ISSN 0325/5506

JUNTA DE HISTORIA ECLESIÁSTICA ARGENTINA

ARCHIVUM

XXXII

2017-2019

BUENOS AIRES

ISSN 0325/5506

ARCHIVUM

REVISTA DE LA
JUNTA DE HISTORIA
ECLESIÁSTICA ARGENTINA

Dirección
DR. ABELARDO LEVAGGI

TOMO XXXII

2017-2019

La Junta de Historia Eclesiástica Argentina tiene por misión el estudio y la difusión de la obra de la Iglesia Católica en el país y coopera en la conservación y valorización de los monumentos y objetos artísticos religiosos. En estos aspectos debe asesorar a la Conferencia Episcopal Argentina.

Fue creada por resolución del Episcopado Argentino en noviembre de 1938 y quedó constituida el 11 de junio de 1942 por el arzobispo de Buenos Aires y cardenal primado Santiago Luis Copello.

Han sido sus presidentes: monseñor Nicolás Fasolino, monseñor Tomás Solari, profesor Vicente D. Sierra, doctor Guillermo Gallardo, fray doctor Rubén González O. P., doctor Juan Carlos Zuretti, profesor Jorge María Ramallo, doctor Carlos María Gelly y Obes, profesor Enrique Mario Mayocchi, doctor arquitecto Alberto S. De Paula, presbítero licenciado Luis Alberto Lahitou, doctor Abelardo Levaggi y actualmente lo es el presbítero doctor Ernesto Ricardo Salvia.

JUNTA DE HISTORIA ECLESIÁSTICA ARGENTINA

Fundada por el Episcopado Argentino
el 11 de junio de 1942

Presidente de honor

EMMO. CARD. DR. MARIO AURELIO POLI

Miembros de honor

MONS. DR. JOSÉ MARÍA ARANCIBIA
MONS. DR. MARTÍN DE ELIZALDE

Miembros eméritos

DR. JUAN CARLOS ARIAS DIVITO
DRA. DAISY RÍPODAZ ARDANÁZ
R. P. DR. ALFREDO SÁENZ S. J.
DR. VÍCTOR TAU ANZOÁTEGUI

Miembros de número

DRA. SARA G. AMENTA
PROF. DANIEL CARLOS ARGEMI
DRA. ESTELA ROSA BARBERO
DR. ROBERTO HÉCTOR BOSCA
PROF. ANA EDELMIRA CASTRO
PROF. ALDO MARCOS DE CASTRO PAZ
LIC. JULIETA MARÍA CONSIGLI
FR. LIC. RICARDO W. CORLETO O.A.R.
DR. JORGE J. CORTABARRÍA
DR. MIGUEL ÁNGEL DE MARCO
DRA. MARÍA ISABEL DE RUSCHI CRESPO
MONS. DR. JUAN GUILLERMO DURÁN
LIC. INÉS ISABEL FARÍAS
MONS. DR. MARIANO FAZIO
LIC. ANA OFELIA FERNÁNDEZ
DRA. OLGA FERNÁNDEZ LATOUR DE BOTAS
DRA. SUSANA FRÍAS
DRA. MILAGROS GALLARDO
DR. JAVIER J. GARCÍA BASALO
PROF. OLGA GARCÍA DE D'AGOSTINO
R.P. IGNACIO R. GARCÍA-MATA S.J.
FR. DR. LUIS GLINKA O.F.M.
ARQ. RAMÓN GUTIÉRREZ
MONS. DR. JOSÉ LUIS KAUFMANN
LIC. MARÍA DOLORES LEDESMA
DR. ABELARDO LEVAGGI
SR. BERNARDO P. LOZIER ALMAZÁN
DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ
DRA. GUILLERMINA MARTÍNEZ CASADO
LIC. GUILLERMO EZEQUIEL MÉNDEZ
DRA. MARÍA GUADALUPE MORAD
DR. SANDRO OLAZA PALLERO
DR. HUGO ORLANDO QUEVEDO
PROF. LEONOR I. PAREDES DE SCARSO
DRA. GABRIELA ALEJANDRA PEÑA
LIC. CARLOS PESADO PALMIERI
LIC. TERESA PIOSSEK PREBISCH
PBRO. DR. ERNESTO R. SALVIA
FR. LIC. EMILIANO SÁNCHEZ PÉREZ O.S.A.
DRA. NORA SIEGRIST DE GENTILE
DR. HÉCTOR J. TANZI
DRA. MARÍA MERCEDES TENTI
PBRO. DR. SEBASTIÁN TERRÁNEO
PROF. ANA MARÍA WOITES

Miembros correspondientes en la Argentina

Ciudad Autónoma de Buenos Aires:

Prof. Graciela M. Borrelli, Lic. Darío C. Casapiccola, Fr. Juan Pablo Corsiglia O.P., Prof. Lic. Cristina Devoto, Sr. Roberto Elissalde, Prof. Clara Freitag, Lic. Lucía Gálvez, Dra. Margarita E. Gentile Lafaille, Lic. María I. Gutiérrez Berisso, Fr. Dr. Alberto Justo O.P., Pbro. Dr. Domingo Krpan, Pbro. Dr. Francisco Leocata S.D.B., Prof. Geraldine Mackintosh, R.P. Facundo Mela F.D.P., Dr. Horacio M. Sánchez de Loria Parodi, Lic. Ana María Silvestrín y Dra. Graciela María Viñuales.

Buenos Aires:

Lic. María Silvina Di Leonardo, Dr. Juan Luis Gallardo, Mons. Lic. Jorge Ignacio García Cuerva, Mons. Roberto J. González Raeta, Dra. Carmen G. Rodríguez López, Dra. María E. Santiago, Lic. Marcos G. Vanzini y Fr. Antonio H. Wrobel O.F.M.

Córdoba:

Lic. Liliana de Denaro y Dr. Mario A. Meneghini.

Entre Ríos:

Prof. Celia Godoy y Pbro. Félix Fermín Viviani.

Mendoza:

Lic. Alba María Acevedo, Pbro. Prof. Gerardo Román Argüello y Lic. María del Pilar Dussel.

Neuquén:

Dra. María Andrea Nicoletti.

Salta:

Prof. Olga Chiericotti y Prof. María Inés Romero.

San Juan:

Prof. Claudio Vera.

Santa Fe:

Pbro. Dr. Sebastián Combin, Dr. Miguel Ángel De Marco (h) y Fr. Dionisio Moral O.F.M.

Miembros correspondientes en el exterior

Colombia:
Dr. Rafael A. Gómez Betancur.

Chile:
Fr. Gabriel Guarda O.S.B., Fr. Mauro Matthei O.S.B., Dr. Carlos René Salinas Araneda y Dr. Juan Eduardo Vargas Cariola.

Ecuador:
Dr. José Santiago Castillo Illingworth.

España:
Dra. Elisa Luque Alcaide.

Uruguay:
Dr. José Luis Bruno Fariello, Dr. Pedro Gaudiano y Dra. Susana Monreal Cataldi.

Miembros fallecidos

Francisco C. Actis, Luis Roberto Altamira, José Alumni, Prudencio Areal, Juan Carlos Aramburu, Francisco Avellá Cháfer, Carlos S. Audisio, Néstor Tomás Auza, Tomás Baruta,Victor Manuel Barriga, Armando Raúl Bazán, Juan Belza, Jorge Bekier, José Brunet, Cayetano Bruno, Mario José Buschiazzo, Antonio Caggiano, Luis Cano, Jacinto Carrasco, Ángel Carrasco, Ángel Miguel Centeno, Ángel Clavero, Jorge Comadrán Ruiz, Francisco Compañy, Antonio de Santa Clara Córdoba, Marta de la Cuesta Figueroa, Vicente Osvaldo Cutolo, Estanislao Del Campo Wilson, Atilio Dell'Oro Maini, Adolfo M. Díaz, Alfredo Díaz de Molina, Orestes Di Lullo, José María Dobal, Rolando Dorcas Berro, Gastón G. Doucet, Oscar J. Dreidemie, Clemente I. Dumrauf, Raúl A. Entraigas, Santiago de Estrada, Gerardo Tomás Farrell, Nicolás Fasolino, Eduardo Favier-Dubois, Avelino Ferreyra Álvarez, Ángel Ferreyra Cortés, Vidal Ferreyra Videla, Gabriel Foncillas Andreu, Esteban José Fontana, Guillermo Furlong, Carlos Galán, Guillermo Gallardo, Rubén Darío García, Ludovico García de Loydi, Carlos María Gelly y Obes, Leoncio Gianello, Mons. Dr. Fernando M. Gil Eisner, Helga Nilda Goicoechea, Avelino Ignacio Gómez Ferreyra, Rubén C. González, Juan Pedro Grenón, Antonio Alberto Guerrino, Carlos Alberto Guzmán, Alfonso G. Hernández, Leo Wilfredo Hillar Puxeddu,Valerico Imsant, Raúl de Labougle, Ramiro Ricardo de Lafuente, Carlos Leonhardt, Roberto Levillier, Pedro Reginaldo Lira, Felisa Carmen Echevarría de Lobato Mulle, Carlos Luque Colombres, Ernesto J. A. Maeder, Patricio Maguire, Germán Mallagray, José María Mariluz Urquijo, Pedro Santos Martínez, Hugo Norman Martínez Moreno, Mónica Patricia Martini, Enrique Mario Mayochi, Samuel W. Medrano, Ricardo Oscar Melli, Andrés Millé, Luisa Miller Astrada, Raúl Alejandro Molina, Augusto Montenegro González, Alejandro Moyano Aliaga, Sebastián Narváez, Armando Nieto Vélez, Néstor Alfredo Noriega, Jorge Novak, José Ignacio Olmedo, Ramón Rosa Olmos, Buenaventura Oro, Pascual Paesa, Eudoxio de Jesús Palacio, Leopoldo J. Palacio, Martha Susana Páramo de Isleño, Hebe Carmen Pelosi, Miguel Ángel Peralta, Carlos T. de Pereira Lahitte, César B. Pérez Colman, Gerardo Pérez Fuentes, José Pérez Martín, Héctor Juan Piccinali, José Luis Picciuolo, Erich L. W. Poenitz, Juan Antonio Presas, Domingo Pronsato, Hugo Orlando Quevedo, Jorge María Ramallo, Adolfo Luis Ribera, Ambrosio Romero Carranza, Carlos Gregorio Romero Sosa, Aníbal Rottjer, Andrés A. Roverano, Carlos Ruiz Santana, María Sara L. de Castorino, Reginaldo de la Cruz Saldaña Retamar, Manuel J. Sanguinetti, Ricardo Sanlés Martínez, Cirilo Ramón Sbardella, Juan José Antonio Segura, Vicente D. Sierra, Tomás J. Solari, Manuel B. Somoza, Claudia Strazza de Aranda, León Strube Erdmann, Américo A. Tonda, José Torre Revello, Enrique Udaondo, Oscar Fernando Urquiza Almandoz, Santiago Ussher, Juan A. Vallejo, Juan Carlos Vera Vallejo, Miguel Ángel Vergara, Horacio Gerardo Videla, Juan Villegas, Mario Visiconte, Virgilio Francisco Zampini, Agustín Zapata Gollán y Juan Carlos Zuretti.

Comisión Directiva

2016-2019

Presidente

PBRO. DR. ERNESTO RICARDO SALVIA

Vicepresidente

PBRO. DR. SEBASTIÁN TERRÁNEO

Secretario

DR. SANDRO OLAZA PALLERO

Tesorera

LIC. MARÍA DOLORES LEDESMA DE CASARES

Vocales

DR. ABELARDO LEVAGGI

LIC. CARLOS PESADO PALMIERI

DRA. MILAGROS GALLARDO

Comité Científico

Dra. MARCELA ASPELL, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Pbro. Dr. MAURICIO A. LANDRA, Pontificia Universidad Católica Argentina

Dra. CELINA LÉRTORA MENDOZA, Conicet, Argentina

Dra. ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES, Universidad Complutense de Madrid

Dr. FERNANDO HUMBERTO MAYORGA GARCÍA, Universidad del Rosario, *Colombia*

Dr. JUAN PABLO SALAZAR ANDREU, Universidad Autónoma de Puebla, *México*

ÍNDICE

40 años de la muerte de Pablo VI y 50 aniversario de la II Conferencia del CELAM, Medellín, 1968 (Colombia) - ERNESTO R. SALVIA 9

Crónica de las X Jornadas de Historia de la Iglesia y V de Archivos Eclesiásticos 17

INVESTIGACIONES 21

La Iglesia Católica en Misiones. Desde el territorio Nacional hasta la organización de la nueva provincia - MARÍA ANGÉLICA AMABLE 23

Los documentos de la CEA ante el Concilio Vaticano II durante el inmediato postconcilio - DARÍO CARLOS CASAPICCOLA 59

San Martín como "Santo-Caballero". Iconografía y circulación de la imagen entre 1930 y 1950 - PILAR DUSSEL 73

Clero y feligresías ante el avance secularizador del estado, Córdoba, 1875-1925 - MILAGROS GALLARDO 87

La misión apostólica de monseñor Juan Muzi en la Provincia de Mendoza en el marco de las relaciones entre la Santa Sede y las Provincias Unidas del Río de la Plata - TERESA ALICIA GIAMPORTONE 119

Iglesia, cristianos y los gobiernos de Mendoza y San Juan (1820-1830) - ANDREA GRECO DE ÁLVAREZ 145

Relaciones Iglesia-Estado en las tesis doctorales de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (1835-2017) - ABELARDO LEVAGGI 183

La labor misionera y el martirio de Pedro Ortiz de Zárate y compañeros en Orán, Salta (1683) - GERALDINE MACKINTOSH 219

Una historia de caridad: El pequeño Cottolengo Argentino - FACUNDO MELA 241

El homicidio de Pedro Rodríguez cura párroco de San Miguel del Monte (1842) - SANDRO OLAZA PALLERO 269

Diego León de Villafañe, Pedro Arduz y José Rivadavia: Tres jesuitas expulsos del Paraguay y su regreso al Río de la Plata. Un análisis de sus trayectorias y estrategias personales a finales del siglo XVIII - NICOLÁS HERNÁN PERRONE 301

Aproximación a la evangelización de los alemanes del volga en la Argentina. Algunos evangelizadores notorios - EDUARDO PICCIUOLO 339

Francisco Xavier de Elío y Olondriz. La muerte de un militar católico decretada por las logias. - ISMAEL R. POZZI ALBORNOZ 353

El Archivo Histórico del Seminario Metropolitano de la Inmaculada Concepción. Arzobispado de Buenos Aires - ERNESTO R. SALVIA 393

El I Sínodo de Buenos Aires (1655) - SEBASTIÁN TERRÁNEO 415

MISCELÁNEAS 431

La divisa punzó y el altar. Relaciones de la Iglesia y el Estado en tiempos de Rosas - JUAN FRANCISCO BAROFFIO 433

Tres sacerdotes en la Academia de Letras - ROBERTO L. ELISSALDE 447

Miembros Fallecidos 463

40 años de la muerte de Pablo VI y 50 aniversario de la II Conferencia del CELAM, Medellín, 1968 (Colombia)

ERNESTO R. SALVIA[1]

I. El recuerdo de Pablo VI

Recuerdo que en las primeras Jornadas como presidente de la Junta, me correspondió abrirlas con una conferencia sobre la fe de nuestro pueblo, aprovechando o como telón de fondo del año de la fe, proclamado por el papa emérito Benedicto XVI.

En esta oportunidad y para inaugurar estas X Jornadas, creímos importante resaltar dos aniversarios que la Iglesia en la Argentina no puede olvidar: los cincuenta años de la celebración de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Medellín Colombia y los cuarenta años de la muerte del beato papa Pablo VI, que en poco tiempo será canonizado por el Santo Padre Francisco.

Dos aniversarios importantes para la Iglesia del posconcilio y para nuestra iglesia latinoamericana en las que la figura y el magisterio de Pablo VI representaron un importante hito para toda la iglesia. El pontífice que asumió el Concilio Vaticano II, le dio continuidad y llevó adelante sus conclusiones a lo largo de su pontificado, lo interpretó y lo vivió con intensidad.

Fue el creador de los sínodos universales y el impulsor de numerosas reformas iniciadas por San Juan XXIII. Su magisterio legado, ha enriquecido a toda la Iglesia, especialmente con sus encíclicas y cartas apostólicas: *Ecclesiam Suam*, *Humanae Vitae* (de la cual también se cumplen cincuenta años de su publicación) entre otras; y el broche de oro, la *Evangelii Nuntiandi.*

Desde nuestro continente hemos de reconocer los gestos hacia nuestras iglesias al oficializar las Conferencias Episcopales basadas en el principio nacional que trajeron muchas cosas buenas. El gran apoyo al CELAM y especialmente con gestos proféticos para América Latina: su viaje apostólico a Colombia (el primero que un papa realizaba a este continente) para participar del Congreso Eucarístico internacional y para inaugurar la II Conferencia del CELAM en Medellín.

La importancia de estos gestos iban acompañados por sus palabras de padre y maestro que se mostraron en los diversos discursos y alocuciones a los latinoamericanos, los mensajes a los respectivos episcopados nacionales durante sus Visitas *ad limina*, los proféticos discursos en Colombia y sus mensajes animadores al CELAM.

Es hora de que nuestros estudios históricos eclesiales en nuestro país puedan comenzar a investigar las repercusiones de su papado en nuestras iglesias y comunidades. Entre los que se cuentan el nombramiento del Cardenal Eduardo

[1] Presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

Pironio en la curia romana (de alguna manera "profético"), cuando lo nombró prefecto de la Congregación de los Religiosos e institutos Seculares.

II. La conferencia de Medellín

No resulta ocioso decir que desde la conclusión del Vaticano II en diciembre de 1965, la Iglesia del continente y las iglesias locales de cada uno de nuestros países, se convirtieron en lugares destacados que emergieron para el concierto de la Iglesia universal.

Ya era conocida en ese tiempo la frase de Pio XII, "del continente de la esperanza".

En este mismo sentido, el acontecimiento de la conferencia de Medellín será una confirmación de esta emergente conciencia eclesial universal. Claramente fueron pasos audaces, iluminadores de horizontes los que brindó esta reunión del episcopado subcontinental.

Lo primero que hay que reconocer es su encuadre conciliar. Medellín se preparó y se desarrolló en clima conciliar, con el *afectus* y el *efectus* de la experiencia de colegialidad creada por el Vaticano II y por el mismo organismo colegial latinoamericano que, antes del concilio había celebrado ya su primera reunión plenaria en Río de Janeiro (1955).

En medio de los graves problemas del continente y del mundo circundante, la intensidad vertiginosa de sus transformaciones y la sensibilización cada vez más profunda de la conciencia social, con acento y con inspiración continental, la Iglesia católica pudo brindar un análisis, fundamentar su doctrina y clarificar opciones pastorales con un estilo sencillo, con sentido profético y orientaciones pastorales claras.

III. Antes de Medellín

Teniendo en cuenta el mensaje del papa a los obispos del continente en noviembre de 1965, un mes antes de la conclusión del Concilio, la idea de una segunda conferencia del CELAM surgió del obispo chileno de Talca, Manuel Larraín (1900-1966) a la sazón Presidente del CELAM. Reconocía el celoso pastor que la experiencia conciliar y la riqueza de los documentos conclusivos del mismo, eran necesarios para poder aplicarlos en el contexto de múltiple complejidad en la que se encontraba el continente, sobre todo sus condiciones socio-religiosas.

Con motivo de celebrarse el X aniversario del CELAM el papa propuso a sus miembros un programa general en el que toda actividad pastoral debía encuadrarse en la renovación espiritual que la Iglesia promovía mediante el Concilio.

Mons. Brandao Videla[2] el vicepresidente del organismo continental, fue quien expuso en concreto a Pablo VI, la oportunidad de la celebración de esta 2ª

[2] Arzobispo de Teresina.

conferencia. En julio de 1967 el papa aprobó el proyecto y, haciéndose eco de las intuiciones del episcopado que le hicieron llegar, señaló que la próxima conferencia debía tratar sobre "la Iglesia en la presente transformación de la América Latina a la luz del Concilio Vaticano II", y así quedó titulada la cercana conferencia.

La convocatoria oficial se publicó en enero de 1968 y en mayo, el Papa nombraba a los presidentes de la misma: a) el Cardenal Antonio Samoré que en ese momento era el Presidente de la Comisión Pontificia para América Latina; b) cardenal Juan Landázuri Ricketts arzobispo de Lima y c) el brasilero, Mons. Brandao Videla.

En la sede del CELAM en tanto, las distintas comisiones iniciaron los preparativos desde mayo de 1967 para este gran acontecimiento que iba a coincidir con la celebración del Congreso Eucarístico Internacional en Bogotá, de allí la elección de la sede de la segunda conferencia: en otra de las importantes ciudades colombianas: Medellín.

En todos los departamentos del organismo se trabajó para reunir todo el material de base para la conferencia y llegar a exponer a grandes rasgos, la temática fundamental de la reunión.

En enero del 68 se realizó una definitoria reunión con los delegados de los respectivos episcopados donde se invitaron a varios expertos en los temas que aparecían como fundamentales para la conferencia.

Desde aquí se elaboró el *Documento de Trabajo,* que luego se envió a los obispos delegados de las conferencias episcopales para estudiarlo, enriquecerlo con sugerencias y aportes para proceder luego a la redacción de un documento definitivo de trabajo.

La preparación seguía su curso porque entre los días 2 a 8 de junio en Medellín estaba redactado el documento de trabajo que era un buen y completo esquema, donde se volcaron las observaciones, las sugerencias y los nuevos aportes realizados por obispos en particular y algunos episcopados en general.

En ese documento se recogieron los puntos neurálgicos del continente, que desde la mirada pastoral buscaba de encontrar soluciones. Se buscó con él, tener una mirada analítica sobre la situación concreta, donde la realidad social y católica del continente tenía en cuenta las tensiones y las deficientes estructuras políticas, sociales injustas y que incidían en la situación religiosa.

Desde la mirada pastoral se tenían presentes las categorías teológicas de "los signos de los tiempos" incorporada desde hacía pocos años al magisterio de la Iglesia.

No se utilizaron en el documento tonos apologéticos ni menos condenatorios, sino más bien una mirada pastoral.

Se entiende entonces que, al inaugurarse la segunda conferencia, ya los temas y los puntos estaban propuestos y conocidos por todos los que participaron.

IV. La Segunda Conferencia

Quedó inaugurada el día 24 de agosto de 1968 por el papa Pablo VI. Entre sus palabras señaló que la Conferencia se trataba de "un hecho histórico que se inserta en la vasta, compleja y fatigosa acción evangelizadora" de América Latina" y si, ciertamente los adjetivos pronunciados eran muy exactos para poder presentar la vida eclesial en el continente: vasta, compleja y fatigosa.

Cada uno de estos adjetivos tiene su porqué no solo para el presente, sino que recoge de modo implícito la rica experiencia del pasado.

- Continente vasto, desde el aspecto geográfico, el humano y el cultural; con grandes diversidades que distinguen cada región, por no decir nación, …el factor distancia es esencial en estos casos de la vastedad.

- Realidad compleja, en donde se entremezclan muchas situaciones sociopolíticas, culturales y religiosas entre otras muchas que condicionan al amplio espacio general y los particularismos de cada región, en cada país.

- Situación fatigosa, donde las iglesias de cada nación se encontraban con un sin número de desafíos para desarrollar su acción pastoral integral, ante los múltiples escollos, tanto externos como internos. Entre estos últimos no olvidemos las contradicciones, la no asunción plena del Concilio y las radicalizaciones ideológicas.

Es así como desde el mensaje inaugural de Pablo VI y los temas trabajados en el documento de trabajo se convirtieron en el hilo conductor de la Asamblea: a) Signos de los tiempos en América Latina; b) Promoción humana; c) Evangelización del continente; d) Pastoral de masas; e) Pastoral de elites; f) Unidad visible de la Iglesia latinoamericana y g) Coordinación pastoral.

Con la participación de 140 obispos; representantes de religiosos y sacerdotes diocesanos y representantes de organismos episcopales europeos y norteamericanos, y miembros de las comisiones pontificias de Consejo pontificio para Laicos, *Iusticia et Pax*; de Comunicaciones Sociales.

Estuvieron presentes también los representantes de los secretariados para la Unión de los Cristianos y no Creyentes. En el listado de laicos se encontraban también representantes de organizaciones católicas internacionales y latinoamericanas. Participaron también los representantes de religiosos y religiosas. Además, fueron invitados una docena de observadores no católicos.

Durante las sesiones se trabajaron estos ejes citados. Se trataron con solidez y en amplios ámbitos de discusión, se mantuvo en todos ellos el *afectus* y el *efectus* del espíritu conciliar con sus avances y sus crisis y se le sumaron también los crudos análisis de la realidad continental y una buena síntesis teológica, lo cual constituyó un certero espejo de la realidad católica del continente.

Desde una mirada pastoral inspirada en la doctrina conciliar que atraviesa todos los momentos de Medellín, se buscó iluminar como reza el mismo título del documento final, "aquellas transformaciones del desarrollo de nuestros países", de

allí que del mismo documento emergieran las respuestas evangélicas ante la realidad y se dieran las opciones pastorales convenientes.

En efecto, en el contexto *ad intra* de la iglesia del continente, resonaba con vigor la conclusión del Concilio reciente y desde varios puntos del mundo se elevaba un llamado universal: el clamor por un mundo más justo y equitativo… donde los textos del Concilio sirvieron de fuentes, no solo para un análisis de situación sino también como una sólida posición desde la mirada universal de Iglesia.

Sin dudas sus documentos significaron un verdadero giro en el magisterio en cuanto a la relación Iglesia-mundo. ¿Quién puede olvidar los planteos y opciones conciliares desde de la constitución pastoral de *Gaudium et Spes* o la dogmática de *Lumen Gentium*?, y las orientaciones vertidas en los decretos *Apostolicam Actuositatem*, *Ad Gentes, Unitatis Redintegratio*, ¿o bien los caminos abiertos que plantearon las declaraciones *Dignitatis humanae* o bien *Gravissimum Educationis*, o *Nostra Aetate*?

También como dije al principio el magisterio de los papas recientes, sobre todo Pablo VI con su *Ecclesiam Suam*, *Populorum Progressio* y *Humanae Vitae.*

Recordamos que a raíz de la *Populorum Progressio* el 15 de agosto de 1967, 18 obispos de Asia, África y América Latina hicieron conocer un mensaje al mundo para poner en acción ese llamado universal del papa con su carta apostólica: se lo llamó mensaje de los obispos del tercer mundo.

Como esta voz, fueron varias las que emergieron desde nuestras iglesias, tanto las que aprobaban esta mirada como aquellos que ponían de relieve otras problemáticas.

Es importante por ello acercarnos al contexto teológico eclesial latinoamericano para poder analizar los anhelos, argumentos y visiones que prelados y peritos llevaron desde sus iglesias particulares a Medellín. Nos preguntamos qué eco tuvieron las voces de los ministros, religiosos/sas, laicos comprometidos y movimientos y espacios apostólicos en los análisis y en las propuestas.

Es conveniente estudiar en esta línea los espacios de difusión y de estudio dedicados en cada nación a preparar esta 2da. Conferencia[3].

Haciendo un rápido análisis en cada nación sobre la inminente conferencia del CELAM, todas o en casi todas las jornadas de estudio, reflexiones, ensayos, folletos de divulgación, del amplio espectro eclesial latinoamericano, se conocieron pormenorizados análisis donde se expresaron los pensamientos sobre la Iglesia posconciliar y posconciliar en el continente, su lugar en el momento presente, al cual no podía abstraerse.

Desde diversas expresiones de la vida eclesial, nos encontramos con posiciones análogas a los análisis sobre la vivencia y aplicación del mismo

[3] Si bien reconocemos que existe abundante bibliografía del tema, no siempre se lo trató con la debida distancia.

Concilio Vaticano II. Los que no entendían la necesaria entrada en la Iglesia "del aire fresco" de Juan XXIII, encorsetados en posiciones de tono conservador; otros que procuraban dar pasos audaces de conciliación y acercamientos hacia doctrinas que en otro tiempo habían sido señaladas como contrarias a la Iglesia.

Un volumen que llega a nuestras manos colecciona una serie de documentos redactados desde Latinoamérica en donde se recopilan una serie de documentos y declaraciones firmadas por cristianos (obispos, sacerdotes y laicos) que refieren a la realidad y transformación de la Iglesia y la sociedad latinoamericana. Algunos fueron escritos antes de Medellín y otros después. Es una recopilación que pone el acento más bien en propuestas de cambio, de allí que el título de la edición lleva el título "Iglesia latinoamericana ¿protesta o profecía" [4.]

En tanto, en el ámbito de nuestra nación la conocida revista *Criterio*, bajo la dirección del entonces padre Jorge Mejía, en varias ediciones de ese año 1968 realizaba un itinerario de los pasos previos a la conferencia con el tratamiento de los temas centrales de Medellín[5]. La misma revista publicaba en el número 1555 de septiembre de ese mismo año la carta a los obispos en la Asamblea de ochocientos sacerdotes de diferentes países en donde se plantearon los problemas urgentes, y sobre todo la cuestión de la violencia[6].

V. Desarrollo y documento final

En medio de todo este contexto finalmente del 24 de agosto al 6 de septiembre se llevó adelante la 2da. Asamblea, que finalizó con la votación del documento final que fue aprobado por Pablo VI.

Si repasamos la redacción de cada uno de los 16 documentos finales se aplicó la metodología conocida por todos los participantes -porque la había adoptado el Concilio-: el ver, juzgar y obrar. De esta manera se señalaba con claridad y lenguaje sencillo: a) la situación; b) la iluminación teológica y c) las opciones pastorales.

El conjunto de los 16 documentos se agruparon en tres partes, -que los obispos llaman "áreas sobre las que recae nuestra solicitud pastoral"-, en relación con el llamado "proceso de transformación del continente", a saber:

"PROMOCIÓN HUMANA"

"EVANGELIZACIÓN Y CRECIMIENTO EN LA FE"

---

[4] *Iglesia Latinoamericana ¿protesta o profecía?*, Editado en 1969, Avellaneda en ediciones Búsqueda.

[5] MEJIA, J., *El Celam y la segunda conferencia episcopal del continente"* en Criterio n. 1542, p. 106; *Bogotá y Medellín*, Ibid. 1550, ps. 424-427; *El pequeño concilio de Medellín* n. 1555 y1556, ps. 651-653, 686-689.

[6] Cfr. *Carta a los obispos de America Latina,* en Crit. N. 1555, ps. 656-657; también lo publica *Iglesia latinoamericana ¿Protesta o profecía?*, ps. 74-78, con el título de *Carta de mil sacerdotes* en donde especifica que firmaron el documento: 370 de Argentina, 49 de Bolivia, 28 de Chile, 9 de México, 8 de Ecuador, 11 de Venezuela, 130 del Perú, 9 de Colomia, 2 de Paraguay, 2 de Santo Domingo, 3 de Nicaragua, 4 de Puerto Rico, 3 de Panamá, 4 de El Salvador, 88 de Uruguay y 212 de Brasil.

"LA IGLESIA VISIBLE Y SUS ESTRUCTURAS"

En la correspondiente a "PROMOCIÓN HUMANA" se incluyen los documentos sobre: 1) Justicia, 2) Paz, 3) Familia y Demografía, 4) Educación y por último 5) Juventud.

En el siguiente de EVANGELIZACIÓN Y CRECIMIENTO EN LA FE**,** contiene los capítulos referidos a 6) Pastoral Popular, 7) Pastoral de elites, 8) Catequesis y 9) Liturgia.

Por último, la parte de IGLESIA VISIBLE Y ESTRUCTURAS**,** completan los últimos siete documentos: 10) Movimiento De Laicos, 11) Sacerdotes, 12) Religiosos, 13) Formación del Clero, 14) Pobreza en la Iglesia, 15) Pastoral de Conjunto, 16) Medios de Comunicación Social.

En cada uno de los documentos, insisto, resalta su redacción sencilla, sin rodeos, en forma directa. Con el objetivo implícito que los protagonistas querían ser comprendidos y deseaban prestar un servicio a todos, en un clima de humildad y pobreza. La preocupación no era ya la de la defensa de la fe, (como en la conferencia de Río de 1955), sino era la solidaridad de la Iglesia con los pobres y oprimidos del continente, tomando como fuente y base la Sagrada Escritura: la voluntad salvífica de Dios que interviene en la historia[7].

Es por ello que los 16 documentos no se restringen a lo declaratorio, sino que alientan hacia las acciones concretas. En efecto, todos contienen orientaciones pastorales directas, donde aparecen los verbos: "procurar", "difundir", "inculcar", despertar, "hacer que…", llevar hacia", "estimular".

VI. Medellín y su legado

Medellín ha contribuido a acrecentar la conciencia colegial episcopal latinoamericana, cuando todavía las iglesias en el resto del mundo recién comenzaban a plantearse muy lentamente los temas de integración colegial.

Ha favorecido la cohesión de las iglesias en cada nación y al contacto con las iglesias vecinas entre sí.

Ha ayudado a alentar el desarrollo de un pensamiento teológico-pastoral autóctono del continente. De allí que, como hecho eclesial, donde la presencia del Espíritu guió las mentes y las voluntades de los obispos.

Medellín no fue un manifiesto político, sino una presencia profética de la Iglesia donde la opción primera es la preocupación por el hombre en su totalidad.

Medellín revalorizó el misterio de la pobreza de la que tanto había hablado el Concilio. No hizo opciones clasistas, sino la opción por los pobres (no exclusiva ni excluyente) ya que la Iglesia es servidora de todos. Quiso que se fuera más bien al

[7] METHOL FERRÉ, A., *La iglesia en America Latina. Historia Contemporánea* 1945-1986, en Nexo 10, ps. 43-76.

corazón de los pobres que al mundo de los pobres, de tal manera que la Iglesia se sintiera urgida por ellos, como lo escribía en el siglo II San Ignacio de Antioquía.

Medellín avanzó hacia una opción de liberación integral, como signo de los tiempos; que debemos interpretarla desde la presencia reveladora del Espíritu. Una opción liberadora que tiene como base el concepto de desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres.

Conservó una línea de pensamiento coherente y valiente optando por la paz y la justicia, apoyando firmemente la defensa de la vida desde la Humanae Vitae; en contra de la violencia institucionalizada y los diversos abusos de poder.

Finalmente mirando desde nuestra actualidad, en el marco de la sinodalidad en la Iglesia del tercer milenio, propuesta por el papa Francisco, el legado del documento de Medellín y en definitiva, el pontificado y magisterio del Beato Pablo VI, se convierten -como lo afirmó este papa- en un "monumento histórico de la Iglesia latinoamericana" que en nuestro presente nos sirve de ejemplo para la iglesia universal en su camino de comunión, donde no falte el compromiso por la misión y por la identidad transformadora de Cristo y su Evangelio.

VII. Participación de los obispos argentinos

Por ser el presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, el cardenal arzobispo de Buenos, Antonio Caggiano. Los delegados del episcopado ante el CELAM, Antonio Plaza y Adolfo Tortolo arzobispos de La Plata y Paraná respectivamente. Además, como los obispos más votados del resto del episcopado, Juan C. Aramburu arzobispo coadjutor de Buenos Aires, Ítalo S. Di Stéfano obispo de San Roque (Chaco), y Vicente Faustino Zaspe arzobispo coadjutor de Santa Fe. El obispo de Azul, Manuel Marengo en representación del Cardenal Fasolino.

A todos ellos debemos sumar a Eduardo F. Pironio que fue el Secretario General del CELAM y Antonio Quarracino obispo de Nueve de Julio. Fueron nombrados por el papa Pablo VI, el arzobispo de Córdoba Raúl F. Primatesta y Andrés Sapelak obispo eparca de los ucranios

VIII. Sacerdotes secretarios y peritos

Fueron Héctor Marcone, secretario general de la Conferencia Episcopal, Rubén Di Monte colaborador de la Secretaría y los peritos, Octavio Derisi, rector de la Universidad Católica Argentina, designado por el papa, Jorge Mejía, Lucio Gera, Luis Rivas, Aldo Büntig y el jesuita Antonio Sily.

Crónica de las X Jornadas de Historia de la Iglesia y V de Archivos Eclesiásticos

Los días lunes 17 y martes 18 de septiembre se realizaron en la Universidad Nacional Santo Tomás de Aquino las X Jornadas de Historia de la Iglesia en la Argentina y V de Archivos Eclesiásticos *El aporte de la Iglesia en la Historia Civil de las Provincias*. La inscripción y acto de apertura se efectuaron en el auditorio del Museo Banco de la Provincia de Buenos Aires "Arquitecto Alberto De Paula". El Presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina Pbro. Dr. Ernesto Salvia pronunció las palabras de bienvenida y posteriormente disertó *En homenaje al Cincuentenario de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín y el Cuarenta aniversario del fallecimiento de S. S. el beato Paulo VI*. A su término hizo uso de la palabra el Vicepresidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina Pbro. Dr. Sebastián Terráneo quien se refirió al trabajo de esta entidad en la investigación y difusión de la historia religiosa. A las 13 horas los participantes se congregaron en la Basílica de Nuestra Señora de la Merced para participar de la Santa Misa. A la tarde se efectuaron los trabajos por comisiones en la sede de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. La Dra. Milagros Gallardo ofreció la conferencia magistral *Ser cura inmigrante en la diócesis de Córdoba entre fines del siglo XIX y principios del XX*. Al día siguiente por la mañana se llevó a cabo la Asamblea Reglamentaria con la participación de los miembros de número y correspondientes de la Junta. El Pbro. Dr. Sebastián Terráneo brindó la conferencia *El Primer Sínodo de Buenos Aires (1655)*. Seguidamente se realizó el acto de clausura, las conclusiones de las Jornadas, entrega de diplomas a los nuevos miembros y certificados a los participantes.

COMISIÓN I. FIGURAS DEL CATOLICISMO

Pilar Dussel: "San Martín como Santo Caballero. Conformación iconográfica de un santo laico a partir de la publicación de *El santo de la espada* (R. Rojas, 1933)".

Geraldine Mackintosh: "La labor misionera y el martirio de Pedro Ortiz de Zárate y compañeros en Orán, Salta (1683)".

Sandro Olaza Pallero: "El homicidio de Pedro Rodríguez cura párroco de San Miguel del Monte (1842)".

Nicolás Hernán Perrone: "Diego León de Villafañe, Pedro Arduz y José Rivadavia: tres jesuitas expulsos del Paraguay y su regreso al Río de la Plata. Un análisis de sus trayectorias y estrategias personales a finales del siglo XVIII".

Ismael R. Pozzi Albornoz: "Francisco Xavier de Elío y Olondriz. La muerte de un militar católico decretada por las logias".

María Irene Romero: "Monseñor Carlos Mariano Pérez Eslava, segundo arzobispo de Salta. Labor pastoral, educativa y social".

Emiliano Sánchez: “Fray Melchor de Maldonado y Saavedra y la tercera guerra calchaquí”.

Arturo D. Zelaya: “José María del Campo: de cura de aldea a la cumbre del poder civil de Tucumán”.

COMISIÓN II. IGLESIA, ESTADO Y POLÍTICA. VARIOS

Juan Francisco Baroffio: “La divisa punzó y el altar. Relaciones de la Iglesia y el Estado en tiempos de Rosas”.

María Elena Barral: “Perfiles diocesanos desde el territorio. Una propuesta de cartografía para la diócesis de Buenos Aires durante el período colonial”.

Darío C. Casapiccola: “Los documentos de la CEA ante el Concilio Vaticano II durante el inmediato postconcilio”.

Olga Fernández Latour de Botas: “Presencia del Rosario en el culto mariano regional y popular de Hispanoamérica”.

Milagros Gallardo: “Clero y feligresías frente al avance secularizador del Estado. Córdoba 1875-1925”.

Teresa Alicia Giamportone: “La misión apostólica de monseñor Juan Muzi a la provincia de Mendoza en el marco de las relaciones entre la Santa Sede y las Provincias Unidas del Río de la Plata”.

Andrea Greco de Álvarez: “Iglesia, cristianos y los gobiernos de Mendoza y San Juan (1820-1830)”.

Abelardo Levaggi: “Relaciones Iglesia-Estado en las tesis doctorales de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires”.

Joaquín Sanguinetti: “Predicando el sufragio libre. La opinión política del diario El Pueblo entre 1906 y 1910”.

COMISIÓN III. EVANGELIZACIÓN. INSTITUCIONES. ARCHIVOS

Alba María Acevedo: “El P. Luis de Valdivia y su Doctrina cristiana y Catecismo en lengua millcayac para los huarpes de Mendoza (1607)”.

María Angélica Amable: “La Iglesia Católica en Misiones. Desde el territorio nacional hasta la organización de la nueva provincia”.

Facundo Mela: “Una historia de caridad: el Pequeño Cottolengo Argentino, su desarrollo, espiritualidad y aporte a la sociedad argentina”.

Pablo Nazareno Pastrone: “Labor educativa de la Iglesia en la provincia de Buenos Aires (1853-1946)”.

Eduardo Picciuolo: “Aproximación a la evangelización de los alemanes del Volga en la Argentina. Algunos evangelizadores notorios”.

Ernesto Ricardo Salvia: “El Archivo Histórico del Seminario Metropolitano de la Inmaculada Concepción, Arzobispado de Buenos Aires”.

Jorge Nahuel Vassallo: “La fundación de la reducción de Concepción de Pampas y la acción misional de los jesuitas en las fronteras de Buenos Aires (1735-1742)”.

INVESTIGACIONES

La Iglesia Católica en Misiones. Desde el territorio Nacional hasta la organización de la nueva provincia

[THE CATHOLIC CHURCH IN MISIONES FROM THE NATIONAL TERRITORY TO THE ORGANIZATION OF THE NEW PROVINCE]

MARÍA ANGÉLICA AMABLE[1]

Resumen

En las últimas décadas del siglo XIX, la sociedad misionera recién se estaba conformando y los sacerdotes del Verbo Divino iniciaban lo que se ha denominado la segunda evangelización. La organización del Territorio Nacional de Misiones, creado en 1881, dio gran impulso a la inmigración y colonización. La Sociedad del Verbo Divino que se instaló en 1898 acompañó este proceso. La década de 1930 fue de un importante crecimiento institucional de la Iglesia en Misiones. En 1957 se creó la diócesis de Posadas, que abarcaba todo el territorio de la provincia de Misiones, recién creada en 1953. La organización de esta nueva provincia no fue sencilla; la inestabilidad del gobierno provincial contrastaba con la estabilidad del gobierno eclesiástico de la nueva diócesis. Monseñor Jorge Kemerer fue su primer obispo y ejerció su cargo hasta 1986; impulsó en la diócesis los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II. Su obra fundamental fue la educación, en una provincia que debía empezar a organizar su sistema educativo.

Palabras clave

Territorio Nacional - Sociedad del Verbo Divino - Provincia de Misiones - Diócesis de Posadas - Obra educativa

Abstract

In the last decades of the nineteenth century, Misiones society was just conforming and the priests SDV initiated what has been called the second evangelization. The organization of the National Territory of Misiones, created in 1881, gave impetus to immigration and colonization. The missionaries of the Divine Word, who arrived in 1898, accompanied this process. Along the decade of 1930 there was an important institutional growth of the Church in Misiones.

[1] Profesora y Licenciada en Historia. Doctora en Ciencia Política. Da clases en los Seminarios Diocesanos de Posadas y de Santo Tomé. Se desempeñó en el nivel medio y en el universitario. Fue docente y Rectora del Instituto "Antonio Ruiz de Montoya", de Posadas. También fue coordinadora del Centro de Investigaciones Históricas de ese Instituto desde 1991 hasta 2011. Es miembro de la Junta de Estudios Históricos de Misiones. amableangelica@yahoo.com.ar

In 1957 the Diocese of Posadas was created, which encompassed all the territory of the newly created Misiones Province, in 1953. The administrative and political organization as province was not simple; the instability of the provincial government contrasted with the stability of the ecclesiastical government of the new diocese. Monsignor Jorge Kemerer was his first bishop and held office until 1986; he promoted in the diocese the changes proposed by the Second Vatican Council. Its fundamental work was education, in a province that had to begin to organize its educational system.

Key words

National Territory of Misiones - Missionaries of the Divine Word - Province of Misiones - Diocese of Posadas - educational work

I. Introducción

Este trabajo analiza el rol de la Iglesia Católica en el proceso de conformación de la sociedad misionera desde las últimas décadas del siglo XIX. En 1881 se creó el Territorio Nacional de Misiones, separándolo de la provincia de Corrientes, a la que había sido anexado en 1830. La nueva organización dio gran impulso a la inmigración y colonización. Desde el punto de vista eclesiástico, Misiones estaba bajo la jurisdicción del obispado de Paraná, que gestionó la llegada de sacerdotes del Verbo Divino para atender a su población.

En 1953 se creó la Provincia de Misiones y en 1957 la Diócesis de Posadas, que abarcaba toda la extensión de esta nueva provincia. En este contexto analizamos la simultaneidad e interrelaciones entre la organización de la primera diócesis en Misiones y del nuevo Estado provincial. El proceso inicial de la diócesis de Posadas es contemporáneo con la etapa preparatoria y el desarrollo del Concilio Vaticano II, hasta los conflictos posconciliares. Cómo se vivió en la diócesis ese proceso, es otra de las cuestiones que abordamos en este trabajo, que abarca hasta 1986, cuando termina el obispado de Monseñor Kemerer y se crea la diócesis de Iguazú, en el Norte de la provincia.

II. La Iglesia en el Territorio Nacional de Misiones

II.1 - Proceso de inmigración y colonización

El territorio misionero que desde 1830 estaba incorporado a la provincia de Corrientes, comienza a repoblarse en la segunda mitad del siglo XIX. Este proceso se afianza a partir de la guerra de la Triple Alianza, sobre la base económica de la explotación de yerbales y bosques.

La organización del Territorio Nacional de Misiones –creado en 1881- dio gran impulso a la inmigración y colonización, y la actividad agrícola se fue expandiendo.

La inmigración permitió la ocupación del espacio misionero, escasamente poblado. A partir de los primeros contingentes de polacos y ucranianos que llegaron en 1897, Misiones recibió una heterogénea masa de europeos de diferente origen: polacos, rusos, ucranianos, finlandeses, daneses, suecos, alemanes, checos, entre otros, que, sumados a los brasileños y paraguayos, conformaron las colonias nacionales u oficiales, las semiespontáneas y –ya entrado el siglo XX- las privadas.

Los inmigrantes se radicaron en áreas con muy poca densidad de población nativa, tendiendo a agruparse en colonias homogéneas desde el punto de vista étnico, con excepción de la zona centro donde hay colonias muy heterogéneas. Estas poblaciones estaban bastante aisladas del contexto nacional por lo precario del sistema de comunicaciones, y aunque no estuvieran a grandes distancias, estaban aisladas cultural y socialmente.

El aislamiento, la profesión de diferentes religiones, el sentimiento de pertenencia étnica, el conjunto de valores trasladados de Europa, fueron factores que mantuvieron en Misiones una heterogeneidad étnica y cultural. La obligación de plantar yerba mate, el ingreso a una economía mercantil y la asistencia a escuelas donde debían aprender el castellano contribuyeron a la apertura de los diferentes grupos.

II.2 - La Sociedad del Verbo Divino: segunda evangelización de Misiones

La instalación de distintas órdenes religiosas en la Argentina en las últimas décadas del siglo XIX fue una consecuencia de la inmigración. El apostolado de estas órdenes no sólo abarcó el campo religioso, sino que se extendió al social y tuvo gran impacto. Ejercieron numerosas funciones que el Estado no estaba en condiciones de asumir, especialmente en las tierras lejanas de las fronteras. En pleno auge del proyecto liberal el gobierno no impidió el ingreso de las órdenes religiosas, tampoco que ellas cumplieran funciones civiles en lugares apartados, siempre que no contradijeran su proyecto de nación, porque valoraba su función "civilizadora" en las tierras de colonización.

El Obispo de Paraná, de quien dependía el territorio misionero, en 1892 solicitó a la Sociedad del Verbo Divino que se hiciera cargo de la atención de Misiones. El P. Arnoldo Janssen, fundador de la Orden, opuso varias objeciones, hasta que finalmente en 1898 aceptó. En diciembre de ese año llegó a Posadas el primer misionero verbita, el P. Federico Vogt. Éste y los que llegaron después -en su mayoría de origen alemán, austríaco y polaco- se dedicaron intensamente a las tareas espirituales y sociales. Al poco tiempo arribaron también las Hermanas Siervas del Espíritu Santo, segunda fundación de Arnoldo Janssen.

Se ocuparon de la educación, de la atención de los enfermos, de la creación de hogares de ancianos y niños, de la apertura de caminos, de la construcción de bibliotecas y lugares de esparcimiento. Acompañaron a los primeros colonos animándolos en su fe y colaborando en distintos emprendimientos.

