material y desestructuración del modo de vida..47
- 2.2 - El grupo mesiánico contra carreteros y pulperos.....50

CAPITULO 3

MESIANISMO Y BANDOLERISMO

- 3.1 - Contra el monopolio "legítimo" de la fuerza.....55
- 3.2 - Bandidos y "gauchos malos" en Tandil.....56

CAPITULO 4

APOCALIPSIS Y RENOVACION

- 4.1 - Mesianismo y discontinuidad.....61
- 4.2 - Apocalipsis en Tandil.....64
- 4.3 - Crisis y Ruptura.....68

CONCLUSION.....71