Un claro ejemplo de esta acción es el P. José Bayerlein Marianski que desde 1903 hasta 1931 trabajó en Azara, una de las primeras colonias de inmigrantes polacos. La crónica de los 100 años de la S.V.D. en Misiones dice: "El Padre José

soñaba con muchas cosas para esa gente: una iglesia grande, con campanas y reloj, escuela, asilo, local para club y teatro, un pueblo bien delineado y arbolado, caminos, plaza, banda de música, asociaciones parroquiales, casa parroquial, puente… ¿Cómo realizar todo esto?"[2].

Utilizó la herencia que recibió de su padre, además del apoyo de la S.V.D. y del gobierno misionero. Fundó el club, la biblioteca, instaló una imprenta y editó una revista en polaco, consiguió la instalación del correo y telégrafo. El gobierno de Misiones lo nombró presidente de la Comisión de Fomento (antecedente de la intendencia) de Azara; urbanizó el pueblo e inauguró el puente sobre el arroyo Tuna y Chimiray. Su obra civil mereció el reconocimiento, pero también lo expuso a la crítica e inclusive a las calumnias.

II.3 - La Iglesia en una sociedad pluriétnica

La conformación pluriétnica de la sociedad no generó graves conflictos, pero sí hubo que superar algunos problemas de convivencia.

Entre 1925 y 1927 se suscitó una discusión entre la S.V.D. y el Obispo de Corrientes, Mons. Luis María Niella, que refleja las dificultades de la atención espiritual de una sociedad heterogénea.

Misiones pasó a depender de la diócesis de Corrientes desde que fue erigida en 1910. Cuando en 1915 se creó la parroquia de Concepción de la Sierra, el Obispo designó allí a un sacerdote diocesano, a pesar de que los verbitas atendían esa zona desde tiempo atrás. Probablemente tuvo en cuenta que la población era mayoritariamente de origen correntino. Se sucedieron dos párrocos hasta 1918, luego estuvo vacante, atendida por un verbita que venía desde Azara. En 1925 Mons. Niella designó otro sacerdote diocesano, haciéndose eco de los informes que recibió en su viaje a Misiones sobre la preferencia de la congregación del Verbo Divino hacia los colonos de origen europeo y de las quejas de los criollos que se sentían relegados.

Una cuestión similar se planteó ese mismo año cuando se iniciaron las consultas para crear la Parroquia de San Ignacio. Uno de los sacerdotes consultados, el P. Justo J. Curti opinó que la creación era necesaria: "1º porque con un sacerdote diocesano se consultaría mejor la atención espiritual de los criollos y demás fieles que hablan el castellano, que no se creerían postergados y relegados a segundo término en su propia tierra. Y 2º porque se coadyuvaría a la nacionalización del territorio secundando la difusión del idioma oficial"[3].

Otro de los consultados opinó que la nueva parroquia podría funcionar únicamente si se designaba a un sacerdote de la Congregación de S.V.D. porque un sacerdote del clero secular no tendría recursos para sustentarse, como efectivamente ocurrió.

Los problemas de Concepción y San Ignacio generaron un entredicho entre las autoridades verbitas y el prelado, que motivó el retiro de varios sacerdotes de la

---

[2] MISIONEROS DEL VERBO DIVINO, *Cien años*, p. 56

[3] Archivo de la Diócesis de Posadas (ADP), Caja Correspondencia 1925-1936.

S.V.D., quedando sin atención muchas colonias. Hasta que en 1927 se firmó el Contrato "Ad Nutum Santae Sedis" entre el Obispado de Corrientes y la Sociedad del Verbo Divino, con la intervención del Nuncio Apostólico Arzobispo Felipe Cortesi. El artículo 1º establecía: "El Obispo diocesano confía a los sacerdotes de la Congregación del Verbo Divino la administración espiritual y temporal de la Parroquia y Vicaría de Posadas y las capellanías existentes, así como las parroquias y capellanías de rito romano que se establecieren en lo sucesivo en dicho territorio"[4].

En 1929, por enfermedad de Mons. Niella, se hizo cargo transitoriamente del obispado Mons. Dionisio Pedro Tibiletti, quien solicitó un informe al P. Gerardo Wöeste, Vicario de Posadas. En este informe se expresa:

> *Difícilmente habrá parte alguna en que viven mezcladas tantas naciones y religiones: argentinos, brasileros, alemanes, italianos, polacos, rutenos, portugueses, tschecoeslovacos, yugoeslavos, árabes, turcos, japoneses, paraguayos, etc., etc. y respecto a religiones baste decir que en el pueblo en formación "Yerbal Viejo" existen 9 diferentes religiones*[5]*...*

Al referirse a las capillas existentes es interesante observar cómo las menciona en relación con la nacionalidad de los colonos que las construyeron. Por ejemplo: "De Leandro N. Alem hasta Bonpland (Km 80)… se encuentran las siguientes capillas: Santa Magdalena, polaca, al lado de la rutena; San Adalberto, polaca; San Jacinto, polaca, muy cerca otra rutena; San Isidro, alemana… Olegario Víctor Andrade con las capillas Santa Inés –alemana- y San Miguel en Cerro Azul –alemana- o mejor hoy tschecoeslovaka"[6].

En cuanto a los idiomas, al referirse a los recursos económicos señala Wöeste que las capillas de Olegario V. Andrade y Eldorado reciben subvención del gobierno alemán porque dan clases de idioma alemán. Por otra parte, en el informe varias veces expresa la necesidad de contar con más sacerdotes de habla polaca para atender distintas colonias.

La zona centro era la que presentaba mayores dificultades para su atención espiritual por la variedad de nacionalidades que conformaban sus colonias, por eso fue muy apreciado el trabajo del verbita Juan Thomalla, sacerdote políglota que atendió la capellanía de Bonpland y más adelante la parroquia de Oberá.

Monseñor Kemerer consideró que fue muy positivo que los primeros sacerdotes del Territorio Nacional de Misiones fueran también inmigrantes, para poder atender así a los colonos europeos que llegaban desconociendo el idioma nacional:

> *Pienso que fue providencial que la Congregación del Verbo Divino con sacerdotes alemanes y de otras nacionalidades europeas, especialmente polacos, haya llegado casi con los*

---

[4] ETORENA, *Historia de la Iglesia Católica*…T. I, p. 195

[5] *Ibidem*, ps. 201-205.

[6] *Idem*.

> *colonizadores…Llegaron los colonos polacos y ucranianos, y al año o a los dos años, los sacerdotes del Verbo Divino polacos y alemanes. Así en el año 1919, cuando llegan los grupos colonizadores para Eldorado, Puerto Rico, Montecarlo, que en su mayoría son alemanes, ya había sacerdotes de habla alemana que pudieron atender religiosamente a los colonos que venían ignorando el idioma del país. Yo atribuyo a esto mucha importancia, porque muy pronto esas colonias, tanto la alemana como la polaca y la ucraniana, dieron su aporte de vocaciones sacerdotales y religiosas*[7].

II.4 - Diversidad religiosa

La diversidad étnica plantea también el problema de la diversidad religiosa. Según el censo de 1931, la población de Misiones era de 131.703 habitantes, de los cuales –informa el P. Wöeste al Obispo de Corrientes- "30.000 son disidentes: ortodoxos, sabatistas, luteranos, protestantes en general. Sacerdotes hay en el territorio 13 del Verbo Divino, 3 salesianos que atienden una escuela agropecuaria y un pueblo y un padre ruteno de rito greco-católico que atiende a los de su rito, unos 12 ó 13.000"[8]. (El resaltado es nuestro)

Normalmente en cada colonia convivían inmigrantes de distintas religiones, salvo contados casos donde el factor religioso fue determinante del asentamiento de los colonos en un pueblo. Por ejemplo Puerto Rico y Montecarlo, dos pueblos fundados en el Alto Paraná por el empresario colonizador Carlos Culmey con colonos alemanes provenientes del Brasil y también desde Alemania directamente. En Puerto Rico se instalaron los católicos y en Montecarlo los evangélicos luteranos[9].

Tampoco los protestantes tenían suficiente atención religiosa, uno de los pioneros de Montecarlo recuerda: "En los primeros años no había pastor en la colonia y la vida religiosa estaba mal atendida. Cada año venía un pastor ambulante enviado por el Sínodo Evangélico de Buenos Aires pero no venía regularmente. Cultos religiosos se celebraban rara vez. Había grupos religiosos de varias congregaciones. Mi padre era muy religioso visitaba estos actos y oficiaba a veces de predicador"[10].

Oasis es el único caso en Misiones de una colonia planificada, fundada y organizada por motivos religiosos. Un grupo de adventistas siguió a Isaac Da Silva en su idea de crear una cooperativa idealista, denominada Oasis. Se compraron las tierras y en 1944 comenzó a establecerse el pueblo. Un relato de Da Silva nos aporta datos sobre la religión de los primeros pobladores y las relaciones con la Iglesia Católica:

---

[7] MISIONES 2000, Posadas, Año 1, Nº4, julio de 1977, p. 46. Reportaje a Mons. Kemerer.

[8] ETORENA, *Historia de la Iglesia Católica*…, T. I, ps. 201-205.

[9] Esta separación no es una decisión arbitraria del colonizador, sino que obedece a que los primeros colonos provenían del Brasil, donde ya estaban separados por rivalidades que habían surgido entre los inmigrantes alemanes más antiguos en ese país.

[10] WEYREUTER, *Ardua fue la lucha*, p. 73.

> *Dejamos 10.000 metros cuadrados para la escuela. Otro tanto para la iglesia católica, otro lote para la iglesia adventista. Luego un hermano donó sus lotes y la iglesia adventista ocupó un predio muy grande. Cuando entramos casi todos éramos Adventistas del Séptimo Día* […] *Mi espíritu es ecuménico, para mí todas las religiones cristianas deberían unirse y formar una sola… Los católicos levantaron una iglesia de material antes que la adventista… La iglesia adventista hacía de núcleo social y religioso de una parte importante de la colonia. No había pastor, pero teníamos nuestros diáconos y diaconisas y los ancianos en torno a los cuales se organizaba la vida espiritual*[11].

Las dificultades que tenían los pocos sacerdotes católicos para atender a todas las comunidades tan dispersas, permitía, en algunos casos, el avance de otras religiones. En 1925, cuando se realizó la consulta para la creación de la Parroquia de San Ignacio, el consultor Francisco de Asís Gallardo sostuvo que ésta era necesaria para contrarrestar "la gran propaganda protestante que en esos lugares se está haciendo aprovechando la ausencia del sacerdote católico; los pastores de dichas sectas con facilidad saben engañar a los pobres con dinero, libros, objetos y otras promesas, arrastrándoles a su ruina espiritual"[12].

El P. Wöeste en un informe de 1929 a Mons. Tibiletti, expone un incidente ocurrido en la colonia de Invernada o Invernadiña, lugar a donde no llegaba el sacerdote: "…me encontré con el Jefe de los Sabatistas quien hace unos 25 años había sido expulsado de San Juan por sus escándalos… Los sabatistas trabajan de un modo particular a donde no va el sacerdote. De los 200 niños allí en la escuela los sábados faltan más de 100"[13].

Pero en general, en las colonias la convivencia entre fieles de distintas religiones era armónica, porque eran pocos colonos y necesitaban apoyarse mutuamente para salir adelante en esos primeros años tan difíciles. Por ejemplo, en Campo Grande, el vecino protestante Juan Zimmermann donó la madera para construir la torre de la capilla católica[14].

El historiador austríaco Karl Ilg, que entrevistó y convivió con varios pioneros en el transcurso de su investigación, afirma que no había un comportamiento discriminatorio con las personas de otras confesiones. Y agrega que "estaban en primer lugar los fundamentos cristianos comunes de las distintas iglesias al lado de la común experiencia de la colonización, de manera que los casamientos mixtos no eran una excepción"[15].

Esta coexistencia religiosa en un espacio pequeño es un rasgo significativo de la colonización de Misiones. Un ejemplo particular lo constituye el pueblo de Oberá. Allí los primeros colonos eran de religión luterana sueca; a ella se acercaron colonos de otras nacionalidades y religiones que no tenían pastores que organizaran

---

[11] ABÍNZANO, *Procesos de integración* ps. 634-637.

[12] ADP, Caja Correspondencia 1925-1936

[13] ETORENA, *Historia de la Iglesia* T. I, ps. 201-205.

[14] MISIONEROS DEL VERBO DIVINO, *Cien años*, p. 81.

[15] ILG, *Pioniere…,* p. 290. El autor realizó las entrevistas en los años 1965/66, 1968, 1973/74.

su culto. A medida que la población fue aumentando se fueron estableciendo las distintas iglesias, alrededor de veinte, entre las que se puede mencionar: Iglesia Católica Apostólica Ortodoxa Rusa del Patriarcado de Moscú; Iglesia Católica Ortodoxa Rusa Sinodal; Iglesia Evangélica Congregacional; Iglesia Evangélica Luterana Unida; Iglesia Evangélica del Río de la Plata; Iglesia Asamblea de Dios; Unión de las Iglesias Pentecostales Eslavas; Iglesias Evangélicas Bautistas: Buenas Nuevas, Eslava, Ucraniana, Convención Bautista, además de otras[16]. Cada una de estas Iglesias posee sus propios templos, algunas de ellas más de uno en la ciudad y el campo.

Tanta diversidad preocupaba al Obispo de Corrientes, Mons. Vicentín. Por eso, en 1937, al crearse 8 nuevas parroquias en el Territorio Nacional de Misiones, luego de una visita pastoral, el Obispo expresó al director del Boletín Eclesiástico: "Quiera nuestro Señor y su Sma. Madre bendecir y hacer fructificar cada día más y mejor la obra apostólica de los Padres, para que pronto todas las razas y sectas vuelvan a la unidad de la Iglesia y sea una realidad, en breve, en todo el Territorio el completo triunfo de Jesucristo por la Congregación del Verbo Divino"[17].

El informe que la S.V.D. elevó al Obispo Monseñor Vicentín en 1956, cuando se preparaba la creación de la diócesis de Posadas, registraba que Misiones tiene una población de 300.000 habitantes, de los cuales 50.000 son "acatólicos" (sic). Tomaba luego las localidades donde había parroquia o capellanía y consignaba la cifra de no católicos en cada una[18].

Los sacerdotes católicos que trabajaban en Misiones tenían, en general, una actitud tolerante, de respeto hacia los otros cultos cristianos. La consulta que hemos realizado en Eldorado a un círculo de ancianas alemanas de religión protestante corrobora esta afirmación, porque ninguna de ellas recuerda que hubiera problemas o incidentes religiosos, ni tampoco presión por parte de la Iglesia Católica. Así mismo, ninguno de los relatos, memorias y diarios que han escrito los pioneros menciona que la cuestión religiosa fuera un problema.

Una cuestión aparte es la que plantea la Iglesia Greco-Católica de rito bizantino-ucranio, que puede considerarse como una iglesia étnica, nacional. Durante siglos el catolicismo de rito bizantino fue para el pueblo ucraniano un modo de existir y de mantener su identidad frente a la dominación política, a la opresión social e inclusive la asimilación cultural.

Los ucranianos que formaron parte del primer grupo de inmigrantes europeos que llegaron a Misiones reclamaban un sacerdote no sólo de su lengua, sino también de su rito oriental bizantino. En 1908 llegó el primer sacerdote de la Orden de San Basilio Magno.

Pero el número de inmigrantes aumentaba y los sacerdotes no eran suficientes para atender todas las colonias. Así en 1929, el Vicario de Posadas, P. Wöeste en el informe –ya citado- a Mons. Tibiletti requiere más sacerdotes

---

[16] ABÍNZANO, *Procesos de integración*, p. 595.

[17] ETORENA, *Historia de la Iglesia Católica*… T. I, ps. 237-238

[18] ADP, Nueva Diócesis: Correspondencias varias hasta 1957.

ucranianos y expone el caso de Concepción, donde en 1906 las familias de esta nacionalidad optaron por integrarse a la Iglesia Ortodoxa por no tener sacerdotes propios. En efecto, tal era la resistencia que los ucranianos tenían al rito latino, que les recordaba al de sus antiguos opresores polacos, que algunos prefirieron la Iglesia Ortodoxa Rusa ante la imposibilidad de profesar su rito. En los colonos persistía la idea de que "latinización" era sinónimo de "polonización" y de renuncia a la propia identidad cultural.

Hacia fines de la década del cuarenta, este nacionalismo ucraniano, unido a la profesión de su rito religioso, se acentuó con la llegada de un gran número de sacerdotes y religiosas que emigraron al terminar la Segunda Guerra Mundial.

III. Crecimiento institucional de la Iglesia en el Territorio Nacional de Misiones

III.1 - Renovación de sacerdotes

Entre 1927 y 1934 se produjo una renovación de los sacerdotes del Verbo Divino que trabajaban en Misiones. Se retiraron algunos y llegaron otros jóvenes, dinámicos y emprendedores. Se destaca el P. Jorge Kemerer -hijo de inmigrantes- que pertenecía a la primera generación de sacerdotes argentinos de la S.V.D. Ocupó distintos cargos, luego fue trasladado fuera del Territorio Nacional y al regresar en 1940 fue designado cura párroco de la Iglesia San José de Posadas y Vicario Foráneo de Misiones, cargo que ejerció hasta 1944.

III.2 - Los movimientos laicales

Círculos de Obreros: habían comenzado a funcionar en Buenos Aires en 1892 y se fueron extendiendo por todo el país. En 1915 el P. Federico Rademacher estableció el primer Círculo Obrero en Posadas. En 1935 el P. Kemerer fue designado Vice-Director Espiritual de los Círculos.

Acción Católica*:* fundada en la Argentina en 1931, según el modelo que Pío XII implantó en Italia. Al año siguiente, el 26 de septiembre de 1932, con la presencia del Obispo Auxiliar de Corrientes, Mons. Pedro Dionisio Tibiletti, quedó constituida en Posadas la Junta Diocesana Regional o Territorial[19] de Acción Católica presidida por el Sr. Augusto Pandiani. En los días siguientes se constituyeron los Consejos Territoriales de Acción Católica de mujeres, de hombres, juventud femenina y juventud masculina. Todos tenían por asesor al P. Gerardo Wöeste[20]. Le sucedió el P. Enrique Muhn y luego el P. Jorge Kemerer, quien despertó el entusiasmo y el espíritu apostólico en una gran cantidad de fieles.

Los círculos de la Acción Católica comenzaron a organizarse en la Parroquia San José de Posadas (única parroquia en funcionamiento en el Territorio Nacional de Misiones), en las Capellanías Vicarias de Corpus y la Inmaculada Concepción

[19] Por la lejanía y dificultades de comunicación del Territorio Nacional de Misiones con la sede episcopal de Corrientes, se adoptó esta organización territorial.

[20] ADP, Correspondencia 1932.

de Villa Urquiza (Posadas), y en Concepción de la Sierra (Parroquia creada nominalmente).

En 1935 el número de socios activos era el siguiente: hombres: 20; jóvenes varones: 18; damas: 51; jóvenes mujeres: 49. En los años siguientes tendrá poco crecimiento y modesta actuación. La creación de nuevas parroquias en 1937 no implicó la organización de círculos de la Acción Católica en ellas. El crecimiento de la Acción Católica en Misiones fue moderado; hubo más actividad en Posadas, pero muchas dificultades para organizar círculos en las localidades del interior y pocos de ellos lograron consolidarse.

En 1953 uno de los temas tratados en las Asambleas Territoriales fue la "Vigorización y crecimiento de la Acción Católica en Misiones"[21], considerando la gran deserción de socios que habían tenido. Cuando en 1957 se creó la Diócesis de Posadas, la Acción Católica mostraba signos de estancamiento, por tal motivo el primer obispo al poco tiempo de asumir aconsejó: "celebrar los 25 años de la Acción Católica en forma privada… dedicando una semana de oraciones y sacrificios por el mayor desarrollo de la A.C. en nuestra provincia"[22]. Pero los empeños por incorporar nuevos socios no dieron gran resultado, hasta 1971 sólo funcionaban los círculos de mujeres y juventud femenina. En los años siguientes comenzará una recuperación, pero nunca será una organización fuerte; sólo en pocas parroquias, como la Espíritu Santo de Posadas, se reactivaron las 4 ramas.

III.3 - Creación de nuevas parroquias

Después de 1934 se observa un notable crecimiento de la Iglesia como institución en toda la Argentina. En Misiones esto se refleja en la creación de ocho nuevas parroquias en 1937, que se suman a la ya existente "San José" de Posadas; también se designaron párrocos en San Ignacio y Concepción, que estaban creadas, pero no funcionaban como tales. La organización de estas once parroquias[23] acompaña el crecimiento poblacional del Territorio Nacional de Misiones.

En 1948 se crearon dos capellanías en el Alto Paraná: San Luis Gonzaga de Capioví y Sagrado Corazón de Puerto Bemberg.

En ese año 1948 se cumplía el cincuentenario de la llegada de los misioneros del Verbo Divino a Misiones y el balance de lo realizado era muy positivo: 11 parroquias, 8 capellanías, 138 iglesias y capillas distribuidas por todo el territorio.

III.4 - Congresos eucarísticos

En 1934 una delegación de laicos de Posadas, acompañados por el P. Jorge Kemerer participó del XXXII Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires.

---

[21] Archivo Consejo Diocesano de A.C (ACDAC)., Libro de Actas de Asambleas Territoriales de la A.M.A.C 1932-1956. Acta Nº 8, 15 de julio de 1953.

[22] *Ibidem*, Libro de Actas del Consejo Diocesano de A.M.A.C. 1955-1966. Acta Nº 310, 21 de septiembre de 1957.

[23] Las parroquias eran: San José de Posadas (Iglesia Matriz), Inmaculada Concepción de Villa Urquiza (Posadas), Apóstoles, Eldorado, San Javier, Concepción de la Sierra, Oberá, Bonpland, Puerto Rico, Corpus, San Ignacio

Como preparación, se había realizado en Posadas un Congreso Eucarístico Regional, con participación paraguaya. Las celebraciones estuvieron presididas por el Obispo de Villa Rica (Paraguay), quien trajo a Posadas la primera estatua de Roque González de Santa Cruz. El cruce del río Paraná constituyó una colorida procesión náutica. El Párroco de Posadas hizo coincidir el inicio del Congreso con la llegada de esta imagen de Roque González porque estaba seguro de que "el santo va a mover a la gente"[24].

Roque González de Santa Cruz, y sus compañeros mártires Alonso Rodríguez y Juan del Castillo habían sido beatificados en marzo de 1934. Tres años después, como forma de impulsar esta devoción en Posadas, cuando el P. Jorge Kemerer reabrió y organizó el antiguo colegio San Miguel le cambió el nombre por Roque González.

El II Congreso Eucarístico de la Diócesis de Corrientes que se celebró en Posadas entre el 7 y el 11 de octubre de 1942, dio gran presencia social al catolicismo en Misiones. El gobernador del Territorio Nacional de Misiones, Esteban Servando Semilla fue presidente Honorario del Congreso y le brindó un decidido apoyo. La celebración generó una gran movilización en Posadas y en el interior del Territorio, gran cantidad de fieles participó de los distintos actos. El día de la inauguración fue declarado feriado, y en la ciudad capital hubo asueto escolar durante cinco días. En vísperas del Congreso llegó a Posadas la reliquia del corazón de Roque González. Estuvieron presentes todos los Obispos paraguayos, encabezados por el Arzobispo de Asunción; llegaron en un tren especial. El Arzobispo de Paraná, Monseñor Zenobio Guilland, presidió los actos, acompañado por el Arzobispo de Santa Fe, el Obispo de Resistencia y el de Corrientes[25]. Gran participación en la organización y desarrollo del Congreso tuvieron los militantes de las distintas ramas de la Acción Católica, que en el transcurso de esos días realizaron sus asambleas privadas.

En su alocución el Vicario Foráneo, P. Jorge Kemerer reseñó del desarrollo histórico de la Iglesia en Misiones, desde la primera evangelización realizada por los jesuitas y de la segunda evangelización iniciada por los Misioneros del Verbo Divino, para llegar al gran momento que estaban viviendo:

> *Y para cerrar con broche de oro esa época de historia de un solar del suelo patrio, época que yo llamaría la época de reconquista de estas tierras a la fe de Cristo, los misioneros de hoy hicimos resonar nuestra voz –y del seno de nuestras selvas en el extremo norte, de la ribera de un río al otro habéis acudido a presenciar este acto de solemne entronización de Cristo que reina desde la cruz por el misterio de su amor: la divina Eucaristía. Y como la reconquista espiritual de estas tierras significa una reincorporación a nuestra historia y tradición, al alma de nuestra patria, ilustres Prelados de tierra adentro han querido ser testigos de este día de gloria; y para que este acto fuera un tributo pleno de justicia –por razones de orden histórico no podía ni debía ser sola nuestra nación que había de pagar esa deuda. Y vino a confundirse*

[24] KEMERER, *Memorias*

[25] MEMORIA DEL II CONGRESO EUCARÍSTICO DIOCESANO, *passim*.

> *con nosotros el noble e hidalgo pueblo paraguayo, que para hacerlo plenamente nos envió a lo mejor de sus hijos: a todos sus Prelados, sin que faltara uno solo…*[26]

IV. La provincia de Misiones

En diciembre de 1953 se sancionó y promulgó la ley de provincialización de Misiones. El Dr. Claudio Arrechea, que se desempeñaba como gobernador del Territorio desde 1953, fue designado Comisionado Nacional con los objetivos de estructurar la administración y convocar a la Convención Constituyente. En noviembre de 1954 se sancionó la Constitución Provincial y en las elecciones de marzo de 1955 triunfó la fórmula peronista (70,86 % de los votos), consagrando al Dr. Claudio Arrechea como gobernador y al Dr. Francisco Manuel Julián De Haro como vice. Éstos asumieron el 4 de junio, gobernando muy poco tiempo, porque fueron depuestos por la Revolución Libertadora.

La Proclama del 27 de abril de 1956 dejó sin efecto la Constitución Provincial. En agosto de 1957 se reunió una convención constituyente que en abril del año siguiente sancionó la nueva Constitución de la Provincia de Misiones. El 1º de mayo de 1960 asumió el Dr. César Napoleón Ayrault (UCRI) como gobernador electo en esta nueva etapa institucional.

La organización de la nueva provincia no fue sencilla porque la inestabilidad política producida por los golpes de Estado dificultó el proceso. Baste señalar que, desde la provincialización hasta el golpe militar de 1976, Misiones tuvo 5 gobernadores electos, que totalizaron 7 años, 5 meses y 24 días de gobierno. En cambio, una junta militar y 12 interventores gobernaron en total, 13 años, 4 meses y 25 días.

La población seguía en aumento, si bien las tasas intercensales de crecimiento anual iban disminuyendo desde el censo de 1947, continuaban siendo aún más elevadas que en el resto del país. Entre 1947 y 1960 la tasa de crecimiento anual en Misiones era de 28,2 por mil en tanto que en el resto del país era de 16,9 por mil. Y en la década siguiente Misiones tenía una tasa de crecimiento del 20,6 por mil y en el resto del país era de 15,4 por mil[27].

Hacia 1960 disminuye el porcentaje de europeos y aumenta el de paraguayos y brasileños (en ese orden).

Era muy alto el porcentaje de población localizada en el medio rural. En el censo de 1947 se registraron 3 centros urbanos, que en 1970 llegaron a ser 14. Los dos mayores seguían siendo Posadas y Oberá, muy cercanos entre sí; gran crecimiento tuvieron Eldorado y Alem. Posadas concentraba un 15% del total de la población en 1947, un 19% en 1960 y un 22% en 1970. De los 17 departamentos de la provincia, 5 no poseían centros urbanos en 1970, y a su vez, de la población

---

[26] *Ibidem,* ps. 114-115

[27] MISIONES, PROVINCIA DE, *Estudio sobre el nivel de vida* T. I, p. 16.

rural, un 9% vivía en centros poblados menores. En 1970 la cantidad de habitantes era de 444.603.

La integración regional era difícil por la falta de rutas pavimentadas y porque los servicios sanitarios y educacionales eran insuficientes para la población más distante de los centros urbanos. La situación habitacional de la población rural era precaria y su nivel de vida bajo, teniendo en cuenta la alimentación, atención médica y escolaridad.

En el censo de 1980 el total de población era 588.977. Es significativo el incremento de la población urbana, que de 36% en 1970 pasó a 50,4% en 1980.

Sobre la religión, el censo nacional de 1960 registra que Misiones tenía una población total de 299.811 habitantes, de los cuales 246.867 profesaban la religión católica, 31.944 protestantes, 3.551 ortodoxos, 1.327 de religiones no cristianas, 1.983 sin religión y 14.139 sin especificar. Existe una relación entre el origen de la población y la religión. El 87% de la población rural de origen americano y argentino se manifiesta católica, en tanto que de la población de origen europeo sólo un 56% expresa que es católica.

Ordenando los grupos étnicos según su religión se obtienen las siguientes categorías:

Argentinos y paraguayos-americanos: religión católica en su casi totalidad

Argentinos-europeos, paraguayos-europeos y brasileños-americanos: religión católica con significativa tendencia protestante (35%)

Europeos y brasileños-europeos: predominio de religiones protestantes[28].

La institución religiosa es la de mayor difusión, asociación y participación en la provincia de Misiones. El 68 % de la población rural concurre a asociaciones religiosas.

Además de conservar la religión de origen, los inmigrantes y sus descendientes conservaban también su lengua. La continuidad lingüística es uno de los principales indicadores de pertenencia étnica. Según la encuesta realizada a la población rural en 1971, el 65,8% habla, lee y/o escribe en otro idioma además del español. La población de origen europeo tiende a un mayor mantenimiento del idioma de pertenencia que la de origen americano[29].

V. Creación de la Diócesis de Posadas

En diciembre de 1956 el Superior Regional de la Congregación del Verbo Divino P. Juan Wiesen elevó a Monseñor Vicentín el informe solicitado por la Nunciatura Apostólica sobre la situación de Misiones para la creación de una nueva diócesis en ella. El documento demuestra la importante tarea desarrollada por la Congregación del Verbo Divino para acompañar el notable incremento de

[28] *Ibidem,* T. IV, ps. 728-729

[29] *Ibidem*, T. IV, p. 705.

población en los once departamentos del Territorio. Consigna la existencia de 12 parroquias, 10 capellanías vicarias y 190 capillas atendidas por 5 sacerdotes basilianos, 6 salesianos y 54 del Verbo Divino. Propone como catedral a la Parroquia San José de Posadas –por entonces Iglesia Matriz- y consigna que el futuro Prelado Diocesano tendría amplias posibilidades de sustentación "dado que el movimiento religioso es intenso y progresivo y las posibilidades económicas de la población son promisorias debido a la riqueza natural de su suelo y a la capacidad de trabajo de sus pobladores"[30].

Por la Bula "Quando Quidem Adoranda", el 11 de febrero de 1957 S.S. Pío XII crea la Diócesis de Posadas, designando a Monseñor Jorge Kemerer como su primer obispo. El 8 de junio de 1957 se realizó su consagración episcopal en la Basílica Espíritu Santo de Buenos Aires y el 6 de julio tomó posesión de la nueva diócesis.

Para atender a algo más de 240.000 católicos, la diócesis contaba con 67 sacerdotes de los cuales sólo 2 eran diocesanos; había 3 congregaciones religiosas de varones y 4 de mujeres[31]. En enero de 1961, el obispo presenta el proyecto de creación del seminario y convoca a todos para que en la medida de sus posibilidades colaboren en la concreción de esta iniciativa. Más adelante expresará que era un compromiso contraído con el Santo Padre al crearse la diócesis, porque éste ordenó su construcción como obra más trascendente y antes que ninguna otra[32]. Se adquirió un terreno con una casa, con los fondos reunidos por la comisión pro-seminario, más los aportes de católicos alemanes y del gobierno provincial. Al comenzar el año 1963 comenzó a funcionar pero sólo como seminario menor (recién en 2002 se abrirá el seminario mayor).

Al primer obispo le correspondió la tarea de organizar la iglesia diocesana en una provincia también nueva. Su largo período como obispo de Posadas, hasta 1986, contrasta con la inestabilidad del gobierno provincial, que hemos señalado. Monseñor Kemerer, en 1982, lo expresó así: "Yo cumplo 25 años como obispo y casi tengo el 25ª gobernador. Esto no puede sino significar una traba tremenda para una provincia como Misiones"[33]. También lo recordó el gobernador de la provincia Federico Ramón Puerta al despedir los restos mortales del obispo el 29 de junio de 1998: "Misiones en los 30 años de su obispado, desde 1957 hasta 1986, tuvo 22 gobernadores, una democracia acosada, una democracia imperfecta que encontró en la opinión de nuestro obispo la orientación para ir mejorándola"[34].

V.1 - Nota biográfica de Monseñor Jorge Kemerer

Jorge Kemerer nació el 13 de septiembre de 1908 en San Rafael (Entre Ríos), en el seno de una familia de colonos inmigrantes alemanes del Volga, que tenía 14 hijos, varios de los cuales se consagraron a la vida religiosa.

---

[30] ADP, Nueva Diócesis: correspondencias varias hasta 1957.

[31] *Idem*

[32] ADP, Libro 14, ps. 28-34

[33] DOMINGO MISIONERO, Nº 31. Julio de 1982, p. 13.

[34] Archivo del ISARM.

Antes de cumplir 12 años ingresó al Colegio de los Padres del Verbo Divino en Buenos Aires, donde completó los estudios primarios y luego los secundarios. Una vez finalizados comenzó el noviciado en Rafael Calzada y los cursos de Filosofía y Humanidades, al concluirlos se lo envió a Roma a estudiar Teología en la Pontificia Universidad Gregoriana (donde casi todos los profesores eran jesuitas). Residía en el Colegio de la S.V.D.; hasta entonces casi la totalidad de los seminaristas verbitas que estudiaban en Roma eran europeos, especialmente alemanes, Kemerer fue uno de los primeros argentinos enviados allí.

Fue ordenado sacerdote en Roma el 30 de octubre de 1932. Inició su tarea pastoral en la provincia de Santa Fe. En marzo de 1934 fue enviado a Posadas. El primer año trabajó como Vicario Cooperador de la Vicaría de la Inmaculada Concepción y al año siguiente fue designado teniente de cura de la Parroquia San José de Posadas. En el año 1934, cuando llegó, fueron beatificados los misioneros jesuitas Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Este hecho, y la lectura de la vida de los beatos le inspiraron a proponer el cambio de nombre del Colegio San Miguel por el de Roque González, en 1937, año en que fue nombrado director de esa institución educativa.

Durante 3 años estuvo alejado de Misiones, primero en Villa Calzada (Buenos Aires) como profesor de Filosofía, y luego como colaborador en la Nunciatura de Honduras. A su regreso, en 1940, fue nombrado Párroco de la Iglesia Matriz de Posadas y Vicario Foráneo de Misiones. En este cargo le tocó organizar el Primer Congreso Eucarístico Diocesano en Misiones (1942). Entre 1944-1957 cumplió su misión en el Seminario de Corrientes y como párroco de la Iglesia de Guadalupe en Buenos Aires.

En 1957 -a los 48 años de edad- fue designado primer obispo de la diócesis de Posadas. Años después, al preguntarle si conocía cómo había sido propuesto para el cargo, respondió que lo propuso Monseñor Vicentín, y que, por otra parte, también el Nuncio buscaba un candidato de la S.V.D. que fuera argentino, y no había muchos[35]. Es importante destacar que llegaba al obispado con una amplia experiencia en diversas funciones: dentro de su congregación, como auxiliar de la Nunciatura en Honduras, como párroco; y tenía también un gran conocimiento previo de Misiones que sería ahora su diócesis.

Ocupó la sede episcopal hasta 1986. Sus últimos años los pasó en Posadas, ejerciendo el Rectorado del Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruiz de Montoya" hasta 1994, cuando Monseñor Alfonso Delgado lo designó Rector Emérito. Su entusiasmo y sus consejos aún se sintieron en el Instituto Montoya durante muchos meses. Falleció el 26 de junio de 1998 a los 89 años.

V.2 - El obispo frente a la realidad social de la naciente provincia

Las visitas pastorales le posibilitaron al Obispo tomar contacto con la realidad social de la nueva provincia. Lo primero que constató fue la dificultad de comunicación interna con los pueblos más distantes de Misiones. En sus Memorias Monseñor Kemerer recuerda que no había ni un metro de asfalto fuera de Posadas:

[35] KEMERER, *Memorias*

"a veces no he tenido otro medio de transporte que ir a caballo o ir en carro tirado por bueyes". Los ríos Paraná y Uruguay permitían llegar a lugares que de otra manera hubieran sido inaccesibles por la falta de caminos, aunque la navegación por el Uruguay sólo era posible cuando el río estaba alto, por las correderas. De esos viajes, relata Kemerer que en cierta ocasión, navegando por el Uruguay "yendo hacia los saltos del Moconá, llegué hasta un lugar con una embarcación que se llamaba Paraíso, y bien para subir con más comodidad habían preparado ellos el carro… así llegué a esta gente que realmente me esperaba en el 'paraíso' donde nunca había llegado un obispo"[36].

Monseñor Jorge Kemerer - Visita pastoral a los pueblos del Alto Uruguay
ISARM, Archivo Fotográfico de Monseñor Kemerer

En las cartas pastorales expone el diagnóstico realizado en sus recorridas por la diócesis-provincia, y a partir del mismo realiza sugerencias y orientaciones que denotan su preocupación por contribuir a mejorar la realidad social de Misiones. Por ejemplo, frente al problema de las inundaciones o al de las inhumanas condiciones de vida en los obrajes.

Asume un claro compromiso con los sectores más postergados, como los pequeños agricultores o los peones de los obrajes. Al concluir las visitas pastorales del año 1968, decía en su carta pastoral: "Al terminar quiero empeñar mi palabra a estos 'mis hermanos más pequeños' de los que habla el Evangelio, y sufren tremendas injusticias sociales, pues no quiero hacerme cómplice con el silencio, así que ellos pueden contar con mi voz de protesta, hasta tanto llegue la hora de la justicia"[37]. No era sólo un compromiso personal, sino que exhortaba a los laicos a trabajar por la promoción social de los sectores postergados.

[36] *Idem.*

[37] ADP, Libro 14, fs 103-108

Su accionar coherente y firme y su modo frontal de encarar las cuestiones sociales a veces molestaban a las autoridades. Tal fue lo ocurrido en 1969. Al concluir su visita pastoral de ese año, Monseñor Kemerer brindó una conferencia de prensa que se estructuró como una mesa redonda en la cual todos los presentes emitieron opiniones e intercambiaron ideas. El Obispo preguntó si les parecía correcto que un hombre dedicado a los menesteres espirituales como él incursionara en los problemas sociales y todos coincidieron en la respuesta afirmativa. Con la exhortación de que "urge integrar al país el alto Uruguay de Misiones", comenzó a exponer las conclusiones de su recorrido pastoral por la zona. Señaló la grave situación económica de los pequeños agricultores, que no pueden cumplir con sus impuestos ni con el pago de cargas previsionales a sus peones. En cuanto a la situación de Alba Posse y El Soberbio la definió como afligente y angustiosa por la incomunicación y reclamó la construcción de una infraestructura básica de puentes y rutas. La asistencia sanitaria es prácticamente nula y las escuelas carecen de infraestructura y material didáctico, aunque destacó la esforzada tarea de los maestros rayana en el heroísmo. Afirmó la importancia de las "Escuelas de Frontera", pero para que este proyecto no se desnaturalice estas escuelas no pueden carecer de comedor "y sobre todo no pueden incurrir en la tremenda injusticia de atrasar el pago de sueldo a los maestros". Presentó las siguientes propuestas: mejorar la infraestructura vial, la asistencia sanitaria y escolar, asesorar técnicamente a los agricultores para diversificar la producción y organizar mejor la venta, evitando malvender a mitad de precio. Sostuvo también que la reglamentación del tráfico fronterizo permitiría solucionar problemas de abastecimiento básico de las poblaciones misioneras e incluso podría promover el turismo. Por último, se refirió al problema más grave: la falta de títulos de propiedad de los colonos, a pesar de haber pagado hace años sus tierras. "La jurisprudencia tendrá que echar mano de todos los recursos legales y diría también extralegales para terminar con tamaña injusticia". Acotó que todo esto se lo expuso al gobierno provincial y nacional, alentado por las expresiones del Presidente el 11 de septiembre de 1969 cuando dijo que "las sugestiones que llegan por vía del clero merecen profunda atención por cuanto el gobierno entiende que la Iglesia tiene una comprensión profunda de los problemas sociales"[38].

Aunque el Obispo finalizó expresando que deseaba que nadie se sintiera aludido particularmente con sus palabras, porque todos compartían la responsabilidad social, el Gobernador de Provincia, Capitán Hugo Jorge Montiel se sintió acusado y respondió con una declaración pública en la que hacía una extensa descripción y defensa de su obra de gobierno. Formulaba también algunas críticas a la Iglesia Católica –invocando su propia condición de católico-, expresaba que le parecía que no se estaba ocupando lo suficiente de la tarea que le es propia, es decir la evangelización, por eso avanzan las otras religiones, que construyen sus templos sin esperar fondos del Estado. El Obispo le responde a través de la prensa que no tuvo intención de señalar errores del gobierno, sino contribuir a encontrar soluciones para los problemas[39].

---

[38] EL TERRITORIO, Posadas, 15 de noviembre de 1969.

[39] *Ibidem,* 22 de noviembre de 1969.

En momentos importantes de la vida política también hizo oír su voz, llamando a la reflexión y orientando a los católicos misioneros. En la carta pastoral del 5 de febrero de 1958 pedía responsabilidad en el acto de elegir para que "los hombres que han de regir los destinos de la patria sean los que necesita el país, hombres probos y capaces que sepan dejar de lado los intereses individuales y de grupos para servir únicamente a los intereses permanentes del bien común". Recordaba las recomendaciones contenidas en el documento del Episcopado Argentino del 7 de junio de 1957, de no votar a los partidos que sostienen el divorcio; la enseñanza laica, única y obligatoria; el monopolio estatal en la enseñanza primaria, secundaria y universitaria; el sindicato único contra la libertad de asociación; la separación absoluta de la Iglesia y el Estado. Y explicaba "Como el ordenamiento de lo temporal toca frecuentemente a los intereses espirituales, incumbe a nuestro ministerio pastoral orientar vuestras conciencias". Pero aclaraba que "sabemos por anticipado que no faltarán quienes tachen de 'agitadores políticos' a los sacerdotes que cumplen su deber en el púlpito"[40]. Su exhortación se hizo oír también en 1962 cuando afirmó su doble condición de "obispo y ciudadano".

VI. La obra educativa

La provincia que comenzaba a organizar sus instituciones tenía una heterogénea población de inmigrantes, como hemos señalado anteriormente. Las demandas educativas eran grandes y el nuevo obispo centró la atención en este aspecto. La conformación de un sistema educativo público de gestión privada católica será la obra fundamental del obispado de Monseñor Jorge Kemerer.

En una entrevista que se le realizara en 1982 al cumplirse los 25 años de la diócesis, el obispo expresó:

> *En 1959 pedí el reconocimiento de la primera escuela privada, el Jardín de Infantes de Santa Catalina, y en la época del [gobernador] Dr. César Napoleón Ayrault le dije que esperábamos que fuera dependiente en lo técnico, no en cuanto al contenido porque la Iglesia tiene suficiente experiencia para orientar sus escuelas. Tuve que luchar un poco porque no existía en Misiones la imagen de una escuela privada dependiente del estado provincial, porque las únicas 3 escuelas que existían en Posadas y en el interior dependían del Consejo Nacional de Educación… La Iglesia ofreció su colaboración y no sólo ejerció el derecho que le otorgaba la Constitución de la Nación (la libertad de enseñar y aprender) para resolver el problema de la falta de escuelas primarias y secundarias*[41].

En el marco de la libertad de enseñanza establecida por el gobierno nacional, el 4 de abril de 1960 crea el Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruiz de Montoya", primera casa de estudios superiores de Misiones. En ese mismo año

[40] ADP, Libro 14, ps. 13-17.

[41] DOMINGO MISIONERO, Nº 31. Posadas, julio de 1983. Entrevista a Monseñor Kemerer realizada por Patricio Downes, titulada: "Jubileo: 25 años de Pastoral y Educación en Misiones".

inician sus actividades las escuelas parroquiales Santa Catalina, Madre de la Misericordia, Inmaculada Concepción y Pedro Goyena. Al año siguiente lo hace la Escuela José Manuel Estrada y en 1962 el Bachillerato Humanista Moderno y la Escuela Taller Espíritu Santo. Algunos eran dependientes del Servicio Nacional de Enseñanza Privada (SNEP), y otros incorporados al Consejo General de Educación, órgano rector de la educación provincial.

El servicio educativo de todas estas instituciones era gratuito (actualmente cobran cuotas mínimas); son establecimientos de enseñanza pública de gestión privada. Esto era algo que Monseñor Kemerer consideraba fundamental para garantizar el acceso de todos los niños y jóvenes que desearan estudiar en ellas, sin distinciones económico-sociales. Pero a su vez demandaba del Obispo arduas gestiones ante las autoridades de la provincia y de la nación para conseguir la subvención de los establecimientos. Por otra parte, el apoyo de instituciones y católicos de Alemania y Austria –así como también de la misma diócesis de Misiones- posibilitaba la construcción de edificios y el equipamiento de laboratorios, talleres y bibliotecas.

Particular importancia tiene la creación del Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruiz de Montoya" (ISPARM) porque es la primera institución de formación de profesores en toda la provincia Misiones. En ese momento, en Posadas sólo un 40% de los docentes que se desempeñaban en el nivel medio tenía título habilitante y en el interior el índice apenas alcanzaba un 20%. Durante los 30 años siguientes el ISPARM tendrá prácticamente la exclusividad en la formación de profesores para el nivel inicial y la mayoría de las asignaturas del nivel medio, que ejercerán en los establecimientos públicos y privados de la provincia.

Este Instituto se creó incorporado a la enseñanza oficial de la Nación, y de esta jurisdicción debía recibir los aportes para el pago de los haberes de su personal. Pero éstos se recibían irregularmente y sin posibilidades de incremento, lo que entorpecía el desenvolvimiento de la institución y frenaba su crecimiento. Para resolver este problema el Obispo se dirigió al gobierno provincial, que por Decreto Nº 439/63 resolvió su adscripción a la provincia de Misiones, considerando "que su aporte y contribución en la formación de profesores especializados, viene a llenar una sentida necesidad en nuestro medio, la que se aprecia no solamente en las escuelas secundarias provinciales, sino también en sus similares del orden nacional"[42].

Este decreto provocó reacciones en algunos sectores, especialmente entre profesores y estudiantes de un Instituto del Profesorado de Misiones de reciente creación en ese entonces, y de la Facultad de Ingeniería Química dependiente de la UNNE, que funcionaba en Posadas. Se desató una campaña en algunos medios de prensa, que reavivó aquí la polémica "laica-libre"; se acusaba al gobierno de rebajar los aportes que correspondían al Instituto del Profesorado oficial, para subvencionar un Instituto privado como el Montoya. El gobierno provincial, a través del Boletín Informativo de la Dirección de Prensa y Difusión respondió a las

[42] Archivo de la Gobernación de Misiones (AGM), Libro de Decretos, Luzuriaga T. 2-1963, fs. 248-250

imputaciones que le hacían, reseñando todos los aportes otorgados tanto a uno como a otro profesorado, y concluía así: "Con estos fundamentos la Intervención Federal rechaza como infundados los cargos de parcialismo que, distorsionando la verdad pretenden confundir a la opinión pública"[43].

Por su parte, el Rectorado del ISPARM se dirigió a la población en un comunicado con "apreciaciones en torno a la campaña sistemática, deliberada e insidiosa" que se llevaba a cabo para desprestigiar al Instituto. Reseñaba que el Montoya se creó cuando en la provincia no existía ninguna institución de estudios superiores, con lo que implícitamente destacaba lo inapropiado de la creación del Instituto de la Provincia con las mismas carreras que el Montoya. Informaba que el préstamo solicitado para la adquisición del terreno siguió el trámite regular, y "no es el resultado de presiones ocultas ni arbitrariedades supuestamente cometidas por el Sr. Comisionado Federal, ni el Instituto Ruiz de Montoya usufructuario de las mismas, como lo pretende insinuar cierta información periodística"[44].

Es importante destacar también las consideraciones que el Rectorado hacía en ese comunicado Nº2 sobre la apertura religiosa del ISPARM, que dan muestra de una práctica ecuménica anterior al Concilio Vaticano II*:*

> *El Instituto Ruiz de Montoya, creado por el Obispado de Posadas, con orientación cristiana, católica, abrió sus puertas para toda la juventud misionera que quisiera alcanzar un nivel cultural y científico de verdad, jamás rechazó a nadie por pertenecer a una raza determinada o a una creencia no católica. La orientación católica del Instituto Ruiz de Montoya y de su enseñanza no implica para nadie de los que concurren a sus aulas y reciben las enseñanzas de sus profesores, la obligatoriedad, ni siquiera la sugerencia en materia confesional. La práctica del catolicismo no puede ser ni es coacción de las conciencias, sino libre decisión de la inteligencia y de la voluntad que abraza la fe verdadera*[45].

El ISPARM continuó su crecimiento: en 1960 había comenzado con 4 carreras y en 1963 ya contaba con 9. Al finalizar ese año egresó la primera promoción de profesores para el nivel medio. En 1970 tenía el porcentaje más alto (30,9%) sobre el total de los matriculados en el nivel superior-universitario de la provincia. Había 7 establecimientos de este nivel, entre ellos dos facultades dependientes de la UNNE[46].

En 1974, al crearse la Universidad de Misiones, se vuelve a plantear la polémica por la existencia de dos institutos del profesorado con carreras similares. En ese año 1974, la apertura del ciclo lectivo tuvo la particularidad de contar con la presencia del Director Nacional de la SNEP, Prof. Argentino Moyano Coudert, quien inauguró desde la sede del ISPARM las actividades docentes del nivel terciario de todo el país. En su discurso hizo una defensa de la educación privada

---

[43] AGM, Dir. de Prensa y Difusión, Boletín Informativo Nº 794, 29 de junio de 1963, p. 3

[44] Archivo ISARM, Carpeta "Laica-Libre": Comunicado Nº 2, 2 de julio de 1963.

[45] *Idem.*

[46] MISIONES, PROVINCIA DE, *Estudio sobre el nivel de vida* T. I, p 60

como parte de "un único sistema educativo argentino. Aquí de lo que se trata es de desarrollar al máximo el área estatal y el área privada, y que no sean competitivas sino complementarias"[47].

La discusión continuó y llegó incluso a la cámara de diputados. Durante el tratamiento del proyecto de incorporación del Profesorado de la Provincia a la universidad recién creada, se vertieron expresiones agraviantes contra la educación de gestión privada. La cuestión no tuvo solución en ese momento, pero con el transcurrir de los años, el Montoya fue afianzando y desarrollando cada vez más las carreras de profesorado, en tanto que la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNaM fue incorporando otras carreras que ocuparon un lugar más importante que las de profesorado (que no se incrementaron).

Antes de la creación de la diócesis, había en Misiones 9 escuelas católicas, desde 1957 hasta 1986 se crearon 32, la mayoría de ellas abarcaba más de un nivel de escolaridad. De los diecisiete departamentos provinciales, once tenían alguna escuela católica, lo que denota la preocupación de Monseñor Kemerer de llegar a la mayoría de ellos. Es significativa la cantidad de alumnos que concurrían a instituciones educativas católicas. Hacia 1980 observamos los siguientes porcentajes por nivel: preescolar: 55%; primario: 10%; medio: 30%[48].

Otra preocupación del obispo fue la educación de los no–videntes, y decidió crear una institución específica. En su saludo de Navidad del año 1974 expresaba que se debía despertar la conciencia colectiva en toda la diócesis para construir esa obra como signo de reconciliación en el Año Santo. Así en 1982 se pudo inaugurar la Escuela Taller para no videntes y Centro de rehabilitación del Ciego, uno de los pocos en la Argentina destacado por su calidad e infraestructura, entrenan al no vidente en el uso del bastón blanco, enseñan el sistema de tacto escritura Braille y cuentan con talleres de carpintería, cerámica, manualidades y computación.

A partir de 1978, y hasta el final del obispado de Monseñor Kemerer, la obra educativa diocesana se centró en la atención de los guaraníes. En el mes de noviembre de ese año, el obispo mantuvo un encuentro con el Paí Antonio Martínez, jefe espiritual de la comunidad mbya-guarani de Fracrán, y éste le pidió una escuela en la que los maestros hablaran sin avergonzarse el idioma guaraní y fueran capaces de enseñar a su pueblo a hablar bien en castellano. Explicó que él comprendía que lo que sus padres le enseñaron, y él enseñó a sus hijos, era suficiente para vivir en el monte como Ñamandú les había indicado: siempre pobres y religiosos. Pero que esta enseñanza no alcanzaba para que sus nietos pudieran vivir "entre ustedes los Karaí". La respuesta afirmativa de Monseñor fue inmediata y tuvo como testigo la reliquia del corazón de Roque González que había llevado hasta Fracrán.

---

[47] Archivo ISARM, Boletín Informativo Nº 5, diciembre de 1974, ps. 2-3.

[48] DOMINGO MISIONERO, Nº 1. Posadas, Diciembre 1979-enero 1980, p. 20

En los meses siguientes, Cansio Benítez, jefe de otra comunidad guaraní, se dirigió al Obispo expresando: "queremos una tierra nuestra, casas nuestras, herramientas nuestras, para trabajar la tierra y vivir de sus productos"[49].

Estos pedidos fueron el punto de partida del "Programa de Desarrollo Integral" que en 1979 se puso en marcha en las comunidades de Fracrán y Perutí, en la línea de la evangelización de la cultura que propone la Evangelii Nuntiandi y que luego profundiza Puebla. Las instituciones responsables fueron el Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruiz de Montoya" y la Fundación Cardenal Döpfner[50].

El proyecto se proponía llevar a cabo un proceso de educación sistemática para el desarrollo socio-económico y cultural integral de los guaraníes de la provincia de Misiones, que les permita, paulatinamente y en la medida de sus propios deseos, integrarse a la nación sin perder su identidad de grupo original. Que ese proceso de integración esté marcado por el respeto a las diferencias culturales en la perspectiva del bilingüismo y del biculturalismo, a partir de la lengua y la cultura guaraní y la convivencia de equipos docentes y asistenciales con los aborígenes. Buscaba también brindar un apoyo real e igualdad de posibilidades educativas y asistenciales para fortalecer y revitalizar a las parcialidades guaraníes.

El programa se elaboró en 1979 para ser ejecutado durante 10 años y abarcaba varios subprogramas, estrechamente relacionados entre sí (vivienda, agua potable, salud, etc.). La escuela cumplía la función articuladora entre ellos, los docentes vivían en el lugar, siguiendo día a día el proceso de desarrollo de las comunidades.

La acción del obispado influyó en la sanción de la Ley del Aborigen y en la política de otorgamiento de títulos de propiedad encarada por el gobierno provincial. También repercutió -conjuntamente con la acción de los obispados de Formosa y Orán- en la C.E.A. que en 1984 elaboró el "Documento Base de Trabajo *Pastoral Aborigen".* En el mismo se asume la atención del aborigen como responsabilidad del Episcopado en su conjunto y de toda la Iglesia Argentina.

En 1978 Monseñor Jorge Kemerer creó el Consejo Diocesano de Educación Católica (CODECMI), que organizó las Primeras Jornadas Diocesanas de Educación Católica. En el acto inaugural de las mismas el obispo manifestó estar "convencido de que el servicio educativo dentro de la Iglesia, es un acto de fe en Dios y en el destino universal del hombre"[51].

---

[49] Archivo ISARM, Fracrán y Perutí, Carpeta Proyecto.

[50] La Fundación Cardenal Döpfner se constituyó en marzo de 1977 para *"sostener, proteger, apoyar y desarrollar obras educacionales, de bienestar social y cultural creadas y a crear por el Obispado de Posadas"*. En abril de 1982 se realizó una reforma de los estatutos, incluyéndose en el artículo 24 las facultades de apoyar especialmente al Instituto Superior del Profesorado "Antonio Ruiz de Montoya" y sus centros de aplicación, entre los que se menciona a Fracrán y Perutí. (Archivo ISARM, Fracrán y Perutí, Bibliorato "ISPARM, Obispado, Fundación").

[51] Archivo ISARM, Carpeta "Discursos de Mons. J. Kemerer"

En 1982 –en adhesión al primer jubileo diocesano- se realizó el Primer Congreso Provincial de Educación Católica, que contó tuvo como disertante al P. Ismael Quiles S.J.

En los años 1985 y 1986 se realizaron en el Instituto Montoya el I y II Congreso de Educación Privada de Misiones, con participación de delegaciones de todos los establecimientos educativos de gestión privada –no sólo los católicos- integradas por directivos, docentes, alumnos y padres. Ambos encuentros fueron preparatorios para el Congreso Pedagógico Nacional. En el primero se trataron temas como el rol del Estado y de la Familia en la educación, la comunidad educativa; en el segundo los temas centrales fueron: el rol de la educación privada en la comunidad, y la realidad educativa privada y su inserción en la política educativa provincial, regional y nacional.

El 3 de junio de 1982 la Universidad Nacional de Misiones le otorgó el Grado Académico de "Profesor Honorario" de esa casa de altos estudios, teniendo en cuenta el Jubileo Episcopal y los 50 años de sacerdocio de Monseñor Kemerer. La Resolución 0380 menciona su personalidad relevante, su jerarquía intelectual, así como sus grados académicos y "su obra en pro del desarrollo de la educación en la provincia, de la que ha sido ilustre sostenedor a través de largos años de prolífera labor, de la que dan razón los numerosos establecimientos educacionales creados con su intervención"[52].

A la ceremonia realizada en el aula magna de la Facultad de Ciencias Exactas, Químicas y Naturales, asistieron el gobernador de Misiones y sus ministros; el presidente del Superior Tribunal de Justicia y el obispo de Santo Angelo (Brasil). El Rector de la Universidad de Misiones, Dr. Carlos Alberto Roko exaltó la personalidad del homenajeado. También destacó el llamado a la reconciliación que había hecho el obispo, diciendo: "Nos encontramos alrededor de un hombre que no duda en realizar verdaderos sacrificios para favorecer a los necesitados, cualquiera sea su condición, y aunque no pertenezcan a su religión. ¡Si todos siguiéramos su ejemplo que fácil sería la reconciliación!"[53].

El obispo Kemerer desarrolló una clase magistral donde expresó:

> *Gracias por haberme invitado a hacer uso de la Cátedra entre ustedes, lo hice pensando que, frente a la fuerza perfecta del verdadero Maestro Cristo, nosotros, sus testigos, somos solo un reflejo imperfecto. Sin embargo hemos de avanzar con fe, cada uno cubriendo su puesto con dinámica y sincera responsabilidad, con la vista puesta en el bien común. Misiones me percibe hoy como Obispo Educador, esto quiere decir solamente que he cumplido, dentro de mis posibilidades mi oficio sacerdotal y episcopal que es educar al hombre para que adhiera como ser libre al Evangelio, que es educar para que crezca en el pueblo, una fe, luz y motor de la vida personal y social permanentemente renovada*[54].

---

[52] UNaM, Resolución 0380 del Rectorado.

[53] EL TERRITORIO, Posadas, martes 8 de junio de 1982, p. 12

[54] Archivo ISARM, Carpeta "Discursos de Monseñor J. Kemerer".

VII. Los cambios conciliares

VII.1 - Preparación del Concilio con participación del laicado

La carta pastoral del 31 de mayo de 1962 convoca a los fieles de Misiones a preparar el Concilio. Está dirigida a sacerdotes, religiosos, religiosas y fieles de la Diócesis; comienza citando la frase de Juan XXIII que dice que "es necesario hacer conocer a los fieles la importancia y los fines del próximo Concilio Ecuménico". Explica que el Concilio será un gran acontecimiento, quizás el más grande de la historia de la Iglesia, por el número de participantes que vendrán del mundo entero. Denota su convencimiento sobre la importancia del Concilio y la seguridad de que realizará importantes reformas: "No es nuestro propósito extendernos más en señalar la importancia del próximo Concilio Ecuménico; tampoco queremos referirnos a los temas que tratará ese Concilio y las reformas que llevará a cabo. Lo que interesa más en este momento es que todos contribuyan a preparar el ambiente del Concilio". Les propone orar por el éxito del Concilio, anteponiendo esta intención a cualquier otra; "suplicar que este Concilio que se celebra en el siglo XX, sea cabalmente un Concilio para nuestro siglo, es decir que responda a las exigencias particulares de este momento de la historia, y no defraude las esperanzas que católicos y no católicos tienen puestas en él"[55].

En los párrafos finales de la carta, a diferencia de lo ocurrido en otras diócesis argentinas, estimula a los fieles a presentar sugerencias, sabiendo lo innovador de su propuesta:

> *No queremos terminar esta Carta Pastoral sin señalar una colaboración particular que muchos, que no participarán en las deliberaciones del Concilio, pueden hacer llegar al mismo. Esa colaboración consiste en hacer llegar a donde corresponde vuestras aspiraciones y sugerencias. Lo que acabamos de decir puede extrañar a más de uno. Con todo no hay razón para esa extrañeza. Recuérdense las palabras que el Papa Pío XII expresó en su mensaje al 3º Congreso de Prensa Católica de 1950: 'La Iglesia es un cuerpo viviente y faltaría algo a su vida si no tuviese cabida en ella la opinión pública, y de esta carencia habría que censurar a los Pastores y a los fieles'. Creemos que el próximo Concilio es la ocasión más propicia para que se manifieste esta opinión pública dentro de la Iglesia. Y sepan los católicos que quieren hacerse eco de opinión sincera y madurada, que de ninguna manera faltan al respeto y a la obediencia que deben al Papa y a los obispos. Todos los miembros de la Iglesia –por el hecho de ser tales- además de orar por el Concilio y de renovar sus vidas según el espíritu de Cristo, pueden y deben influir sobre el Concilio con sus aspiraciones y sugerencias*[56].

Termina disponiendo que desde Pentecostés hasta fines de noviembre los sacerdotes expongan en la predicación dominical los temas referentes al Concilio.

---

[55] ADP, Libro 14, ps. 47-54.

[56] *Idem.*

Que en todas las Misas dominicales se recite la oración por el Concilio compuesta por el Papa; también recomienda esta oración para el uso privado.

VII.2 - El obispo impulsa los cambios

En Misiones, el obispo diocesano inmediatamente impulsa la aplicación de los cambios conciliares. Desde 1962 hasta 1965 sus cartas pastorales se refieren al Concilio:

Mayo de 1962: Sobre los fines del Concilio Ecuménico

Febrero de 1964: Sobre la Constitución de la Liturgia

Febrero de 1965: Sobre la aplicación de las reformas litúrgicas

Agosto de 1965: Sobre la cuarta sesión del Concilio

Noviembre de 1965 (desde Roma): Sobre el Concilio Ecuménico y su aplicación en la Diócesis

En su exhortación pastoral del 24 de febrero de 1965, referida a la aplicación de las reformas litúrgicas, llama la atención de sacerdotes y fieles sobre la necesidad de una lectura y estudio frecuente de todos los documentos que ya han sido aprobados y puestos en vigencia, que son: la Constitución de la Sagrada Liturgia, el Decreto sobre los Medios de Comunicación Social, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia y el Decreto sobre Ecumenismo. "Solamente un estudio serio de los documentos mencionados nos capacitará para descubrir lo que el Concilio quiere y busca en esa gran tarea de reformar, es decir, renovar la Iglesia de Cristo". Sostiene que para esta reforma el primer paso es "cambiar de mentalidad sobre muchas cosas que hemos aceptado hasta ahora, y que tal vez no responden del todo a lo que la Iglesia nos enseña en la hora actual"[57].

Cuando se aprestaba a viajar para participar de la 4ª sesión se dirigió a sacerdotes y fieles exhortándolos a conocer y aceptar las enseñanzas del Concilio:

> *Todos pidan a Dios la gracia de una gran docilidad de espíritu para aceptar las enseñanzas y decisiones del Concilio; que todos traten de conocer los textos de los documentos conciliares y los conviertan en objetos de estudio y reflexión… A nadie puede extrañar que yo les manifieste mi deseo de que se conozcan y se estudien los textos conciliares, puesto que el Concilio no obrará por arte de magia…El concilio sólo tendrá éxito cuando todo esto sea captado y vivido plenamente en primer lugar por los que son los hijos de la Iglesia*[58].

En septiembre de 1965 comenzaron a difundirse los textos del Concilio a través de audiciones semanales por las radios LT4 y LT17 de Posadas. Y a partir del año siguiente comenzaron programas similares en las radios de Eldorado y Oberá. Para preparar y enviar el material se conformó un "Equipo radial sobre Documentos Conciliares y temas de actualidad".

---

[57] ADP, Libro 14, fs. 62-67.

[58] *Ibidem,* fs. 68-71 Exhortación Pastoral del 29 de agosto de 1965.

En octubre de 1966 el obispo diocesano participó de la reunión anual de fin de curso de los profesores del Instituto Ruiz de Montoya, y los invitó a analizar la educación a la luz del Concilio Vaticano II, expresando la necesidad de formar mentalidades abiertas al cambio: "…ha terminado el Concilio, y esto marca un nuevo estilo de vida que ha de ser conquistado por cada categoría humana y muy especialmente por los educadores". Los invita entonces a analizar si el instituto y los establecimientos en los que trabajan sus egresados están en esa tónica: "Para que la educación y sus instituciones en particular, puedan influir en el cambio social y cultural que se opera hoy, deben favorecer aquel tipo de personalidad humana capaz a la vez de acelerar y sobrevivir al cambio…". Termina expresando la necesidad de que las instituciones educativas estén arraigadas en la realidad nacional y regional:

> *La educación está llamada, hoy día a superar, con estilos nuevos esa dicotomía 'persona-sociedad', de tal forma, que la persona cobre conciencia, también nueva, de su dimensión social. Esto, a su vez hará a la sociedad más humana. Todo lo cual exige que impartamos una educación para el desarrollo (CELAM)*[59]*. Al hablar de desarrollo integral, insisto en segundo lugar, en que los planes deben tener en cuenta los aspectos económicos, sociales y culturales regionales. El sistema educativo de un país en concreto no puede desentenderse de las necesidades que el país afronta. Una de las graves críticas a los sistemas educativos nuestros está justamente en el desequilibrio que existe entre los planes educacionales y las necesidades auténticas de la nación y de la región*[60]*.*

Al comenzar el año 1968 el Obispo dio a conocer un mensaje a los sacerdotes, religiosas y fieles de la diócesis, explicando que viajaría a Europa durante dos meses para gestionar apoyo financiero para las obras diocesanas, especialmente educativas. Manifestaba además:

> *esta ocasión de tomar contacto con mis colegas europeos me será altamente beneficiosa en la continuación de mi ministerio aquí. En efecto podré observar el trabajo post-conciliar realizado en aquellos países…Al palpar el esfuerzo que hacen los países europeos para vivir el nuevo espíritu eclesial me impulsará seguramente a buscar con empeño renovado la adaptación necesaria de la doctrina y de las resoluciones conciliares a las exigencias argentinas y de nuestra diócesis en particular*[61]*.*

VII.3 - Participación activa de los laicos

La activa participación de los laicos en la organización eclesial fue uno de los grandes cambios del Concilio. El obispo de Posadas procuró generar espacios de participación*:* "Mi primera preocupación consistió en gestar encuentros para que

---

[59] En Mar del Plata se realizó la X Asamblea del CELAM, asamblea extraordinaria con la temática de "la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina".

[60] Archivo ISARM, Carpetas "Discursos de Mons. J. Kemerer".

[61] *Idem.*

los problemas que plantea hoy la pastoral fueran estudiados y la acción fuese mancomunada y organizada"[62].

Es muy singular que, en la diócesis, desde antes del Vaticano II, los laicos ya realizaban celebraciones de la Palabra. El número de sacerdotes resultaba insuficiente para atender las comunidades diocesanas en constante crecimiento, y en muchos parajes rurales, ante la falta de atención espiritual los feligreses se acercaban a las iglesias evangélicas y pentecostales. Esta realidad motivó que aún antes del Concilio, en 1960, Monseñor Kemerer editara una guía para "Actos de culto para Semana Santa y Celebraciones de la Palabra", para que los laicos realizaran estas celebraciones litúrgicas en las colonias donde no hubiese sacerdotes. Precisamente, es destacable su labor en la comisión del Concilio Vaticano que debatió este tema. Así lo reconoce el P. Alfredo Trusso en su libro "Reunidos en el nombre del Señor, Celebraciones Dominicales y Festivas donde no hay sacerdote" publicado en 1975, que va precedido de una dedicatoria: "A Monseñor Jorge Kemerer, iniciador de las celebraciones sin sacerdote en nuestra patria, y propulsor de las mismas en el Segundo Concilio Vaticano".

Cuando se puso en vigencia la Constitución de la Sagrada Liturgia aprobada por el Concilio, Monseñor Kemerer dirigió una exhortación pastoral al clero y a los fieles de la diócesis, destacando que la Constitución insiste en la participación activa de todos los que intervienen en el culto divino. "Vosotros sabéis cuánto he insistido yo en esto, particularmente desde que se implantó en la Diócesis el Directorio Litúrgico Pastoral de la Misa. Mucho celebro que esa insistencia mía personal se ha convertido ahora en la insistencia del Concilio Ecuménico II". Más adelante se refiere al artículo 34 que dispone las celebraciones sin sacerdotes, "con esto el Concilio hizo suya una práctica experimentada desde hace varios años en nuestra Diócesis". Termina exhortando vivamente a que reciban esta Constitución de la Sagrada Liturgia "con ánimo piadoso y agradecido… De una liturgia renovada brotará nueva vida en nuestras parroquias, surgirá una juventud cristiana vigorizada, se multiplicarán las familias cristianas con padres y madres auténticamente cristianos"[63].

En la exhortación pastoral del 24 de febrero de 1965 sobre la aplicación de las reformas litúrgicas se refiere a la recomendación del Concilio de no hacer diferencias entre los fieles por motivos económicos o sociales. Hace un llamado urgente a trabajar para cambiar las estructuras económicas parroquiales, de manera que la cuestión económica quede en manos de los laicos y se libere al sacerdote de esa preocupación. Apremia a los fieles a proponer los cambios: "Me permito también señalar el espacio de tiempo para buscar la solución: los próximos seis meses, de modo que al finalizar el mes de agosto pueda tener en mis manos las sugerencias y propuestas"[64].

---

[62] DOMINGO MISIONERO, Posadas, julio de 1982, p. 12.

[63] ADP, Libro 14, folios 55-61. Exhortación Pastoral del 2 de febrero de 1964.

[64] *Ibidem,* fs. 62-67.

Especial atención ocupó la formación de los laicos catequistas. Para ello, en 1964 se creó la Junta Diocesana de Catequesis, que organizó cursos que duraban dos años.

En el año 1969 Monseñor Kemerer realizó visitas pastorales a la zona del Alto Uruguay (Alba Posse y El Soberbio) y a la zona central: Aristóbulo del Valle, Jardín América y Bonpland. En el informe sobre la situación religiosa de estas regiones visitadas observó que "la renovación litúrgica la encuentro un tanto atrasada en varias zonas; falta la participación activa de los fieles y en no pocas comunidades están ausentes los laicos varones que deben realizar las funciones que les corresponden para asistir al sacerdote en su ministerio litúrgico". Lamenta que en las zonas visitadas no haya comunidades de religiosas que podrían colaborar con la tarea ministerial de los sacerdotes, especialmente en los lugares donde es escaso el número de laicos comprometidos. Pero por otra parte destaca el espíritu ecuménico:

> *"Noté con muchísimo agrado el espíritu fraternal que reina entre varias comunidades católicas y no católicas; en uno de los lugares se llegó a una colaboración mutua entre las comunidades"*[65]

Esto ya lo había ponderado también en la visita pastoral anterior, del año 1968, a Oberá, Montecarlo y Eldorado:

> *No puedo dejar de manifestar mi gran satisfacción por el espíritu fraternal que reina entre las comunidades católicas y las comunidades eclesiales protestantes. Pude comprobar esto en visitas y contactos personales que realicé con los pastores protestantes de Montecarlo, Eldorado y Oberá. Por lo que se oye y se ve, han entrado en vigencia real las normas del Decreto "Unitatis redintegratio" y deseo que mis palabras sirvan de estímulo a fin de eliminar cada vez más viejos resabios que no revelan espíritu evangélico y que revelan pertenecer a épocas ya superadas, para vivir el espíritu del Concilio que es el espíritu de la Iglesia hoy*[66].

Sin dudas, la experiencia del pluralismo religioso en Misiones permitió aceptar con naturalidad –a diferencia de otras diócesis- el decreto conciliar sobre ecumenismo. En general la recepción del Concilio en la diócesis de Posadas fue buena, los fieles, impulsados por el obispo, trataron de ir aplicando las reformas. Solamente en el ámbito del Instituto Montoya –núcleo de obra educativa del obispado- se planteó una crisis en 1970, que puso de manifiesto las dificultades de algunos sectores para seguir el ritmo de "aggiornamento" propuesto por el obispo. La posición de Monseñor Kemerer fue firme, asumió personalmente el rectorado y exigió una opción por el cambio.

---

[65] EL TERRITORIO, Posadas, 15 de noviembre de 1969.

[66] ADP, Libro 14, fs. 103-108. Carta pastoral del 8 de octubre de 1968

VIII. La Iglesia diocesana durante la dictadura

Desde los últimos años de la década de 1960, los movimientos laicales de la Argentina, insertos en la línea de protesta social realizaron un proceso de encuentro con los movimientos sociales y políticos y los sectores progresistas se radicalizaron cada vez más. En Misiones, esto ocurrió con el Movimiento Agrario Misionero (MAM) donde confluyeron organizaciones eclesiales, políticas y sociales. Allí militaron laicos y sacerdotes[67] de la corriente de protesta social. Fue la organización más radicalizada de la sociedad misionera y la que sufrió mayor persecución luego de la instauración de la dictadura. Los dirigentes agrarios, entre ellos algunos sacerdotes, fueron encarcelados, torturados y muchos asesinados.

En relación con la defensa de los derechos humanos en la época de la dictadura militar, el Obispo Kemerer tuvo una actitud comprometida con los presos políticos y sus familiares. Realizó numerosas gestiones a nivel nacional y provincial en favor de los ciudadanos misioneros detenidos, sin escatimar tiempo ni medios para socorrer espiritual y materialmente a las familias desesperadas. Varias veces visitó y alentó espiritualmente a estos presos en cárceles de la provincia y fuera de ella.

En sus últimos años Monseñor Kemerer recordaba que se conectó directamente con autoridades militares para que le permitieran visitar a los presos, y que de esta manera logró más que aquellos obispos que optaron por la confrontación y la denuncia pública:

> *Pude visitar a los presos para llevar noticias de su familia y también para contarles lo que muchachos y chicas, que generalmente eran jóvenes, me confiaban; hoy estoy convencido que pude hacer mucho más que aquellos hermanos del Episcopado que preferían la forma de denunciar cosas y utilizar los medios de comunicación para hacer su forma crítica e ir en contra de una fuerza militar*[68].

Procuró también que los sacerdotes atendieran a los familiares de los presos y desaparecidos. Posteriormente, en época del retorno a la democracia, la actitud del obispo fue públicamente reconocida en reiteradas ocasiones, por todos aquellos que recibieron su ayuda, y que en muchos casos agradecían haberles salvado la vida. El día en que Monseñor Kemerer fue sepultado los ex presos políticos publicaron una solicitada en los distintos diarios despidiendo al padre y al amigo con estas palabras:

> *En tiempos de la dictadura, cuando la vida no valía nada, su vida salvó las nuestras. Cuando nuestros familiares necesitaron consuelo y certezas, sus manos, sus ojos y su palabra cristiana, fueron puente que nos comunicó con ellos. En las cárceles de Resistencia, La Plata, Coronda, Villa Devoto, Rawson, hoy vibra el aura de su frágil figura, y su personalidad decidida, la que muchas veces soportó vejámenes y*

---

[67] Algunos de estos sacerdotes simpatizaban con el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo que no alcanzó desarrollo en Misiones.

[68] KEMERER, *Memorias*...

> *malos tratos, se ha impuesto por siempre, como ejemplo de convicción en la defensa de la dignidad humana*[69].

IX. La nueva evangelización

El año 1978 fue proclamado "Año de la evangelización en la diócesis", al cumplirse 350 años del martirio de Roque González, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo. Se extendió luego a 1979, insertándose en la línea de la nueva evangelización que propuso el documento de Puebla.

En septiembre de 1979 el Obispo diocesano realizó la visita "ad limina apostolorum" que los obispos realizan a Roma cada cinco años. En la ocasión presentó un plan que incluía distintas propuestas, algunas de las cuales ya se venían ejecutando –en consonancia con las líneas de pastoral nacional- como la de "desarrollar y fortalecer las Comunidades de Base por medio de una Pastoral Familiar y Rural clara y firme"; la de "apoyar con firmeza y todos los medios posibles la educación católica"; y la de "seguir adelante con la reforma litúrgica procurando llegar a una auténtica y profunda renovación litúrgica que incida en la vida de las comunidades cristianas de la diócesis". En esta última línea se ubica la apertura en 1976 de la Escuela de Ministerios Menores y Diaconado Permanente, y la ordenación de Ministros Extraordinarios para la distribución de la Eucaristía.

En representación del Papa Juan Pablo II, el cardenal Baggio envió una carta a la diócesis de Posadas, destacando algunos de los aspectos más relevantes del informe de Monseñor Kemerer en Roma: el trabajo y apoyo a los inmigrantes de esta zona de frontera y la labor conjunta en este aspecto con las diócesis de los países limítrofes; la red de escuelas católicas; la promoción de las comunidades guaraníes[70].

IX.1 - La Iglesia diocesana en su primer jubileo

En 1982, al cumplir 25 años, la diócesis de Posadas celebraba su jubileo. La creación en ese año de 29 parroquias evidencia su gran crecimiento institucional. El decreto del 15 de noviembre subdividía parroquias existentes, erigiendo las nuevas que ya funcionaban de hecho.

La "Guía de la Iglesia en Misiones", publicada en el semanario diocesano en el año 1982, consigna que desempeñaban su ministerio en la diócesis de Posadas: 15 sacerdotes diocesanos; 58 de la S.V.D.; 12 de la Compañía de Jesús; 11 redentoristas; 8 salesianos; 1 de la Sagrada Familia; además 11 de la Iglesia greco-católica de rito bizantino-ucraniano (2 de ellos basilianos).

Había 29 seminaristas: 14 en el seminario menor de Posadas, los demás cursaban estudios en los seminarios de Tucumán, Rosario y Córdoba, y sólo 4 cursaban filosofía en Posadas. El crecimiento vocacional se hace evidente al comparar con el año 1978, cuando en total eran cuatro seminaristas. En 1982 había

---

[69] PRIMERA EDICIÓN, Posadas, domingo 5 de julio de 1998, p. 9

[70] DOMINGO MISIONERO, Posadas, julio de 1980, p. 5.

91 sacerdotes oriundos de Misiones, de los cuales 33 trabajaban en la misma provincia y el resto en otras partes de Argentina y del mundo. 27 eran del clero diocesano, 37 de la S.V.D, 12 salesianos, 2 basilianos, 2 redentoristas y 3 benedictinos[71].

Las religiosas que trabajaban en la diócesis en 1982 eran 229, agrupadas en 14 congregaciones y 3 institutos seculares[72]. La congregación más numerosa era la de las "Siervas del Espíritu Santo", instalada en Misiones desde 1904. La mayoría de las comunidades llegó a la diócesis a partir de la década de 1970.

La organización laical se había incrementado y diversificado. La Guía de la Iglesia en Misiones registraba en 1982 las siguientes asociaciones y movimientos de laicos: Mujeres de Acción Católica, Asociación de Jóvenes de Acción Católica, Legión de María, Liga de Madres, Cursillos de Cristiandad, Movimiento de Juventudes Cristianas (Posta), Salus, Movimiento de Schönstatt, Mallín, Apostolado de la Oración, grupos juveniles parroquiales y de colegios[73].

Se pueden observar además otras iniciativas laicales como la Unión de Padres de Familia, que en 1980 realizó el Primer Encuentro de Padres de Familia de colegios católicos de Posadas. También el "movimiento de evangelización del campo", que desde 1978 realizaba cursos de 10 días, cerrados –en San Ignacio y luego en Eldorado- de capacitación de jóvenes mayores de 16 años para que después evangelicen su ambiente[74].

El "Movimiento de Renovación en el Espíritu" o "Renovación Carismática" llegó a la diócesis en 1976 a través de un sacerdote redentorista, y en la Parroquia Espíritu Santo de Posadas se celebraron en 1977/78 los dos primeros seminarios de vida en el Espíritu[75].

La prioridad pastoral nacional de evangelización de la juventud suscitó diversas iniciativas como por ejemplo las peregrinaciones juveniles del Nordeste al Santuario de la Virgen de Itatí, o la primera peregrinación juvenil diocesana a las ruinas jesuíticas. En la preparación de esta última se expresaba el deseo de coordinar la actividad de los jóvenes: "La compleja realidad de la pastoral juvenil, muchas veces activa, pero atomizada por la variedad de los grupos juveniles y la diversidad de los movimientos existentes, ha llevado al Episcopado a tratar de unificar criterios y a crear una Comisión Nacional de Pastoral Juvenil…". Esto exige que en cada diócesis haya una vinculación orgánica de los distintos grupos y movimientos, por eso, "hemos iniciado la ardua tarea de vincular a todos los jóvenes que se hallan en forma activa trabajando en nuestras parroquias, colegios o institutos, en una acción formativa común y de activa participación…". Se manifestaba también el objetivo siempre vigente de rescatar el legado de la primera evangelización de estas tierras: "Asumiendo la rica espiritualidad práctica del Beato Roque González de Santa Cruz y su proyección histórica, con el testimonio a

[71] *Ibidem,* Posadas, mayo de 1982, ps. 8-14

[72] *Ibidem,* Posadas, septiembre de 1982, p. 17. Guía de la Iglesia en Misiones

[73] *Ibidem,* Posadas, abril de 1982, p. 8

[74] *Ibidem,* Posadas, mayo de 1983, p. 3

[75] *Ibidem*, Posadas, mayo de 1981, p. 12

revalorizar de los vestigios dejados en nuestra diócesis de las Reducciones Jesuíticas”[76].

IX.2 - El año de la reconciliación

El año jubilar, 1982, fue proclamado también “año de la reconciliación”. La carta pastoral de Pascua, que se titulaba “Hacia una reconciliación” expresaba la necesidad de realizar un serio examen de conciencia y reconocer las rupturas, es decir el alejamiento de Dios y de los hermanos, los otros hombres. Recordaba las condiciones para una eficaz reconciliación: a) la verdad, b) la justicia, c) el amor. Exhortaba a buscar y recibir el perdón en todos los ambientes y niveles de la familia misionera: a los sacerdotes, a los religiosos y religiosas, a los movimientos apostólicos, a los educadores. A los políticos les pedía que actuaran con responsabilidad para permitir la reconciliación de los ciudadanos con la cosa pública, y a los militares que examinaran su conciencia recordándoles el deber de respetar a todas las personas[77].

Una vez iniciado el proceso de recuperación de la democracia se procuró promover la participación política de los católicos. El semanario de la diócesis comenzó a publicar una serie de notas de formación ciudadana.

X. División de la diócesis

El 13 de septiembre de 1983, al cumplir 75 años de edad, el primer obispo de Posadas presentó su renuncia, la que fue aceptada recién en 1986. Se decidió entonces dividir esta jurisdicción eclesiástica, creando la nueva diócesis de Iguazú, según lo solicitado por Monseñor Kemerer en su visita a Roma en 1979, y reiterado al presentar su renuncia. La división de la diócesis era una necesidad impostergable por su gran extensión, abarcaba toda la provincia de Misiones (30.719 Km. cuadrados) que había tenido un notable crecimiento demográfico. La cantidad de parroquias era elevada. Además, la sede del Obispado era Posadas, la ciudad capital, ubicada en el extremo sur de la provincia, lo que tornaba difícil el contacto frecuente del obispo con las localidades del norte misionero.

En la diócesis de Posadas fue designado Monseñor Carmelo Juan Giaquinta y en la de Iguazú –que abarcaba el N de la provincia- el jesuita Joaquín Piña Batllevell (primer sacerdote de la Compañía de Jesús a quien se confió una diócesis en la Argentina). Este fue el candidato propuesto por el obispo saliente, había sido párroco, docente del Instituto Montoya y director del Seminario Menor de Posadas. Había llegado con los jesuitas que fueron invitados por Monseñor Kemerer a volver a instalarse en Misiones en 1966. Su consagración episcopal se realizó en Puerto Iguazú, el 16 de agosto de 1986, y fue presidida por Monseñor Jorge Kemerer, quien en la homilía, para animarlo en su nueva misión pastoral, le recordó la historia del penoso éxodo de las reducciones jesuíticas del Guayrá, encabezado por Antonio Ruiz de Montoya.

---

[76] *Ibidem,* Posadas, septiembre de 1980, p. 5

[77] ADP.

Al día siguiente, el 17 de agosto, Monseñor Carmelo Juan Giaquinta asumió como segundo obispo de Posadas. Hasta entonces había sido obispo auxiliar de Viedma e integraba el equipo de teología de la CEA.

XI. Conclusiones

En las últimas décadas del siglo XIX, la sociedad misionera recién se estaba conformando y los sacerdotes del Verbo Divino iniciaban lo que se ha denominado la segunda evangelización (recordando que la primera fue la de los jesuitas en los siglos XVII-XVIII).

La organización del Territorio Nacional de Misiones, creado en 1881, dio gran impulso a la inmigración y colonización. La Sociedad del Verbo Divino que se instaló en 1898 acompañó este proceso. Su apostolado no sólo abarcó el campo religioso, sino que tuvo un gran impacto social. Hasta 1934 los sacerdotes eran en su totalidad inmigrantes. A pesar de la heterogeneidad étnica y de la diversidad religiosa, la convivencia en las colonias de Misiones era por lo general armónica. La Iglesia buscaba ocupar el centro de la vida pública, pero presentaba rasgos de gran apertura, de tolerancia y respeto hacia los otros cultos cristianos, singular en época preconciliar.

La década de 1930 es de un importante crecimiento institucional de la Iglesia en Misiones, que se evidencia en la creación de nuevas parroquias (aumentaron de una a once). Se produjo también una renovación de los sacerdotes de la S.V.D.; en 1934 llegó el P. Jorge Kemerer –será luego el primer obispo-, perteneciente a la primera generación de sacerdotes argentinos de la orden. Se organizó la Acción Católica, aunque su crecimiento fue moderado. El catolicismo en Misiones tuvo su gran manifestación social en el Congreso Eucarístico de la diócesis de Corrientes, celebrado en Posadas en 1942.

La creación de la diócesis de Posadas en 1957, marca un hito en el desarrollo institucional de la Iglesia Católica en Misiones. Coincide también con la creación y organización de la provincia de Misiones, que no fue sencilla; la inestabilidad del gobierno provincial contrastaba con la estabilidad del gobierno eclesiástico. Su primer obispo, Monseñor Jorge Kemerer, ejerció el cargo desde 1957 hasta 1986. Las visitas pastorales le brindaron un claro conocimiento de la realidad social de Misiones, y en sus cartas pastorales realizaba orientaciones y sugerencias para superar los problemas.

El período inicial de la diócesis de Posadas es contemporáneo con la etapa del Concilio Vaticano II, desde su preparación y su desarrollo, hasta los conflictos posconciliares. Observamos que, a partir de su creación, con la conducción de Monseñor Kemerer, la Iglesia diocesana se encamina por la senda de la renovación. El carisma del obispo y las particularidades de la sociedad misionera –heterogénea y en formación- propiciaron esa renovación. Cuestiones como el ecumenismo y las celebraciones litúrgicas conducidas por laicos, se observaban en Misiones ya antes del Concilio. Este proceso de renovación se profundiza en la etapa posconciliar, y el obispo fue el promotor en la diócesis de los cambios impulsados por el Vaticano II.

La participación de las organizaciones laicales irá en aumento desde mediados de la década de 1970. Además de la catequesis, que era responsabilidad casi exclusiva de los laicos desde 1965, su participación será cada vez más activa en la liturgia y en las tres líneas principales de la pastoral social: la atención de los inmigrantes fronterizos, la red de escuelas católicas y la promoción de las comunidades guaraníes.

La obra fundamental del primer obispo de Posadas fue la educación, en una provincia que debía empezar a organizar su sistema educativo. Trabajó intensamente para conformar un sistema educativo público de gestión privada católica, con instituciones de distintos niveles y modalidades, subvencionadas por el Estado provincial o nacional.

En 1986 al aceptarse la renuncia de Monseñor Kemerer se decidió la creación de la Diócesis de Iguazú en el Norte de Misiones, para atender mejor la realidad de crecimiento y transformación social, económica y política de esta provincia. Así llega a su fin la etapa del primer obispo, cuando la diócesis abarcaba todo Misiones. Monseñor Jorge Kemerer tuvo notable influencia no sólo hacia el interior de la Iglesia diocesana, sino en toda la provincia, en la sociedad civil y en la política. Desarrolló un liderazgo ético-social; fue portavoz de valores y principios éticos de importancia para todos los misioneros, para promover el bienestar de la comunidad y la justicia social. Así lo reconoció la Universidad Nacional de Misiones cuando falleció: "Monseñor Kemerer fue uno de los constructores de la Provincia de Misiones...Su labor pastoral ecuménica, signada por el respeto, la vocación de servicio y la fortaleza espiritual, no tuvo límites sociales y contuvo desde el marginado aborigen guaraní, hasta el más encumbrado habitante de su diócesis... Su labor educativa... quedará como legado inolvidable para las futuras generaciones de misioneros" (Resolución 370/98 del Rectorado)

Bibliohemerografía

ABÍNZANO, ROBERTO CARLOS, *Procesos de integración en una sociedad multiétnica. La provincia argentina de Misiones.* Tesis doctoral, Departamento de Antropología y Etnología de la Universidad de Sevilla, 1985. (Inédito).

AMABLE, MARÍA ANGÉLICA y otros, *Historia misionera: una perspectiva integradora.* Posadas, Ediciones Montoya, 4ª edición: 2014 (1ª edición: 1996).

AMABLE, MARÍA ANGÉLICA y otros, *Historia de la provincia de Misiones siglo XX.* Posadas, Ediciones Montoya, 2ª edición: 2014 (1ª edición 2008)

DOMINGO MISIONERO, Posadas (Números consultados: desde 1978 hasta 1983).

EL TERRITORIO, Posadas (Números consultados: desde 1934-hasta 1983).

ETORENA DE FREAZA, ALBA CELINA, *Historia de la Iglesia Católica en Misiones.* Posadas, Ediciones Montoya, 2017. Tomo 1.

KEMERER, JORGE, *Memorias.* Grabadas y transcriptas por Susana Fontana, Posadas, ISARM, 1994. (Inédito).

ILG, KARL, *Pioniere in Argentinien, Chile, Paraguay und Venezuela.* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1976. (Traducción: Lic. Karina Dohmann).

Memoria del IIº Congreso Eucarístico Diocesano. Buenos Aires, Imprenta Guadalupe, [1943].

MISIONES, Provincia de, Consultores Técnicos S.A., *Estudio sobre el nivel de vida de la población rural de Misiones.* Posadas, Dirección General de Estadística, 1971. 4 tomos.

MISIONEROS DEL VERBO DIVINO, *Cien años de la segunda evangelización en la tierra colorada. 1898-1998*. Posadas. s/f.

SOCIEDAD DEL VERBO DIVINO, *Jubileo Aureo 23 de octubre de 1889-1939. 50º Aniversario de la llegada de los primeros Padres de la Congregación del Verbo Divino a la República Argentina. s/f.*

WEYREUTER, HEINRICH, *Ardua fue la lucha.* Posadas, Editorial Universitaria UNaM. Libros de la Memoria, 1992.

Archivos

Archivo de la Diócesis de Posadas (ADP).

Archivo del Consejo Diocesano de Acción Católica (ACDAC).

Archivo del Instituto Superior “Antonio Ruiz de Montoya” (ISARM).

Archivo de la Gobernación de Misiones (AGM).

Los documentos de la CEA ante el Concilio Vaticano II durante el inmediato postconcilio

[THE CEA DOCUMENTS BEFORE THE SECOND VATICAN COUNCIL DURING THE INMEDIATE POST-CONCILIAR PERIOD]

DARÍO CARLOS CASAPICCOLA[1]

Resumen

La Conferencia Episcopal Argentina a lo largo de tres años dio a conocer su postura sobre el Concilio Vaticano II mediante varios documentos, a partir de los que se puede estudiar su posición frente a las reformas conciliares y las conclusiones de Medellín. La ponencia los analiza y compara con algunas afirmaciones de la historiografía contemporánea.

Palabras clave

Iglesia – CEA – Concilio Vaticano II – Argentina

Abstract

The Argentine Episcopal Conference over three years made known its position about the Second Vatican Council through various documents, fron which it is posible to study its perspective on the conciliar reforms and the conclusions of Medellin. The paper analyzes them and compares them with some statements of contemporary historiography.

Key words

Church – CEA – SecondVatican Council – Argentine

I. Introducción

Esta ponencia forma parte de un trabajo de mayor envergadura que estudia la recepción y asimilación del Concilio por la jerarquía local durante el período que va desde el anuncio de su realización (1959), hasta la Declaración que la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) dio a conocer en 1969 sobre el

[1] Licenciado en Historia (UBA). Magister (Universidad de San Andrés). Profesor adjunto de Historia Contemporánea e Historia Argentina (Universidad del Salvador). Autor de *La Iglesia partida: Rosario 1969*, Buenos Aires, Logos, 2016 y de diversas ponencias sobre temas relacionados con la Historia de la Iglesia en el siglo XX. dcasapiccola@gmail.com

Documento de Medellín. Se propone dialogar con la historiografía actual sobre el pensamiento y la praxis de la cúpula eclesiástica local frente a las directivas y cambios conciliares.

Esta fase del estudio analiza cuatro de los documentos corporativos de la CEA, fechados en 1965, 1966, 1967 y 1969, que considero especialmente significativos, y cubren el final del Concilio y lo que se podría denominar el postconcilio inmediato. Es importante señalar que el trabajo está centrado en la producción del conjunto de los obispos, expresada institucionalmente en la CEA, no se analizan aquí ni fuentes individuales, ni el accionar personal de los prelados. Relacionarlos con el contexto tanto político como eclesial y los planos nacional e internacional de un tiempo histórico tan denso como el de esos años, sería interesante, pero en consideración al carácter de especialistas de los presentes y en honor a la brevedad se omitieron con alguna excepción. Se ha tomado como unaopinión cualificada contemporánea alúltimo de ellos, los comentarios que desde las páginas de *Criterio* (la revista católica "conciliar" según el parecer de muchos) hizo Jorge Mejía.

II. El desempeño del Episcopado argentino en el Concilio

La actuación del Episcopado local durante la fase preparatoria, las cuatro sesiones conciliares y los períodos intermedios ha sido tratada bajo distintos puntos de vista por Luis O. Liberti SVD, Fortunato Mallimacci, Ernesto Salvia y Loris Zanatta[2]. En sus trabajos queda claro que la respuesta episcopal local al pedido del Cardenal Tardini,el Secretario de Estado, realizadoa la totalidad de las estructuras católicas el 18 de junio de 1959 solicitando sugerencias y temas para el Concilio, fue positiva en cuanto al volumen de la respuesta, y también que su participación en la asamblea no fue llamativa. Ni entre losprelados ni entre los peritos había grandes teólogos que inmortalizaran sus nombres junto a Rahner, Woitila, Danielou, Ratzinger, Phillips, etc. "[…] ninguno [de los obispos] se caracterizaba por su aporte en materia de teología, en general su labor se parecía bastante a la de un administrador diocesano más habituado a los trámites burocráticos que el cargo le imponía que a bucear en los mares de la filosofía"[3].

Esto no debería sorprender, porque en el plano intelectual, religioso o no, los referentes hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX fueron europeos en lo que hace a la filosofía, la teología, el arte, la política, historia, etc.; Francia, Alemania, el Reino Unido, España, Italia, en distintas áreas del saber y las artes, han sido los faros que iluminaban la Argentina, y su impronta quedo grabada en la cultura eclesial o profana. Respecto al Concilio, en el contexto latinoamericano se destacó la presencia del Episcopado chileno, al parecer compacto, y algunas figuras del brasileño –en posturas opuestas— (Raúl Silva Henriquez, Antônio de Castro Mayer, Geraldo de Proenca Sigaud). Schickedantz cita a M. Faggioli, según el cual la gran mayoría de los Episcopados presentes en el Concilio no se distinguían por

[2] LIBERTI, *Los obispos…*; MALLIMACCI, "La continua…", ps. 83-110; SALVIA, "La recepción…, ps. 299-310 ZANATTA, "*Il mal…"*, ps. 141-216.

[3] GHIO, *La iglesia*…, p. 193.

la preparación de sus componentes, siendo excepciones: el belga, el alemán y el chileno[4]. Y al repasar el desarrollo de la asamblea se nota la decisiva influencia de los prelados centroeuropeos[5].

III. Los documentos

Desde el 1° de enero de 1965 hasta el 30 de junio de 1969 la CEA, según está registrado en la colección completa editada en 1982, produjo once documentos, seis de los cuales fueron firmados por el pleno de la CEA, tres por la Comisión Permanente, y dos por Comisiones (Educación y Vocaciones). Los géneros literarios eclesiales utilizados fueron casi tantos como los documentos: hay cartas, declaraciones, declaraciones pastorales, pastorales colectivas, comunicados, exhortaciones, y mensajes –ocho categorías— y, si bien se hace difícil distinguir los matices en algunos casos, puede afirmarse que, en esta serie, los más importantes son las declaraciones y las pastorales[6].

Los cuatro analizados son: a) la carta pública dirigida a los sacerdotes fechada el 13 de mayo de 1965; b) la declaración realizada el 13 mayo de 1966; c) la del 8 dejunio de 1967 y d) la del 24 de abril de 1969, conocido como "la Declaración de San Miguel". Si bien se distinguen en cuanto a su extensión y su densidad conceptual, pueden considerarse hitos que manifiestan la postura pública de la CEA.

III.1 - Carta a los sacerdotes del 13 de mayo de 1965

Es breve, tiene aproximadamente 1.600 palabras, y fue redactada en el último período interconciliar[7]. Su tono es familiar, remarca que la renovación "presentida, ansiada y también controvertida", es sobre todo responsabilidad de los obispos y los sacerdotes, pero debe ser también asumida por el pueblo. Señala las dificultades de un mundo de cambios, donde el error es fácil, la mentalidad tecnológica, la vasta descristianización, el ateísmo de diversas modalidades, las injusticias, el hambre, la demografía creciente son problemas que desconciertan a la Iglesia que, al no saber cómo comunicar el mensaje eclesial, se ha planteado su revisión. Concepto este muy interesante que queda plasmado en los términos usados. Se afirma que los obispos tienen sentimientos de "indignidad", "pequeñez" y "angustia"; que sienten gozo porque el clero tiene conciencia de su responsabilidad, discute y reflexiona, pero que hay dificultades: a veces la crítica dificulta el diálogo; no se ven valores de tradición en lo tradicional; la urgencia provoca problemas;el sacerdote confunde su identidad con el laico;en el diálogo no se aceptan otras mentalidades y hay clérigos desconcertados y perplejos que aceptan con dificultad los cambios, pero deben hacerlo.

---

[4] SCHICKENDATZ, "Los estudios históricos…", p. 117.

[5] ALBERIGO, GIUSEPPE (ed.), *Historia de los Concilios Ecuménicos,* Salamanca, Sígueme, 1993 pp. 343 y ss. Desde una perspectiva opuesta: WILTGEN, RALPH, *El Rin desemboca en el Tiber,* Buenos Aires, ed. Criterio Libros, 1999.

[6] CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos…*

[7] IGLESIA CATÓLICA, *Documentos…,* ps. 11-15.

Finaliza con recomendaciones y anuncios concretos: buscar un diálogo que no menoscabe la autoridad y que cuide la unidad[8]; la necesidad de estudiar y profundizar en el conocimiento de los documentos conciliares; la revalorización del presbiterio diocesano y un plan de pastoral de proyección nacional[9].

Se podría considerar que en este primer documento analizado está la síntesis del pensamiento corporativo de la CEA: La prioridad son los sacerdotes, el Concilio trae cambios y los hombres de la Iglesia (ellos) están desconcertados, la herramienta será el diálogo, las instituciones son claves para conseguir los objetivos conciliares y la unidad es un tema prioritario. El lenguaje no es el usual de documentos anteriores, manifiesta sorpresa, inseguridad. Está a tono con expresiones posteriores de Pablo VI y no hay rastros de oposición a la doctrina que hasta ese momento había elaborado el Concilio.

III.2 - Declaración del 13 de mayo de 1966

Esta Declaración, salió a la luz exactamente un año después que la carta arriba mencionada[10]. Es de naturaleza distinta al documento anterior, más sistemática y formal, y está compuesta por unas 4.800 palabras[11]. Desde los primeros párrafos anuncia su contenido: a) El Concilio proporcionó una nueva mentalidad y hasta un estilo y lenguaje nuevo; b) legó una herencia doctrinal y riquísimas orientaciones y c) ha impuesto una tarea común para realizarla en el país.

La mitad de la Declaración explica las ideas centrales del Concilio que, afirma, responden a estas preguntas ¿Qué es la Iglesia? ¿Cuál es su forma de vida? ¿Cómo acciona? ¿Cuáles sus estructuras fundamentales? Y recuerda los cuatro objetivos que indicó Pablo VI a los Padres conciliares al inaugurar la segunda sesión: reflexión de la Iglesia sobre sí misma, reforma de las normas, ecumenismo y tender un puente al mundo contemporáneo[12].

Hace uso de palabras de Pablo VI y del pensamiento de Juan XXIII afirmando queel Concilio buscaba la reforma de los espíritus y la adhesión a las verdades evangélicas enseñadas por el magisterio eclesiástico[13]. Y los obispos "[…] hacemos pública nuestra firme voluntad de llevar adelante en nuestra patria sin vacilaciones y sin demoras, la reforma propiciada por el Concilio" "La Iglesia en la Argentina quiere dar al mundo el testimonio y el ejemplo de su absoluta fidelidad al espíritu, a la doctrina y a las normas conciliares"[14].

---

[8] El diálogo ya había sido comentado y ubicado en una perspectiva eclesial por Pablo VI en la Encíclica *Ecclesiamsuam,* del 6 de agosto de 1964.

[9] La valorización del presbiterio diocesano es una alusión a la creación de los consejos presbiterales.

[10] La coincidencia no tiene ningún misterio: la CEA se reúne dos veces por año, la primera, a fines de abril.

[11] IGLESIA CATÓLICA, *Documentos…*, ps. 18-30.

[12] PABLO VI, *Discurso de apertura de la segunda sesión*, 29 de septiembre de 1963, núm. 16, en https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1963/documents/hf_p-vi_spe_19630929_concilio-vaticano-ii.html. Consultado el 1 de agosto de 2018.

[13] CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos*…, p.19

[14] *Ibidem,* ps.19 y 30.

La tarea común es la de reflexionar e interiorizarse de las ideas del Concilio, la necesidad de consolidar las formas comunitarias (asamblea episcopal, consejo presbiteral, coordinación del laicado, etc.), y fomentar la apertura al mundo de los clérigos y laicos. Ese programa se debe encarar en etapas: el Episcopado está realizando una nueva estructuración interna y fijando las normas de los consejos presbiterales, promoviendo la creación de los consejos pastorales, y tienen el deseo de encarar la reforma del sistema económico de las distintas comunidades. Por último, insiste en la planificación de la pastoral de conjunto.

Un párrafo hace alusión a un estado de ánimo eclesial propio de los años del Concilio: el optimismo. La Iglesia, gracias al Concilio adquiría una conciencia de sí misma que le daría el vigor y la agilidad necesarias para "mirar el futuro con optimismo; es la aurora y el primer anuncio del día que surge"[15], pese a los desequilibrios, los cambios del mundo y lo que se afirmaba en el documento anterior, sobre la vasta descristianización, el ateísmo, la demografía creciente, el hambre y las injusticias.Campeaba la certeza, o por lo menos así se consignaba, que se habían encontrado las respuestas a los problemas enumerados. Este ambiente era propio de los años postconciliares, pero no sólo en la Iglesia sino en la cultura occidental. Si bien el presente era cruel o lleno de aflicciones, el futuro, gracias a una nueva dinámica, a la acción de la gracia y la revolución sería mejor y distinto. El tiempo se encargó de morigerar esas expectativas.

Las conclusiones son semejantes a las del año anterior, y hacen una específica declaración de compromiso de la Iglesia local con el país comprometiéndose a contribuir con el progreso nacional, y rechazando las posturas que la consideraban como un obstáculo a la liberación del hombre (parecería ser la primera vez que se encuentra ese concepto en los documentos locales)[16]. La CEA aseguraba seguir la línea conciliar, y explicaba en pocas palabras los contenidos básicos de sus documentos.

Veinticinco años después Gerardo T. Farrell, afirmaba que: "las exhortaciones pastorales del Episcopado en 1966, vistas desde la perspectiva histórica, muestran una agudeza particular", pero contemporáneamente la radicalización religiosa de las posiciones eclesiásticas y algunas actitudes cerradas al diálogo por parte de la jerarquía daban complejidad al avance del plan de la CEA. Además "pocas veces en la historia de la Iglesia en Argentina se realizaron tantas reunionesentre los distintos sectores de agentes pastorales en búsqueda de la acción conjunta. Sin embargo, los resultados eran ínfimos[17].

III.3 - Declaración episcopal de 8 de junio de 1967

Poco más de un año después, el Episcopado emitió una nueva Declaración, esta vez de unas 3.000 palabras[18]. Producto de una asamblea extraordinaria

[15] *Ibidem*, p. 20.

[16] *Ibidem*, p. 29.

[17] FARRELL, *Iglesia*…, p. 217.

[18] CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos*…, ps. 36-43.

realizada en Embalse (Córdoba), retomaba los tres grandes objetivos enunciados en 1966. La Pastoral de conjunto, penetrada del espíritu conciliar ya estaba prácticamente terminada y tenía dos objetivos: institucionalizar el diálogo y establecer los organismos conductores de la pastoral. Nuevamente se manifestabala intención de reformar el sistema económico de las comunidades y, esto era nuevo, seanunciabala intencionalidad de priorizar el conocimiento de la realidad argentina.

La Declaración es "pastoral" es decir trata del conjunto de actividades que la Iglesia realiza con el objetivo de cumplir su misión, y en ese sentido destaca: el trabajo de redacción de un catecismo básico (que no se concretó), la renovación litúrgica, y la proclamación papal del Año de la Fe. Se explicitan los objetivos alcanzados, y la intención de concretar otros. Pero la fe debe iluminar la problemática del mundo actual por eso se deben considerar: la constitución conciliar sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*), las Conclusiones de la asamblea extraordinaria de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Mar del Plata, en octubre de 1966, y la encíclica *Populorum Progressio*, de Pablo VI, publicada el 26 de marzo de 1967.

En realidad, la mitad del documento se dedica a esta encíclica, En la visión del mundo brevemente esbozada, se hace mención al "humanismo cristiano", concepto desarrollado por Jacques Maritain y que el Papa citaba explícitamente. La vocación terrena y la cristiana tienen un mismo fin (Dios) que llama al hombre a dominar y ennoblecer la realidad temporal. La Iglesia tiene en América Latina una función ineludible ante los grandes cambios que se dan en el subcontinente. Hay fuertes referencias a la problemática social: la inquietud por los sectores necesitados, la tensión entre la negación de la violencia y la urgencia del cambio y el peligro de las reformas improvisadas[19].

Se condena al capitalismo liberal y también la planificación arbitraria, señala los riesgos de colectivización improvisada y remarca la importancia de la función social de la propiedad privada, convocando a la responsabilidad de los sectores empresario. Recuerda la primacía de la moral sobre la economía y advierte sobre "interpretaciones restrictivas o parciales que no han percibido la honda raigambre evangélica de su mensaje".

III.4 - Documento de San Miguel

Esta Declaración fue fechada el26 de abril de 1969, y tiene unas 14.000 palabras[20], su preparación comenzó en la Asamblea del CEA de diciembre del año anterior[21], apenas tres meses después del hecho más importante de esa década, a nivel eclesial, en Latinoamérica, la II Conferencia de Medellín, realizada hace justamente medio siglo, y que tanta repercusión tuvo en el subcontinente.

La Declaración de San Miguel (así quedó fijado en el lenguaje corriente) tiene como base las Conclusiones de Medellín. Sus palabras iniciales son citas

---

[19] Por cierto, no hace alusión a los famosos números 30 y 31 que se refieren a la tentación de recurrir a la violencia, y a que sólo justificaría la violencia revolucionaria una tiranía evidente y prolongada.

[20] CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos*…, ps. 66-100.

[21] MEJIA, "Crónicas… La Declaración…", ps. 333-336.

textuales del "Mensaje" inicial de la asamblea colombiana. Nuevamente la CEA usó adjetivos poco formales para describir su estado de ánimo, los obispos se presentaban a sí mismos "espantados" por la tarea a enfrentar. Y afirmaban en los primeros párrafos que el fin del documento era adaptar las Conclusiones de Medellín a la realidad argentina, haciendo como aquel un análisis de aspectos económicos, sociales y religiosos incorporando la triple orientación que Pablo VI dio en el discurso de inauguración del 23 de agosto de 1968: espiritual, pastoral y social. Esto era ya una definición en sí misma: Medellín en la perspectiva papal, ni Argentina aislada, ni Medellín a solas. El documento, abarca tantos aspectos (al igual que las Conclusiones) que estas líneas no permiten un análisis detallado.

Consta de una introducción y secciones que tratan sobre el sacerdocio, la pobreza, la justicia, la paz, la pastoral popular, la familia y la demografía, la educación, la juventud, los dirigentes, la catequesis, la liturgia, los movimientos laicales, los religiosos, la pastoral de conjunto y los medios de comunicación. La estructura de cada sección no es homogénea, pero básicamente (excepto Sacerdotes, Paz, Justicia y Pastoral de conjunto) por lo general consta de una introducción y conclusiones

Si comparamos ambos textos en un primer momento el de la CEA pareceun calco del colombiano. Claramente, las conclusiones de Medellín son más extensas, aunque no mucho. Pero hilando fino, en cuanto a su valor normativo, las conclusiones de esta última son eso: conclusiones, que luego, cada Conferencia Episcopal analizó y asumió con algunos matices o cambios en trabajos propios, aunque alguna no lo hizo. Aquí vale la pena señalar que Jorge Mejía en un primer momento de entusiasmo inicial consideraba que "la Segunda Conferencia es a su modo una instancia suprema en la Iglesia del Continente. Sus miembros […] son delegados de los respectivos Episcopados, delegados del poder primacial, lo cual nos coloca en la esfera jurisdiccional de la Iglesia" y esperaba que sus decisiones, algunas de las cuales eran "verdaderas resoluciones" se convirtieran en obligatorias[22]. Más adelante, sin embargo, consideró que Medellín "queda como un principio y un paradigma"[23]. Pero es innegable que su influencia y su peso en las decisiones y posturas episcopales fue innegable, y se nota en afirmaciones como esta, de la Declaración de San Miguel: "los compromisos asumidos en Medellín nos exigen…"[24].

Cuando el documento de la CEA se refiere a la pobreza concreta en detalles, como evitar el lujo en la vida de los obispos, sacerdotes y religiosos, el uso de posesiones que no se justifiquen, el lenguaje inadecuado, los títulos honoríficos, aconseja evitar las categorías en los servicios religiosos en base a los estipendios, el gradual reemplazo de los aranceles. Muchos de estos puntos están en la sección Pobreza de Medellín, pero no este: "Alentamos a los que se sienten llamados a compartir la suerte de los pobres, viviendo con ellos y aun trabajando con sus manos, de acuerdo con el Decreto *Presbyterorum Ordinis*". Este documento conciliar hacía alusión al trabajo manual e indirectamente a los sacerdotes obreros,

[22] MEJIA, "Crónicas …Bogotá y Medellín".

[23] MEJIA, "Un sínodo…", p. 281.

[24] CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos*…, p.98.

aclarando que pueden hacerlo "con aprobación, desde luego, de la autoridad competente[25]". Este es un punto que provocará conflictos, y será interpretado desde perspectivas opuestas, de inmediato.

Queda en claro que este tema, el sacerdocio, era el primordial para la CEA, es decir que mantenía la postura de 1965. Los números ayudan a demostrarlo: Medellín dedica aproximadamente el 12 % de su texto a los sacerdotes (subtítulos sacerdotes y formación del clero) y San Miguel algo más del 21 %. Medellín ubica el tema en la tercera parte (títulos XI y XIII) y San Miguel lo ubica en el primer lugar[26].

En esta línea, de hacer incursionar brevemente en lo cuantitativo, se puede comprobar cuáles fueron los textos de referencia principales. La declaración de San Miguel cita explícitamente a la asamblea colombiana veintitrés veces, veintiuna al Concilio, doce a los Evangelios, y tres a encíclicas y reglamentos. Y en cuanto a la palabra liberación, ya estrenada el año anterior, se repite nueve veces.

El texto es extenso y se refiere a un amplio espectro de temas, pero si hay que hacer una síntesis y buscar diferencias entre lo redactado en Medellín y San Miguel, se puede afirmar queéste, haciendo uso de la autoridad propia de la Conferencia Episcopal local señala bastantes pautas concretas, tiene un tratamiento desigual de los temas comunes los agrupa de distinta manera, y que centra su pensamiento teológico en el sacerdocio.

En sus páginas finales la Declaración de San Miguel se refiere a los logros estructurales, puede entreverse la esperanza de quela creación de las nuevas estructuras eclesiales: regiones eclesiásticas, consejos presbiterales, juntas diocesanas de religiosos y consejos pastorales, canalizaran el diálogo y las inquietudes que agitaban la Iglesia.

III.5 - La visión de Criterio

Jorge Mejía, el 13 de mayo, desde su columna "Crónica de la vida de la Iglesia" en un breve artículo, que ya fue citado anteriormente, analizaba el documento episcopal, afirmando que era uno de los más importantes del Episcopado local y "de los muy escasos que sean realmente programáticos". El artículo interesa, tanto por lo que dice de la declaración de San Miguel, como por lo que puede deducirse en sus líneas, del pensamiento de Mejía en mayo de 1969.

Los comentarios realizados sobre la importancia que la CEA dio al sacerdocio fueron percibidos y aprobados por Mejía, y calificados de "admirables" los primeros párrafos de las conclusiones. Resaltó la alteración del orden de las Conclusiones de Medellín porque la CEA quería "acentuar su preocupación por los presbíteros y sus problemas a fin de aminorarlos, si no de solucionarlos".

Llama la atención que este autor, que no tuvo sino palabras de encomio para la asamblea colombiana y fue muchas veces crítico del Episcopado local, haya dedicado una buena parte de su artículo a tomar distancia de algunos aspectos del

---

[25] CONCILI…, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, núm. 8.

[26] MEJIA, "Crónicas… La Declaración…", ps. 333-336.

Documento de San Miguel que son meras transcripciones de las Conclusiones, y del uso de su terminología. Un caso concreto es el uso de los términos "oprimido" y "liberación". Sobre este último, que adquirió tanta trascendencia a partir de esos años, señalaba que era necesario que la comunicación se realizara con "la menor ambigüedad posible". Porque las vertientes marxista y bíblica del término "son incompatibles, a pesar de los intentos contemporáneos por fundir uno en otro".

Pero, además, en esta Declaración observaba una contradicción porque la misma unía "la completa liberación del hombre" y denunciaba "estructuras opresivas" pero invocaba el universo ideal de la "nación católica" y vituperaba las "opciones extremistas ajenas no solo a la cristiandad sino también al espíritu de nuestro pueblo", y como se verá más adelante, no fue el único al que le llamó la atención este punto.

En la misma línea, manifestó que "[…] me inquieta que orientemos la evangelización de Argentina y de América Latina con algunas categorías de la CEPAL, o peor todavía, de movimientos estudiantiles esencialmente transitorio y mudables", porque la expectación general (en la sociedad) "a pesar de las apariencias y las estridencias es mucho más religiosa y eclesial que económica-social, o incluso promocional del hombre, por muy profundo que sea el vínculo que liga estas dos vertientes de nuestra presente vida cristiana[27]".

IV. Análisis

Finalizado este somero repaso, en el que ya hemos incluido algunas observaciones, se pueden enumerar los puntos más llamativos de estos documentos. Algunos son transversales a los cuatro, pero otros, propios de uno de ellos. Un enumeración no taxativa incluiría la aceptación de los contenidos conciliares y plena confianza en los mismos,el desconcierto ante la problemática que planteaba el mundo contemporáneo, pero optimismo ante el futuro y confianza en que las instituciones permitirían lograr los frutos esperados, la incorporación de los objetivos propuestos por los Papas conciliares, la adecuación a la visión conciliar, el reconocimiento de carencias y omisiones en el trabajo pastoral, el uso del lenguaje propio del concilio y también de Medellín (diálogo, liberación, oprimidos) yla clara indicación a quienes estaban desconcertados por los cambios, que tendrían que aceptarlos.

Quizás los problemas no percibidos en esos momentos eran que el ambiente cultural, no solo eclesial, era fuertemente adverso a lo institucional y que la aceleración del momento histórico impacientaba a quienes propiciaban los cambios. A eso se podría sumar –en la actualidad- que un buen número de historiadores consideran que la Iglesia debería haber asumido la Modernidad, y no dialogar con ella, y esto ha influido en la historiografía contemporánea al tratar este período.

Es interesante, frente a estos datos, repasar los comentarios de algunos historiadores sobre la posición y el pensamiento del Episcopado argentino ante el

[27] MEJIA, "Crónicas… La Declaración…", p.336.

Concilio, los tiempos inmediatamente posteriores, y lo que se denominó "el espíritu del Concilio"[28]. La historiografía académica contemporánea local en las últimas décadas ha manifestado un creciente interés por este período de la Iglesia, por el papel que jugó en la construcción de la Nación, en su desarrollo posterior, y en la problemática sociopolítica de la segunda mitad del siglo XX.

Cuando en las ciencias sociales se mencionan las repercusiones del Concilio Vaticano II en la Argentina, necesariamente se hace alusión a los obispos que regían las distintas diócesis, y la visión más extendida es que el perfil conservador predominante, la estrecha unión con el poder político, y su alineamiento adverso al marxismo en el marco de la guerra fría les impidió confiar en las directrices del Concilio, para el que no estaban intelectualmente preparados, y con el que evitaron comprometerse, cuando no desoír o aguar sus directivas[29].

La hipótesis de esta ponencia no es negar, o probar, o poner en duda la afirmación que coloca a la mayoría de los obispos argentinos de esos años en las filas de los conservadores –categoría bastante compleja a nivel eclesial—, ni tampoco probar cuál era su opinión personal, íntima, sobre el Concilio. Lo que se pretende es dar relevancia a elementos que permitan iluminar cómo lo asumieron o como reaccionaron ante él, corporativamente.

Considero que ciertos párrafos tomados de algunos autores de este siglo pueden ser representativos de esa visión del Episcopado, que parece haber sido pacíficamente aceptada. Loris Zanatta afirma que "…la evolución del Vaticano II creó por lo menos desconcierto, cuando no irritación o pánico [entre los obispos][30]. En una obra unos años posterior, Ghio considera que la Iglesia mostraba su costado más conservador en sus obispos: "La mayor parte de los obispos tomaron una actitud de extrema reserva sobre su propia participación en el Concilio, comentando por lo general en términos vagos los tema que se hallaban en consideración en Roma […]. "Para la mayoría del clero joven no existían dudas de que los obispos argentinos se encontraban entre los más tradicionalistas del Concilio"[31]. Son dos ejemplos, pero los mismos no escasean. La idea de fondo es que los obispos argentinos no aceptaban "el espíritu del Concilio". Lo demostraba el hecho que no encabezaran las posturas radicales que emanaban del citado espíritu.

Hay pocas menciones de los tres primeros documentos mencionados. No sucede lo mismo con la Declaración de San Miguel, ante ella se manifiesta perplejidad: "…los pasajes citados [de la Declaración] parecen demasiado radicalizados para proceder de un Episcopado que tan sólo tres años antes había respaldado al régimen de la Revolución Argentina"; o se presupone la actitud

---

[28] Se podría denominar "espíritu del Concilio" a las ideas de la línea progresista que circularon y se discutieron durante la asamblea, pero que no quedaron plasmadas en sus documentos.

[29] Para un mayor conocimiento del colectivo episcopal a principios de la década del 60: DE IMAZ, JOSÉ LUIS, *Los que mandan*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

[30] DI STEFANO y ZANATTA, *Historia*…, p. 501.

[31] GHIO, *La Iglesia*… p.193. Sin embargo, un simple ejercicio de memoria muestra que los sectores más tradicionalistas o conservadores (no son sinónimos), estaba en el laicado.

interior de algunos ante la confección del documento "es de suponer que en el caso de algunos obispos [fue realizada] a regañadientes[32].

También se razona sobre las causas que lo provocaron. Para Loris Zanatta respondió a la presión vaticana para que el Episcopado argentino marchara en la dirección de un *aggiornamento* que salvaguardara la unidad, doctrina y jerarquía de la Iglesia dejando a un lado un conservadurismo anacrónico y el torbellino del secularismo, mostraba, por cierto, contenidos sociales "en su conjunto bastante radicales y por ello en apariencia sorprendentes"[33], y fue "el documento más progresista emitido por el Episcopado argentino".

No contamos con elementos para evaluar si la Declaración de San Miguel fue producto de esa presión superior, quizás Zanatta los posea. Pero sí sabemos que la Conferencia Episcopal ecuatoriana no emitió ningún documento. Las posibilidades son que dicha presión no haya existido, que la CEA haya hecho caso a la presión vaticana, y lo lógico es entonces que Roma, también haya hecho otro tanto con Ecuador, pero si así fue, la Conferencia de este país no hizo caso al Vaticano, y la argentina sí.

Para Zanatta la Declaración "traicionaba el compromiso que la había gestado, desde el momento en que unía a la invocación de la completa liberación del hombre y a la denuncia de las estructuras opresivas de la sociedad, la invocación más tradicional al universo de ideas de la nación católica, al vituperar las opciones extremistas, especialmente las inspiradas en el marxismo, por su naturaleza ajenas no solo a la cristiandad sino también al espíritu de nuestro pueblo"[34].

José María Ghio coincide con Loris Zanatta, y observa que el documentomanifiesta las contradicciones del clero argentino. "contenía elementos conservadores aportados por los sectores de derecha que intentaron balancear el resultado final del documento"[35].

Estas afirmaciones quizás no han tenido en cuenta que por lo general un texto colectivo es resultado del consenso de los firmantes, y es propio del trabajo de redacción previo limar los aspectos más ríspidos propios de los sectores polarizados, para conseguir una aprobación colectiva. *Mutatis mutandis* sucedió lo mismo en el Concilio[36].

Por cierto, el mencionado artículo de *Criterio* se refiere a esta característica: el "carácter compuesto de este documento, como de tantos otros elaborado en el

---

[32] *Idem.*

[33] DI STEFANO y ZANATTA, *Historia...*, p. 521.

[34] *Idem*. Y Zanatta no tiene en cuenta que el mismo Pablo VI al inaugurar Medellín se refirió expresamente "Entre los diversos caminos hacia una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni tanto menos el del esparcimiento de sangre y el de la anarquía".

[35] GHIO, *La Iglesia*…, p. 201.

[36] Juan Eduardo Bonnin ha publicado un trabajo en el que analiza cómo se redactó el documento de la CEA *Iglesia y comunidad nacional,* y es muy útil para comprender las modificaciones y correcciones que se realizan en los borradores de este tipo de escritos.

seno de distintas comisiones, sometido luego enmiendas y modificaciones, y no siempre unificado", que también se dio en Medellín.

Pero hay otro punto interesante, y es que, en ninguno de los escritos, ni en otros del período abarcado, la CEA manifestó su disenso respecto al Vaticano II ni al Papa, ni tampoco a la Curia romana, y parecería que tampoco se dieron manifestaciones públicas individuales en ese sentido. Y esto no es menor, porque durante esos años hubo Conferencias Episcopales (Holanda, Bélgica, Francia, Austria) y obispos individuales (Suenens, Lefebvre, Alfrink) que si lo hicieron explícitamente. Tampoco son citados los obispos argentinos entre los dirigentes más activos del *CoetusInternationalisPatrum,* que nucleó a alrededor de 250 obispos que constituyeron el núcleo duro de la "minoría" conciliar, lo que no es lo mismo que confirmar su ausencia[37].

V. Conclusiones

Los documentos de la CEA muestran adhesión al Concilio, y en forma simultánea desconcierto ante los cambios, desafíos y tensiones que se percibían en la estructura eclesial y que se profundizaban conforme avanzaba la década. A lo largo de cuatro años el colectivo CEA pasó de la angustia a marcar un programa, señalando límites, afirmando lealtades y manifestando particularidades. E intentó asimilar los cambios confiando en la modificación de las estructuras eclesiales, en las instituciones. El investigador puede preguntarse si los hechos respondieron a los contenidos, y si no fue así, puede plantearse la posibilidad de que no se pudieron concretar, o no se tuvo la voluntad de hacerlo, y también si el Episcopado local llegó a comprender en profundidad la teología del Vaticano II, pero éste no es el tema de este trabajo.

Al estudiar estos años de la historia de la Iglesia, buena parte del esfuerzo realizado desde la Historia académica analiza los hechos con una perspectiva exclusivamente política, sociológica o antropológica que es válida, pero descuidan lo que es el núcleo u objetivo de la institución, lo religioso. Por ese motivo al analizar los documentos remarcan un pequeño sector del mismo, objeto de sus estudios, y dejan de lado lo fundamental para la historia de la Iglesia. En este trabajo lo que se analizó fue cómo la jerarquía local, en cuanto unidad y en sus documentos intentó asumir el mensaje conciliar y adaptarse para transmitirlo.

Bibliohemerografía

ALBERIGO, GIUSEPPE (ed), *Historia de los Concilios Ecuménicos*, Salamanca, Sígueme, 1993.

BONNIN, JUAN EDUARDO, *Génesis política del discurso religioso: Iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 2012.

[37] Spellman, Florit, Morcillo, Candido del Pozo OP y Ottaviani entre otros.

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Documentos del Episcopado Argentino 1965-1981*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 1982.

DE IMAZ, JOSÉ LUIS, *Los que mandan*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

DI STEFANO, ROBERTO y ZANATTA, LORIS, *Historia de la Iglesia argentina desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Mondadori, 2000.

Documentos del Concilio Vaticano II, 7ma ed., Madrid, 1969.

FARRELL, GERARDO T., *Iglesia y pueblo en Argentina: Historia de 500 años de evangelización,* 4ª ed. corregida y aumentada, Buenos Aires, Patria Grande, 1992.

GHIO, JOSÉ MARÍA, *La iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

LIBERTI, LUIS O. SVD, *Los obispos argentinos en el Concilio Vaticano II,* Buenos Aires, Ágape-Guadalupe, 2015.

LIBERTI, LUIS O. SVD, *La participación de los Obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II*, tres tomos, Buenos Aires, ed. Guadalupe, 2017.

MALLIMACCI, FORTUNATO, "La continua crítica a la modernidad: análisis de los Vota de los Obispos Argentinos al Concilio Vaticano II", en *Sociedad y Religión,* núm. 10/11 (1993), ps. 83-110.

MEJIA, JORGE, "Crónicas de la vida de la Iglesia: Bogotá y Medellín", en *Criterio,* núm. 1550 (1968).

MEJIA, JORGE, "Un sínodo nacional", en *Criterio*, núm. 1571 (1969).

MEJIA, JORGE, "Crónicas de la vida de la Iglesia: la Declaración del Episcopado argentino, en *Criterio*, núm, 1572 (1969), ps. 333-336.

SALVIA, ERNESTO, "La recepción del Concilio Vaticano II en la Argentina", en *Archivum*, núm. 30 (2014), ps. 299-310.

SCHICKENDATZ, CARLOS, "Los estudios históricos sobre el Vaticano II: un panorama actualizado" en SCAMPINI OP, JORGE A. y SCHICKENDATZ, CARLOS, *La recepción teológica del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Ágape-Guadalupe, 2015.

SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Documentos finales de Medellín*, 3ª ed., Buenos Aires, ed. Paulinas, 1969.

WILTGEN, RALPH M., *El Rin desemboca en el Tiber*, Buenos Aires, Criterio Libros, 1999.

ZANATTA, LORIS, "*Il mal di Concilio* della Chiesa argentina. Radiografía de un episcopato al Vaticano II. Prima sessione e intesessione. Ottobre 1962 – Settembre 1963", in FATTORI, M. T., e MELLONI, A., *Experiencie, organization and bodies at Vatican II*, Leuven, Biblioteeek van De Facultuteit Godgeleerdheid, 1999, ps-141-216.

San Martín como "Santo-Caballero". Iconografía y circulación de la imagen entre 1930 y 1950

[SAN MARTIN AS "SAINT-KNIGHT". ICONOGRAPHY AND CIRCULATION OF THE IMAGE BETWEEN 1930 AND 1950]

PILAR DUSSEL[1]

Resumen

En 1933 se publicó por primera vez *El Santo de la Espada* de Ricardo Rojas. Las siguientes reediciones buscaron distintas resoluciones para ilustrar una obra que rápidamente se convirtió en un éxito de ventas. Editorial Anaconda primero y después Losada, Kraft, y EUDEBA recurrieron a nombrados artistas para ilustrar este libro. La propuesta de este trabajo es indagar particularmente sobre la estampa que presenta a San Martín como "santo-caballero"; una litografía que utilizó Anaconda y Losada tanto para la tapa como para la portada. Se propone despejar la filiación iconográfica para poder establecer relaciones semánticas. La trama de sentidos ayuda a entender la tradición que inspiró esta imagen canónica de la biografía sanmartiniana escrita por Rojas.

Palabras clave:

Santo – caballero – iconografía sanmartiniana – *El Santo de la Espada* – San Jorge.

Abstract

The Saint of the Sword by Ricardo Rojas, was published for the first time in 1933. The following reprints sought different resolutions to illustrate a book that quickly became a bestseller. Publisher Anaconda, first and then Losada, Kraft, and EUDEBA resorted to named artists to illustrate this book. The proposal of this work is to investigate particularly the picture presenting San Martín as "Saint-Knight"; a lithograph which used Anaconda and Losada to cover both the lid. Proposes clear iconographic sonship to establish semantic relationships. The plot of senses helps to understand the tradition that inspired this canonical image of the Saintmartinian biography written by Rojas.

[1] Licenciada en Historia, FFyL UNCuyo. En la actualidad se desempeña como Profesora de "Historia del Arte Argentino" e "Historia del Arte" en FFyL UNCuyo. En el Seminario Arquidiocesano de Mendoza "Ntra. Sra. del Rosario" dicta "Historia del Arte". Es miembro del Instituto de Historia Americana y Argentina y de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre Imaginería Colonial Cuyana, y Arte Argentino y Regional. Participa de los "Programas de Incentivos de la SIIP de la UNCuyo" desde 1999. pilardussel@ffyl.uncu.edu.ar

Key words:

Saint - knight - Saintmartinian iconography – *The Saint of the Sword* - Saint George.

Cuando se aborda el tema de la iconografía sanmartiniana, la estampa de santo-caballero que se utilizó para la tapa y portada de las ediciones de *El Santo de la Espada,* no aparece entre los registros de imágenes sanmartinianas. Esa figura de un paladín montado con la espada en alto, de claro cuño medieval, parece olvidada por los estudios sobre representaciones del prócer. Sin embargo, la amplia circulación del libro y las numerosas tiradas, la convirtieron, dentro de la cultura impresa[2], en una imagen icónica de San Martín en los primeros años del siglo XX. Fue un mensaje visual, que se debe leer desde el sentido cultural e histórico del momento que lo produce.

Es significativa la mención que realiza Ricardo Rojas en el prólogo de la obra, porque deja constancia de que la imagen no fue la interpretación de un ilustrador de la editorial, sino que devela al autor proponiendo la estampa. Hasta ahora son las únicas referencias que se han encontrado del grabado, pero sin duda impone cuestionarse: su iconografía, la tradición de la imagen, cuál fue la imagen matriz o la ilustración que la inspiró. Pensar porqué Rojas la eligió y se refirió a ella como un "símbolo" y como la representación de un "santo-caballero" es la propuesta de este trabajo.

Para poder desentrañar el peso y significado de esta imagen en los distintos proyectos editoriales, se realizó un estudio de los mismos, focalizando en la materialidad del libro, esto es, qué tipo de ediciones se hicieron, quienes las ilustraron y qué editoriales encararon estos proyectos. Indagar la tradición y la semántica de ese santo-caballero ayuda a entender el sentido de la biografía sanmartiniana de Rojas. La imagen y el título de la obra operan un juego de sentidos que anticipa la intención de la biografía y se debe leer desde el espacio epocal del "nacionalismo cultural" de principio del siglo XX. Para esto fue necesario analizar las imágenes más significativas de los "santos–caballeros" de occidente y poder así cotejar así, las distintas iconografías con las referencias de Rojas[3].

[2] La "cultura impresa" representa un medio fundamental de comunicación desde la época moderna hasta ahora. Alude al corpus resultante de la multiplicación técnica de textos e imágenes a partir de la imprenta y refiere, además del objeto (libros, revistas, postales, etiquetas), a su circulación y recepción. La "cultura impresa" mantiene estrechos lazos con la imagen multiplicada dando lugar a lo que Sandra Szirllama "cultura gráfica". El entrecruzamiento entre el diseño gráfico, el arte y la tradición de la imagen impresa conforman un discurso que, en el caso de los libros y revistas, impone estudiarlo como un co-texto.

[3] Se agradece el acompañamiento y la disposición del personal que trabaja en la Biblioteca y el Archivo de la Casa Museo Ricardo Rojas. En forma especial cabe mencionar a Gabriela Contardi y Soledad Zapiola.

I. Tipos y estampas. Se edita el Santo de la Espada

En 1933 Librerías Anaconda edita por primera vez *El Santo de la Espada*[4], una biografía sobre San Martín escrita por Ricardo Rojas; el autor ya había anunciado en 1931 en el periódico *Noticias Gráficas* su publicación, pero por distintos problemas el lanzamiento se pospuso hasta 1933[5]. Editado en formato rústico con 526 páginas, fue una obra que alcanzó rápidamente un elevado número de ventas. Para el público de ese momento disponer de una biografía sobre San Martin sin la estructura de un libro histórico, sin citas a pie de página ni datos cuantitativos y cualitativos de batallas y otros hechos históricos, resultó muy novedoso.Además, acercaba alarecepción otra mirada del prócer como se señaló en *Caras y Caretas*:

> […] *Aprovechándose de la documentación, como poeta y como hombre de corazón, el autor nos brinda un San Martín humano, dolorido y tan ejemplar en sus pequeñeces e intimidades como lo fue en su vida pública. Después de sernos presentado tantas veces en su aspecto político y hasta diríamos espectacular, he aquí el gran patricio tal como fue: un hombre bueno, sin rencores ni odios y hasta sin ambiciones. Un verdadero santo laico*[6].

Tapa de la edición princeps de El santo de la espada Ricardo Rojas – (1933)

[4] La primera tirada fue de 20.000 ejemplares.

[5] En 1931 Rojas anunció el lanzamiento de la biografía sobre San Martín y dio una disertación sobre el prócer fundada en su trabajo en la Junta de Historia y Numismática (futura Academia Nacional de la Historia); en tanto José Pacífico Otero publicó en Bruselas *Historia del Libertador General Don José de San Martín* de José Otero. Bruselas, (1932 - 4 Volúmenes). La obra de Rojas recién pudo imprimirse en 1933 cuando ya estaban circulando los 4 volúmenes de Otero. La diferencia formal entre las dos propuestas, una de 500 hojas de lenguaje literario y la otra más erudita de una considerable extensión, provocaron no sólo un cotejo, sino también una confrontación entre los autores.

[6] *Caras y Caretas:* 10 de junio de 1933, p. 138.

Librerías Anaconda renueva el contrato con Ricardo Rojas para las siguientes tiradas hasta 1940, momento en que Editorial Losada[7]se encarga de publicar la obra[8] manteniendo la misma imagen de tapa con la que había salido la primera edición. El mismo Rojas le pide a Gonzalo Losada no cambiar el diseño "por estar muy individualizado por el lector"[9].

Años más tarde las editoriales, Kraft, EUDEBA, Campano y Corregidor también publican *El Santo de la Espada*[10.]Estas numerosas tiradas salieron como"ediciones de lujo", "artísticas" o de "batalla"y fueron ilustradas, tanto en la tapa, la portada o en su interior, por Antonio Berni, Víctor Delhez, Mezzadra, Luis Perlotti, Cupertino del Campoo Juan Zanotto. En algunos ejemplares se encuentran también reproducciones de los retratos del prócer, cómo la acuarela de Wheeler (1823), el óleo anónimo realizado en Bruselas (1827), el óleo de José Gil de Castro (1817) y el retrato realizado por Madou (1829).Otras imágenes muestran relatos históricos como el cruce de los Andes o escenas de batallas de Pedro Subercasseaux, Pedro Maggi, Alfredo Guido, Reinaldo Giudice, Pablo Ducrós Hicken o Luis Servi Antoní.

II. Entre la historia y el cine. Los tiempos del Santo de la Espada

Hasta 1933, sobre la vida del prócer, se había publicado la obra del general Mitre: Historia de San Martín y la Emancipación Sudamericana[11](1887), la Bibliografía del General José de San Martín y de la Emancipación Americana (1910)[12] de Carlos Salas y la Historia del Libertador General Don José de San Martín de José Otero (1932)[13], además de numerosos trabajos parciales sobre su vida o su epopeya. El Santo de la Espadaconforma la primera obra sobre la vida de San Martín que tiene un importante número de ejemplares vendidos y numerosas ediciones a lo largo de sesenta años. Los proyectos editoriales estuvieron mediados por los diferentes momentos socioculturales e históricos que, en cada situación, reavivaron la valoración por esta biografía. Desde el Centenario, la Argentina miraba al pasado en busca de claves para poder construir un retrato de nación que

---

[7] Editorial Losada adquiere los derechos para todos los países de habla española desde 1940.

[8] En la Nota editorial de la edición de lujo de 1950 se consigna*: En 1950 alcanzó los 200.000 ejemplares y fue traducida al portugués y al inglés*. En: Ricardo Rojas*, El Santo de la Espada,*con 16 ilustraciones de Antonio Berni Bs. As., Editorial Losada 1950.

[9] Cfr. Caja de correspondencia de Ricardo Rojas con Gonzalo Losada. Archivo Casa Museo Ricardo Rojas.

[10] Librerías Rosso (Talleres Gráficos Rosso): 1933, 1937 y 1939; Editorial Losada: 1940, 1942, 1943, 1944,1945, 1947, 1948, 1949 y 1950; Editorial Kraft: 1960 y 1961; Editorial Campano: 1970; EUDEBA: 1970 y 1978; Editorial Corregidor 1993 Se cotejaron las distintas ediciones de *El santo de la Espada* en "Biblioteca Nacional Mariano Moreno" CABA, Instituto de Investigación; "Museo Casa de Ricardo Rojas" CABA; "Biblioteca Nacional Militar Gral. de División D. Agustín P. Justo" CABA; "Biblioteca San Martín" Mendoza; Biblioteca FFyL UNCuyo (Mendoza); Biblioteca Central UNCuyo (Mendoza) y "Biblioteca Gob. Pedro Molina" - Junta de Estudios Históricos de Mendoza.

[11] MITRE, BARTOLOMÉ, *Historia de San Martín y la Emancipación Sudamericana*, Buenos Aires, 1887.

[12] SALAS, CARLOS.*Bibliografía del Gral. San Martín y la Emancipación Americana*, Buenos Aires 1910

[13] OTERO, JOSÉ PACÍFICO, *Historia del Libertador General Don José de San Martín* de José Otero. Bruselas, 1932 (4 Volúmenes)

le diera identidad frente a las distintas crisis que planteaban los primeros años del siglo XX. La Historia liberal se vio cuestionada por el Revisionismo Histórico de la década del 30, pero para ambas miradas, San Martín resultó un personaje de culto. En ese contexto de tensión entre la historia canónica escrita para fundar la nueva nación, por un lado y de revisión del relato, ahora bajo la luz de los documentos por otro, la publicación de una biografía de San Martín, pensada como un relato ágil y corto pero fundado en un profundo trabajo heurístico, resultó una obra cautivadora que se tradujo,en las décadas del 30 y 40, en un éxito de ventas. Este proyecto editorial nace en una época matizada por el "nacionalismo cultural" que buscaba rastrear en las raíces hispano-indígenas el sustrato de la historia nacional y el germen de la identidad patria.

En tanto, los años ´50 marcaron otro hito para la obra de Rojas: se conmemoraba los 100 años de la muerte del prócer y se declaró oficialmente el "Año del Libertador General San Martín". Desde el entorno peronista del Gobierno, se propuso una serie de festejos que posibilitó al arco oficialistainstalar un relato dondela secuencia ficcional del pasado era "San Martín-Rosas-Perón"[14]. Esta identificación entre el perfil del "Padre de la Patria" y del Presidente de la Nación se percibía en las propagandas[15], el cine y los discursos gubernamentales[16]. Si bien Ricardo Rojas se distanció de esta interpretación, el marco fue propicio para relanzar la obra de Rojas en distintos tipos de formatos[17] y por primera vez, sin la imagen del santo–caballero de imagen de tapa, usada desde la primera edición. Además, Editorial Kraft publicó San Martín, Catorce Grabados…[18] una ilustración plástica de El Santo de la Espada.

Por último, en 1970 se estrena la película inspirada en la biografía de Rojas[19]. Este film de audiencia masiva indujo un tercer momento de interés en el

---

[14] Cfr. HOURCADE, "Ricardo Rojas Hagiógrafo…", p. 73

[15] Según Marcela Gené hay una clara intención en ciertos cortos publicitarios de 1950 de unir la figura de Perón con la de San Martín. Cfr. GENÉ, *Un mundo…*p. 115

[16] "Rendimos homenaje no sólo a los hombres del Congreso de Tucumán sino también a quienes, desde los primeros momentos de la lucha por nuestra independencia, se incorporaron a su causa sin vacilaciones hasta que conducidos por el Santo de la Espada, el Libertador San Martín, habría de consagrarse en gloriosos hechos de armas, el valor y el genio de los ejércitos criollos para consolidar definitivamente el derecho de vivir como Nación libre e independiente. ... fue muy poco lo que se avanzó desde 1816 hasta 1943, en el programa de hacer de nuestro país una Nación verdaderamente libre e independiente ...[hasta] la declaración de la independencia económica proclamada por el general Perón en 1947", DSCS, Santa Fe, 03 de julio de 1953, p. 120. En: MARCOR, "Representaciones…", p. 8.

[17] Editorial Losada lanza en 1950 *El Santo de la Espada* edición ilustrada especial con diez y seis dibujos de Antonio Berni; la edición de lujo con tapa de cuero y una edición rústica.

[18] *San Martín, Catorce Grabados* en Madera de los Alumnos del Curso de Grabado del Instituto Superior de Bellas Artes de la Universidad Nacional de Cuyo. Buenos Aires, Guillermo Kraft limitada, 1952. Trabajo de edición del corpus de estampas de la carpeta *Cuaderno de Arte* (Mendoza, 1950) realizado por los alumnos del Curso de Grabado, del Instituto Superior de Artes Plásticas de la Universidad Nacional de Cuyo, del cual era profesor titular en ese momento Víctor Delhez. Esta carpeta conmemorativa se pensó como una más de las actividades culturales del programa en torno al "Primer Congreso Nacional de Historia del Libertador General San Martín*".* Los grabados fueron realizados por V. Delhez, M. Josefa Fraxedas, Marcelo Santángelo, N. Parise, Marziali, Olga D´Elía, F. Lorenzo, Enrique Miret, Marcelo Santángelo.

[19] *El Santo de la Espada (Estirpe de raza)* Argentina, color, 120 m. Productora: Producciones Cinematográficas Maipú SACIFI. Dirección: Leopoldo Torre Nilsson. Guión: Ulyses Petit de Murat, Luis

Santo de la Espada, que EUDEBA y Editorial Campano aprovecharon para relanzar la biografía sanmartiniana, ahora con diseños de tapa y tipografías innovadoras por parte de EUDEBA, en tanto Campano optó por una edición artística con imágenes historicistas y otra, de lujo con taparepujada en cobre y tono criollista.

III. Espadas y armaduras. Iconografía de los santos-caballeros

Ricardo Rojas, como ya se mencionó, tuvo una marcada injerencia en las dos estampas que ilustraron la edición princeps: un retrato de San Martín y la figura de un santo-caballero. La primera es un dibujo sobre el que el autor menciona en el prólogo: "El retrato que ilustra este volumen, se inspira en el conocido cuadro de Gil, tal como este pintor vio al prócer en Chiledurante sus días triunfales"[20]. Sobre la otra ilustración, Rojas refiere: "San Martín es un asceta con misión de caridad, y pertenece a la progenie de los Santos armados (…) a esa especie de paladines alude el símbolo de la portada, tomado de un arcaico libro de caballerías"[21].

Imagen del prólogo de la edición prínceps

de El Santo de la Espada (1933)[22]

Rojas eligió dos imágenes muy significativas para la portada[23]; un dibujo que muestra al General uniformado, con charreteras, el sable corvo, la mano en el pecho, paisaje cordillerano de fondo y un epígrafe donde se cita el: "Mensaje del héroe a sus legiones y a los pueblos, al desembarcar en las costas del Perú: Acordaos que vuestro gran deber es consolar a la América y que no venís a hacer

---

Pico Estrada, Beatriz Guido (basado en la novela homónima de Ricardo Rojas, adaptada por Ulyses Petit de Murat y Leopoldo Torre Nilsson). Fotografía: Aníbal Di Salvo. Música: Ariel Ramírez, Eduardo Tejeda. Montaje: Antonio Ripoll. Producción: Leopoldo Torre Nilsson, Marcelo Simonetti. Reparto: Alfredo Alcón (General José de San Martín), Evangelina Salazar (Remedios Escalada de San Martín), Lautaro Murúa (General Bernardo O'Higgins), Ana María Picchio (Mulata), Alfredo Iglesias (General Manuel Belgrano), Héctor Alterio (General Simón Bolívar), Héctor Pellegrini (Eusebio Soto), Walter Soubrie, Eduardo Pavlovsky, Leonor Benedetto, Juan Carlos Lamas, Onofre Lovero.

[20] ROJAS, RICARDO. *El Santo de la Espada*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1997, p 10.

[21] *Ibidem*, p. 9.

[22] En: RICARDO ROJAS. *El Santo de la Espada,* Buenos Aires, Librerías Anaconda, 1933 p. 13.

[23] Sobre el ilustrador que realizó los trabajos, poco es lo que se ha podido averiguar hasta ahora. La firma que se encuentra en el dibujo de San Martín que también ilustra esta primera edición, es borrosa y tampoco la correspondencia o las notas de Ricardo Rojas mencionan al dibujante.

conquistas sino a libertar pueblos. El tiempo de la opresión y de la fuerza ha pasado. Yo vengo a poner término a esa época de dolor y humillación"[24]. La segunda estampa muestra un caballero medieval montado y con la espada desenvainada. Estas dos ilustraciones, una sugerida por el único retrato para el que posó San Martín en América[25] y, la otra una estampa de un santo-caballero,son el anverso y reverso de la figura del héroe que quiere mostrar Rojas; el San Martín histórico, el hacedor de grandes hazañas, y el caballero, metáfora del retrato de su alma como Rojas señala al decir: "La índole militar y el alcance patriótico de la proeza sanmartiniana han impedido, en este santo armado, ver claramente los resortes morales de su conducta y la amplitud humana de su conciencia" [26]. De esta manera anticipa en estas dos figuras, las dos caras de la efigie del prócer que pretende relatar y retratar en su biografía.

La imagen del santo-caballero, ese "símbolo de la portada, tomado de un arcaico libro de caballerías"[27], en realidad el grabado de la portada de la *Coronica del serenissimo rey don Pedro, hijo del rey don Alonso de Castilla,* de Pedro López de Ayala, publicado por Pedro Porralis, en Pamplona, en 1591[28]. Es un grabado xilográfico en dos tintas, rodeado de cuatro tacos.Como retrato de rey, no lleva los atributos tradicionales del poder regio que acostumbraban mostrar los grabados, como corona, cetro e indumentaria heráldica. Las imágenes de caballeros armados sin corona, como el caso de Porralis, proceden de obras de otros géneros, concretamente de libros de caballería y son reutilizados, una estrategia editorial que permitía rentabilizar los tacos ya existentes en la imprenta.

El grabado primero, el del caballero armado, en lo formal se asemeja a una litografía de la Baja Edad Media, de aquellas que representaban a san Jorge, Santiago Apóstol o san Martín de Tours[29]. Estos *milites Christi* se los mostraba con ropas de guerrero, armados con una lanza, espada o puñal, la capa al viento y a sus pies el enemigo vencido que podía ser un hombre, un animal o un ser fantástico. Van montados a caballo, lo que les confiere un sentido noble y heroico, al tiempo que simboliza la lucha del bien contra el mal, ya que el hombre es el que domina al animal por las riendas, representación del poder espiritual. La iconografía de los santos–caballeros está presente desde el siglo VI o VII en el ideario cristiano y se revive su devoción en tiempos de las cruzadas.

---

[24] RICARDO ROJAS. *El Santo de la Espada,* Buenos Aires, Librerías Anaconda, 1933, p. 13.

[25] "En 1817, cuando José de San Martín cruzó la cordillera de los Andes y luego del triunfo de Chacabuco, Gil de Castro cambió de bando y se alistó en el ejército libertador. Como "cosmógrafo y proto-antigraphista" pintó los primeros retratos de José de San Martín y los únicos para los cuales él posó en América". En: MALOSETTI COSTA, *Acerca…* p.114.

[26] ROJAS, RICARDO. *El Santo de la Espada*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1997. ps. 8-9.

[27] *Ibidem* p. 9.

[28] https://bibliotecafloridablanca.um.es/bibliotecafloridablanca/bitstream/handle/11169/3183/IMG_31.JPG?sequence=3 (consultado 20 de setiembre 2018).

[29] La Iglesia Oriental tiene entre otros "santos-caballeros" a san Acacio, san Adriano, san Jorge, san Menas, san Sisinio, san Teodoro, san Teófilo, san Víctor o san Zenón, san Demetrio de Tesalónica y san Teodoro. San Jorge es venerado tanto en la Iglesia Oriental como en la Occidental, donde también se le rinde culto a Santiago Apóstol y san Martín de Tours. Este último presenta una variante iconográfica ya que se lo representa montado acaballo y partiendo su capa para entregársela a un pobre.

Cuando Ricardo Rojas bautizó la biografía de San Martín como *El Santo de la Espada* da cuenta de una trama que se devela paulatinamente a lo largo de su obra. En el archivo personal de Rojas, se encuentra un borrador donde a mano escribió nueve posibles títulos para su trabajo[30]: "Bolívar y San Martín", "Los dos campanarios", "Los Dioscuros de América", "La tragedia de América" y "El sur y el norte". Estas denominaciones muestran que Rojas cuando comenzó a proyectar este libro se debatió entre contraponer las dos figuras de la lucha independentista americana o escribir una biografía sobre San Martín, como finalmente lo hizo. Las otras propuestas fueron: "El moralista de la Espada", "El Apóstol de la Espada", "La Santidad de la Espada" y finalmente el nombre elegido"El Santo de la Espada".

Se evidencia así, tanto por el prólogo como por los posibles títulos y la imagen elegida para la tapa de la obra, que la intención era asociar a José de San Martín con la mística de los santos guerreros. Develar la filiación de la imagen, impone pensar tanto la tradición iconográfica de la estampa, como la historia del supuesto venerable, al tiempo que entender por qué Rojas aúna la figura de San Martín con la de un santo guerrero.

En primera instancia la asociación homófona y homónima hace pensar en San Martín de Tours. Sin embargo, se debe descartar esta hipótesis; por un lado, desde lo iconográfico a este santo se lo representa a caballo y partiendo su capa con un pobre; por otro lado, su trascendencia no es americana, como quiere subrayar Rojas en su obra, sino que San Martín de Tours es patrono de Francia y de Buenos Aires por lo que su resonancia es extranjera o localista y dista mucho de la mirada hispano-indo-americanista que sostuvo Rojas es sus escritos.

Otra posibilidad es relacionar la imagen caballeresca con Santiago Apóstol, ya que la iconografía de Santiago matamoros es semejante: se lo representa a caballo con la espada en alto y a sus pies un moro vencido. Este santo fue nombrado patrono de España por el Papa Urbano VIII y por el rey Felipe IV; su devoción pasa a América como protector de la evangelización y la guerra contra el infiel; así cuando Pizarro entra en Cuzco porta un estandarte que en el reverso llevaba la imagen de Santiago Apóstol. La posible relación con el prócer se basa en la tradición que muestra a San Martín aclamado en Lima y portando el pendón de Pizarro[31]. Sin embargo, las investigaciones sobre este estandarte demuestran que San Martín utilizó el escudo de la ciudad de Lima que no lleva en el reverso la figura de Santiago Apóstol sino el escudo de Castilla. Razón por la que también se descarta la posibilidad de aunar la figura de San Martín con la de Santiago Apóstol.

---

[30] Archivo Casa Museo Ricardo Rojas, Documento N° FRR Loc.135.

[31] San Martín utiliza en Lima un estandarte que la tradición cuenta es el que uso Pizarro para entrar en Cuzco, quedando en la catedral cuzqueña hasta que fue incendiado en una revuelta. El estandarte tenía el escudo de Castilla por el anverso y Santiago Apóstol, patrono de España, en el reverso. Pizarro cuando funda la ciudad de Lima a orillas del Rio Rimac, diseña el Pendón Real de la ciudad: en el adverso el escudo de Castilla y en el reverso el escudo de Lima con dos águilas un sol y tres coronas. Este fue el que portó San Martín en su entrada a Lima y después lo lleva al exilio. Otro igual se lo obsequia a Bolivar. Cfr. ROJAS, RICARDO, *Una Lección de Historia,* 1933, s/e, p. 32.

Por último, se podría relacionar la imagen del santo-caballero de la portada del libro con San Jorge, patrono de Inglaterra, Portugal y también de la corona de Aragón. Este santo es tradicionalmente el patrono de todas las caballerías de occidente y también del Arma de Caballería del Ejército Argentino[32]. Las coincidencias iconográficas y su tradición, hacen pensar que la imagen icónica se inspira en la iconografía de san Jorge.

Imagen de la tapa del libro Coronica del serenissimo rey don Pedro, hijo del rey don Alonso de Castilla, de Pedro López de Ayala, 1591

Habría que tener en cuenta que san Jorge vivió en tiempos del emperador Dioclesiano, una época signada por las grandes persecuciones a los cristianos. Originario de Capadocia, fue militar de las tropas imperiales y murió martirizado en el 303 en Nicodemia (Palestina). La tradición, teñida por un aura legendaria cuenta que siendo militar llegó a en la ciudad de Cilca, actual Beirut, donde encontró a una bella princesa atada a un árbol en la cima de una montaña o a orillas de un lago. Ella sollozando le refiere que esa zona era azolada por un dragón y para calmarlo se le entregaba a una doncella elegida por sorteo entre los pobladores. El destino le había tocado a la misma hija del Rey, quien, por temor a una revuelta, no pudo impedir el sacrificio de su heredera. El caballero se enfrenta con el dragón hiriéndolo y le pide a la princesa que lo ate con su cinto y así lo lleve hasta la plaza del reino para que todos vean cómo muere. El

[32] San Jorge es el patrono de la Caballería del Ejército Argentino desde 1965 y en los "considerando" del expediente se menciona: "Que es tradición generalizada desde tiempo inmemorial, que el Arma de Caballería": Visto el expediente N| 10.005 Cde. 27 (Subj. I Pers.). N° 15.559/65 Cde. 4 (SG) lo propuesto por el Comando en Jefe del Ejército.

rey quiere nombrar caballero a este militar y le ofrece la mano de su hija; San Jorge rechaza estos honores porque su misión era predicar la palabra de Cristo. A partir del apostolado del santo el reino se convierte y San Jorge sigue su camino, hasta que años más tarde muere martirizado. Tradicionalmente es representado como un caballero joven e imberbe, vestido con yelmo con penacho o casís, capa al viento y una espada desenvainada o una lanza. Monta un caballo, generalmente blanco y tiene un dragón a sus pies. La imagen de San Jorge se vincula de esta manera a la idea de la lucha del bien contra el mal y también como una expresión de psicomaquia[33] o la batalla interior del alma. La capa al viento era, en la tradición clásica, un elemento que signaba a héroes o dioses y, el casco emplumado es signo de potencia e invulnerabilidad, en tanto, en la heráldica significa pensamientos elevados. En las distintas iconografías, además del dragón se representa la cueva y en oposición a esta, la doncella, metáfora de la Iglesia, o una torre, símbolo de la defensa de la fe.

IV. Santo laico y caballero armado. Conformación de un símbolo

Imagen de la tapa y portada de la edición prínceps de El Santo de la Espada (1933)

Se puede pensar que Ricardo Rojas se inspiró en la imagen de San Jorge y a partir de ella modificó algunos elementos significativos para conformar una imagen simbólica de un santo laico que representara los valores sanmartinianos. En la estampa del libro de Rojas, no está el dragón, ni hay un enemigo vencido, se encuentra en cambio, un caballero que avanza con la espada en alto dejando atrás la montaña. Rojas marcó el peso simbólico de la montaña al señalar una de las tres etapas o jornadas en que divide el relato sobre la vida de San Martín: "… y otras veces tras de mucho andar, Parcifal atraviesa el seno obscuro de la montaña "en que el tiempo se convierte en espacio", cuando el espíritu renace iluminado. … La hora de la montaña, para él fue el año 1817, cuando al pasar los Andes durmió en la nieve junto al Aconcagua desolado, soñando en su América; y entonces dijo "Debo seguir al destino que me llama"[34]. Por otro lado, en la imagen del caballero también se troca la torre o la doncella, símbolos de la iglesia o la religión, por un templete circular de claro lenguaje clásico, donde se puede intuir la representación de la república o la patria. En este caso el caballero adquiere un nuevo significado

[33] La psicomaquia (del griego ψυχή "mente" y μάχη "batalla") es una representación alegórica donde las virtudes son personificadas y entablan batallas contra los vicios o los males.

[34] ROJAS, RICARDO. *El Santo de la Espada*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1997. p. 440.

interpretado ahora desde las tradicionales alegorías sobre el "amor a la Patria"; Cesare Ripa[35] menciona la manera en que se la representa:

> *Por todo esto, bien puede juzgarse que mucho conviene el atuendo militar al amor de la Patria, estando siempre todo buen ciudadano presto a su socorro y dispuesto a morir por ella con las armas en la mano, oponiéndose a cualquiera que fuera su enemigo…además, se pinta con la coraza de los antiguos, ya que fueron aquellos quienes dieron los más altos ejemplos en el amor a su Patria con evidentes señales de su entrega*[36].

La idea de subrayar la defensa de los ideales republicanos también se lee en el prólogo inédito al *Santo de la Espada"* escrito por Ricardo Rojas: "…San Martín es algo más que un patrono de nuestro Ejército y que un prócer de nuestra nacionalidad: su gloria pertenece a toda la América republicana por su acción social, y debe pertenecer a toda la humanidad civilizada por su perfección moral"[37]. En esta misma cita Rojas devela su intencionalidad de nombrar a San Martín como patrono del ejército[38] y lo sostiene de otra manera en el prólogo édito: "Es sin duda un honor para el Ejercito Argentino" tener a semejante "general" como patrono de sus armas, pero si es misión de los héroes el seguir obrando desde la inmortalidad, el San Martín de estas páginas viene para dar oportunas lecciones de abnegación a los que militan bajo la misma bandera libertadora que el llevó en triunfo por el continente americano"[39].

A modo de conclusión se puede decir que la ambivalencia del título de la obra se refuerza en la apropiación y recreación de la imagen que realiza Rojas al momento de elegir el grabado para la tapa y portada de su libro. La intención de fundir a San Martin, presentado como un santo laico, con un santo-caballero es evidente y lo justifica en el epílogo:

> *En medio del infierno sudamericano, José de San Martín, no obstante, su vida ejemplar, que ya conocemos, fue llamado espía, traidor, hipócrita, ambicioso, embustero, inepto, cornudo, ignorante, sibarita, sensual, mulato, cobarde, borracho, asesino, y ladrón. Porqué tales calificativos fueron injustos, yo lo he llamado el "santo de la espada"; pues fue santidad el espíritu con que sirvió a los hombres que así lo injuriaban. El genio merece la gloria no solo por el esfuerzo con*

---

[35] Cesare Ripa nace en Perugia en 1555 y muere probablemente en Roma en 1622. Escribió un libro, fuente de poetas y artistas donde, en orden alfabético, describe alegorías, emblemas, atributos y símbolos que personifican los vicios y virtudes de la vida humana.

[36] RIPA, *Iconología*, ps. 105-106.

[37] Archivo Casa Museo Ricardo Rojas. Documento N° s/n FRR SCO (escrito mecanografiado 2 Hojas)

[38] La Patrona del Ejército Argentino es la Virgen de la Merced. San Martín oficialmente no es el patrono del Ejército Argentino, ésta es una licencia que se toma Ricardo Rojas al mencionarlo como patrono. La relación de San Martín con la historia del Ejército se remonta a 1812 cuando el primer escuadrón de Granaderos a Caballo fue creado por San Martín a pedido del Primer Triunvirato. Otro dato a tener en cuenta es que San Martín encabeza como máxima jerarquía el escalafón militar.Quiero agradecer la colaboración del Cnel. Ernesto Puig para los temas que hacen al patronazgo del Ejército Argentino y el escalafón militar.

[39] ROJAS, RICARDO. *El Santo de la Espada*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1997, p. 9.

> *que la conquista, sino por los vejámenes que siempre forman el siniestro cortejo de la gloria*[40.]

Se puede pensar que la iconografía elegida resulta en principio, un santo-caballero indefinido, pero sus elementos simbólicos (el yelmo emplumado, la montaña en oposición a una construcción arquitectónica, la capa al viento y la espada desenvainada) develan la imagen matriz del tradicional santo de la caballería. Estas porosidades muestran un San Jorge inspirador y a la vez pre-figura del San Martín retratado por Rojas. Así las dos figuras, la de San Martín y la de san Jorge quedan entrelazadas por la historia, el mito y la imagen simbólica, que mantiene elementos distintivos, pero coloca al nuevo santo laico en un espacio épico, definido por la montaña, lugar de las hazañas sanmartinianas y el templete griego, representación de la libertad republicana.

Bibliohemerografía

CARRIL, BONIFACIO DEL, *Iconografía del General San Martín,* Buenos Aires, EMECÉ, 1971.

CARVAJAL GONZÁLEZ, Elena, "San Jorge". *Revista digital de Iconografía Medieval* N° 7, 2012 ps. 21 – 28. Consultado 12/05/2018. Disponible en: https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-5.%20San%20Jorge.pdf

ESTOL, JORGE CÉSAR, *Pinacoteca Virtual Sanmartiniana,* Buenos Aires, Instituto Nacional Sanmartiniano, 2006.

GENÉ, MARCELA, *Un mundo feliz. Imágenes de los trabajadores en el primer peronismo 1946-1955*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

HOURCADE, EDUARDO, "Ricardo Rojas Hagiógrafo (A propósito de "El Santo de la Espada)". *Estudios sociales.* Revista Universitaria Semestral. Año VII, n° 15, Santa Fe, Argentina, 2° semestre 1998, ps. 71-89.

IGHINA, DOMINGO, "Nación, Territorio y Construcción de identidades: El relato de la nacionalidad argentina de Ricardo Rojas". *Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História* [en línea] 2005, 9. Consultado: 18/05/2018. Disponible en:<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305526547006>

LEONI HOUSSAY, LUIS, *El caballo de guerra en la iconografía argentina,* Buenos Aires, Ejército Argentino y Dirección de Remonta y Veterinaria, 1971.

MACOR, DARÍO, "Representaciones colectivas en los orígenes de la identidad peronista" *Estudios Sociales Contemporáneos*, Nº 3, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, 2009, ps. 84-102.

[40] ROJAS, RICARDO. *El Santo de la Espada*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1997, p. 436.

MALOSETTI COSTA, LAURA y GENÉ, MARCELA (Compiladoras), *Impresiones Porteñas. Imagen y palabra en la historia cultural de Buenos Aires,* Buenos Aires, Edhasa, 2009.

MALOSETTI COSTA, LAURA y BARRIO NÉSTOR, "Acerca de la fortuna crítica material de José Gil de Castro". MAJLUF, NATALIA (ed.). *Más allá de la imagen. Los estudios técnicos en el proyecto José Gil de Castro.* Lima, MALI (Asociación Museo de Arte de Lima), 2012.

ORREGO VICUÑA, EUGENIO, *Iconografía de San Martín*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, Talleres Fiscales de la Dirección de Prisiones, 1938.

RIPA, CESARE, *Iconología I*, Madrid, Akal – Arte y Estética, 2007.

RODRÍGUEZ PEINADO, LAURA, "Los Santos-caballeros" *Revista digital de Iconografía Medieval* N° 3, 2010 ps. 53 – 62. Consultado 03/05/2018 Disponible en:https://www.ucm.es/data/cont/docs/621-2013-11-21-8.%20Santos%20caballeros.pdf

ROJAS, RICARDO. Una Lección de Historia; A propósito de El Santo de la Espada, Buenos Aires, 1933, s/ed.

SÁENZ, ALFREDO, *El ícono, esplendor de lo sagrado*, Buenos Aires, Ediciones Gladius, 1991.

SAÉNZ PASCUAL, RAQUEL, "La imagen del poder regio a través de las crónicas reales impresas en el siglo XVI: El corpus de la Biblioteca de la Universidad de Oviedo", *De Arte*, 15, 2016, ps. 96-111.

SÁNCHEZ CABALLERO, HORACIO, *Patronas y Patronos de las Fuerzas Armadas,* Buenos Aires, s/ed. y s/f.

SOTO, LUIS EMILIO, "Ricardo Rojas y la americanidad", *Revista Iberoamericana,* 1958, vol. XXIII, Nº 46, julio-diciembre, ps. 317-333.

SZIR, SANDRA, *Ilustrar e Imprimir; Una historia de la cultura gráfica en Buenos Aires, 1830-1930*, CABA, Colección Calidoscópica, 2016.

VORÁGINE, SANTIAGO DE LA, *La Leyenda Dorada*, Madrid, Alianza Forma, 1987.

Fuentes

Caras y Caretas: 10 de junio de 1933, p. 138.

ROJAS, RICARDO, *El Santo de la Espada,* Buenos Aires, Edita: Librerías Anaconda, en los Talleres Gráficos de Luis Rosso, 1933.

ROJAS, RICARDO, *El Santo de la Espada,* con 16 ilustraciones de Antonio Berni Bs. As., Editorial Losada 1950.

ROJAS, RICARDO. *El Santo de la Espada*, Buenos Aires, Ed. Corregidor, 1997.

Clero y feligresías ante el avance secularizador del estado, Córdoba, 1875-1925

[THE CLERGY AND THE FAITHFULS BEFORE THE SECULARIZATION OF THE STATE, CÓRDOBA 1875-1925]

MILAGROS GALLARDO

Resumen

El avance secularizador del estado (nacional y provincial) generó una redefinición respecto al "lugar" de la Iglesia y la religión en la esfera pública provincial. La laicidad establece un nuevo tipo de relaciones entre el estado, la religión católica y la sociedad. La Constitución de 1853 asumió el sostén del culto católico, porque lo reconocía como religión del pueblo soberano y consagró la igualdad ante la ley. Esto implicó un reacomodamiento de la Iglesia, de sus fueros y funciones[1]. Las prerrogativas de la Iglesia católica entran en tensión al confrontar los intereses de un estado que se secularizaba cada vez más. En este proceso, el hito más paradigmático fue la implementación de las llamadas "leyes laicas". El objetivo de este trabajo es analizar la implementación de las mismas y, a partir de ellas, observar cómo se articularon las relaciones cada vez más complejas entre la sociedad, la iglesia y el estado. ¿Puede este conflicto echar luces sobre el lugar y la función de la religión en el espacio rural provincial? ¿La laicidad estatal afectó la religiosidad de la población y su adhesión al catolicismo? ¿Secularización implicó descristianización?

Palabras clave:

Clero - Feligresías – Secularización – Córdoba - Siglos XIX-XX.

Abstrac

The secularization of the state (national and provincial), generated a redefinition regarding the "place" of the Church and religion in the provincial public sphere. Secularism establishes a new type of relationship between the state, the Catholic religion, and society. The Constitution of 1853 assumes the support of the Catholic cult, because it recognizes it as the religion of the sovereign people and consecrates equality before the law. This implied a readjustment of the Church, its privileges and functions. The prerogatives of the Catholic Church come under tension when confronted with the interests of a state that is secularized. In this process, the most paradigmatic milestone was the implementation of the so-called

[1] SERRANO, *Que hacer con Dios*….2008, p. 20; CÁRDENAS AYALA, *La construcción de un orden laico*…2008, p. 92; DI STÉFANO, *Disidencia religiosa*… 2008, p. 172; DI STÉFANO, *El pacto laico*… p.82.

"secular laws". The objective of this work is to analyze the implementation of the same and from them observe how the increasingly complex relationships between society, church and state are articulated. Can this conflict throw light on the place and function of religion in the provincial rural space? Did the state secularism affect the religiosity of the population and its adherence to Catholicism? Secularization involved dechristianization?

Key words:

Clergy - faithfuls – Secularization – Córdoba - XIX-XX century

I. Laicidad estatal y religión de la sociedad: "el lugar de la Iglesia y la religión"

En este trabajo, nos acercamos a la dinámica del clero parroquial y de las feligresías a lo largo del conflicto por la implementación de las llamadas "leyes laicas", en particular la secularización de los cementerios y la ley de matrimonio civil. Estos conflictos se vinculan con el proceso de laicización que experimentaron los estados liberales a fines del siglo XIX. La laicización establece relaciones de nuevo tipo entre el estado y la religión católica, ya que ésta deja de ser fundamento del Estado y pasa a ser un elemento más en su configuración. El estado liberal asume el catolicismo como religión nacional, pues la reconoce como religión del pueblo soberano, de allí su jerarquía en relación a otras religiones, a las que también la Constitución reconoce y, de esta manera, garantiza la libertad de cultos. Por otro lado, el sistema político liberal consagró la igualdad de los ciudadanos ante la ley, lo cual implicó reajustar la posición de la Iglesia en relación a funciones jurisdiccionales, privilegios y fueros (Serrano, 2008: 20; Cárdenas Ayala, 2008: 92). Paulatinamente, elEstado llevó adelante un proyecto de modernidad, vinculado al liberalismo, que implicó un proceso de cambio basado en la creencia del progreso indefinido, fundado en la capacidad transformadora de la ciencia y la técnica, asignándole un nuevo lugar a la religión.

El estado al que aspiraba la elite liberal no era un estado neutral en cuestiones religiosas, pretendía colocar a la Iglesia y a la religión en los límites de lo considerado por el gobierno civil como puramente espiritual y moral. El gobierno reivindicaba para sí espacios ocupados hasta entonces por la Iglesia, en particular aquellos que afectaban directamente la constitución de los individuos en tanto ciudadanos, que signaban los hitos más importantes de la vida de una persona: el nacimiento, la educación, el matrimonio y la muerte.

La preocupación por deslindar las atribuciones y responsabilidades de cada institución está, tempranamente, presente en la prensa y fue objeto de un duro debate. El diario "El Progreso",[2] en su edición del 9 de julio de 1869, dedicó una

[2] *El Progreso* fue un periódico fundado y dirigido por Ramón Gil Navarro, periodista y político cordobés que hasta la década de 1860 perteneció al partido federal. En los años 70, se alineó con el partido autonomista, siendo diputado y senador provincial por dicho partido. Colaboró con Miguel Juárez Celman y sostuvo la candidatura de Julio Argentino Roca, accediendo, en 1882, a la banca de senador nacional por

larga nota, en la cual expresa claramente el fondo de la cuestión y reclama que el Estado cumpla con sus deberes para con los ciudadanos:

> *El bautismo, el casamiento y la muerte de los individuos de la sociedad, entrañan los más altos y estables intereses y derechos civiles, y sin embargo la autoridad civil no toma nota en ninguna de sus oficinas del nacimiento de un ciudadano, de su casamiento y de su muerte, no hay razón alguna para ello, sino la costumbre, que se hace ley, causando perjuicios graves. La autoridad eclesiástica es la que se encarga de hacer establecer la constancia de los tres actos más graves y serios de la vida del hombre. Muy santo y muy bueno. Lo religioso y la creencia precediendo el bautismo, el casamiento y la muerte de un cristiano, está en su puesto de madre, y ejerciendo sus deberes y derechos incuestionables. Pero la autoridad civil tiene que cumplir con sus deberes después que la Iglesia ha cumplido con los suyos. Y hay que advertir que la Iglesia y la religión al sentar las partidas de bautismo, casamiento, y defunciones, termina todo lo que a ellas corresponde. Pero las acciones y derechos que esos tres actos producen en la sociedad, pertenecen a la autoridad civil, pues ante ella se discuten y ventilan posteriormente. Es claro pues, que la autoridad civil debe tener constancia fidedigna de sus actos después que la religión y la Iglesia han tomado nota de ellos a los efectos consiguientes. Las oficinas de los párrocos no son las de la autoridad civil, y aunque no fuera sino la ventaja de una doble constancia de esos actos que tan altos y graves intereses entrañan, sería ya suficiente motivo para que se estableciese otra oficina civil en la que se hiciese el registro de nacimientos, casamientos y defunciones* […]. *Como hemos dicho antes la autoridad civil no ejerce ningún derecho de inspeccionar sobre las oficinas y libros de los párrocos. Y si es verdad que están perfectamente servidas en la capital, no sucede lo mismo en la campaña donde sacristanes y muchachos que ayudan misa, sientan las partidas en cuadernos o papeles sueltos* […]. *Una Partida mal sentada, perdida u omitida puede traer y ha traído ya las más serias complicaciones y pleitos con perjuicios de los más valiosos y sagrados intereses* […][3].

Al día siguiente, el diario publicó otra larga nota en la que señalaba las consecuencias civiles de cada uno de estos actos: “el niño que nace, es en ese mismo instante heredero de sus padres, adquiere el derecho de llamarse ciudadano del país, bajo cuya bandera nace y ve la luz primera. Por nacer en Córdoba, por ejemplo, ha conquistado el derecho de ser mas tarde uno de sus representantes”. Luego, describe los derechos adquiridos con el matrimonio y la muerte de un ciudadano. El artículo finaliza al preguntar ¿cuál es la autoridad que debe dar a cada uno su derecho? ¿Cuál es la que entiende en caso de disconformidad? Simplemente, la autoridad civil.

En junio de 1870, “El Progreso” analizaba la ausencia estatal en el registro de defunciones y señalaba “que el estado religioso es defectuoso y debe ser

---

Córdoba. Falleció en Buenos Aires en julio de 1883. El diario, al igual que su fundador, comenzó con una orientación federal y en la década de 1870 viró hacia el liberalismo.

[3] *El Progreso*, 09/07/1869.

reemplazado por el estado civil […] A la iglesia pertenece bendecir a los hombres y apartarlos del mal camino y dirigirles por la senda del Señor, más la autoridad civil tiene el supremo deber de registrar los datos de la vida para mayor bien de la sociedad. Cada uno sus atribuciones. Al sacerdote el cuidado del alma, al funcionario civil el cuidado de los intereses sociales". La sentencia era clara y contundente, velar por el bien espiritual era lo propio de la Iglesia, en tanto al estado le competía el bien común general. En este clima de debate, las posiciones fueron del centro a los extremos. Había católicos que entendían que era deber del estado asumir estas funciones y había quienes lo consideraban un socavamiento de las prerrogativas eclesiásticas. Pasarían más de diez años hasta su efectiva implementación. Las políticas secularizadoras comenzaron a aplicarse a partir de la década de 1880. En 1881, se creó el Registro civil;[4] en 1884, se sancionó la ley de redención de capellanías y se creó la escuela normal, regenteada por maestras protestantes; en 1889, se sancionó la ley de matrimonio civil y se separó la facultad de teología de la Universidad, entre otras cosas.

Una de las cuestiones centrales del proceso secularizador fueel dominio del espacio público. Los católicos de Córdoba no renunciaron a este espacio y se organizaron para reclamar el libre ejercicio de susderechos constitucionales, amparados en los principios de tolerancia y libertades individuales. Ellos, al igual que cualquier otro ciudadano, reclamaban su derecho a la libre asociación, y a influir, en tanto ciudadanos, en el espacio público. Bajo estas consignas, y en el momento más álgido de la disputa y del enfrentamiento, generado con motivo de la Pastoral del Vicario Clara, se fundaron asociaciones civiles, con personería jurídica, destinadas a la defensa de la causa católica. Una de ellas fue la Sociedad Juventud Católica, con sede en la ciudad capital y ramificaciones en todas las parroquias de la campaña. "El Eco de Córdoba",[5] en sus números de septiembre y octubre de 1884, dio cuenta del conflicto a nivel local, lo cual afectó las relaciones entre vecinos de una misma localidad, entre funcionarios y feligreses. Las autoridades civiles se resistían a la constitución de estas asociaciones y los feligreses se unían en defensa de la causa católica. Este diario, órgano afín al catolicismo, informaba cómo funcionarios locales (jefes políticos), acompañados por la fuerza pública, intentaron impedir la creación de las mismas: "La fuerza se impone para contener el extraordinario movimiento católico que se produce en Córdoba […] Como se sabe se impidió no ha mucho la instalación de una asociación católica en Alta Gracia, en la que debían alistarse todos los católicos de Anejos Sud".[6] El periódico sentenciaba "con un descaro que indigna y una impavidez que asombra, impidieron un acto tan perfectamente ajustado a la ley, tan expresamente garantizado por la constitución, tan conforme a los primeros derechos y a las primeras garantías de que le es lícito usar a un ciudadano en un

[4] El 13/08/1880 se aprobó la ordenanza que autorizó la creación del Registro Civil de Córdoba Capital, que comenzó a funcionar en enero del año siguiente.

[5] *El Eco de Córdoba*, periódico fundado y dirigido por Ignacio Vélez, católico comprometido y militante. Era hermano de Luis Vélez, político de relevancia en el orden nacional y provincial. Formaba parte del PAN, luego se orientó hacia el Partido Liberal Nacionalista, opositor a Juárez Celman y Roca. El *Eco* estaba alineado políticamente con este movimiento. Comenzó su edición en 1862 y cerró sus puertas en 1886.

[6] *El Eco de Córdoba*, 10/09/1884.

país libre".[7] El conflicto estaba vinculado, como señalamos *ut supra*, a reducir o limitar la presencia y acción de la Iglesia en la sociedad. La respuesta de los católicos era clara, asumir la responsabilidad de participar en la esfera pública en tanto ciudadanos, ya que la Constitución les garantizaba el libre ejercicio de los derechos individuales y la libertad religiosa. La denuncia, vinculada a las prácticas abusivas de las autoridades civiles, no se hizo esperar:

> *Ay de los ciegos instrumentos del poder. Por la fuerza invencible del derecho van a saber que a un ciudadano de un estado libre e independiente le es lícito asociarse para fines útiles y mucho más para fines santos y que para impedirlo es impotente por más que lo contrario se crea, el derecho brutal de la fuerza, que impedirá un acto pero que no sojuzgará una conciencia cristiana. Adelante, la campaña responde a la capital de la provincia y los católicos de la una van a probar a los católicos de la primera que los han de acompañar en las pericias de la lucha que empieza y en pos de la cual surgirá y se asegurará la libertad religiosa, que los apóstatas y los sectarios atropellan ahora con inaudito descaro*[8].

Dos cuestiones se deprenden del texto, la primera, vinculada a los derechos que los asistían, definiéndose como ciudadanos sujetos de derechos individuales irrenunciables; la segunda, autodefiniéndose como un grupo unido en sus creencias, con una causa común, cuyos fines eran "buenos y santos", diferenciándose de los otros "apóstatas y sectarios". Los católicos se veían como un grupo de personas unidas por una misma creencia religiosa, que debían conservar y trasmitir. Danièle Hervieu-Léger, al analizar la trasmisión religiosa en la modernidad, señala que el grupo religioso se constituye bajo cuatro lógicas: una lógica comunitaria, que se refiere a la delimitación social del grupo y a la definición formal de las pertenencias; una lógica emocional, que concierne a la producción del sentimiento colectivo de pertenencia (el sentimiento de formar un nosotros); una lógica ética, que pone en juego la definición de los valores compartidos en el grupo, valores que se trasforman en normas de comportamiento; y una lógica cultural, que reúne los saberes constitutivos de la memoria común[9]. En los artículos publicados en "El Eco", subyacen las lógicas descriptas, se percibe un sentimiento comunitario de pertenencia, que los lleva a actuar en función de valores éticos y espirituales compartidos, que conforman esa memoria común que es la fe católica. Así, el diario, en septiembre de 1884, arengaba:

> *Calurosos aplausos a los valerosos católicos de la campaña que no ceden un palmo ante los obstáculos que se ponen a su organización para las fecundas luchas por sus creencias y que al contrario de ceder, saben vencerlos y seguir animosos delante tras de sus latos y elevados propósitos.*[10] […] *La enérgica y decidida actitud de los moradores de nuestra campaña que se apresuran a congregarse en torno a la bandera*

---

[7] *El Eco de Córdoba*, 09/09/1884.

[8] *El Eco de Córdoba*, 10/09/1884.El subrayado es nuestro.

[9] HERVIEU-LÉGER, "Le transmission religieuse en modernité…." 1977, p. 133.

[10] *El Eco de Córdoba*, 10/09/1884.

> *del catolicismo, deben hacer comprender a los que todo lo esperan de la fuerza, que las medidas violentas y arbitrarias adoptadas para contener este gran movimiento, no tendrán otro resultado que precipitar más la reacción, fortificando a los católicos en su fe y obligándolos a arrostrar cuantos obstáculos se opongan al triunfo de la causa de Dios. Única base sólida sobre la cual se ha de asentar el trono de la justicia y la libertad*[11].

La creación de estas asociaciones se realizó en parroquias y capillas, las autoridades que las presidían eran vecinos respetables y el número de miembros oscilaba entre 50 y 300. En Villa General Mitre, se constituyeron con 174 socios;[12] en Santa Rosa de Calamuchita, con más de 150 miembros;[13] en Anejos sur, capilla de Cosme, sumaron 300.[14] En los templos de los departamentos del oeste, Salsacate, Tránsito y San Alberto, se fundaron sociedades con "gran número de socios"[15]. En San Javier, el número fue de "doscientos socios, teniendo a su frente personas de posición y de lo más influyente". En Las Rosas, se conformó con 200 socios[16]. Los curatos del centro de la provincia no fueron una excepción: Capilla Remedios, en Río Primero, se creó la sociedad "en medio del más grande entusiasmo y con 262 socios",[17] y, así sucesivamente, se formaron más de 20 centros en la campaña[18], con igual organización e idénticos propósitos que los de la Sociedad Juventud Católica de la ciudad capital[19].

La reacción católica al avance secularizador supuso una movilización de ciudadanos en toda la provincia. Los fines de la sociedad eran precisos: "la defensa de la fe, atacada con descaro por el liberalismo encaramado en las cumbres del poder"[20]. En los estatutos de la Sociedad, se especificaba que propendía a la unión de los católicos para la difusión y defensa de los principios religiosos, morales y sociales, de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia, por todos los medios legales[21].

II. El Registro Civil

El 13 de agosto de 1880 se aprobó la ordenanza municipal que autorizaba la creación del Registro Civil en la ciudad de Córdoba, el mismo comenzó a

---

[11] *Ibidem*, 05/09/1884.

[12] *El Eco de Córdoba*, 31/08/1884.

[13] *El Eco de Córdoba*, 30/08/1884.

[14] *El Eco de Córdoba*, 10/09/1884.

[15] *El Eco de Córdoba*, 17/09/1884.

[16] *El Eco de Córdoba*, 23/10/1884.

[17] *El Eco de Córdoba*, 18/09/1884.

[18] En 1884, los curatos de la campaña eran 28, con lo cual más del 70% de las parroquias fundó asociaciones católicas, vinculadas a la Sociedad Juventud Católica.

[19] Instituto de Estudios Americanistas (IEA). Foll. Asociación Católica de Córdoba. Memoria 1886, p.32.

[20] *El Eco de Córdoba*, 05/09/1884.

[21] AAC, Fondo Zenón Bustos, Caja 1. Foll. "Estatutos de la Sociedad Juventud Católica". Art.1°. IEA, Foll. Estatutos de la Sociedad Juventud Católica.

funcionar en enero del año siguiente, pocos años después (1884), la ley tuvo alcance provincial. El Registro Civil sustituía el valor civil que hasta entonces habían tenido los libros parroquiales. La ordenanza municipal, y luego la ley, prescribía la obligación de los párrocos de suministrar a la oficina civil copia de las actas de bautismos, matrimonios y defunciones celebrados y asentados en sus libros. El incumplimiento sistemático de los curas a este requerimiento gubernamental motivó reclamos por parte del jefe de la oficina del Registro al obispo diocesano, en los que solicitaba que instara al clero a cumplir el mismo. El Obispo Tissera, mediante circular dirigida al clero de la diócesis, instó a respetar y a no infringir la ley, y advertía que "no se proclamen desde el pulpito enseñanzas que no estén en completa armonía con lo sagrado de nuestro ministerio y con los deberes de ciudadanos respetuosos de la ley.[…] Nos sería muy doloroso saber que se daba motivo para que la autoridad civil tomase alguna medida violenta, ante la cual no pudiéramos defender plena y justamente a los que la ocasionan, y por tanto esperamos confiados que esto no sucederá".

Pese a la reconvención, algunos párrocos, desde el púlpito, desestimaban los alcances y la necesidad de la ley y se negaban a enviar copia de las actas al Registro, argumentando no poder cumplir con esta exigencia por falta de tiempo. Para el clero, era un trabajo de carácter enteramente civil, que no justificaba el descuido de las funciones parroquiales. A veces, los libros no estaban bien llevados, el cura de Cosquín, por ejemplo, al hacerse cargo de la parroquia, expresó que el archivo estaba pésimamente tenido y muchos de los libros parroquiales no eran sino "un conjunto de hojas sueltas, sin folio, sin principio ni fin"[22]. El cura vicario interino de Bell Ville, Eduardo R. Ferreira, informaba a la curia que el funcionario civil le exigía, además de la remisión de los estados mensuales de los libros parroquiales, poner a disposición, para la consulta, el archivo parroquial, a fin de constatar la exactitud de los datos, a lo que el párroco respondió que: "no habiendo recibido, al respecto instrucciones del obispo, no reconocía ningún derecho a la intromisión del Gobierno en una oficina que es puramente eclesiástica. Y que ni graciosamente (puedo) suministrar estos datos, pues he suprimido, por este año, el escribiente y yo llevaré mis apuntes en los libros como y cuando Dios me ayude"[23]. Esta actitud remisa de los párrocos con el gobierno no sólo se debía a nuestro parecer a dificultades reales como el mal estado de los libros, o la falta de tiempo para ejecutar esa tarea, sino que está latente la resistencia ante la intromisión del poder civil en asuntos considerados estrictamente eclesiásticos. Los oficiales del Registro debían confrontar los datos con los libros parroquiales para comprobar la exactitud de los datos suministrados por los párrocos[24]. Las reticencias del gobierno y la desconfianza hacia el clero eran evidentes. Por otra parte, llegó a la curia una notable cantidad de consultas de los párrocos respecto al modo de proceder frente a esta obligación, ya que percibían que la intención del gobierno era convertir los registros parroquiales en oficinas auxiliares del Registro Civil y a los curas en empleados dependientes de los jefes inspectores y jueces de paz. El promotor fiscal del Obispado, Ramón Gil Luque, informaba sobre la

[22] AAC. Parroquias. Cosquín Folio77.

[23] AAC. Parroquias Bell Ville 1890. s/f.

[24] Ley de Registro Civil 1896 art 38-39.

práctica a seguir, y si bien advierte que las disposiciones eran, a su juicio, "demasiado absurdas, onerosas e injuriosas", *probonus pacis* se podían acatar, se autorizaba al escribiente de la oficina civil a tomar los datos que quisiera, "pero con la precaución de que esto no sea ocasión para que los libros sean llevados fuera del lugar del archivo parroquial"[25].

El oficial del Registro Civil, al presentar el informe del primer año de funcionamiento, justificó la escasa representatividad de los números al invocar "las creencias religiosas tan arraigadas en el vecindario de nuestra Provincia y muy especialmente la guerra tenaz que […] se viene haciendo por los representantes de la Iglesia a toda nuestra institución"[26].

III. La secularización de los cementerios

La Ley de Registro Civil obligaba al funcionario civil a anotar en un libro especial las defunciones por duplicado. Además, exigía a los ciudadanos exhibir ante el cura el boleto de inhumación expedido por el funcionario público. Esta exigencia fue uno de los puntos más conflictivos para la implementación de la ley en los curatos de campaña, que se negaban, sistemáticamente, a cumplir con este requisito. El conflicto escaló cuando el gobierno solicitó la administración y la secularización de los cementerios.

El Obispo Esquiú buscó armonizar las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica, evitando, de ser posible, el enfrentamiento. El prelado debió negociar con las municipalidades de Bell Ville, Ballesteros y La Rioja capital, a fin de garantizar la propiedad de los cementerios para la iglesia, cediendo su administración a las autoridades civiles. Dirigiéndose al gobernador delegado de La Rioja, le comunicaba que si bien un cementerio católico era un lugar sagrado y su administración correspondía a la autoridad eclesiástica, su deseo era conciliar intereses, sin dejar de cumplir sus deberes, a fin de evitar todo conflicto. En este sentido, le informaba su disposición de modificar el reglamento de cementerios, permitiendo la cesión de dicha administración al estado[27].

La desinteligencia entre autoridades civiles y eclesiásticas respecto al uso y administración de los cementerios tuvo varias aristas y evidenció conflictos por el control de los espacios, además, nos permite ver cómo las relaciones entre liberalismo y catolicismo se negociaban a nivel local. El conflicto, que comenzó en 1884, atravesó el mandato de obispos y gobernadores y se resolvió, finalmente, en 1926, con la sanción de la ley de municipalidades.

El Gobernador Gregorio Gavier solicitó al Obispo Tissera la remoción de algunos curas de campaña,[28] a fin de favorecer la armonía y buena inteligencia con

[25] AAC. Parroquias. Bell Ville s/f.

[26] AHPC. Gobierno 1891 tomo 10. Memoria del Registro Civil.

[27] BRUNO, *Historia*… 1976, t. XI, p. 187.

[28] AHPC. Gobierno, 1886, T9. Nota del Obispo al Gobernador de 22 de enero de 1885.

el poder ejecutivo provincial con la convicción de que esta decisión podría llevar grandes bienes a la Iglesia y al Estado[29]. ¿Qué había sucedido? Los curas de Quilino, Pbro. Sofonías Oviedo, Pocho, Pbro. José Chaneton, y Tercero Abajo, Pbro. Eleuterio Mercado se habían negado a entregar las llaves del cementerio al jefe político y desde el pulpito se oponían a la secularización. Los jefes políticos denunciaron esta conducta bajo los cargos de "hostilización a las autoridades", "desacato y prácticas subversivas". El diocesano comunicó al gobernador su interés por conciliar sus deberes de Pastor con los deseos del gobierno, y, "para mantener con la autoridad política la armonía", trasladaría a los expresados curas párrocos[30] y advertía, sutilmente, su disconformidad con la actuación del jefe político, expulsando al párroco de su curato: "la armonía y acuerdo que debe reinar entre ambos poderes, por su marcha regular en la esfera de acción que a cada uno corresponde, se reciente violentamente por la acción violenta del jefe político"[31].

En 1889, la autoridad civil del departamento de Santa María solicitó al cura José López González una partida de defunción; el cura se negó a entregarla, aduciendo que no le correspondía hacer el trabajo del oficial del registro, ya que no era empleado del gobierno y además se negó a entregarle la llave del cementerio mientras no se le pagasen los derechos correspondientes. El funcionario del Registro Civil recurrió a la fuerza pública y forzó el cementerio. Este conflicto motivó una denuncia de parte del juez pedáneo al Ministro de Gobierno, Justicia y Culto Eleazar Garzón contra el cura de Alta Gracia. El Fiscal de Gobierno y Tierra pública, Dr. Julio Rodríguez, estudió el caso y realizó un análisis pormenorizado de los cementerios. Concluyó que "el cementerio era una institución debida exclusivamente al cristianismo, concebida como cosa sagrada y, como tal, sujeta a la legislación religiosa". Advertía que la Iglesia católica poseía la personería jurídica que la hacía capaz de adquirir y reconocer en algunos de sus bienes el carácter de sagrado o religioso, sometidos a la legislación eclesiástica, por lo tanto, los cementerios, una vez consagrados, quedaban exentos de la potestad civil. De esta manera, el "Estado no puede tener ningún interés en ejercer autoridad sobre cosas que por sus destinaciones están en cierto modo espiritualizadas". Este argumento refutaba el expuesto por el juez pedáneo que aducía la cuestión higiénica. El fiscal sentenciaba que "los cementerios religiosos, y en especial los católicos, no son ni pueden ser meras creaciones higiénicas". Además, señalaba el carácter de los mismos: "los cementerios consagrados suponen un vínculo religioso que une a los vivos con los muertos; suponen la fe religiosa; la esperanza en una vida futura que se realizará más allá de la tumba; la seguridad religiosa también de que nuestros despojos mortales, los restos de nuestros muertos queridos, habrán de animarse de nuevo en un día, que sólo pueden entrever las miradas de la fe. Son por esto los cementerios objeto de piadosa veneración. Es por esto que el Estado se ha limitado siempre a munir con la sanción de sus leyes esa veneración religiosa, que sin infundirla él, la encontraba en todas partes adherida a la conciencia de sus

[29] AHPC. Gobierno, 1886, T9. Nota al Gobernador Gregorio Gavier, Córdoba, 17 de enero de 1884.

[30] AHPC. Gobierno, 1886, T9.

[31] AHPC. Gobierno, 1886, T9. Nota al Gobernador Gregorio Gavier, Córdoba, 17 de enero de 1884.

súbditos[32]. Finalmente, aconsejaba al ministro la necesidad de hacer comprender a los jefes políticos y a los encargados del Registro Civil que por ley no tenían ninguna atribución que los autorizara a violar los cementerios católicos y que la solución a este tipo de conflictos sería la construcción de cementerios profanos o civiles, en cuya administración sólo intervendría el poder civil, y dejar a salvo el derecho de cada uno de depositar los restos de sus deudos en el cementerio que prefirieran, civiles o religiosos.

Si bien los cementerios pasan finalmente a la administración civil, los pobladores siguieron solicitando a los curas la realización de responsos para sus deudos, la administración de los ritos funerarios, incluida la bendición de la sepultura. Los ritos podían realizarse en la iglesia o en el mismo predio del cementerio. La secularización de los cementerios fue, sin duda, un paso en el proceso de laicización del estado, pero no necesariamente en el proceso de secularización de la sociedad. Al secularizar los cementerios, se crean, en un espacio profano a cargo de la administración civil, lugares sagrados (las tumbas benditas). Durante la visita canónica al curato de Soto, en 1902, el Obispo Auxiliar Monseñor Cabanillas dejó constancia, en el artículo tercero del auto, que "habiéndose quitado al párroco, por la Municipalidad, la propiedad y administración del cementerio de esta parroquia, quedando por tanto profanado y sin bendición, ordenamos que en cada caso que ocurra, bendiga la sepultura y haga los oficios correspondientes a los fieles que murieren en comunión con la Iglesia". En el artículo siguiente, exhortaba a la feligresía a que "por ningún pretexto, o doctrina o disposición contraria quieran omitir el mandato de la iglesia de hacer que sus deudos sean sepultados en tierra sagrada con los ritos y oficios que para honrar las cenizas de sus hijos fieles tiene ordenado la Iglesia. Debiendo para tal efecto, dar oportuno aviso al párroco, por medio del boleto de sepultura, según es de práctica en todo el obispado".

A lo largo de estos años, puede observarse como se adecua la Iglesia, por obligación o necesidad, a las nuevas prácticas funerarias, más acordes con las sociedades modernas. La solidaridad entre vivos y muertos ya no está sólo en el recuerdo de los deudos para el consuelo de los vivos, sino en la responsabilidad de los vivos de contribuir a la salvación eterna de los muertos. El obispo ordenaba al cura que "bendiga la sepultura y haga los oficios correspondientes a los fieles que murieren en comunión con la Iglesia". Aquí estamos en presencia de un vínculo moderno, ligado a la veneración de una tumba propia, individual. Esta individuación no implica necesariamente descristianización, es, sin embargo, una clara manifestación de la privatización de lo religioso que se está operando. Antes, primaba la sepultura en campo santo y si fuera posible en el lugar de los antepasados. Ahora, lo importante es bendecir la tumba individual y garantizar los oficios fúnebres. El campo santo cede el paso a la sepultura individual, bendecida, en un espacio profano. El pasaje no es unívoco, en algunas sociedades más tradicionales perdura la necesidad de preservar los vínculos espirituales que unen a los miembros de una comunidad creyente. Vínculos espirituales que unen a los vivos con sus muertos. A modo de ejemplo, en 1890, el cura de Chalacea se

[32] AAC. Leg. 39. Comunicaciones con el Gobierno Provincial, 1760-1910, T4, s/f. Inicio del Expediente 05/12/1889.

quejaba ante la curia de que sus feligreses no pagaban los derechos de sepultura porque enterraban a sus deudos en el curato vecino de Santa Rosa, y especificaba que "los entierros de cadáver se practican en Santa Rosa por el fanatismo de estos feligreses que allí adonde han sido sepultados sus antepasados deben sepultarse todos de la familia […] allí se pagan derechos de sepultura, allí de funerales y allí de misas cuerpo presente". Esa integración de los muertos en el mundo de los vivos, donde se desvanecen las diferencias entre el espacio de los vivos y el espacio de los muertos sigue estando presente, aunque, como veremos, hay un claro deslizamiento hacia una concepción más moderna y desacralizada del cementerio. El cura de Villa Concepción del Tío informaba al obispado que existía un cementerio en Balnearia que no lo habían bendecido porque los vecinos no lo querían entregar a la Iglesia, pero "piden muchos la bendición de sepulturas, ¿podré bendecir sepulturas según piden muchas personas buenas que tienen miembros de la familia en ese cementerio?"[33].

La preocupación del clero era dar sepultura eclesiástica. Esto quedó reflejado en el auto de la visita canónica de 1902 al curato de Punilla, donde se dejó constancia de que el libro de defunciones no contenía las partidas correspondientes, ya que los cementerios estaban en poder de las municipalidades:

> *Cuyos empleados o encargados del registro civil no advierten a los deudos la obligación que, como católicos, les incumbe de dar parte a los párrocos para que se les den sepultura eclesiástica. Que esta obligación que atañe a dichos empleados como a todos los fieles es un derecho inalienable que no puede ser anulado o despreciado por ninguna ley civil en un pueblo católico, tanto más que por la constitución y leyes fundamentales que nos rigen, la religión católica es la religión del Estado, cuyo gobierno le debe la más decidida protección y sostenimiento. Que la falta de cumplimiento de tan sagrado deber trae consigo la profanación del cementerio haciéndole perder la bendición de la Iglesia y demás bienes que corresponden a los fieles que en él se inhuman, quedando en las mismas condiciones de infieles y herejes destituidos de las limosnas y sufragios que en caso contrario tendrían de la iglesia nuestra madre*[34].

La importancia y necesidad de brindarle las honras fúnebres al individuo y bendecir su propia sepultura se acentúa, era considerado un derecho inalienable, pues de no recibir la bendición de la Iglesia "quedan los difuntos en las mismas condiciones de infieles y herejes destituidos de las limosnas y sufragios previstos por la Iglesia". La mirada ya no está en el cementerio, sino en la bendición de cada tumba.

El derecho a los ritos de la muerte supuso también un campo de fricción. La sociedad se enfrentó a las autoridades municipales que quisieron impedir el paso del cadáver por el templo. El Concejo Deliberante de Marcos Juárez, el 3 de agosto de 1898, sancionó una ordenanza de seis artículos que reglamentaba la conducción de cadáveres a los cementerios y la prohibición de entrada de los mismos a la

[33] AAC. Caja de Parroquias: Villa Concepción del Tío, s/f.

[34] AAC. Libro de Notas particulares del Obispo, 1884-1903, f.111.

iglesia. El primero prescribía que quedaba absolutamente prohibido la conducción y entrada de cadáveres en la Iglesia de la Villa. El segundo establecía que cuando alguno quisiera celebrar una misa de cuerpo presente debía pedir permiso a la Municipalidad, que podía concederlo o denegarlo, previo informe del médico municipal, en el caso de concederse el permiso debía ser por escrito con un sello de diez pesos. El tercero prohibía la conducción de cadáveres en carruajes de alquiler destinado a pasajeros, jardineras o carros de servicio público, como los que reparten bebidas o comestibles. El cuarto establecía que cuando se condujesen cadáveres al cementerio en vehículos no autorizados no podía circular por las calles principales. El quinto establecía que debía conducirse el cadáver de la casa mortuoria al cementerio por el camino más corto. Y el último artículo estipulaba una multa de cincuenta pesos para los infractores[35]. La ordenanza causó estupor en la población. El cura informaba al obispado que "el pueblo está indignado con la Municipalidad, ha habido personas que han llevado al finado a otros pueblos"[36]. Prohibir la entrada de cadáveres al templo era ir contra un sentimiento profundo de la población, que, con tal de otorgarle los ritos fúnebres a sus muertos, era capaz de ir a otros pueblos.

La preocupación era justamente ésa, no dejar a ningún fiel católico morir y ser sepultado como hereje o infiel y garantizarle las limosnas y sufragios necesarios para dar el salto a la vida eterna. De allí que el morir sacramentado fuera una preocupación para la jerarquía y, a la vez, fuera uno de los primeros motivos de denuncia de las feligresías a la hora de pedir la destitución, cambio o permanencia del cura. Lo que indica la importancia que la población le otorgaba al tema. Los feligreses de Salsacate, por ejemplo, solicitaron la remoción del cura. El primer cargo de la denuncia era justamente que "se ha negado en reiteradas veces a prestar el auxilio de confesión a enfermos que han fallecido sin recibir tal beneficio"[37]. En una nota posterior, señalaban, puntualmente, el nombre de una veintena de fallecidos sin asistencia espiritual[38]. Cinco años después, volvieron a denunciar a otro cura y, entre los argumentos presentados, afirmaban que, en la localidad, había fallecido una señora sin que el cura le prestara los debidos auxilios, más allá de que la madre de la víctima se lo había pedido varias veces[39]. En tanto, los feligreses de San Agustín, al argumentar la necesidad de que no se retirara al cura, señalaban, entre otras cuestiones, que "ni los calores impetuosos del verano como los crudos fríos del invierno son un obstáculo para trasladarse a cualquier rincón donde necesiten sus auxilios. Parece que todo esto retempla su alma virtuosa, llena de méritos al abandonar su casa y correr al través de tortuosos caminos para auxiliar al pobre moribundo que lleno de angustias aspira los auxilios de la religión"[40].

La recepción de los sacramentos en el trance de la muerte era una cuestión de suma importancia para la población de la campaña cordobesa, de tal modo que,

---

[35] AAC. Cajas Parroquias: La Asunción de Marcos Juárez, f.30.

[36] AAC. Cajas Parroquias: La Asunción de Marcos Juárez, f.51.

[37] AAC. Caja Parroquias: Salsacate, f.175. Nota del 16/11/1913.

[38] AAC. Caja Parroquias: Salsacate, f.184. Nota del 24/02/1914.

[39] AAC. Caja Parroquias: Salsacate, f.229. Nota de denuncia del 08/04/1819.

[40] AAC. Cajas Parroquias: San Agustín, f.15.v.

en algunas oportunidades, el cura incluso llegó a negar este servicio a personas que llevaban una vida alejada de la religión a modo de castigo ejemplificador, con el fin de lograr que otros miembros de su feligresía cambiasen su conducta y se pusiesen a bien con Dios. Tal fue la conducta del cura Abriola, de Chalacea, curato ubicado al norte del departamento de Río Primero, en su informe al obispado señalaba que:

> *Que habiendo encontrado muerto el día de Pentecostés, en su casa, al individuo Pedro Vivanco, y habiendo este vivido en una continua borrachera sin haber jamás cumplido con los preceptos de la Iglesia y sin haber jamás pisado los umbrales de la casa de Dios para oir misa los días festivos, o al menos en otros días, ha tenido a bien negarle la sepultura en el cementerio, prefiriendo que se sepulte provisoriamente al lado de afuera hasta esperar la decisión de V.S.I. Debo añadir que hace la fecha de cuatro o cinco años que tubo este individuo una enfermedad que casi le causo la muerte y que entonces y con grandes esfuerzos se consiguió hacerle confesar y administrarle la eucaristía y la extremaunción. Algunos días antes de morir sentíase muy mal y que veía aproximarse la muerte, según el mismo decía y sin embargo de tener presente la proporción de confesarse y conseguir los auxilios de la religión no se ha servido de ellos. En sus borracheras que sabía tomar cotidianamente en las casas de negocios no dejaba de hablar algo contra la religion y los religiosos. Por estos motivos y para escarmiento de varios otros que viven del mismo modo y despreciando la práctica de los actos de la religión se ha visto el exponente en la dura necesidad de servirse de esta medida, siempre dispuesto sin embargo a rectificar* […][41].

La bendición de la tumba individual y la celebración de los ritos fúnebres cobran importancia en tanto el cementerio deja de ser una preocupación para el clero. En este contexto, se inscribe la reflexión del cura de Villa Concepción del Tío, Antonio Álvarez, cuando, en 1920, informaba al obispado que "la Municipalidad pretendía administrar el cementerio parroquial", y advertía que "al cura solo le da gastos, 25 $ mensuales a un empleado que recibe los muertos y le indica el lugar de sepultura y las refacciones que cada momento requieren las tapias viejas que se están cayendo. Es una verdadera carga gratuita para el cura porque nadie paga derechos y es imposible cobrar. Deseo que este, si es posible, se lo entregue a la municipalidad"[42].

La cuestión de los cementerios fue un largo conflicto que culminó con la promulgación de la Ley de Municipalidades n° 3373, sancionada en 1926, que, en su artículo 136, disponía que el cuidado y administración del cementerio era una obligación de las autoridades civiles e incluía lo producido por los cementerios como una fuente de recursos para las Municipalidades. Lo que había comenzado como un serio conflicto en la década del 80, incluso antes, cuarenta años después se convirtió en un simple trámite administrativo, que ya no afectaba "los derechos de la Iglesia".

---

[41] AAC. Cajas Parroquias: Obispo Trejo (Chalacea), f.71. Nota del 21/04/1888.

[42] AAC. Cajas Parroquias: Villa Concepción del Tío, f.103-104.

Entre 1920 y 1926, los curas firmaron convenios con las autoridades civiles de sus respectivos curatos, en los cuales figuraban las bases de la cesión de los cementerios eclesiásticos a la administración civil[43]. El intendente de Río Primero fue muy claro al respecto, al señalar, en nota enviada al obispo, que la municipalidad no estaba en contra de la Iglesia y que no deseaba quitarle nada de lo que justamente le correspondiera, sino que deseaba cuidar, como se merecía, un sitio sagrado, "además [decía], en todo los pueblos que existe Municipalidad, está a cargo de ella la administración y cuidado de los cementerios, citando el de la culta y Católica Villa del Rosario"[44].

Los puntos centrales de dichos convenios estipulaban el permiso otorgado por la curia a la municipalidad de enajenar sitios para construir panteones y nichos con el fin de solventar los gastos del cementerio; la municipalidad no podía permitir la inhumación de cadáveres en la parte destinada a los católicos, que, según las leyes eclesiásticas, no podían ser sepultados en lugar sagrado, a cuyo efecto el cementerio conservaría siempre una sección no bendecida; tampoco permitía la inhumación de cadáveres sin previa presentación del boleto del cura o de su ayudante; el cura párroco tendría la dirección espiritual canónica del cementerio, pudiendo, en consecuencia, practicar en él los oficios religiosos que estimara convenientes[45]. En el convenio entre la municipalidad y el cura de Arroyito, por caso, se establecía que la parroquia disponía de dos solares en el cementerio, además de especificar que la municipalidad emitiría los permisos de inhumación por triplicado, a fin de entregar, a la parroquia, una copia para que llevara sus propios registros, que el párroco podía celebrar libremente los oficios religiosos en los cementerios y que, al efecto de facilitar las funciones religiosas, la municipalidad entregaría al párroco una copia de la llave[46].

IV. Morir sacramentado

Una de las mayores preocupaciones de la jerarquía era velar para que ningún feligrés católico muriera sin la debida atención espiritual. En 1876, el Obispo Álvarez envió una circular sobre el ministerio parroquial que, en su cuarto punto, señalaba que "siendo tantas las ventajas que reportan a las almas de la participación de los santos sacramentos, principalmente en el artículo de la muerte, se recomienda vivir las prescripciones de la iglesia a este respecto, a fin de que ningún sacrificio omita para proporcionar este bien a sus feligreses"[47]. Los cuestionarios remitidos a los párrocos con motivo de las visitas canónicas eran cada vez más explícitos. En 1906, en el número 37, se preguntaba: ¿El cura y el teniente están prontos siempre para asistir a los enfermos? ¿Qué medidas toma el cura para promover la frecuencia de los santos sacramentos? ¿Se procura que los enfermos cumplan con la Iglesia en el tiempo pascual?

---

[43] AAC. Cajas Parroquias: Remedios, 26/02/1926; Deán Funes, 03/04/1921, f.141 y ss.

[44] AAC. Cajas Parroquias: Remedios, f.34.

[45] AAC. Cajas Parroquias: Villa Concepción del Tío, f.139-142.

[46] AAC. Cajas Parroquias: Arroyito. Acta Convenio por la Administración del Cementerio, f.25.

[47] AAC. Leg. 53. Pastorales, 1854-1913, s/f. Circular del 31/12/1876.

Las respuestas dan cuenta de la solicitud del cura y algunas incluyen las prácticas de las feligresías. El cura de Morteros respondió que el cura y su ayudante estaban prontos para asistir a los enfermos. "Se procura que no mueran al menos sin confesión, ya que el cumplimiento pascual es algo que apenas se frecuenta por una pequeña parte de la población"[48]. El cura de Río Segundo advertía que estaba "pronto siempre, a cualquier hora del día o de la noche. Predica con frecuencia se procura que los enfermos cumplan con el precepto pascual"[49]. El cura de San Francisco señalaba que "con puntualidad se atiende a los enfermos"[50]. El cura de San Javier decía que "los fieles tenían la costumbre de llevar el sacerdote a los enfermos"[51]. El cura de Jesús María respondió que "asiste a todas las confesiones, tanto en mi curato como en el vecino, siempre que me lo demanden"[52].

Morir sacramentado no era sólo una preocupación del clero y la jerarquía, las feligresías destacaban esta cuestión a la hora de denunciar a un cura por incumplimiento de sus deberes de párroco o a la hora de solicitar se dejase sin efecto alguna remoción, destacando la atención a los enfermos y moribundos como ejemplos del buen desempeño de sus funciones. Es así como, en 1879, los vecinos de Santa Rosa solicitaron la remoción del cura Bula, aduciendo que estaban cansados de soportar, más de 17 años, sus "abusos y las faltas como cura". Entre las causales de dicha solicitud, se expresaba que "no confiesa a todo aquel que no tiene caballos suficientes para que lo lleven en volantas, previniendo que es la única manera que sale de confesión fuera de la villa, de consiguiente mueren sin auxilios"[53]. O, en 1882, los vecinos de Río Segundo sacaron un suelto en el diario "La Voz del Interior", en donde denunciaban que el cura había negado la unción y pedían su destitución. El cura elevó una nota de protesta a la curia y relató lo sucedido. Dice que llegó un muchacho a buscarlo para que atendiera a su padre gravemente herido, el presbítero tomó lo necesario para darle la comunión y la unción y siguió al muchacho. "Ni bien llegue allí rodee a todo aquel inmenso pueblo que rodeaba al herido, de que tuviera a bien retirarse para darme lugar a que lo confesara. Al instante quede solo con el paciente y como no había silla en la que poderme sentar porque el herido estaba en un catre en medio de un patio. Pedí una silla la cual me fue dada al instante ¿Cuál fue mi sorpresa cuando, una vez sentado en la cabecera del paciente veo que el pobre desgraciado estaba completamente enlicorado y que no atinaba en contestarle?". El cura reprendió a los presentes y les explicó que debía suspender el sacramento de la penitencia al igual que el de la unción y recomendó que trataran de refrescarlo y una vez que logaran hacerlo volver a su entero juicio lo llamaran, él estaba dispuesto a volver a cualquier hora y se retiró del lugar. Los parientes salieron inmediatamente a buscar a un franciscano

---

[48] AAC. Cajas de Parroquias: Morteros, s/f. Respuesta al Cuestionario de la Visita fechado el 25/08/1915.

[49] AAC. Cajas Parroquias: Río II, f.117. Respuesta al Cuestionario de la Visita fechado el 02/02/1910.

[50] AAC. Cajas Parroquias: San Francisco, s/f. Respuesta al Cuestionario de la Visita fechado el 05/10/1907.

[51] AAC. Cajas Parroquias: San Javier, s/f. Respuesta al Cuestionario de la Visita de 1926.

[52] AAC. Cajas Parroquias: Jesús María, s/f. Respuesta al Cuestionario de la Visita fechado en agosto de 1915.

[53] AAC. Leg. 48. Chalacea, Santa Rosa, San Justo, s/f. Nota sin fechar del año 1879 de los vecinos de Santa Rosa.

que estaba de paso por la Villa, quien tampoco lo pudo confesar ni dar la absolución por el mismo motivo de ebriedad. Al rato, el herido murió sin haber recibido los sacramentos, el cura le negó a los deudos la misa de cuerpo presente y el entierro[54]. Conducta que motivó la denuncia de los vecinos. En 1921 o 1922, los feligreses de La Playosa elevaron una solicitud al obispado, en la que pedían un cura permanente, entre los argumentos señalaban "los innumerables trastornos que nos ocasiona la atención debida de los moribundos, para la asistencia de los cuales, tenemos que recorrer grandes distancias sin conseguir muchas veces lo que deseamos y tener que resignarnos a la pena de ver morir nuestros deudos, sin poder proporcionarles la necesaria ayuda cristiana, indispensable para poder morir reconciliados con nuestro Dios"[55].

Ahora bien, el morir sacramentado no era sólo un vínculo de solidaridad con los moribundos, sino también un ejemplo para los vivos. "La Familia Cristiana", revista parroquial de Marcos Juárez, dirigida por el párroco Leopoldo Buteler, que se distribuía en toda la región, en enero de 1916, sacaba una breve nota sobre el fallecimiento de Antonio Quinteros, un vecino acomodado de la zona. "Ha muerto en la paz del Señor, con la tranquilidad del justo, después de haber recibido todos los auxilios de la sacrosanta religión". La nota reseñaba brevemente la vida de este hombre, destacando las obras que había hecho en beneficio de la religión, como celebrar misiones religiosas en su estancia de Villa Argentina, facilitar de forma permanente un salón para la enseñanza del catecismo, poner a disposición de la catequista un carruaje, etc. La nota culminaba diciendo que "el párroco hace votos para que estos bellos ejemplos de nobleza y generosidad en favor de la religión sean lecciones provechosas para los que quedan vivos"[56].

La advertencia del párroco es un indicio de que la iglesia ya no mira sólo hacia la otra vida, sino a los que quedan aquí abajo, la preocupación del párroco se orienta a movilizar a los católicos en pos de realizar obras concretas, en pro de la expansión y afianzamiento del catolicismo.

V. La ley de matrimonio civil

A la creación del Registro Civil, le siguió la ley nacional de matrimonio civil, sancionada el 2 de noviembre de 1888, que establecía que los matrimonios que no se celebrasen con arreglo a las disposiciones del Código Civil no producirían efectos legales; desde ese momento, sólo los matrimonios realizados ante las autoridades o funcionarios públicos competentes producirían efectos civiles. Esta ley alteró notablemente la situación establecida hasta ese momento, pues suponía el reconocimiento de los efectos civiles del matrimonio religioso, prohibía, bajo severas penas, a todo sacerdote la dispensa del sacramento sin tener a la vista los certificados de haberse verificado el contrato civil. Ante este hecho, el

[54] AAC. Cajas Parroquias: Central Río II, fs.31-34.

[55] AAC. Cajas Parroquias: La Playosa. Nota sin fecha, fue contestada el 20/10/1922.

[56] AAC. Caja Parroquias: La Asunción, Marcos Juárez, f.182.v.

obispo de Córdoba dirigió una pastoral al clero y a los fieles de la diócesis, en la que señalaba que no constituía un matrimonio verdadero, indisoluble, elevado a la dignidad sacramental, "no es a los ojos del cristiano y de la Iglesia otra cosa que un reconocimiento público del Estado para vivir juntos y legalizar la descendencia de los dos, sin miramiento alguno a la fe, a las creencias o a la religión que profesan la inmensa mayoría de los hijos y ciudadanos de nuestro país. Así es que aunque dicha ley es una vejación para la Iglesia católica cuyos derechos y sacramentos desconoce y pospone -no altera absolutamente nada de lo que la Iglesia manda y determina sobre el Sacramento. El Estado no puede permitir y legalizar la unión de las personas, no puede imprimirle el sello sagrado del sacramento, no puede bendecir a los esposos ni a los hijos, ni alcanzarle gracias en el tiempo y en la eternidad"[57].

Las líneas directrices del documento están en conformidad con la pastoral colectiva firmada por los prelados argentinos en febrero de 1889 y la Encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* de León XIII, donde expresamente señala: "Y no se le ocurra a nadie aducir aquella decantada distinción de los regalistas entre el contrato nupcial y el sacramento, inventada con el propósito de adjudicar al poder y arbitrio de los príncipes la jurisdicción sobre el contrato, reservando a la Iglesia la del sacramento. Dicha distinción o, mejor dicho, partición, no puede probarse, siendo cosa demostrada que en el matrimonio cristiano el contrato es inseparable del sacramento". Algunos puntos más abajo, esclarece que la Iglesia no ignora ni niega que el sacramento del matrimonio, encaminado también a la conservación y al incremento de la sociedad humana, tiene parentesco y vinculación con cosas humanas, consecuencias indudables del matrimonio, pero que caen del lado de lo civil y respecto de las cuales con justa competencia legislan y entienden los gobernantes del Estado (León XIII, 1880: 12-21).

En marzo de 1889, la curia diocesana envió una circular a todos los párrocos de la diócesis con instrucciones prácticas sobre cómo proceder conforme a ellas para la administración del sacramento del matrimonio y se evitaran los inconvenientes a los que la ley daba lugar[58]. Los puntos fundamentales del documento señalan: 1) La recomendación de explicar al pueblo la doctrina católica sobre el matrimonio, con una predicación preparada, prudente y acomodada a la inteligencia del pueblo cristiano. "Haga así comprender a todos que si se permite a los fieles el concurrir a declarar su consentimiento ante el oficial público, esto no importa celebrar verdadero matrimonio, sino solo cumplir un acto meramente civil, necesario ahora para que sus matrimonios tengan validez ante la ley"[59]. 2) La obligación de respetar a las autoridades y a las personas, cuidando de no ofender en lo más mínimo ni suscitar odios personales. Prohibir bajo pena de "suspensión" que se falte el respeto debido a tales funcionarios de cualquier clase que sean. 3) La petición a los fieles de ayudar "con oraciones fervientes a Dios que muda los

[57] AAC. Pastoral del Ilmo. Rmo. Obispo de Córdoba D Fr. Reginaldo Toro, Buenos Aires, Imp. y Enc. del Colegio Pío de Artes y Oficios, Almagro, 1889.

[58] AAC. Leg. 53. Pastorales, Edictos y Decretos, 1834-1900, TI. Circular Obispado de Córdoba 28/03/1889.

[59] AAC. Leg. 53. Pastorales, Edictos y Decretos, 1834-1900, TI. Circular Obispado de Córdoba 28/03/1889, punto 10.

corazones para que practiquen ayunos, la penitencia sacramental y la Santa Comunión en esta cuaresma, a fin de que no seamos vencidos por el mal, para que sean abolidas y revocadas esas leyes que nos deprimen"[60]. La circular cierra con una recomendación clara y terminante, "como la misma ley en su artículo 118 establece pena contra el sacerdote que proceda a la celebración de un matrimonio religioso, sin tener a la vista el acta que acredite haberse celebrado ya civilmente, "será muy razonable que los párrocos se abstengan de autorizar matrimonios mientras no se les presente el acta civil"[61].

El prelado diocesano advertía que por las circunstancias que se vivían, y para evitar "vejámenes", la Iglesia permitía y toleraba que los católicos "se acomoden a la ley en la práctica, con tal de que entiendan que ejecutan un acto meramente civil, y que se apresuren cuanto antes a celebrar el matrimonio canónico, y no se tengan por casados mientras no hayan llenado este requisito"[62].

Además, la sanción de la ley de matrimonio civil exigía a los oficiales del Registro confrontar los datos con los libros parroquiales, éstos deberían ponerse a su disposición para comprobar la exactitud de los datos suministrados por los párrocos[63]. La reticencia del gobierno y la desconfianza hacia el clero eran evidentes. Por otra parte, llegó a la curia una notable cantidad de consultas de los párrocos sobre el modo de proceder frente a esta obligación, ya que percibían que la intención del gobierno era convertir los registros parroquiales en oficinas auxiliares del Registro Civil y a los curas en empleados dependientes de los jefes inspectores y jueces de paz. El promotor fiscal del obispado, Ramón Gil Luque, informaba al clero sobre la práctica a seguir y advertía que esas disposiciones eran, a su juicio, demasiado absurdas, onerosas e injuriosas, por lo tanto, "si por *bonus pacis* se pueden acatar; únicamente se puede encargar a los curas que permitan que un escribiente de la oficina civil tome los datos que quiera de los libros parroquiales, pero con la precaución de que esto no sea ocasión para que los libros sean llevados fuera del lugar del archivo parroquial"[64].

Jacinto Correa, cura de Punilla, Miguel Salguero, cura de Alta Gracia, Rafael López, cura de Anejos Sud, y Alejo Torres, cura de Calamuchita, se opusieron tenazmente a la implementación de las referidas leyes laicas, en particular, la del matrimonio civil. Desde el púlpito, predicaban desestimando la necesidad de casarse por el registro civil y desplegaron una persistente oposición a la misma. Por ello, fueron detenidos y acusados de desacato. El caso más notable fue el de Jacinto Correa. En la indagatoria, todos los testigos coincidieron en afirmar que, en las pláticas, oyeron que "casándose por el civil él no los casaría". Gabriel Martínez, de 28 años, dijo al juez que "no se celebró matrimonio civil porque el cura le dijo que si se casaba por lo civil él no lo casaba por la Iglesia, también me dijo que después de casarme podía venir a ver al juez"[65]. El cura Correa estaba convencido de que el

[60] ACC. Fray Reginaldo Toro. Obispo. Pastoral, 1889, p. 6 y ss.

[61] AAC. Leg. 53. Pastorales, Edictos y Decretos, 1834-1900, TI.

[62] AAC. Leg. 53. Pastorales, Edictos y Decretos, 1834-1900, TI.

[63] Ley de Registro Civil, arts. 38-39.

[64] AAC. Curato de Bell Ville, s/f.

[65] AHP. Crimen 2º Capital. Legajo 4. Expedientes Judiciales. Exp. 1, 1889, f.47.

matrimonio era un sacramento que sólo le competía administrarlo a la Iglesia, razón por la cual, la autoridad civil no tenía atribuciones en el asunto. En la audiencia ante el tribunal, el sacerdote confesó "que había cometido muchísimas más infracciones que las constatadas en el sumario, que en el mismo recinto de la prisión había casado con prescindencia de la ley civil, y que allí en la misma presencia del juez casaría si se le presentaran personas a pedírselo y que cuando recobrase su libertad seguiría casando en la misma forma"[66]. Rafael López Cabanillas, cura de Anejos Sud, procedió de manera análoga. Consultado por el juez de paz, le dijo que él casaba sin sujetarse a la ley civil, "que los jueces de la campaña no entienden la ley y han de ser los curas los que han de hacer los dos matrimonios, por consiguiente yo casaré por el religioso como tengo dicho, si me meten preso sufriremos, que hemos de hacer..."[67]. Esta actitud le valió algunos días de arresto[68]. Miguel Salguero, cura de Villa María, fue apercibido por el juez por la misma falta. El funcionario se trasladó a Villa María para constatar, personalmente, las irregularidades y luego solicitó al obispo diocesano que ordenara al cura que pusiera los libros de registro a su disposición, a fin de verificar si se habían practicado algunos matrimonios en vigencia de la ley de matrimonio civil[69]. El canónigo magistral del coro de la catedral fue remitido preso a La Rioja. Se le siguió un sumario por haber celebrado algunos matrimonios sin tener a la vista las actas respectivas que acreditaban su previa celebración civil. El prebendado cordobés había sido enviado a La Rioja a ayudar al vicario foráneo en tareas del ministerio durante la Semana Santa. Gracias a las diligencias del obispo diocesano la causa se detuvo y fue puesto en libertad.

Para las autoridades eclesiásticas, la ley penalizaba un acto estrictamente de culto, la administración del sacramento del matrimonio. Por lo tanto, la pena era injusta e inconstitucional, violaba la tolerancia religiosa y la libertad de cultos. Además, sólo penalizaba al sacerdote, cuando, en estricta justicia, quienes violaban la ley eran los mismos contrayentes que no cumplían con el requisito previo de anotarse en el registro. Las autoridades civiles veían con preocupación la acción del clero dado el predicamento que tenían sobre los pobladores de la campaña. La sentencia del Juicio a Correa era clara:

> *Estos hechos y estas declaraciones ponen de manifiesto que no es el celo mesurado y juiciosos del sacerdote honrado por el ejercicio de su ministerio el que lleva a violar la lei, pues que hace venir personas hasta su prisión para casarlos sin una razón necesaria por lo menos aparente que justifique ese proceder en el que debe mirarse solo el placer de violar la lei, sino una índole perversa y una corrupción total de la dignificación personal producen una voluntad inquebrantable y bien*

[66] AHP. Crimen 2º Capital. Leg. 4. Expedientes Judiciales. Exp. 1, 1889, f.49.

[67] AAC. Leg. 53, s/f. "El Señor Cura López ha casado en la capilla de Altagracia por el matrimonio religioso y sin observar la ley de matrimonio civil vigente, al Señor Tristán Garay, vecino de la Pedanía Reartes, Departamento de Calamuchita, con la viuda Senavia Echenique de Oviedo, domiciliada en una estancia de la Pedanía de Potrero de Garay, Departamento de anejos Sud".

[68] AAC. Leg. 39. Comunicaciones con el Gobierno Provincial, 1876-1910, s/f. Informe del Juzgado de Instrucción al Obispo Reginaldo Toro con fecha 5 de diciembre de 1889.

[69] AAC. Leg. 39. Comunicaciones con el Gobierno Provincial, 1876-1910.

> *conciente de llevar a cabo un acto cualquiera sean los medios a emplearse, porque solo así se explica la reiteración de las infracciones, las amenazas y falsedades a sus feligreses, las declaraciones irrespetuosas hechas al tribunal, la falta de obediencia y acatamiento a las instrucciones del Ilmo. Sr. Obispo que corren publicadas y por fin el hecho de que en Córdoba donde el clero goza de justo buen nombre se produzcan esta clase de juicios*[70].

¿Quiénes fueron los curas que se opusieron con tanta firmeza a las leyes laicas? Uno de ellos, Rafael López Cabanillas, fue un sacerdote que hacía poco que había regresado de terminar sus estudios en Roma, en el Colegio Pío Latinoamericano, formando parte del primer contingente de seminaristas que salió de Córdoba rumbo a Roma en 1875[71]. Apenas cinco años después que Cavour propuso el estado italiano laico con capital en Roma y Pío IX cedió, contra su voluntad, los Estados Vaticanos. Es conocida la postura de Pío IX respecto al liberalismo, por lo tanto, es viable suponer que esta línea de conducta estuviera influenciada por la experiencia vivida en la ciudad eterna.

El oficial del Registro Civil, al presentar el informe del primer año de funcionamiento, justificó la escasa representatividad de los números, invocando "las creencias religiosas tan arraigadas en el vecindario de nuestra Provincia y muy especialmente la guerra tenaz que con motivo del matrimonio civil, se viene haciendo por los representantes de la Iglesia a toda nuestra institución"[72]. El gobierno provincial tenía la mira puesta en los párrocos y ante las denuncias de los jefes políticos y comisarios procedió al apercibimiento de los curas, llegando, incluso, como hemos mencionado, a iniciarles proceso penal criminal, como al párroco de Punilla, Jacinto Correa, y a apercibir a más de una docena de curas.

En 1890, el juzgado de instrucción de la provincia solicitó al Obispo Toro le informara si, como se había denunciado en Villa María, se habían "practicado algunos matrimonios después del diez y ocho de julio del ppdo." y le enviara la legalización de las copias mencionadas o impartiera las órdenes del caso, a fin de que se pusieran a su disposición los libros de registro de dicha parroquia a los fines de constatar si se había infringido la ley[73]. En 1891, los vecinos de Villa Sarmiento, departamento de General Roca, enviaron una nota al obispo en la que informaban cumplir con un deber de conciencia al decir que eran "de todo punto inciertos y calumniosos los cargos hechos ante el Sr Gobernador de la Provincia por el Jefe de esta Oficina del Registro Civil, contra el respetable padre misionero Fray Ludovico Quaranta, cura de este departamento, sobre pretendidas transgresiones de la ley civil". En efecto, el cargo fue formulado por Barrales, ciudadano chileno que se desempeñaba como jefe de la oficina del Registro Civil, contra lo estatuido por la ley, "en nuestro concepto, por su calidad de extranjero, carece de todo fundamento por cuanto los matrimonios a que se refiere fueron celebrados con anterioridad a la

[70] AHPC. Crimen 2º Capital. Leg. 4. Expedientes Judiciales. Exp. 1, 1889, f.117.

[71] Catalogus Pontificii Colegii Pii Latini Americani anus 1890 p.102. Ingresó en el Colegio el 02/12/1876 y egresó el 06/06/1882 con el título de Prof. en Filosofía y Teología. Se ordenó de Presbítero el 08/04/1882.

[72] AHPC. Gobierno, 1891, tomo 10. Memoria del Registro Civil.

[73] AAC. Leg. 39. Comunicaciones con el Gobierno Provincial, 1876-1910. Juzgado de Instrucción.

vigencia de la ley de matrimonio civil por el padre Rossetti, que residía entre nosotros como maestro de escuela, y que fue suspendido en funciones eclesiásticas por orden de SS Ilma., entendemos que es un deber de conciencia, como lo dejamos dicho, llevar estos hechos a conocimiento de SS Ilma. para que se digne ponerlos en el del Exmo. Sor Gobernador a fin de que Barrales – que auxiliado por las autoridades locales mendiga firmas que justifiquen su conducta. No terminaremos sin manifestar a su Ilma. que las trabas de todo género creadas por Barrales para entorpecer la acción de las personas que necesitan acudir a su oficina, a fin de percibir las remuneraciones prohibidas por la ley, hacen odiosos a las conciencias católicas, el cumplimiento de la ley Civil"[74].

Las denuncias contra los curas que casan sin cumplir con las prescripciones de la ley civil continuaron entre 1905 y 1906. En total fueron denunciados más de 10 curas. El jefe de la oficina del Registro Civil del departamento de Río Primero señalaba que el cura de Remedios celebró matrimonios contra la ley de matrimonio civil. "Algunos señores curas de campaña han iniciado una activa propaganda entre sus feligreses para inducirlos a prescindir de la misma, llegando algunos hasta oponerse en forma tan irregular como inusitada a fin de que los que debían celebrar algún acto concurrieron a las oficinas del registro civil. Por los antecedentes en algunos curatos de campaña no solo se prescinde de la ley del registro civil si no que aún se la violenta e infringe deliberadamente y a sabiendas como lo ha hecho el cura de Colonia La Italiana, La Paz, y el de Capilla Remedios [...] Actos cuya gravedad es notoria porque tienden a sacar del medio legal los actos más trascendentales de la vida civil el nacimiento, el matrimonio y la muerte y colocándolos fuera de la sanción y del reconocimiento de las leyes"[75].

El obispo recabó información, los curas comunicaron que no había existido intencionalidad de violar la ley, porque circunstancias puntuales llevaron a celebrar esos matrimonios. Un cura había celebrado el matrimonio in *articulis mortis;* otro, debido a la distancia en que se encontraba la oficina del registro, los contrayentes tenían que hacer más de 12 leguas para llevar el boleto, motivo por el cual el cura los casó y les recomendó dirigirse luego al registro. A modo de ejemplo, el teniente cura de San Justo envía, en 1916, una consulta al obispado en la cual señalaba que:

> *Como en mis salidas habituales al campo me encuentro no pocas veces con amancebados que desean ponerse a bien con Dios y no pueden ponerse antes en condiciones legales o por falta de recursos, o por no tener facilidades para llegar hasta el registro civil y no me atrevo a proceder por haber sido hace muy poco denunciado por el jefe del registro por haber procedido de buena fe a un matrimonio que el mismo día se presentaron a la oficina a celebrar su matrimonio civil*[76].

Nos interesa presentar un caso particular, en el que un cura párroco, de alguna manera, cuestiona las prácticas administrativas eclesiásticas referidas a la administración del sacramento del matrimonio. El cura de Guandacol, Pablo Boy, envía, en 1884, un expediente matrimonial a la Vicaría Foránea de La Rioja,

[74] AHPC. Gobierno, 1891, Tomo 9.

[75] AAC. Leg. 39. Comunicaciones con el Gobierno. Nota del 02/04/1906.

[76] AAC. Cajas Parroquias: San Justo, f.97. Nota del 08/02/1916.

adjuntando una nota en la que solicita se le conceda permiso para dispensar impedimentos de 1° y 2° grado. En ella, señala que el contrayente, Martín Alarcón, es un joven pobre, que ni aún tiene para trabajar. Su mala vida con la pretendiente la declaran testigos cuasi oculares. Las causales por las cuales se solicita la dispensa eran, para el cura, buenas y justificadas. La primera hacía relación a las largas distancias, entre 10 y 20 leguas, que muchos feligreses debían recorrer para buscar al cura; la segunda era la necesidad de "proveerse de cabalgaduras para novios, testigos y padres de aquellos"; la tercera, la pobreza de los pretendientes para el pago de sus derechos matrimoniales; la cuarta, que todos estos gastos se requerían solo para levantar las informaciones necesarias y recién después regresar para efectuar el matrimonio. Luego de enumerar las dificultades, el cura se pregunta:

> *"¿No parece necesario, en estos casos Sr. Vicario, que la Iglesia nuestra Madre fuese cruel, en no revestir a los curas de suficientes facultades para no gravar en tanto a sus feligreses en campañas tan dilatadas como éstas? ¡Cuándo la iglesia se persuadirá de estas necesidades!" Y continúa, "no es mi ánimo reprobarla en sus sabias disposiciones administrativas, sino que creo no sabe lo que son estas enormes, desiertas y dilatadas campañas, pero ni aún los señores Obispos, puesto que dos de esos ilustrísimos y celosos Prelados al atreverse a visitarlas, al salir de sus sedes, han quedado exánimes en ellas. Al hacer estas observaciones no siento animo de crítica contra nadie, solo procedo teniendo a la vista un mandato de Ntro. Sr. Jesucristo: La mies es mucha y los operarios pocos, rogad al señor de la mies que envíe operarios. Entiendo que los que somos operarios no podemos estar maniatados para segar la mies. Maniatados para suspender todo impedimento al que en el acto pretende salir de la infelicidad de la culpa en que se encuentra y que al solo pensar en las mil molestias por las que tiene que atravesar, los gastos pecuniarios, los fríos glaciales en invierno, los sofocantes, asfixiantes y excesivos calores del verano, las crecidas de los ríos, teniendo que marchar con frecuencia por dentro de sus cauces pantanosos, sin poder salir a las márgenes por sus elevados barrancos* […] *Es mi humilde modo de pensar protestando de no querer más, ni amar más que a mi Madre Santísima la Iglesia Católica, creo con todo que en la crisis en que atraviesa y atravesamos debe ella aflojar un tanto la cuerda para que los católicos tibios apostaten en materia de matrimonios católicos, porque el matrimonio civil les es más cómodo, con fe o sin ella no les grava más que presentarse al juez del Registro, y en materia de interés, en el siglo del positivismo, irán al juez porque nuestra religión o la que profesan los gravan con idas y venidas, con recursos al Prelado fuera del cura, costándoles mas i pérdidas de tiempo; paralización de sus trabajos* […] *en fin creo que si estos obstáculos continúan, no solo no se casarán sino que muchos católicos desertarán del catolicismo…"*[77].

El fiscal eclesiástico dictaminó que la nota del cura estaba concebida en términos irrespetuosos hacia el Obispo y la Iglesia, con "conceptos falsos e

[77] AAC. Leg. 35. Juicios Eclesiásticos, 1871-1905, TVIII. Nota del 01/10/1884.

injuriosos para la sabiduría y fines que siempre guían a la Iglesia en el establecimiento y conservación de la disciplina eclesiástica". Sugiere, al prelado, enviar una notificación reprobando los conceptos emitidos, el modo en que los hizo, apercibiéndolo sobre las ideas que expresan y, respecto al expediente matrimonial, propone conceder la dispensa del impedimento[78].

Más allá de la reacción de la curia, esta cita nos permite pensar, al menos, dos problemas. El primero, referido a las dificultades que tenían los feligreses y los párrocos en cumplir con algunas de las prácticas administrativas del sacramento del matrimonio. El segundo, observar cómo se afianza la tendencia centralizadora del gobierno eclesiástico en las figuras de los obispos y sus auxiliares.

También encontramos curas, como José Gabriel Brochero (Tránsito), Vicente Luz de Cabrera (Chalacea), Rufino Polanco (Cruz del Eje), Alejo Torres (Calamuchita), que, en sus respectivos curatos, procuraron cumplir con los requerimientos de la ley del matrimonio civil, mientras, de forma paralela, velaban para que, entre sus feligreses, no hubiera parejas amancebadas o unidas sólo por el contrato civil. Sin oponerse a la ley civil, cuidaron que los feligreses contrajeran el matrimonio religioso.

¿Cómo afectó la ley de matrimonio civil en la población mayoritariamente católica? La respuesta no es concluyente. Pero las estadísticas al respecto marcan un comportamiento disímil en la práctica religiosa de las poblaciones de las villas, colonias y pueblos de la campaña, al menos durante las primeras décadas de su implementación. Los informes enviados a la Internunciatura entre los años 1907 y1910 permiten elaborar alguna explicación. Como puede observarse en la Tabla 1 las diferencias departamentales son significativas.

Tabla 1

Matrimonio civil y religioso

Depto./ Año	**1907**		**1908**		**1909**		**1910**		**Totales**	
	Civil	**Relig.**	**Civil**	**Relig.**	**Civil**	**Relig.**	**Civil**	**Relig.**	**Civil**	**Relig.**
Santa María	449	552	445	551	444	441	665	559	203	203
Colón[1]	109	87	97	74	99	80	80	86	385	327
Río Primero[2]	172	139	172	152	126	89	148	134	618	514
Río Segundo[3]	157	151	200	201	186	148	179	144	722	644
Tercero Arriba	166	20	137	20	148	27	147	31	598	98
Calamuchita[4]	58	69	69	57	71	68	73	68	271	262
San Javier	99	-	110	-	88	-	104	-	401	-

[78] AAC. Leg. 35. Juicios Eclesiásticos, 1871-1905, TVIII. Nota del 14/10/1884.

San Alberto[5]	87	48	67	77	74	86	86	85	314	296
Pocho	30	35	22	16	19	17	17	20	88	88
Minas[6]	33	33	24	29	40	41	32	47	129	150
Punilla	48	49	43	49	56	98	65	56	212	252
Cruz del Eje[7]	155	226	124	128	142	131	128	110	549	595
Ischilín[8]	100	137	64	38	79	41	108	58	351	225
Totoral	17	25	62	53	31	25	44	41	154	144
Tulumba	54	53	70	63	62	68	61	59	247	243
Río Seco	38	34	41	44	39	37	35	38	153	153
Sobremonte	48	47	28	29	33	32	30	31	139	139
San Justo[9]	381	353	418	348	456	400	412	347	1667	1448
Marcos Juárez[10]	189	117	220	155	218	163	290	155	917	590
Unión[11]	281	200	329	178	283	158	290	98	1183	634
Tercero Abajo[12]	247	197	276	215	226	260	268	268	1017	940
Río Cuarto[13]	335	230	362	245	425	295	454	308	1576	1078
Juárez Celman[14]	132	133	206	185	256	159	269	172	863	649
Gral. Roca[15]	87	-	107	-	99	-	116	-	409	-

Fuentes: ASV. Fondo Nunciatura Argentina, Libro 31. Matrimonio Religioso, fs.55, 85-89; AAC. Libro 28, Movimiento Religioso de los Curatos, 1906-1910. Curato de Soto, Libro 1 de Matrimonios y Libro 2 de Matrimonios, 1900-1905, f.2; San Agustín, Matrimonios, Libro 16, 1905-1911, f. 29-100; La Cruz, Matrimonios, Libro 2, 1890-1908, f.173-188 y Libro 3, 1908-1920, f.148; San Carlos Minas, Matrimonios, Libro 4, 1905-1932, fs.16-88; Bell Ville, Matrimonios, Libro 8, 1905-1909, fs.194-434 y Libro 9, 1910-1918, fs.48-98.

Notas:

[1] Comprende los curatos de Colón y Caroya

[2] Comprende los curatos de Remedios, Santa Rosa y Chalacea. Este último no envía datos

[3] Comprende los curatos de Villa del Rosario, Río Segundo y Parte de Oliva

[4] Comprende los curatos de San Agustín y Río de los Sauces. Sin datos sobre matrimonios religiosos en estas planillas. Se extrajeron los datos de Libros de Matrimonios

[5] Comprende los curatos de San Pedro y Tránsito

[6] Sin datos sobre matrimonios religiosos en estas planillas. Se extrajeron los datos del Libro de Matrimonios

[7] Comprende los curatos de Cruz del Eje y Soto. Este último no envía los datos sobre matrimonios religiosos. Tomamos los datos de los Libros de Matrimonios N°2 (1900-1905) y N°3 (1905-1912)

[8] Comprende los curatos de Ischilín (Deán Funes) y Quilino no envía datos. Sólo pudimos acceder a los matrimonios de 1907 (Planillas 3% seminario) 49 matrimonios

[9] Comprende los curatos de San Justo, Arroyito, San Francisco, Morteros y Freyre. Este último no envía datos sobre matrimonios religiosos y San Justo manda la cifra total por los cuatro años

[10] Comprende los curatos de Cruz Alta y La Asunción

[11] No se envían datos sobre los matrimonios religiosos. Se tomaron del Libro de Matrimonios

[12] Comprende los curatos de Villanueva, Villa María y parte de Oliva

[13] Comprende los curatos de Río Cuarto, Sampacho y parte de Laboulaye

[14] Comprende los curatos de La Carlota y Laboulaye, que también ocupa parte de Gral. Roca y Río Cuarto

[15] El curato Cañada Verde (Natividad) ocupa parte del departamento de Gral. Roca

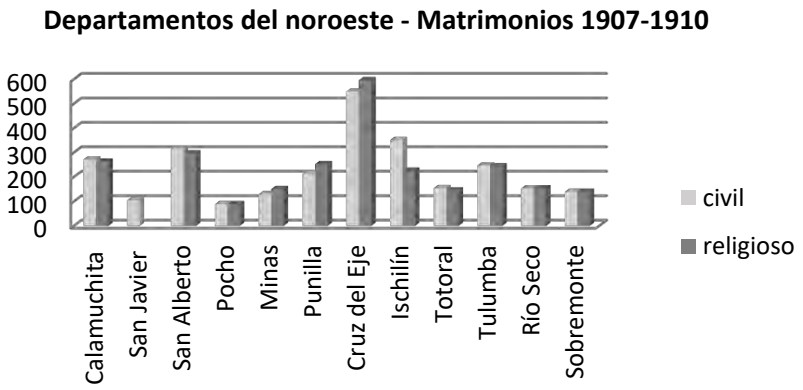
En los departamentos de vieja colonización, más tradicionales y con mayor raigambre de la religión (Santa María, San Alberto, Pocho, Tulumba, Totoral, Río Seco, Sobremonte, Punilla), se observa una paridad entre el vínculo civil y el religioso. Las respuestas a los cuestionarios de las visitas canónicas continúan con esta tendencia. El cura de Minas afirmaba en 1917 que "no hay matrimonios con sólo vínculo civil"[79] y el cura de San Agustín (Calamuchita) advertía que "Hay pocas uniones civiles, que se procuran regularizar"[80]. En cuanto al curato de San Javier, en 1926 había sólo tres casos de concubinato[81]. Según estos indicadores, la sociedad seguía manteniendo una fuerte impronta católica y el avance secularizador del estado no incidía con fuerza en las prácticas religiosas de la población.

[79] AAC. Caja Parroquias: Minas. Cuestionario de la Visita, 13/04/1917, respuesta a la pregunta n° 40.

[80] AAC. Caja Parroquias: San Agustín. Cuestionario de la Visita, 02/02/1914, respuesta a la pregunta n° 40, f.272.v.

[81] AAC. Cajas Parroquias: San Javier. Cuestionario de la Visita, 20/08/1926, f.95.

Volcamos los datos de la Tabla 1 en el Gráfico1.



En cuanto a los departamentos colonizadores de la región del este y del sur, el relevamiento de datos cualitativos indica una preocupación por los curas respecto al número de uniones civiles. La pregunta n° 40 del cuestionario de las visitas canónicas abiertas en los años 1906 y 1917 dice: "¿Para la celebración del matrimonio, se usa la fórmula aprobada por los Obispos reunidos en Salta? ¿Se procura que los novios se acerquen a los Santos Sacramentos? ¿Hay en la parroquia personas unidas por el solo vínculo civil? ¿Qué se hace para que regularicen dicha situación?"

Las respuestas de los curatos del departamento de San Justo reflejan la preocupación respecto a que había mucha gente que no se casaba por la iglesia. En San Francisco, "las uniones ilícitas son la plaga de estos pueblos"[82]. Diez años después, la situación era análoga, "hay por desgracia no pocas personas unidas solamente por lo civil y aunque el Párroco hace cuánto le sugiere su celo y renuncia a sus derechos, éstas aumentan en Balnearia y La Francia"[83]. En Morteros, "hay personas unidas solo por el vínculo civil y otras sin este también, procurándose regularizar su unión mediante visitas de personas piadosas"[84]. El cura de Villa Concepción del Tío responde "Afirmativamente, se procura que se confiesen y comulguen y lo hacen siempre. Pocas parejas sólo tres o cinco tengo noticias que viven amancebados. Procuro que ningún feligrés mío este casado solo civilmente"[85]. El de Arroyito informa que las malas uniones son pocas y se regularizan frecuentemente por diferentes medios, en especial por la acción de las

[82] AAC. Leg. 49. San Francisco. Cuestionario de la Visita Canónica, 05/10/1907, respuesta a pregunta n°40.

[83] AAC. Parroquias: Villa Concepción del Tío (San Justo). Cuestionario de la Visita Canónica, 23/04/1917, respuesta a pregunta n° 40.

[84] AAC. Leg. 47. Morteros. Cuestionario de la Visita Canónica, 25/08/1915, respuesta a pregunta n° 40.

[85] AAC. Cajas Parroquias: Villa Concepción del Tío, f.124-127. Cuestionario de la Visita Canónica, 18/09/1913, respuesta a pregunta n° 40.

Vicentinas[86]. El de Las Varillas advierte, en 1912, que hay "varios matrimonios unidos solo por el vínculo civil, aunque se toman muchos empeños para que se casen por la iglesia". Doce años después, especifica que el número de matrimonios civiles alcanza el 5% de la población del curato, dado que la población era de12.000 habitantes, hablamos de 600 personas, aproximadamente[87].

En los departamentos de Tercero Abajo, Unión y Marcos Juárez, los curas percibían mayores dificultades para la administración del matrimonio religioso. El de Leones sostiene "de todas las maneras posibles se procura que los novios se acerquen a los santos sacramentos. Desgraciadamente hay varios que se resisten bajo un pretexto u otro"[88]. El de Cruz Alta informaba que "hay muchas personas casadas solo civilmente y aún sin esta unión"[89]. El de Bell Ville contesta que "desgraciadamente hay no pocas uniones civiles". En 1918, la parroquia de San Antonio de Litín, ubicada al norte de dicho departamento, publicaba una hojita con avisos para sus feligreses, en la que se advertía que "vivir unidos solo civilmente es un pecado mortal. El cristiano debe casarse por la iglesia porque el matrimonio es un sacramento. Se advierte que las personas casadas solo civilmente no pueden ser padrinos ni madrinas de bautismo".

El impreso que se difundió con motivo de una misión en la capilla de Cosme señalaba que la Santa Misión era una oportunidad para que se arreglaran matrimonios: "A tal fin no solo invitamos a casarse a los que estén en esas condiciones, sino que también pedimos a las personas de buena voluntad que animen y ayuden a los que conozcan que necesitan este sacramento, a fin de que nadie quede así en toda la pedanía, después de la Misión"[90]. El Gráfico 2 vuelca la Tabla de la evolución de los matrimonios civiles y religiosos en la región del este y sur.

[86] AAC. Cajas Parroquias: Arroyito. Cuestionario de la Visita Canónica, 14/06/1920, respuesta a pregunta n° 40.

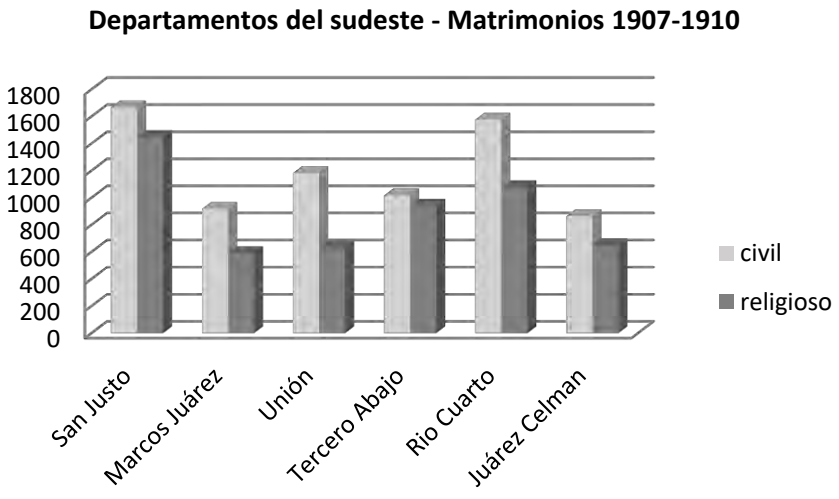
[87] AAC. Cajas Parroquias: Las Varillas. Cuestionario de la Visita Canónica, 01/09/1912 y 05/09/1924, respuesta a pregunta n° 40.

[88] AAC. Cajas Parroquias: Leones. Cuestionario de la Visita Canónica, 17/08/1915, pregunta n° 40.

[89] AAC. Cajas Parroquias: Cruz Alta. Cuestionario de la Visita Canónica, 24/10/1907, pregunta n° 40.

[90] AAC. Cajas Parroquias: Alta Gracia, f.40.

Gráfico 2



VI. A modo de cierre

Cabe señalar que este largo conflicto sobre las "leyes laicas" no supuso, necesariamente, la pérdida de la religión católica en la sociedad, pues si bien con el gobierno liberal el catolicismo pasaba a ser una de las opciones religiosas, continuó siendo la religión que acompañó la vida y la muerte de gran parte de la población de la campaña cordobesa.

De modo tal que la secularización que implicó la sanción de las leyes laicas fue, sin duda, un paso en el proceso de laicización del estado, pero no necesariamente la descristianización de la sociedad. Hemos visto que las prácticas religiosas de la sociedad cordobesa se adaptaban a los nuevos tiempos. El conflicto permite observar como la Iglesia se adaptó -por obligación o por necesidad- a los cambios que le impuso la modernidad. Reconfiguró sus prácticas, aprendió a utilizar las herramientas que le brindó la modernidad, vinculadas a los derechos y las libertades individuales, el principio de tolerancia y libertad religiosa para afianzar el vínculo con la sociedad y promover una participación activa de los ciudadanos católicos en la sociedad civil. No resignó su lugar, lo reconfiguró al calor de la consolidación del estado liberal.

El sentido religioso de la sociedad no desapareció, se orientó de manera diferente. Como diría Sol Serrano "el catolicismo, si bien aceptó el retiro de lo público como sinónimo de estatal, se resistió, tenazmente, a ser relegado al ámbito de las sacristías y de la vida doméstica. Apeló a mantener una presencia activa en la esfera pública moderna, en ese espacio que no es estatal, pero que tampoco es

privado, en un sentido intimista o doméstico, que se ha denominado sociedad civil"[91].

Con el triunfo de Juárez Celman en 1880, apareció una dicotomía entre un Estado que aspiraba a un proyecto ideal de sociedad liberal y que, al no alcanzarlo, lo dio por supuesto, y una sociedad que no renunció a reconocerse católica. Esta situación terminó por confluir en un *statu quo* recíproco, por eso la secularización en Córdoba no fue más allá del proceso de laicidad estatal y la catolicidad de la sociedad se mantuvo, resignificando algunas prácticas, más allá del avance hacia un estado laico. Surgieron asociaciones católicas con fines más "utilitarios", destinadas a brindar no sólo el consuelo espiritual mediante plegarias y rogativas para sus muertos (Cofradías y Hermandades de la Buena Muerte), sino también destinadas a ofrecer servicios en pos de una sociedad impregnada de valores cristianos, educación, salud fueron los campos primordiales de acción de las nuevas asociaciones católicas.

Los conflictos generados al calor de la implementación de las leyes laicas, nos permitieron observar que las relaciones entre catolicismo y liberalismo, a escalas diferenciadas, fueron complejas. Por ejemplo, se percibe un intento de la prensa por definir a los católicos como un grupo homogéneo, en tanto, también, se construye un otro definido como "sectario e impío", vinculado al poder. Sin embargo, vemos que ni todos los funcionarios estatales eran "liberales, sectarios e impíos", el caso del Fiscal de Gobierno y Tierra Pública Julio Rodríguez, ni todos los clérigos fueron "antiliberales". Catolicismo y liberalismo, en realidad, son dos términos que no definen a los actores, ya que en la práctica encontramos católicos/liberales y liberales que también son católicos. Parafraseando a Roberto Breña, se podría decir que el carácter liberal de los procesos políticos americanos deber ser circunscripto, matizado y contrastado[92]. En varios departamentos de la campaña, las autoridades civiles y el clero no rivalizaron con motivo de la implementación de las leyes laicas, el clero cooperó en las solicitudes del poder político local y los funcionarios respetaron y cooperaron con la actividad del cura en pro de mantener la religión católica en el seno de la sociedad, ambos comprendieron que para el progreso del departamento ambas autoridades debían cooperar mutuamente. Los curas José Gabriel Brochero (Tránsito), Vicente Luz de Cabrera (Chalacea), Rufino Polanco (Cruz del Eje), Alejo Torres (Calamuchita), son algunos ejemplos de esta conducta. Como diría Hervieu-Léger, la religión no desparece en la modernidad, encuentra nuevas formas de configuración.

Bibliohemerografía

AUZA, NÉSTOR, *Católicos y liberales en la generación del 80*, Ediciones Culturales Argentinas, 1981.

[91] SERRANO, *Que hacer con Dios*… 2008, p.22

[92] BREÑA, *El liberalismo*… 2010 ps. 158-185.

AYROLO, VALENTINA, "Reflexiones sobre el proceso de 'secularización' a través del 'morir y ser enterrado'. Córdoba del Tucumán en el siglo XIX", *Dimensión Antropológica*, vol. 46, 2009

BAUBEROT, JEAN, "Sécularisation et laïcisation. Une trame décisive. L´histoire religieuse en France et en Espagne", *Actes* (reunidas y presentadas por Benoît Pellistrandi), Casa de Velázquez, Madrid, 2004 a

"Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía", en BASTIAN, JEAN-PIERRE (coord.), *La Modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004b.

BREÑA, ROBERTO*, El liberalismo (hispánico) como categoría de análisis Histórico; algunas tensiones con la historia de los conceptos y con la historia de los lenguajes políticos en Mito y Realidad de la cultura política latinoamericana. Debates en Ibero Ideas*, en PALTI, ELÍAS JOSÉ (org.), Prometeo Libros, Buenos Aires, 2010 ps. 157-185

BRUNO, CAYETANO, *Historia de la Iglesia Argentina*, T.XI, Segunda parte: "Las diócesis de las provincias interiores", Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1972.

CÁRDENAS AYALA, ELISA, "Hacia una historia comparada de la secularización en América latina", en PALACIOS, GUILLERMO (coord.), *Ensayos sobre la nueva historia política de América latina, siglo XIX*, El Colegio de México, México, 2007.

"La construcción de un orden laico en América Hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX", en BLANCARTE, ROBERTO (coord*.), Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo,* El Colegio de México, México, 2008.

CUCCHI, LAURA, "Estado, Iglesia y partidos en los inicios del poder autonomista en Córdoba, Argentina (1877-1880)" en *Iberoamericana*, XIV, 54, 2014 ps. 59-77

DI STEFANO, ROBERTO, "Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano. Cuestiones conceptuales y metodológicas", *Projeto Historia*, nº 37, 2008

"El Pacto Laico Argentino (1880-1920), Revista *PolHis*, n° 8, 2011

MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, ANA MARÍA, *Vida y buena muerte en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XVII,* Centro de Estudios Históricos Carlos SA Segreti, Córdoba, 1996

FOUILLOUX, ÉTIENNE, "Iglesia Católica y mundo moderno. Siglos XIX y XX", en *Religión y Sociedad en España (siglos XIX y XX).* Colección Casa de Velásquez, Madrid, 2002, vol. 77.

GALLARDO, MILAGROS, "La implementación de las leyes laicas. Una mirada sobre los discursos y las prácticas del clero. Córdoba 1880-1890", en ENRÍQUEZ, LUCRECIA y AGUIRRE, RODOLFO (coords.), *La Iglesia hispanoamericana de la colonia a la República*, Ediciones del Instituto de Investigaciones sobre Universidad y Educación (UNAM) y Universidad Católica de Chile, México, 2008.

GUERREAU, ALAIN, “Organisation et contrôle de l’espace: les rapports de l’État et de l’Église à la fin du MoyenÂge”, en GENET, JEAN-PHILIPPE y VINCENT, BERNARD (eds.), *État et Églisedans la genèse de l’Étatmoderne,* Casa de Velázquez, Madrid, 1986.

HERVIEU LEGER, DANIELE, "Le Transmission religieuse en modernité…. Éléments pour la construction d'un objet de la recherche”, *Social Compass*, 44, mars, 1977.

PEREYRA, LILIANA, *La muerte en Córdoba a fines del siglo XIX*, Alción Editora, Córdoba, 1999.

SERRANO, SOL, *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización (1845-1885)*, Fondo de Cultura Económica, 2008.

La misión apostólica de monseñor Juan Muzi en la Provincia de Mendoza en el marco de las relaciones entre la Santa Sede y las Provincias Unidas del Río de la Plata

[THE APOSTOLIC MISSION OF MONSIGNOR JUAN MUZI IN THE PROVINCE OF MENDOZA WITHIN THE RELATIONSHIP BETWEEN THE HOLY SEE AND THE UNITED PROVINCES OF THE RIO DE LA PLATA FRAMEWORK]

TERESA ALICIA GIAMPORTONE[1]

Resumen

La Santa Sede envió en el año 1824 una Misión Apostólica dirigida por Monseñor Juan Muzi con el propósito de restablecer las comunicaciones con los nuevos estados emancipados, a la vez que, llevar adelante asistencia para el bien de las almas y la salvaguarda de la religión católica. El objetivo de nuestro trabajo es analizar el desarrollo y evolución que tuvieron las relaciones diplomáticas y religiosas de las Provincias Unidas del Río de la Pata con la Santa Sede, considerando de modo especial los sucesos ocurridos en la provincia de Mendoza, a raíz de la visita de la misión apostólica. El tema se aborda mediante el rescate de descripciones y relatos de integrantes de la misión apostólica provenientes de distintas fuentes historiográficas, especialmente nos basamos en la obra de José Sallusti y en el diario de viaje escrito por J. María Mastai Ferretti. El trabajo contiene un marco general de la situación política y religiosa de las Provincias Unidas del Río de la Plata después del proceso de independencia, luego desarrollamos en profundidad lo vinculado a la provincia de Mendoza tras la visita de la misión apostólica y su impacto en las provincias de Cuyo. Las conclusiones reflejan los principales aspectos y las consecuencias que derivaron en conflictos provinciales debido a la jerarquización religiosa de las provincias de Cuyo, de modo especial con la creación del Obispado de Cuyo con sede en San Juan.

Palabras clave

Santa Sede - independencia - viajeros italianos - Mendoza

Abstract

In 1824, Monsignor Juan Muzi was sent by the Holy See in an Apostolic Mission to reestablish communications with the new emancipated states, as well as to provide aid to all living souls and to safeguard the Catholic religion in the area.

[1] Profesora y Licenciada en Historia, Especialista en Docencia Universitaria y Doctora en Historia. Profesora Asociada de Historia de Mendoza y Profesora Titular de Procesos Históricos de Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Miembro CEIDER e Instituto de Historia Americana y Argentina. Miembro Número e integrante del Consejo Directivo de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza. teregiampo@gmail.com

The aim of our study is to analyze the development and evolution of diplomatic and religious relationships of the United Provinces of the Rio de la Plata with the Holy See, taking into special account the events triggered in the Province of Mendoza due to this visit. The topic is addressed through retrieving descriptions and accounts of the members of the mission, which come from different historiographic origins. We focus our study mainly on the work of José Sallusti and on J. Maria Mastai Ferretti's travel journal. As framework, we focus on the political and religious situation of the United Provinces of the Rio de la Plata after the process of independence, and then, we move on to develop in depth, the events related to the Province of Mendoza after the visit of the apostolic mission and the impact it had on the area. The final conclusions show the main aspects and consequences of this visit which resulted in some provincial conflicts, as the provinces of Cuyo had gained a clear religious hierarchy, especially after the creation of the Archbishopric of Cuyo, based in San Juan.

Key words

Holy See - independence - Italian travelers - Mendoza

I. Introducción

La Santa Sede luego de la declaración de la independencia de las Provincias Unidas en 1816 envió una misión apostólica dirigida por Monseñor Juan Muzi en el año 1824, con el propósito de restablecer las comunicaciones con los nuevos estados emancipados, a la vez que, llevar adelante la asistencia para el bien de las almas y la salvaguarda de la religión católica. El objetivo de nuestro trabajo es analizar el desarrollo y evolución que tuvieron las relaciones diplomáticas y religiosas las Provincias Unidas del Río de la Pata con la Santa Sede, considerando de modo especial los sucesos ocurridos en la provincia de Mendoza, a raíz de la visita de la misión apostólica.

La estructura del trabajo abarca dos aspectos claramente diferenciados. El primero comprende el desarrollo y evolución que tuvieron las relaciones diplomáticas y religiosas de las Provincias Unidas del Río de la Plata con la Santa Sede después del proceso de independencia de 1816.

El segundo el envío por parte del Papa Pío VII de la misión apostólica dirigida por Monseñor Muzi en 1824 al Río de la Plata, Chile y Montevideo. Con especial referencia a los aspectos vinculados a la provincia de Mendoza y sus descripciones a través de los relatos extraídos de los diarios de viaje que redactaronlos miembros de la Misión Apostólica, tanto José Sallusti en su calidad de secretario de dicha misión, como el diario de Juan María Mastai Ferretti que cobra importancia al ser consagrado años más tarde como Papa Pío IX.

La elaboración del estudio se realizó en primer lugar a través de la consulta de fuentes primarias como son la obra de José Sallusti *Historia de la misión apostólica al Reino de Chile* y el diario de viaje escrito por Juan María Mastai Ferretti *Breve relación del viaje a Chile del canónigo Juan María Mastai Ferretti,*

a través de la obra de Pedro de Leturia, pero también consultamos una amplia red bibliográfica que abarca los estudios generales relativos al proceso de revolución e independencia política y de modo más específico aquellos que investigan el impacto y consecuencias que provocaron en las relaciones religiosas y en el ejercicio del patronato, cuyos autores se pueden consultar a través de la citas en el texto como en la bibliografía al final del trabajo.

Las conclusiones reflejan los principales aspectos y las consecuencias que derivaron en conflictos en los nuevos estados provinciales constituidos a partir de 1820, debido a la jerarquización religiosa de las provincias de Cuyo, de modo especial con la creación del Obispado de Cuyo con sede en San Juan en 1834.

II. Situación de las Provincias Unidas después de la declaración de la independencia en 1816

El contexto histórico político de España y de los estados hispanoamericanos de comienzos del siglo XIX fueron muy convulsionados por diversos acontecimientos que se sucedieron.

En el caso de España se destaca principalmente la crisis interna dentro de los territorios de la corona española que estaban sumidos en la agonía no sólo del Antiguo Régimen sino de la propia monarquía, situación agravada por la invasión y ocupación por las tropas francesas de la Península Ibérica y la prisión del rey legítimo Fernando VII. Pero también este desequilibrio se debía a la coexistencia de dos poderes confrontados en un mismo territorio, por un lado, el reinado de José I Bonaparte, que respondía a una monarquía intrusa y extranjera, mientras por otro lado fruto de la autodeterminación del pueblo español con la formación de la Junta Suprema Central de Sevilla, que detentaba el poder y asumió la representación legítima mientras el rey estaba prisionero, devenida luego en Consejo de Regencia, aunque terminó igualmente en fracaso.

A esta situación en que se encontraba la metrópoli hay que sumarle el estado de disgregación institucional, política y administrativa en que se encontraban los territorios hispanoamericanos, donde las repercusiones de los sucesos que se desarrollaban en España llegaban como noticias atrasadas y a la vez sin un plan estratégico para emplear. Poco a poco los ideales de independencia van a ir ganando adeptos en gran parte de los territorios americanos hasta llegar al estallido de las revoluciones independentistas. En este agitado contexto político hay que incluir la existencia religiosa en los territorios americanos que también receptó las convulsiones ideológicas que se aproximaban y que rompió la unidad comunitaria y religiosa, no sólo en el clero regular sino también en el clero secular.

El movimiento independentista de los estados americanos tuvo como consecuencia substancial la separación y el aislamiento de las respectivas iglesias de América, además de la interrupción de las comunicaciones y de las relaciones con la autoridad eclesiástica de Roma[2], a raíz de que por el patronato real concedido a los reyes de España impedía a las colonias americanas comunicarse

[2] MARTÍNEZ, PEDRO SANTOS, *Estudios sobre Historia de la Iglesia,* ps. 206-208.

directamente con la Santa Sede y en este caso los gobiernos revolucionarios de los estados americanos con sus respectivas iglesias quedaron ligadas a éstos por el imperio de los acontecimientos o por el fervor revolucionario del clero.

La Santa Sede mantuvo una posición neutral hasta donde le fue posible, tratando de evitar un conflicto con España, pero tampoco descuidó las necesidades espirituales de las colonias americanas. El Papa Pío VII fue el primer papa que tuvo intervención directa y se interesó por los asuntos que se estaban produciendo en las colonias hispanoamericanas, de modo especial se dedicó al cuidado de la religión y a la atención de las necesidades espirituales de los fieles.

En el Río de la Plata tras la revolución de mayo de 1810 las nuevas autoridades de gobierno reasumieron el patronato[3], tal como era concebido y entendido durante la dependencia del monarca español, aunque solamente lograron controlar las diócesis de Buenos Aires[4], Córdoba[5] y Salta[6].

> *El patronato fue considerado desde 1810 como un atributo inherente a la soberanía, y por tanto inalienable, pero la soberanía era un concepto fuertemente disputado en el Río de la Plata… Y una vez que los pueblos, las diversas ciudades y provincias que componían el territorio rioplatense comenzaron a declararse soberanos de su propio territorio, comprendieron que su soberanía traía aparejada el ejercicio del patronato sobre sus iglesias*[7].

El Congreso de Tucumán al declarar la independencia política y jurisdiccional de las Provincias Unidas de América del Sur también comprendió a la independencia religiosa respecto a su relación con España y el ejercicio del patronato, que en adelante quedaba bajo la autoridad de los nuevos estados independientes, por ello se estableció a través de un decreto del 21 de setiembre de 1819 que la iglesia de Buenos Aires debía ocuparse como cabecera de resolver los conflictos que existiera en las tres diócesis que estaban bajo su jurisdicción.

En el seno del Congreso de Tucumán en 1816 "el diputado Pacheco hizo una moción para que se enviase un comisionado a Roma con el fin de arreglar todos los objetos relativos al bien espiritual del estado[8]" pero al no contar con adhesiones quedó rezagada.

Las Provincias Unidas del Río de la Plata después de la declaración de la independencia el 9 de julio de 1816 quedaron incomunicadas con la Santa Sede, dado que las comunicaciones eran por medio de España y en adelante se interrumpieron[9] y era evidente que, hasta el fin del conflicto con Españano sería posible reanudar las relaciones con Roma, las cuales habrían de ser directas por

---

[3] MARTÍNEZ, IGNACIO, "El "obispo universal" y sus tenientes…", p. 20.

[4] Diócesis de Buenos Aires: Buenos Aires, Corrientes, Entre Ríos, Banda Oriental y Santa Fe.

[5] Diócesis de Córdoba: Córdoba, San Juan, San Luis, Mendoza y La Rioja.

[6] Diócesis de Salta: Salta, Catamarca, Tucumán y Santiago del Estero.

[7] LIDA, "Fragmentación política y fragmentación eclesiástica…", p. 389.

[8] FURLONG, *La Santa Sede y la emancipación…*, p. 116.

[9] *Ibidem*, ps. 114-155.

tratarse de una nueva nación y no por medio de España, como había sido hasta entonces.

En los años que transcurrieron entre 1810 y 1819 el rey de España continuó con el dominio político en el conjunto de sus colonias y por tanto estaba en vigencia el derecho y el ejercicio del patronato secular y la Santa Sede debía legalmente respetarlos, pero esto fue en aquellos países que no habían logrado independizarse totalmente de España. Porque a medida que pasaron los años y los movimientos emancipadores se fueron fortaleciendo aquel dominio real había caducado en la mayor parte de los antiguos virreinatos y por tanto el ejercicio del patronato real, cuyas consecuencias más perjudiciales fueron para las almas de los católicos americanos[10].

El Congreso Constituyente autorizó el envío de un delegado ante la Santa Sede para iniciar las negociaciones religiosas directamente entre los dos estados, pero esta decisión se fue diluyendo y finalmente no se concretó.

Luego en 1817 y 1819 el Congreso Constituyente volvió a tratar de nuevo este dilatado tema, sin llegar a ninguna resolución dada la situación delicada en que se encontraban las naciones americanas consideradas en rebeldía por parte de España. Posteriormente fray Mariano Suárez, Prior de los Dominicos pidió autorización para acudir personalmente a Roma a causa de no podía comunicarse con sus superiores peninsulares "arguyendo que si las relaciones con los religiosos del Río de la Plata con sus superiores peninsulares estaban rotas por las leyes del Año XIII no parecía que debieran estarlo con las autoridades romanas[11]".

Dos años después, en 1821 fray Pedro Luis Pacheco también partió rumbo a Roma, sin misión ni autorización oficial, pero con el propósito de obtener la designación de obispos para las sedes argentinas que se encontraban desprovistas de ellos[12].

Después de iniciado el proceso de revolución e independencia en el Río de la Plata se tomaron numerosas medidas en virtud de haberse auto declarado el nuevo estado en posesión del antiguo patronato español: muchas sedes episcopales fueron declaradas vacantes, se nombraron y removieron vicarios castrenses, crearon comisarios religiosos, intervinieron en el régimen interno del clero regular y de sus conventos, abolieron la inquisición, entre otras medidas. Pero estas medidas representativas del regalismo rioplatense separaron al nuevo estado y a sus iglesias de la dependencia española y de cualquier autoridad residente en España, al mismo tiempo rehuyó todo intento de erección y provisión de obispados sin contar con la orden directa de la Santa Sede. La más rigurosa incomunicación con Roma fue la pública y oficial, mientras que se admitieron concesiones en cuanto a la comunicación privada y particular, especialmente la que se generaba directamente de las órdenes religiosas.

---

[10] LETURIA, *Relaciones entre la Santa sede*…, p. 207

[11] CARBIA, *La revolución de Mayo…* ps. 120-121.

[12] FURLONG, *La Santa Sede y la emancipación*…, p. 116.

La encíclica *Etsi longissimo* no se publicó en el Río de la Plata por que en 1816 era el único estado independiente, según afirma[13] luego que el Congreso Constituyente declaró la separación e independencia total de España y meses después autorizó el envío de un delegado a Roma para iniciar las negociaciones religiosas entre los dos estados, aunque esta decisión se fue diluyendo y el gobierno se abstuvo de enviar una misión a Roma.

Chile fue el primer estado americano en enviar un delegado a Roma, después de su independencia en 1818, con el fin de reorganizar al clero y a la iglesia, tampoco la situación religiosa de este país era más halagüeña que la del Río de la Plata. El Director Supremo de Chile, Ramón Freire autorizó el envío oficial de José Ignacio Cienfuegos.

Los nuevos estados provinciales que se constituyeron como independientes y republicanos después de 1820 intentaron ejercer las facultades derivadas del ejercicio del patronato sobre las iglesias y diócesis de sus jurisdicciones. Pero es aquí donde comenzaron a surgir los primeros conflictos y contradicciones no solamente de jurisdicciones políticas sino también eclesiásticas y de límites. Tanto las instituciones y las autoridades eclesiásticas poseían jurisdicción sobre aspectos de la vida social fundamentales, como el registro de los nacimientos, los matrimonios o defunciones, pero los poderes de los nuevos estados provinciales estaban muy lejos de garantizar tal cosa, porque para ello era necesario que hubiera unidad en la diócesis y autonomía eclesiástica respecto del poder político. Los nuevos estados provinciales estaban muy alejados de poder asegurar el correcto funcionamiento de una diócesis y más aún en aquellas provincias que no contaban con una sede diocesana, porque sus párrocos estaban subordinados a las autoridades eclesiásticas que residían en otra jurisdicción[14].

Los nuevos estados americanos no heredaron de derecho el patronato que le había sido otorgado por la Santa Sede a los reyes de España como un privilegio concedido personalmente, pero estos nuevos estados independientes de hecho adoptaron e hicieron uso del regalismo que había tenido el gobierno español.

> *No existe la herencia del patronato a las naciones hispanoamericanas. El derecho de patronato si era eclesiástico, caducó al tiempo de la emancipación del continente, porque el delegado que lo investía fue colocado por el hecho de la independencia política, en la imposibilidad de ejercerlo, sin que su delegación pudiera ser implícitamente transferida a los gobiernos independientes que lo reemplazaron, porque no era de derecho común, sino un privilegio excepcional voluntariamente otorgado y por consiguiente, intransferible sin el consentimiento expreso del poder pontificio que lo constituyó*[15].

Después de la caída del Directorio en febrero de 1820 también se desvanecieron las expectativas de lograr una unión religiosa, porque al desaparecer el poder ejecutivo y legislativo nacional, las provincias se fragmentaron como

---

[13] LETURIA, *Relaciones entre la Santa sede*…, p. 120.

[14] CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *La Iglesia Iberoamericana*, ps. 21-45.

[15] VERDAGUER, *Historia Eclesiástica de Cuyo*, 1931, I, p. 849.

estados independientes y autónomos, cada uno con el ejercicio de la soberanía y por ende también con el ejercicio del patronato en sus respectivos territorios, pero se encontraron que las iglesias dentro de sus provincias correspondían a una jurisdicción eclesiástica mayor.

> *El problema de pertenecer a una jurisdicción eclesiástica mayor era más grave en aquellas provincias que no alojaban a las sedes diocesanas, porque sus párrocos estaban subordinados a la autoridad residente en otra provincia. Debido al inestable equilibrio que reinó entre provincias vecinas hasta bien entrada la década de 1830, poseer el control de las autoridades eclesiásticas a nivel diocesano no sólo aseguraba la autonomía provincial, sino que otorgaba herramientas para imponerse sobre los estados vecinos*[16].

Este proceso de fragmentación política de las provincias argentinas con fuertes aspiraciones autonomistas también repercutió en la estructura de las iglesias diocesanas, porque los titulares de las sedes episcopales comenzaron a tener divisiones también dentro de su jurisdicción sobre las ciudades dependientes de sus respectivas diócesis, a la vez que se arrogaron el derecho de patronato como estados provinciales soberanos y autónomos. Pero también esta situación fue tomada por la iglesia local como un signo de autonomía para llevar adelante algunas reformas dentro de los límites territoriales de los nuevos estados, pero también se reconoció la necesidad de restablecer de manera urgente las relaciones con la Santa Sede.

Después de 1820 no sólo se produjo una fragmentación política sino también religiosa y la unidad de la iglesia argentina no estaba garantizada, porque los gobiernos provinciales asumieron no sólo del derecho de patronato en sus respectivos estados, sino también se apropiaron de los diezmos de sus respectivas iglesias, cuyos fondos ahora en poder del estado provincial no estaban reservados a obras de caridad sino que fueron utilizados para financiar los ejércitos revolucionarios en el contexto de la guerra civil argentina que se desarrolló durante estos años.

III. El envío de la Misión Apostólica al Río de la Plata en 1824 dirigida por Monseñor Muzi y los propósitos de la Santa Sede

El envío de la Misión Muzi demostró el interés de la Santa Sede por ver de cerca y comprender de manera directa cuál era la situación y las necesidades espirituales de los pueblos americanos después del proceso de revolución e independencia.

Pero a la vez el envío de la misión apostólica significó claramente el propósito de la Santa Sede de no entrar en conflictos directos con España y

[16] MARTÍNEZ, IGNACIO, "El "obispo universal" y sus tenientes…", p. 21.

mantenerse al margen de la contienda que todavía se suscitaba entre las colonias americanas y la metrópoli[17].

Es por lo que, tanto el Papa Pío VII como el cardenal *Ercole Consalvi* manifestaron desde el primer momento una política de neutralidad entre España y América[18], tendiente a no interponerse en las relaciones con España y el ejercicio del patronato que reclamaba como tal, pero a la vez abriendo una vía de comunicación directa con los nuevos estados emancipados, a la vez que llevar adelante asistencia para el bien de las almas y la salvaguarda de la religión católica.

Las instrucciones dadas a Monseñor Muzi al frente de la misión apostólica ponen de manifiesto una mayor preocupación por evadir la autoridad y los conflictos con España, que, por prevenir reacciones y resistencias por parte de las autoridades americanas, teniendo en cuenta que los representantes del gobierno español reivindicaban el derecho de patronato ante los pedidos de varias naciones hispanoamericanas a la Santa Sede para el nombramiento de obispos para sus diócesis.

La misión oficial de José Ignacio Cienfuegos y su equipo zarparon del puerto de Valparaíso rumbo a Roma, llegaron primero a Génova el 18 de junio de 1822. El momento en que llegaron a la Santa Sede los enviados de Chile era el más propicio, porque el cardenal Ercole Consalvi había iniciado su política de neutralidad entre España y América, no obstante Cienfuegos no fue reconocido oficialmente como Ministro del Gobierno de Chile, sino que el Papa Pío VII lo recibió como una persona particular, que tenía especial interés en la iglesia de su país y estaba en búsqueda de conseguir un representante papal que viajara a Chile.

El secretario de Estado sometió el asunto a una comisión cardenalicia a la que pertenecía el futuro papa León XII cuyas conclusiones principales fueron, en primer lugar si la Santa Sede debía atender con especial cuidado a la iglesia de Chile y de toda América; en segundo lugar si debía otorgar facultades a los obispos que habían permanecido en sus diócesis para gobernar los países vecinos que no fueran de su jurisdicción y en tercer lugar en caso de enviar un Vicario Apostólico a Chile y América con qué poderes y facultades se lo haría.

El resultado de las conversaciones entre Cienfuegos y el Papa Pío VII fue que se consideró urgente y prioritario poner remedio a tantos males en las naciones americanas y esto se resolvería con el envío de un representante del papa cuyos poderes comprendieran todo el antiguo imperio hispánico. El envío de una misión se entendió como una gracia concedida al católico pueblo chileno, el cual se había adelantado a los demás países hispanoamericanos en la petición, pero que sin duda luego se hizo extensiva a las demás naciones cercanas de América del Sur y de modo especial a las Provincias Unidas del Río de la Plata.

La Santa Sede autorizó la Misión con un Vicario Apostólico, no de un nuncio ni de un legado papal, pero si dotado de amplios poderes, para que pudiera nombrar y consagrar nuevos obispos *in partibus* en aquellas diócesis que hiciera

---

[17] TONDA, *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma…* p. 270.

[18] LETURIA, *Relaciones entre la Santa sede…*, p. 4.

falta, sin necesidad de consultar o pedir autorización a Roma, situación está como define[19] nueva y extraordinaria en la historia de la iglesia. "El enviado papal tenía instrucciones de entablar relaciones informales con los gobiernos independientes y regularizar en la medida de lo posible la situación eclesiástica de los países hispanoamericanos"[20].

Dos reflexiones importantes surgen a partir de estos acontecimientos. La primera destaca la trascendenciade las dimensiones continentales con que el Papa Pío VII planeóla misión apostólica que enviaría a las naciones americanas yla segunda, fueron los antecedentes notablesque debería poseer el enviado papal como Vicario Apostólico que recayó después de varios meses de búsqueda en el auditor de la nunciatura de Viena, Giovanni Muzi a quién se le asociaron el canónigo Juan María Mastai Ferretti -futuro Papa Pío IX- y el abate Giuseppe Sallusti en calidad de secretario de la misión. El Papa Pío VII nombró a Monseñor Juan Muzi, Vicario apostólico de Chile, y fue designado en misión para trasladarse para ese país. Fueron designados como acompañantes de la misión apostólica, el canónigo Juan María Mastai Ferretti, como agregado, consultor y probable sucesor de Mons. Muzi y en calidad de secretario el Pbro. José Sallusti.

Siguiendo a Pedro de Leturia[21] el verdadero carácter interno de la misión apostólica se expresa en el Breve que Pío VII había dirigido al Vicario Apostólico el 28 de junio de 1823 y en el agregado de facultades que se le remitió adjunto. Ante todo, la delegación, aunque suponía el hecho de la autonomía efectiva de gran parte de las naciones de América, carecía en absoluto de cualquier inclinación o ideología política, ni pública ni secreta; tratando de evitar que se interpretara en América o en España como una autorización o reconocimiento de la emancipación de los nuevos estados o como la desaparición definitiva del Patronato Real. Quedó claramente expresado que el propósito de la Misión obedecía únicamente al bien de las almas y que en nada interfería o perjudicaba el ejercicio del patronato real.

La naturaleza esencial de la Misión apostólica era espiritual y esto quedó reflejado en el título asignado a Muzi, que no fue el de nuncio o internuncio propio de los agentes diplomáticos de la Santa Sede ante los gobiernos reconocidos, sino la designación meramente de Vicario Apostólico, aunque con poderes amplísimos para desplegar en el ámbito espiritual y de la salvación de las almas, ya que respondía a las necesidades de los pueblos americanos y a la incomunicación con la Santa Sede en que se hallaban.

> *Además de los poderes extensísimos para sanar de raíz los defectos de jurisdicción en cabildos, párrocos, gobernadores eclesiásticos y superiores religiosos de muy dudosa legitimidad por las revueltas de las revoluciones en América, la misión tenía facultades para otorgar dispensas matrimoniales, secularización de religiosos, reducción*

---

[19] *Ibidem,* p. 199.

[20] MARTÍNEZ, IGNACIO, "El ejercicio del patronato y las mutaciones de la soberanía en la Argentina Confederada", p. 42.

[21] LETURIA, *Relaciones entre la Santa sede*…, p. 200.

> *de días festivos, facultades para absolver a herejes públicos y dogmatizantes, conceder indulgencias aún plenarias…*[22].

Al mismo tiempo se precisaron como poderes especiales que los miembros de la misión podían nombrar por sí mismos vicarios apostólicos que consagraría como obispos *in partibus*. Estos vicarios apostólicos los nombraría Monseñor Muzi de una selección en acuerdo con el gobierno de la jurisdicción y también se acordó permitirles a los jefes de los nuevos estados americanos el uso del Patronato en la presentación para cargos eclesiásticos inferiores al episcopal.

El propósito de enviar esta misión primeramente al Río de la Plata fue para concertar una solución al problema de la iglesia argentina "de la que apenas quedaba una remota esperanza de acercamiento oficial a la Santa Sede mientras se mantuviese en el poder Bernardino Rivadavia[23]". La misión debía indagar cuál era el ambiente, las circunstancias y la verdadera situación que vivían los católicos en la Argentina y decidir obrar por sí con el debido tacto y previsión para llegar a un acercamiento y solucionar los problemas.

La Santa Sede mantuvo en los primeros tiempos del proceso de revolución e independencia una posición neutral hasta donde le fue posible, el Papa Pío VII trató de evitar un conflicto con España, pero tampoco descuidó las necesidades espirituales de las colonias americanas. Pero ya con la decisión final de numerosos estados americanos a favor de la independencia y emancipación española, sumado a la llegada a Roma a partir de 1820 de enviados especiales de estos nuevos estados solicitando reanudar las comunicaciones de manera directa, la Santa Sede tuvo necesariamente que tomar una postura. "La Iglesia americana se encontraba en la difícil situación de sufrir las consecuencias del duelo político por el control de poder teniendo en cuenta que cualquiera de las fuerzas que terminase alcanzando el poder afectaría en algún sentido al ejercicio de su misión[24]".

La encíclica *Etsi longissimo* fue promulgada por el Papa Pío VII destinada a toda la jerarquía eclesiástica de Hispanoamérica el 30 de enero de 1816, en la misma se dirige al episcopado de las colonias americanas manifestando su posición sobre los acontecimientos que habían sucedido tras los procesos revolucionarios y los movimientos emancipadores en la América Española[25].

La encíclica del Papa Pío VII es una exhortación paternal donde expresa claramente su dimensión sacerdotal, es indudable a la sazón reconocer la gran influencia que la palabra del Papa tenía sobre los católicos americanos y "responde a la mentalidad del Papa y del sacro colegio en el momento en que fue expedida[26]".

El Papa Pío VII mantuvo una intervención directa y se interesó por los asuntos que se estaban produciendo en las colonias hispanoamericanas, de modo

---

[22] *Ibidem*, ps. 203-204.

[23] *Ibidem,* p. 205.

[24] CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, *"La Iglesia Iberoamericana*, p. 33.

[25] AYALA BENÍTEZ, *La iglesia y la independencia política de Centro América: El caso del Estado de El Salvador (1808-1833).*

[26] *Ibidem,* p. 159.

especial se dedicó al cuidado de la religión y a la atención de las necesidades espirituales de los fieles.

El Papa Pio VII manifestó el cambio de su actitud política hacia España y América a través de dos cartas, una enviada a Fernando VII y otra enviada al obispo Lasso de la Vega[27]. Se dirige al rey reprobando los excesos que cometía su gobierno, con lo que ahora el causante de la perturbación religiosa y moral de las colonias americanas no eran los *sediciosos sino su majestad*[28].

El envío de la misión Apostólicamanifestó el interés de la Iglesia Católica por atender a las necesidades espirituales de los estados americanos recientemente emancipados,al mismo tiempo justificó el propósito de la Santa Sede de no entrar en conflictos directos con España[29] y mantenerse al margen de la contienda que todavía se suscitaba entre las colonias americanas y la metrópoli,en tanto que daba paso a una nueva vía de comunicación directa con los nuevos estados, para llevar adelante asistencia espiritual para el bien de las almas y la salvaguarda de la religión católica.

La Santa Sede autorizó el envío de una misión apostólica con amplios poderes, para nombrar y consagrar nuevos obispos *in partibus* en aquellas diócesis que hiciera falta, sin necesidad de consultar o pedir autorización a Roma. Esta misión apostólica estaba dirigida por Monseñor Juan Muzi como Vicario Apostólico, como acompañantes fueron designados: el canónigo Juan María Mastai Ferretti -años después consagrado Papa Pío IX- como agregado, consultor y probable sucesor de Mons. Muzi y secretario el Pbro. José Sallusti.

IV. La Misión Muzi y su paso por la provincia de Mendoza

La misión apostólica dirigida por Monseñor Juan Muzi partió de Roma con su secretario y agregado, el día 3 de julio de 1823, acompañados también por el P. Fr. Raimundo Arce, de Santiago de Chile, que había sido enviado a Roma. El viaje fue accidentado desde la partida.

El día 17 de julio llegaron a Génova con algunas dificultades en la embarcación que los demoraron hasta comienzos de octubre, luego el 14 de octubre, debido a una fuerte tempestad se vieron obligados a desembarcar en Mallorca, de las Islas Baleares, donde las autoridades arrestaron al Vicario Apostólico y a sus compañeros, dando por motivo que el gobierno español debía conocer los fines de la misión. A los pocos días fueron liberados, ante la comunicación con la Santa Sede.

Al mismo tiempo en Roma el 20 de agosto de 1823 falleció el Papa Pío VII y fue escogido nuevo Papa León XII tras un cónclave de cinco semanas, el 18 de septiembre de 1823, la misión pudo continuar recién cuando el nuevo papa aprobó plenamente en envío de la delegación a los países de América.

---

[27] *Ibidem,* p. 116.

[28] Carta enviada a Fernando VII el 16 de octubre de 1820. *Idem,* p. 116.

[29] TONDA, *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma (1810-1858)*

El bergantín Eloísa que conducía a los miembros de la Misión Muzi llegó al puerto del Río de la Plata el 4 de enero de 1824 y permanecieron en Buenos Aires hasta el día 16 de enero. El gobernador Martín Rodríguez se encontraba fuera de la provincia y provisoriamente al frente del gobierno estaba su Ministro de Gobierno Bernardino Rivadavia, quien venía ejecutando una profunda pero desacreditada reforma religiosa, por su estilo anticlerical y persecutorio con el clero secular y regular. "El gobierno porteño desconoció el carácter oficial del emisario porque carecía de cartas diplomáticas emitidas por la Santa Sede en las que, al menos implícitamente, se reconociera el carácter soberano de las provincias rioplatenses"[30].

Por el contrario, la población desde el momento del arribo de la misión al puerto tuvo demostraciones de devoción y alegría, monseñor Muzi recibió la visita del vicario capitular, de varios canónigos, de algunos funcionarios y empleados del gobierno y del general José de San Martín que se encontraba en Buenos Aires en busca de su hija Mercedes y pronto a partir rumbo a Europa, quien los visitó en dos ocasiones. Una multitud de personas diariamente acudían a la residencia a pedirle el sacramento de la confirmación, ya que no había sido administrado en los últimos diez años.

Bernardino Rivadavia como Ministro de Gobierno a cargo del Poder Ejecutivo recibió a los miembros de la misión el día 8 de enero de 1824, quien, al mismo tiempo de no reconocer el carácter oficialde la Misión Apostólica, les impidió administrar los sacramentos, les prohibió el ejercicio de sus funciones pastoralesy amablemente los despidió de Buenos Aires, permaneciendo escasamente una semana en Buenos Aires, a pesar de la oposición y amenazas que sufrieron[31].

En consecuencia, a los pocos días decidieron continuar el viaje rumbo a Chile por las demás provincias argentinas, y comprobaron que la influencia de Bernardino Rivadavia se limitaba al estado de Buenos Aires, porque traspasadas las fronteras no tuvieron mayores conflictos en las otras provincias, excepto en Córdoba y por el contrario fueron muy bien recibidos por parte de las autoridades provinciales.

Después de una breve estadía en San Luis se dirigieron rumbo a Mendoza, por el camino de postas pasaron por: Desaguadero, Tortugas, Corral de Pirgua, Corocorto, La Dormida, Las Catitas, Rodeo del Chacón, El Retamo y Rodeo del Medio hasta su arribo a la ciudad de Mendoza.

Contrariamente a lo sucedido en Buenos Aires, en Mendoza[32]la misión apostólica fue recibida con una triunfal ceremonia a su llegada encabezada por el cura y vicario Padre José Godoy[33]además, por representantes del clero secular y

---

[30] MARTÍNEZ, IGNACIO, "El "obispo universal" y sus tenientes…", ps. 21-22.

[31] *Ibidem*, ps. 12 -13.

[32] *Idem.*

[33] El padre José Godoy era natural de Mendoza, obtuvo su título en Chile de Licenciado, en 1821 fue nombrado cura rector de la parroquia matriz y vicario foráneo de la provincia de Mendoza. Más tarde el Obispo Oro lo nombró subdelegado apostólico y el Papa ordenó se hiciera el proceso canónico sobre sus

regular y miembros de los cuerpos militares, que los acompañaron en procesión. El gobernador Pedro Molina también participó de estos homenajes y colaboró para que Mons. Muzi ejerciera los actos de su función episcopal, pastoral y los correspondientes a su calidad de Vicario, quien luego lo recibió de inmediato en carácter de visita oficial junto a algunos miembros de la H. Sala de Representantes y del Cabildo.

Siguiendo a Ignacio Martínez[34] la labor del vicario apostólico en Mendoza trascendió lo meramente espiritual, porque no solamente otorgó el sacramento de la confirmación y realizaron numerosos casamientos, sino que además intervino en los asuntos internos de la vida eclesiástica de la provincia, al autorizar que algunos miembros del clero regular se incorporaran al clero secular. Esta medida aprobada por Monseñor Muzi luego debía ser admitida por la autoridad diocesana de Córdoba, José Gabriel Vázquez Obispo de Córdoba[35] que se negó a otorgar el reconocimiento y a aceptar las secularizaciones realizadas por el vicario apostólico, argumentando el ejercicio del patronato como sede diocesana. De inmediato el párroco de la Iglesia Matriz y vicario foráneo de Mendoza José Godoy cuestionó la decisión de Córdoba basándose en la autonomía política y religiosa de cada uno de los estados provinciales, que le otorgaba independencia para aceptar o rechazar las disposiciones del vicario apostólico; de la misma forma las solicitudes de secularización también fueron reconocidas y legitimadas por el gobernador de Mendoza, Pedro Molina, fortaleciendo con esta decisión el principio de autonomía provincial.

> *Los roces en materia eclesiástica respondían a la coyuntura de competencia interprovincial que se desencadenó abiertamente durante los años 1820s y 1830s. Con la intención de imponerse sobre sus vecinos, los gobiernos buscaron contar a su favor con autoridades e instituciones de un prestigio más consolidado que el de las nóveles estructuras provinciales. De allí que la defensa de las medidas tomadas por una autoridad eclesiástica extraña a la provincia y legitimada en sus potestades por la Santa Sede, como era la del vicario apostólico Muzi, pudiera operar a favor de la autonomía provincial mendocina*[36].

Posteriormente cuando la misión apostólica estaba en la Banda Oriental, Monseñor Muzi nombró al párroco y vicario foráneo de Mendoza. Esta designación fue muy importante desde el punto de vista de la jurisdicción eclesiástica porque Mendoza en materia religiosa quedaba independizada de la capital diocesana cordobesa. "José Godoy como Subdelegado Apostólico con la facultad de convalidar lo obrado por su superior diocesano. Las facultades otorgadas a Godoy, por su parte invertían la cadena jerárquica natural, puesto que

méritos para designarle Obispo auxiliar de Cuyo, pero no llegó a tal designación porque José Godoy murió antes de ser preconizado, en *Ibidem*, ps. 13-14.

[34] *Ibidem,* ps. 22-23.

[35] José Gabriel Vázquez realizó sus estudios en la Universidad de Córdoba donde se graduó de bachiller, licenciado y doctor en teología. Recibió su grado en la Iglesia de la Compañía de Jesús de Córdoba el 14 de julio de 1800, en *Ibidem*, ps. 13-14.

[36] *Ibidem,* p. 23.

un sacerdote de la diócesis podía impugnar las disposiciones del gobernador del obispado al que pertenecía"[37].

Claramente se desprende que la designación del párroco José Godoy como Subdelegado Apostólico con amplias facultades otorgadas directamente por los miembros enviados por la Santa Sede procuraba debilitar y abatir a aquellas autoridades eclesiásticas y civiles que se habían negado a reconocer el carácter de la misión apostólica.

La Misión Apostólica permaneció en Mendoza entre el 16 y el 24 de febrero de 1824 en que partieron rumbo a Chile, a través de la cordillera de Los Andes. Ya en Chile, el lugar de destino que no fue más feliz a raíz de que se produjeron algunas dificultades y el Vicario se vio precisado a emprender el regreso por anticipado y sin haber alcanzado a dejar en orden y paz a la iglesia chilena.

IV.1 - Espiritualidad, nociones de tiempo y concepción de la vida

A pesar de las trasformaciones políticas y económicas, las tradiciones como las prácticas religiosas y costumbres cotidianas se mantuvieron prácticamente intactas. La sociedad mendocina estaba marcada por valores espirituales y éticos fundamentados en la tradición católica. Por ejemplo, el transcurrir del tiempo y la concepción de la vida estaban impregnados de la experiencia religiosa. Como el registro del tiempo era vago e impreciso, el presente transcurría en un ambiente de sosiego, lento y despacioso. El tiempo y la vida eran lo más sagrado.

La iglesia recibía a los nacidos, certificaba en ellos la mayoría de edad (a los 14 años los niños pasaban de la categoría de la sola confesión a la de comunión), celebraba matrimonios cuando ya eran adultos y los recibía en la muerte.

La iglesia marcaba el trascurso del día colonial, desde las campanadas con el toque de Ángelus o tercias al despertar la aurora, seguía con la "sexta" que marcaba el mediodía, mientras que el toque de "animas" anunciaba que había que recogerse a los hogares ya que ha comenzado a oscurecer.

También señalaba el paso del año con las grandes fiestas religiosas donde se celebraban misas y procesiones. Además de los domingos, las fiestas más importantes eran Navidad y Semana Santa, seguidas de la Circuncisión, Reyes, Ascensión, Corpus Christi, Natividad de la Virgen, Día del Tránsito, Día de la Candelaria, Nuestra Señora de Gracia, Apóstol San Pedro, Patrono Santiago, etc. En ellas participaba todos los habitantes cualquiera sea su condición social. Había semanas enteras consagradas a hacer rogativas públicas, novenarios a Santos patronos o Abogados de la ciudad en casos graves tales como pestes, inundaciones, sequías o terremotos. El toque de las campanas consagraba los acontecimientos privados y públicos.

La sociedad mendocina de 1816 era profundamente católica, aún en un contexto donde arribaban los postulados liberales. Entre los mendocinos, los viajeros que arriban a la ciudad suelen destacar que es concretamente la mujer quien siempre mantenía la vida espiritual de la feligresía.

---

[37] *Ibidem*, p. 25.

Otro aspecto que llamó la atención de los viajeros era la gran cantidad de procesiones realizadas y el número de construcciones dedicadas a la religión católica en la ciudad, eran 11 edificios de los cuales la mayoría pertenecían a las órdenes religiosas (Santo Domingo, San Agustín, La Merced y la Hermandad de La Caridad); a estos se les puede sumar la gran cantidad de templos ubicados en la periferia de la ciudad y en la campaña (por ejemplo, el de los Betlemitas en el Hospital San Antonio).

La muerte era considerada un hecho natural, cotidiano y constante por lo que se tenía una actitud cristiana de resignación ante la muerte. Sin embargo, era un motivo de constante preocupación ya que no siempre los postulados cristianos fueron totalmente cumplidos en vida; por eso es por lo que la actitud más corriente en el moribundo era la de preparar debidamente su alma. La muerte, además se inserta en un ceremonial que refleja la idea de que nadie puede esperar salvarse por sí solo. Este significado colectivo de la muerte contrasta con los principios filosóficos liberales centrados en el individuo, que estaba presente en un sector reducido de la población. Sin embargo, la ilustración católica había aplicado cierta racionalización y moderación de la manifestación de ciertos rituales (el funerario, por ejemplo) que se diferencia del registrado durante la época colonial. Por ejemplo, se estipulaba la prohibición de prendas y ornamentos coloridos (a excepción de los velorios de niños), la reducción de misas y oraciones, etc. Incluso existía para 1816 algunos miembros de las elites sociales mendocinas que cuestionaban la práctica hispana de enterrar a los difuntos en las iglesias, proponiendo la creación de cementerios públicos hacia las afueras de las ciudades. Sin embargo, predominaban en la mentalidad de amplios sectores de la población las costumbres católicas de los siglos precedentes.

V. Descripción de la obra de José Sallusti

El título original de la obra escrita por José Sallusti[38] es *Storia delle Missioni Apostoliche dello stato del Chile*. Roma, 1º edición, 1827, IV libros. El plan completo de la obra abarca cinco libros, de los cuales se publicaron solamente cuatro. El libro I contiene el viaje desde Roma hasta las costas de América; el libro II el viaje desde Buenos Aires cruzando por las pampas y provincias argentinas, con informessobre su permanencia en la provincia de Mendoza y el viaje hasta Santiago de Chile; el libro III descripción del estado de Chile y el libro IV descripción de otras casas de misiones y el regreso de la Misión Apostólica a Roma.

Las observaciones de José Sallusti hacen referencia mayormente a los aspectos religiosos, detalles sobre las iglesias y conventos, las distintas órdenes religiosas y sus actividades, las expresiones de religiosidad y creencias que exteriorizaba el pueblo frente al enviado del Papa. Igualmente menciona aspectos sobre la educación y los colegios que existían en Mendoza en esta época. También encontramos en el relato de su diario de viajes la descripción de personalidades,

[38] SALLUSTI, JOSÉ, *Historia de las Misiones Apostólicas de Monseñor Juan Muzi en el estado de Chile*, Santiago, Imprenta y encuadernación Lourdes, 1906.

entre las que se destacan el gobernador Pedro Molina y el general José de San Martín.

El estilo general de la obra es claro y sencillo, es esencialmente descriptiva y abunda en detalles que aparecen combinados con citas y reflexiones morales, se encuentran variadas noticias pormenorizadas sobre los usos, costumbres y principalmente sobre el carácter, religiosidad, valor, hidalguía y demás cualidades.

V.1 - Sociedad mendocina. Su hospitalidad

> *Cuando pasamos por allí, todas las casas, de una y otra parte, estaban adornadas con grandes y pequeñas banderas de cándidos lienzos, las cuales se agitaban sobre las respectivas ventanas. En ellas numerosos habitantes y otras personas instaladas en las puertas de las casas o en sus balcones, aplaudían con pañuelos blancos en las manos nuestra feliz llegada y puestos de rodillas pedían bastante devotamente a Monseñor la bendición apostólica. Muchos de los balcones y casi todas las puertas de las casas estaban también adornadas con arcos y magníficas guirnaldas de flores, y flores se esparcían en la pública calle mientras pasábamos. Al fin del grandioso suburbio, cuatro jóvenes de igual estatura, vestidos de cándidas telas, con pañuelos encarnados al cuello, que les descendían sobre el pecho, y una graciosa faja de seda que ciñéndoles la cintura caía hasta la rodilla con elegante naturalidad, sostenían a los lados de la calle dos grandes arcos abundantes de cintas y flores. Debajo de ellos pasamos nosotros en triunfo con nuestros coches, tirado cada uno por seis fogosos caballos, los cuales, instigados por los alegres cocheros, apenas tocaban la tierra en su veloz carrera. Con tal sucesión de aclamaciones y recibimiento cordial, entramos a la ciudad, donde fuimos alojados en la elegante casa de la señora doña Manuela Corvalán*[39].

V.2 - Descripción de la ciudad de Mendoza: zanjón, alameda, casas, calles y paseos

> *Mendoza es ciudad antigua. Ha crecido de tal modo, que se hace ascender la población a casi veinte mil individuos, con construcciones de cerca de media legua de longitud, y otro tanto de ancho. Su forma es como la de Buenos Aires y de San Luis de la Punta, con largas calles en línea recta, que se dividen entre sí en pequeñas islitas cuadradas y con casas bastante limpias y bien hechas de greda y ladrillos y cubiertas con tejas de horno. La más bella calle es la del centro, que atraviesa la ciudad, y conduce hacia el norte a un paseo público hecho construir por el general San Martín. Es bastante bello y consiste en un ancho camino con más de un tercio de milla de largo, donde una doble fila de altísimos álamos hermosea su grandiosa vista y las dos calles laterales. De uno y otro lado numerosos asientos fabricados con cal en forma de sofá sirven para comodidad de quien desea reposar. Un elegante y pequeño templo de buena forma, cierra al final el triple paseo con agradable perspectiva.*

[39] *Ibidem*, p. 332.

> *El aspecto de la risueña campiña, el aire ventilado y una pastelería y café, que se encuentran en el centro, perfeccionan aquella agradable ciudad; dándole no poca importancia a un copioso torrente que se saca del río y se hace pasar de un lado de la calle, para surtir de agua corriente los huertos que están anexos a casi todas las casas de la ciudad...*[40].

V.3 - Descripción de personalidades destacadas en Mendoza

> *Acompañado de Mastai fuimos a hacer visita al Señor Gobernador Don Pedro Molina, el cual vino en seguida a devolvérsela, según la etiqueta americana. Después, tomado un suntuoso refresco en nuestra compañía, de helados, dulces y otras cosas, volvió a su casa, conduciendo con él toda la tropa, que por tal motivo no se había movido de su puesto. El dicho gobernador, para dar formalidad a la visita hecha a él por Monseñor, inmediatamente después del beso de la mano, se retiró privadamente a su casa, que estaba en un lado de la plaza enfrente de la iglesia, y allí esperó que fuésemos a visitarlo...*[41].

VI. Descripción de la obra de Juan María Mastai Ferretti

De Juan María Mastai Ferretti se conocen una serie cartas, documentos y escritos relativos a su viaje a América integrando la Misión Apostólica enviada por la Santa Sede en 1823. De ellos rescatamos su diario de viajecuyo título original es *Breve relación del viaje a Chile del Canónigo Juan María Mastai Ferretti de Sinigaglia* que Mastai Ferretti comenzó a escribir en Florencia el 8 de julio de 1823. El texto completo del Diario de Viaje se encuentra en copia manuscrita en la Biblioteca Apostólica Vaticana[42] y del cual hemos consultado y hacemos referencia a través de la obra de Pedro de Leturia[43].

El diario de viaje de Juan M. Mastai Ferretti sin duda adquirió mayor significación histórica, documental y testimonial a partir de su consagración como Papa Pío IX[44].

El diario de Mastai es un documento importante porque ofrece una visión general y hace mención del significado e intimidad de la misión apostólica dirigida por Mons. Muzi. En referencia a la parte formal, el texto es menos extenso,

---

[40] *Ibidem,* p. 334.

[41] *Ibidem*, p. 343.

[42] Biblioteca Apostólica Vaticana, Código Latino 10.190. El texto del Diario de Viaje a Chile de Mastai Ferretti se encuentra publicado en Leturia y Batllori y en SERAFINI, ALBERTO, *Pio IX. Giovanni María Mastai Ferretti: dalla giovinezza alla morte nei suoi scritti e discorsi editi e inediti*, 1958, I. ps. 247-389.

[43] LETURIA, PEDRO y BATLLORI, MIGUEL, *La primera misión papal en Hispanoamérica, 1823-1825,* Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1963, contiene el texto completo del relato del viaje a Chile por el canónigo Juan María Mastai Ferretti.

[44] Papa Pío IX 1846-78. Nació en Senigallia el 13 de mayo de 1792 y murió en Roma el 7 de febrero de 1878.

especialmente si se compara con los 4 libros de Sallusti, ya que se limita a 75 páginas, son narraciones menos extensas y con pocos detalles.

Contiene descripciones sobre las costumbres sociales y de algunos personajes importante, junto a la valoración de sus hombres y particularidades del largo viaje desde Europa hasta Chile con todas las dificultades de la época y sus coloridas características. Todo este conjunto representa una calidad documental muy apreciable y reconstruye en forma directa y sincera la memoria de una época. En cuanto a la parte formal el texto de Mastai contiene descripciones menos extensas y más profundas, en comparación con la obra de José Sallusti.

VI.1 - Descripción de la Ciudad de Mendoza. Órdenes religiosas

> *Al día siguiente, 16 de febrero, todo el clero secular y regular vino a buscar a Monseñor para llevarlo a la Iglesia Matriz. El clero secular es bastante numeroso y el regular está formado por los Padres franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios y hospitalarios. Todos vinieron en procesi6n con el Párroco revestido con capa pluvial y en seguida los Magistrados; en la iglesia recibieron la bendición y luego besaron la mano de Monseñor Vicario Apostólico, quien en seguida volvió a casa.*
>
> *Las calles estaban adornadas; había arcos triunfales y flores esparcidas por el suelo. En la mañana del 18 hubo Misa solemne de acción de gracias por la llegada del Vicario Apostólico. Hay allí un Instituto de monjas provenientes de Burdeos, cuyas reglas son muy semejantes a las de los jesuitas y están en observancia en esa buena comunidad. Educan jovencitas en el monasterio y hacen clases a externas, que tienen en gran número. Hay oratorio nocturno, donde algunossacerdotes seculares trabajan con mucho empeño. Ahí también participanlas mujeres y el Párroco asegura que nunca ha sucedido algo inconveniente*[45].

VI.2 - Partida rumbo a Santiago de Chile. Uspallata y las altas cumbres

> *En la mañana del 25 comenzamos el viaje en mulas y fuimos a pernoctara 15 leguas de distancia, en una cabaña llamada Villa Vicente. Yaestábamos entre las montañas. Al día siguiente nos preparábamos para sentirmucho frío, pues ese efecto se produce en aquel lugar, pero comono sopló viento, tampoco se sintió el frío. En la tarde llegamos a un fértilvalle llamado Uspallata, con un río de ese nombre, de actual propiedad deldirector de Mendoza don Pedro Molina. Allí dormimos en una casita de laestancia. El día 27 nos adentramos en las montañas y caminando por unagarganta encontramos el rio Mendoza de una parte, con un profundo lecho, mientras caminábamos por el dorso de la montaña en un sendero ruinoso depalmo y medio, amenazado además por los peñascos de más arriba. Guiadospor el arcángel Rafael llegamos a salvo, no sin un gran miedo. Con frecuenciapasábamos arroyos de*

[45] LETURIA, PEDRO y BATLLORI, MIGUEL, *La primera misión papal en Hispanoamérica*, 1823-1825, 1963, ps. 239-240.

agua clarísima y fresquísima: uno de éstos se llama Pichipta[46]*. En la noche dormimos en la montaña. En ese paraje encontramosal sacerdote don Marcos Sotomayor, cuñado del director interinode Chile, coronel Errázuriz. Nos dijo que todos estaban esperando al VicarioApostólico*[47]*.*

VI.3 - Punta de Vacas. Guanacos

En la mañana siguiente, 28, pasamos por un lugar aún más peligroso, aunque más corto que el de ayer, llamado la Ladera de la Vaca. Pasado el río Mendoza, donde está para reunirse con el Tupungato, que también vimos, entramos en una sucesión de valles regados por arroyos y rodeados de montañas, siempre una más alta que la otra. No omitiré hablar de un animal doméstico que se llama guanaco, que se encuentra en la Cordillera; es de color claro, de lejos tiene la forma de un caballo y quizás un poco más pequeño, con el cuello más largo, la cabeza más elevada, hocico de oveja y con la cola cortada. Es bueno para comerlo y su pelo sirve para hacer pelucas[48]*.*

VI.4 - Puente del Inca

Vimos un puente llamado de los Incas, que parece formado por la naturaleza y que ahora se usa poco o nada, pues se pasa por otro camino. Alrededor corren aguas nitrosas que forman figuras. La parte de abajo delpuente tiene la forma de un conjunto de piñas por el nitrato petrificado. Las grandes piedras laterales son de color verde, rojo, amarillo, etc. Hay en la pendiente de piedra que baja al río un canal que en la cúspide tiene una taza como una fuente, de la que de continuo sale agua caliente[49]*.*

VI.5 - Casuchas de la cordillera. Signos de apunamiento

Este viaje me molestaba en extremo, pues los dolores al pecho, a la cabeza y la fiebre, etc., se unían al sol quemante y a los dolores de cabalgar. En este mismo día padecí tanto frío, que, en la tarde, llegados a una casucha estuve junto al fuego por mucho tiempo. Estas casuchas están ahora en pésimo estado; el uso de ellas era para los correos, especialmente en invierno, en que estos pobres deben caminar por la nieve y bajar terribles montañas cubiertas de hielo, y cuando quieren descansar clavan dos cuchillos en el hielo mismo y se sostienen con las manos, impidiendo así el caer abajo. Desde mucho tiempo que me sentía internamente árido y una cierta confusión me agitaba extraordinariamente. La sutileza del aire, el azote del sol o qué sé yo, me ocasionaron un fuerte dolor de pecho y de cabeza, que unido a la fatiga de cabalgar mehacían sentir un dolor general en todos los huesos. Habiendo repararlo en una casucha por un poco de tiempo, proseguimos

---

[46] Hace referencia al arroyo Picheuta, en Mendoza.

[47] *Ibidem*, p. 240.

[48] *Idem.*

[49] *Idem.*

> *el viaje hasta la Guardia Vieja de Chile, pasando al lado del río y por un camino no menos terrible que aquél del día 27 y mucho más largo. Nos dijeron que un terremoto (muy común en Chile y terrible esta vez) había dejado así el camino*[50].

VII. Cambios religiosos como consecuencia de la vista de los delegados papales

Guillermo Furlong[51]sostiene que el 5 de febrero de 1825 de regreso de Chile, la misión apostólica pasó nuevamente por Buenos Aires rumbo a Montevideo, en esa ocasión Monseñor Muzi nombró Delegado Apostólico en Buenos Aires a Mariano Medrano y Cabrera asignándole "todas las facultades que el derecho canónico confiere al Vicario Capitular con sede vacante"[52] aunque esta designación tenía carácter provisional hasta tanto la Santa Sede revolviera el nombramiento definitivo.

Años después en octubre de 1829 el Papa Pío VII expidió una Bula designando a Medrano como Vicario Apostólico de Buenos Aires y Obispo de Aulón, *in partibus infidelium*[53] autorizado para reformar, reparar y revalidar lo que sea conveniente a la iglesia argentina, quedando de este modo reanudadas oficialmente las relaciones entre la Argentina y Santa Sede. El Obispo Medrano se trasladó de inmediato a Río de Janeiro donde el 30 de setiembre de 1830 fue consagrado Obispo por el delegado apostólico Monseñor Pedro Ostini, de inmediato el gobernador de Buenos Aires mediante un decreto ordenó que fuese tenido y respetado como legítimo Obispo[54], con todos los honores y prerrogativas acordadas a sus pares diocesanos. De este modo quedaron restablecidos los vínculos religiosos directamente con Roma.

Fray Justo Santa María de Oro y Albarracín no solo fue un patriota dominico, sino que tuvo una gran influencia en las provincias de Cuyo[55] porque logró el primer acercamiento entre estas provincias y la Santa Sede al determinar el 1 de abril de 1827 promover la erección de la provincia de San Juan en diócesis eclesiástica.

Destaca acertadamente Monseñor Aníbal Verdaguer[56] que la Bula de creación de la diócesis de San Juan fue el primer contacto oficial de la Santa Sede con el gobierno argentino, ya en setiembre de 1827 circulaba en esa provincia el texto de las preces que a ese fin iba a elevar a la Santa Sede el citado gobierno y el

---

[50] *Ibidem,* p. 242.

[51] FURLONG, *La Santa Sede y la emancipación*…, 1957, p. 120.

[52] MARTÍNEZ, PEDRO SANTOS, *Estudios sobre Historia de la Iglesia*, 2009, p. 205

[53] *In partibus Infidelium,* frecuentemente abreviado como *In partibus*, es un término cuyo significado es *en las tierras de los infieles*, palabras agregadas a los nombres de las sedes conferidas a obispos latinos titulares o no residenciales. CARBIA, *La revolución de Mayo y la Iglesia. Contribución histórica al estudio de la cuestión del Patronato Nacional*, p. 135.

[54] Rómulo Carbia afirma que Medrano un año después fue preconizado Obispo Diocesano de Buenos Aires. *Ibidem,* p. 137.

[55] La región de Cuyo está integrada por las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis.

[56] FURLONG, *La Santa Sede y la emancipación*…, 1957, ps. 120-121.

pedido se hizo efectivamente el 4 de enero de 1828. Se pedía la erección de la diócesis de San Juan y se proponía para el cargo a fray Justo Santa María de Oro y Albarracín esperando se le nombrase Obispo Diocesano y si esto no era posible, Obispo *in partibus*. Fray Andrés O'Brien fue el agente nombrado ante la Santa Sede y en caso de reemplazo se designó también al Vicario General de la Orden de los Predicadores, fray José María Valsi, a quienes se le enviaron de inmediato las instrucciones y credenciales pertinentes.

El gobernador de la provincia de San Juan, Manuel Gregorio Quiroga expidió el 11 de enero de 1828 una súplica oficial al papa León XII en favor de la erección canónica de un obispado y proponiendo como primer obispo al mencionado fraile dominico. "La mano perita se ve al solicitar sino podía ser obispo residencial que lo fuera in partibus, o al menos que pudiera administrar, por privilegio de la Santa Sede, el sacramento de la confirmación[57]", pero este pedido no contaba con el consentimiento de Córdoba a cuya diócesis pertenecían las provincias de Cuyo.

Pedro de Leturia[58]destaca la rapidez con que el Papa León XII admitió este pedido e incluyó a fray Justo Santa María de Oro y Albarracín entre los Vicarios Apostólicos para promocionarlo como Obispo *in partibus infidelium* de Thaumaco y Vicario Apostólico de Cuyo en el Consistorio del 15 de diciembre de 1828, en consecuencia la Santa Sede tuvo la primera oportunidad político religiosa de penetrar en el interior de la iglesia argentina, a la vez que consolidaba las instituciones religiosas en vistas a reformar la autonomía de los estados provinciales.

El 22 del mismo mes se creó el Vicariato Apostólico de Cuyo que comprendía a las tres provincias de Mendoza, San Luis y San Juan, consagrada como cabecera religiosa de la nueva jurisdicción y donde residía fray Justo Santa María de Oro y Albarracín recientemente consagrado Obispo y Vicario apostólico de Cuyo, con plena autoridad y facultades en nombre de la Santa Sede. Esto[59]significó que las iglesias cuyanas quedaban desvinculadas totalmente del obispado de Córdoba, situación que originó protestas ante la Santa Sede por parte de Córdoba al perder gran parte de su territorio.

Ignacio Martínez[60] asegura que la Santa Sede no nombró obispos residenciales para las nuevas diócesis que se establecían en los estados americanos porque ello hubiera significado desconocer de plano los derechos que reclamaba la corona española sobre las colonias americanas, por ello designó Vicarios Apostólicos que además recibían bulas de consagración episcopal a título de diócesis ocupadas por infieles *obispos in partibus infidelium*, tal como fue la creación del Vicariato Apostólico de Cuyo que de este modo contaba con un obispo en su jurisdicción y tenía potestades como Vicario del Papa, demostrando con esto que el origen de su autoridad era meramente pontificio.

---

[57] LETURIA, *Relaciones entre la Santa sede e Hispanoamérica* 1493-1832, 1959, Tomo II.

[58]*Ibidem*, ps. 366-367.

[59] MARTÍNEZ, IGNACIO, "El "obispo universal" y sus tenientes…", ps. 26-27.

[60] MARTÍNEZ, IGNACIO, "El ejercicio del patronato y …", p. 42.

La consagración episcopal de Oro se realizó en la provincia de San Juan el 21 de febrero de 1830 por el Obispo Cienfuegos que volvía de Roma, esta fue la primera presentación celebrada en la iglesia argentina independiente a favor de una provincia. Este acto cobra más importancia porque fue la primera concesión pontificia del Patronato por parte de la Santa Sede a un nuevo estado.

El Papa Gregorio XVI por medio de la *Bula Ineffabili Dei Providentia* erigió la Diócesis de San Juan de Cuyo y bendijo al dominico Fray Justo San María de Oro y Albarracín[61] como primer Obispo de Cuyo el 19 de setiembre de 1834. Fue la primera diócesis fundada directamente desde Roma después del proceso de independencia y la cuarta en la Argentina, luego de Córdoba, Buenos Aires y Salta.

VIII. Consideraciones finales

Hemos podido conocer en una apretada síntesis histórica las consecuencias religiosas que derivaron de la declaración de la independencia de 1816 y como este suceso eminentemente político tuvo sus derivaciones en otros órdenes, especialmente en el religioso.

Pasaron aproximadamente más de ocho años desde la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata hasta que la Santa Sede autorizó el envío de la primera Misión Apostólica para entablar un diálogo directo con los nuevos estados americanos a fin de llevar la atención espiritual a aquellas almas que habían quedado incomunicadas con Roma y entablar nuevamente las comunicaciones con la Iglesia en América.

Sin duda después del regreso de la Misión Apostólica a Roma, las relaciones ya no fueron iguales, en adelante la Santa Sede comprendió el aislamiento y las necesidades en que estaban sumidos los nuevos estados americanos y demostró una actitud de diálogo y unidad. Por esto en 1828 se estableció el Vicariato Apostólico de Cuyo, con sede en San Juan y luego, el Papa Gregorio XVI, en 1834 se creó el Obispado de Cuyo, con sede en la misma provincia de provincia, cuyo primer Obispo fue el fray Justo Santa María de Oro, congresal que representó los ideales independentistas del clero en el Congreso de Tucumán, quien falleció dos años después.

La creación del Obispado de Cuyo en San Juan tuvo también un gran impacto porque fue la primera consagración que hizo la Iglesia desde Roma en los nuevos estados americanos independientes. La designación del Vicariato Apostólico de Cuyo con sede en San Juan significó la desvinculación de las tres provincias de Cuyo de la dependencia diocesana de Córdoba, pero a la vez también significó que los Vicarios Apostólicos reconocían como origen de su autoridad y creación, no los poderes temporales ni diocesanos sino directamente a la Santa Sede.

[61] El Obispo Fray Justo Santa María de Oro y Albarracín falleció el 19 de octubre de 1836 sin haber podido ejercer su jurisdicción por dificultades con el gobierno. El Papa Gregorio XVI designó como segundo Obispo a José Manuel Eufrasio de Quiroga Sarmiento en mayo de 1837.

Esto demuestra una intervención directa del pontificado sobre las iglesias locales americanas por sobre la monarquía española y el patronato regio, pero también dejando por fuera a las autoridades temporales.

Es importante destacar también la importancia que tiene el conocimiento y la comprensión de los relatos de estos viajeros italianos dentro del marco de la Historia Regional, sus obras contienen descripciones testimoniales, en el marco temporal de dos momentos distintos 1824 y 1835, que caracterizaron de modo particular el viaje de cada uno de ellos, sin duda con una observación única desde el punto de vista religioso y de las relaciones políticas con la Santa Sede.

Fuentes y Bibliohemerografía

ACEVEDO, ALBA Y PÉREZ STOCCO, SANDRA, "Concepción del tiempo, de la vida y de la muerte en la Mendoza colonial". *Revista de Historia Americana y Argentina*, año 1, N° 41, 2006, ps. 69-86.

AYALA BENÍTEZ, LUIS ERNESTO, *La iglesia y la independencia política de Centro América: El caso del Estado de El Salvador* (1808-1833), Roma, Pontificia Universidad Gregoriana, 2007.

AYROLO, VALENTINA, *Funcionarios de Dios y de la República: clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

BRUNO, CAYETANO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1966-1981, Tomos 8 y 9.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, FRANCISCO JAVIER, "La Iglesia Iberoamericana al advenimiento de las Repúblicas". *Cuadernos de Investigación Histórica.* Madrid, 2011, N° 28, ps. 21-45.

CARBIA, RÓMULO, *La revolución de Mayo y la Iglesia. Contribución histórica al estudio de la cuestión del Patronato Nacional*. Buenos Aires, Ed. Huarpes, 1945.

CORDERO, CARLOS J., *Los relatos de viajeros extranjeros posteriores a la Revolución de Mayo, como fuente de la Historia Argentina*. Buenos Aires, 1936.

FURLONG, GUILLERMO S.J., *La Santa Sede y la emancipación hispanoamericana. Según las investigaciones y los estudios de Pedro de Leturia*, S.J., Buenos Aires, Ed. Theoría, 1957.

GALLARDO, GUILLERMO, *La política religiosa de Bernardino Rivadavia,* Buenos Aires, Theoría, 1962.

GIAMPORTONE, TERESA ALICIA, "Mendoza a través de los viajeros 1820-1850". *Los hombres y las ideas en la Historia de Cuyo*, Mendoza, *IV Encuentro de Historia Argentina y Regional*, 1999, Tomo II, ps. 193-212.

GIAMPORTONE, TERESA ALICIA, *Viajeros italianos, rusos, alemanes, suecos y estadounidenses en Mendoza*, Mendoza, 2012, Tomo IV. Colección Viajeros por los Andes.

GÓMEZ FERREYRA, AVELINO IGNACIO, *Viajeros pontificios al Río de la Plata y Chile (1823-1825). La primera misión pontificia a Hispanoamérica relatada por sus protagonistas*, Córdoba, 1970.

LETURIA, PEDRO, *La emancipación hispanoamericana en los informes episcopales a Pío VII. Copias y extractos del Archivo Vaticano*, Buenos Aires, Imprenta de la Universidad, 1935.

LETURIA, PEDRO, *Relaciones entre la Santa sede e Hispanoamérica 1493-1832.* Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959, Tomo II.

LETURIA, PEDRO y BATLLORI, MIGUEL, *La primera misión papal en Hispanoamérica, 1823-1825*. Roma, Biblioteca Apostólica Vaticana, 1963.

LIDA, MIRANDA, "Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La revolución de independencia y las iglesias rioplatenses (1810-1830)", *Revista de Indias*, España, Vol. LXIV, N° 231, 2004, ps. 383-404.

LÓPEZ, ÁLVARO V., *Gregorio XIV y la reorganización de la Iglesia Hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Roma, Editorial Pontificia Universidad Gregoriana, 2004.

MARTÍNEZ, IGNACIO, "El "obispo universal" y sus tenientes. Ingreso de la autoridad papal a las iglesias rioplatenses 1820-1853", *Signos en el tiempo, rastros en la tierra*, Buenos Aires, Universidad de Luján, 2011, vol. V, ps. 17-38.

MARTÍNEZ, IGNACIO, "El ejercicio del patronato y las mutaciones de la soberanía en la Argentina Confederada", *Investigaciones y Ensayos*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2015, N° 61, ps. 37-50.

MARTÍNEZ, IGNACIO, *Una Nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2013.

MARTÍNEZ PAZ, ENRIQUE, *Un episodio eclesiástico en Cuyo (1824),* Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1938.

MARTÍNEZ, PEDRO SANTOS, *Estudios sobre Historia de la Iglesia,* Buenos Aires, Gladius, 2009.

MOLINA, EUGENIA, "Politización y relaciones sociales en Mendoza (Argentina) durante la década revolucionaria. Conflictos y consensos en la configuración de un nuevo orden", *Boletín Americanista*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2008, Nº 58, ps. 251-271.

SALLUSTI, JOSÉ*, Historia de las Misiones Apostólicas de Monseñor Juan Muzi en el estado de Chile*, Santiago, Imprenta y encuadernación Lourdes, 1906.

SANTOS GÓMEZ, SUSANA, "Viajeros que han escrito sobre Mendoza", *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza,* Mendoza, Junta de Estudios Históricos, II Época, 1972, Nº 7, ps. 613-617.

SERAFINI, ALBERTO, *Pio IX. Giovanni María Mastai Ferretti: dalla giovinezza alla morte ne isuo iscritti e discorsi editi e inediti*, Ciudad del Vaticano, Librería Poliglotta Vaticana, 1958, Tomo I.

TONDA, AMÉRICO A., *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma (1810-1858). Problemas, conflictos y soluciones*, Santa Fe, Ed. Castelvi, 1965.

TORRE REVELLO, JOSÉ, "La Población de Cuyo a comienzos del Virreinato y a principios de la iniciación del periodo independiente, 1777 y 1812", *Boletín del Instituto Investigación Historia de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires, Talleres S.A. Casa Jacobo Peuser, Ltda. 1939, T. XXIII, ps. 77-84.

VERDAGUER, JOSÉ ANÍBAL, *Historia Eclesiástica de Cuyo,* Milán, Tipográfica Salesiana, 1931, 2 tomos.

Iglesia, cristianos y los gobiernos de Mendoza y San Juan (1820-1830)

[CHURCH, CHRISTIANS AND THE GOVERNMENTS OF MENDOZA AND SAN JUAN (1820-1830)]

ANDREA GRECO DE ÁLVAREZ[1]

Resumen

Para presentar las relaciones entre la Iglesia y los Gobiernos de Mendoza y San Juan entre 1820 y 1830 y de qué modo los cristianos hicieron su aporte en aquellos difíciles años de los primeros pasos en la vida independiente, lo hacemos a partir de la bibliografía que ha tratado el tema y por medio del uso de fuentes primarias periodísticas que son de gran importancia. Esto se debe a que los periódicos de la primera mitad del siglo XIX tenían por centro la opinión y no la noticia, no eran informativos, sino principalmente formativos, puesto que sus objetivos se orientaban a formar la "opinión pública". Ninguno de los periódicos cuyanos de esta etapa fue diario sino semanarios o de frecuencia mensual. Por otra parte los condicionamientos tecnológicos y económicos impedían un desarrollo del diseño editorial o una estudiada formulación de titulares y copetes. El periodismo de la primera mitad del siglo XIX fue un periodismo donde de modo directo y sin artificios cada quien escribía sus pensamientos y opiniones. A nivel nacional, desaparecido el gobierno central, fue por estos años que se intentó en Buenos Aires, a instancias del ministro Rivadavia producir una profunda reforma eclesiástica aprovechando la circunstancia de la ruptura de relaciones con la Santa Sede que regía desde la independencia argentina no reconocida aún por Roma. Este mismo tipo de reformas se intentaron con diferente suerte imponer en Mendoza y en San Juan. Simultáneamente con los primeros y rudimentarios medios de comunicación, surgieron también las ideas de ilustración del pueblo y de difusión de los principios liberales. Todo este proceso sacudió las estructuras tradicionales e hizo inevitable el choque entre grupos de élite de tendencia ilustrada y las clases populares más cercanas al pensamiento cristiano tradicional. De este modo la imprenta con la libre circulación de los impresos y la secularización burguesa de la escritura, se constituyó como agente clave en el cambio revolucionario que

[1] Doctora en Historia por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Miembro del grupo de investigación "Proyecto Instituciones y prácticas jurídico políticas entre la Ilustración y la configuración del Estado Liberal" (06/F384- Res. 3853/16/Rectorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo) y del Instituto de Investigación de Derecho Civil de la Universidad Mendoza, sede San Rafael. Preside el Instituto de Cultura Hispánica de San Rafael (Mendoza). Este trabajo está en gran parte fundado en una investigación mayor que ha sido nuestra tesis doctoral, cfr. GRECO, Andrea, *El periodismo en Cuyo (1820-1852): escenario del enfrentamiento entre dos cosmovisiones* (Tesis de Doctorado), Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2015. ichsanrafael@gmail.com

entronizó a la razón moderna, al pensamiento burgués, civil, secularizado y fundamentalmente extra-eclesial.

Palabras clave

Laicismo – secularización – profanación – tradición – liberalismo

Abstract

To present the relations between the Church and the Governments of Mendoza and San Juan between 1820 and 1830 and how Christians made their contribution in those difficult years of the first steps in independent life, we will do it from the bibliography that has treated the theme and through the use of primary journalistic sources that are of great importance. This is because the newspapers of the first half of the nineteenth century had as their center the opinion and not the news, they were not informative, but mainly formative, since their objectives were aimed at forming "public opinion". None of the Cuyan newspapers of this stage was daily but weekly or monthly. On the other hand, the technological and economic constraints impeded the development of editorial design or a studied formulation of headlines and captions. The journalism of the first half of the 19th century was a journalism where, directly and without artifice, everyone wrote their thoughts and opinions. At the national level, the central government disappeared, it was during these years that it was attempted in Buenos Aires, at the request of Minister Rivadavia to produce a profound ecclesiastical reform taking advantage of the circumstance of the rupture of relations with the Holy See that governed from Argentina's unrecognized independence even for Rome. This same type of reform was tried with different luck to impose in Mendoza and San Juan. Simultaneously with the first and rudimentary means of communication, the ideas of the people's illustration and dissemination of liberal principles also emerged. This whole process shook the traditional structures and made inevitable the clash between elite groups of enlightened tendency and the popular classes closer to traditional Christian thought. In this way, the printing press with the free circulation of printed matter and the bourgeois secularization of writing, became a key agent in the revolutionary change that enthroned modern reason, bourgeois, civil, secularized and fundamentally extra-ecclesial thought.

Key words

Secularism - secularization - profanation - tradition - liberalism

I. Introducción

Para presentar las relaciones entre la Iglesia y los Gobiernos de Mendoza y San Juan entre 1820 y 1830y de qué modo los cristianos hicieron su aporte en aquellos difíciles años de los primeros pasos en la vida independiente, haremos

revisión de la bibliografía que ha tratado el tema, además de emplear fuentes primarias periodísticas que son de gran importancia. Esto se debe a que los periódicos de la primera mitad del siglo XIX tenían por centro la opinión y no la noticia, no eran informativos, sino principalmente formativos, puesto que sus objetivos se orientaban a formar la "opinión pública". El periodismo de la primera mitad del siglo XIX fue un periodismo donde de modo directo y sin artificios cada quien escribía sus pensamientos y opiniones.

A nivel nacional, desaparecido el gobierno central, fue por estos años que se intentó en Buenos Aires durante el Gobierno de Martín Rodríguez, a instancias del ministro Rivadavia producir una profunda reforma eclesiástica aprovechando la circunstancia de la ruptura de relaciones con la Santa Sede que regía desde la independencia argentina no reconocida aún por Roma. Este mismo tipo de reformas se intentaron con diferente suerte imponer en Mendoza y en San Juan. Simultáneamente con los primeros y rudimentarios medios de comunicación, surgieron también las ideas de ilustración del pueblo y de difusión de los principios liberales. Todo este proceso sacudió las estructuras tradicionales e hizo inevitable el choque entre grupos de élite de tendencia ilustrada y las clases populares más cercanas al pensamiento cristiano tradicional. De este modo la imprenta con la libre circulación de los impresos y la secularización burguesa de la escritura, se constituyó como agente clave en el cambio revolucionario que entronizó a la razón moderna, al pensamiento burgués, civil, secularizado y fundamentalmente extra-eclesial.

Este trabajo forma parte de una investigación mayor[2] en la que nos proponemos conocer la incidencia de las reformas rivadavianas en el proceso de conformación de los Estados provinciales que surgieron en Cuyo a partir de los movimientos autonomistas de 1820. Dada la comprobación de continuidades del orden jurisdiccional de antiguo régimen en la primera mitad del siglo XIX[3], resulta importante conocer qué sucedió en las tres provincias ante la irrupción de reformas que procuraban la organización de acuerdo con los principios de la Ideología.

La historia crítica del Derecho ha señalado el error de aplicar el concepto de Estado al período del antiguo régimen, en el que existió una pluralidad jurídica propia de una sociedad estamental, y un gobierno de jueces que ejercían el poder de manera judicial, esto es con jurisdicción o capacidad de decir el derecho, algo que tuvo vigencia en todos los territorios de la Monarquía española hasta el período de la revolución de independencia y aún después[4]. Frente a estas características de la cultura jurisdiccional, el Estado liberal que se quiso instaurar a lo largo del siglo XIX se caracterizó por la "concentración del poder político disperso en el cuerpo

[2] Tema: "Las reformas rivadavianas y el proceso de conformación de los tres estados provinciales de Cuyo (1820-1835)", el que forma parte del Proyecto: *Instituciones y prácticas jurídico políticas entre la Ilustración y la configuración del Estado Liberal*, del que participo como investigadora, con unidad de ejecución en FCPyS, UNCuyo (n. de id. 06/F384); y asimismo como investigadora del Instituto de Derecho Civil de la Universidad de Mendoza, Sede San Rafael.

[3] AGÜERO, "Autonomía…

[4] GARRIGA, "Orden Jurídico…

social hasta configurar un sujeto soberano, esto es, capaz de definir e imponer el derecho sobre un cierto territorio"[5].

Pero este proceso no fue inmediato y, como señala Alejandro Agüero, la primera mitad del siglo XIX resultó ser un período de transición con la singularidad de mostrar formas de ejercicio del gobierno provenientes del período indiano en un marco de cambios. Justamente ese período de cambios y continuidades es el que estudiamos y en esa época, desde el periodismo el concepto de "opinión pública" fue uno de los usados para provocar los cambios.

La eficacia del concepto de "opinión pública" para difundir una ideología ha sido enorme. Maurice Talmeyr, en un magnífico libro llamado *Comment on fabrique l'opinion*, escribe que es posible "mediante una colaboración anónima, sin ruido, sin despertar sospecha, ni caer en responsabilidades, crear un estado de espíritu, fabricar la opinión". Es éste, un método seductor y ventajoso:

> *Cuando unos hombres pertenecen ostensiblemente a una secta o a una escuela, cuando manifiestan que lo son, la opinión está prevenida contra su espíritu de cuerpo y se pone en guardia. Pero unos hombres a los que nada une en apariencia, que ni ellos mismos saben que lo están, y piensan y juzgan igual de todo, estos hombres realizan precisamente lo que se trata de realizar, un consensus, un consensus artificial, un consensus fabricado, pero que parece espontáneo, y que impresiona fuertemente*[6].

Ese "*consensus* artificial", es sumamente efectivo ya que da la impresión de ser una opinión general y espontánea. Paralelamente, surgió el problema de la libertad de expresión, su conceptualización, los abusos de la libertad y cómo ponerle freno a dichos excesos. Al conflicto generado por la política promovida por Rivadavia desde Buenos Aires, se sumó el de las luchas ideológicas provocadas por la política de carácter laicista desarrollada desde el Gobierno y defendida por la prensa liberal. Esta polémica también llegó a la prensa mendocina y sanjuanina. Un verdadero "terrorismo periodístico" fue denunciado por Juan Bautista Alberdi en un folleto titulado: *Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina*

> *Terroristas de la prensa* […] *No pueden ser amigos de la libertad, los que ejercen el libertinaje de la prensa. No pueden ejercer fielmente el poder, quienes ejercen infielmente la libertad. Los que atropellan la ley estando abajo, no pueden respetarla estando arriba. No podrán respetar la persona, el hogar, la vida privada, como ministros de Estado, los que lo atropellan criminalmente por la pluma siendo particulares. No pueden realzar el poder, quienes prostituyen la prensa a la detracción culpable* […] *Esa prensa cree que un adjetivo es un argumento y que un ultraje es una razón; que la fuerza del escritor está en el poder del dicterio y que cuanto más grita más persuade; no sabe que los insultos del reo no ahogan la voz de la justicia* […] *Esa prensa cree que hoy puede escandalizar la sociedad, y mañana convertirse en*

[5] GARRIGA, "Orden Jurídico…, *op. cit.,* p. 4.

[6] Cit. en SÁENZ, *La nave…*, ps. 106-107.

> *cátedra de moral política; que hoy puede firmar sainetes y mañana leyes para la República; que hoy puede dar un curso de insurrección, y mañana un curso de disciplina; que se puede escribir el lenguaje de la recova, y pertenecer a corporaciones literarias; y que se puede reunir a la vez el desenfado del cómico y el decoro del ministro* […] *Esa prensa cree poder merecer la opinión de probidad, ejerciendo al mismo tiempo la calumnia y la injuria, como si estos actos perteneciesen a las bellas artes y no al código penal*[7].

El trasfondo de este debate era una cuestión religiosa. No en vano, el Papa León XIII condenó en la Encíclica *Libertas* estos conceptos del liberalismo, entre ellos la libertad de expresión. La introducción de las ideas ilustradas y la ideología a través de los periódicos es un ejemplo más de la pugna entre tradición –herencia hispánica, catolicidad− y revolución –liberalismo extremo, moderado o muy moderado[8]. Esta pugna como ha demostrado Enrique Zuleta Álvarez, se remonta al Gobierno borbónico y se agudiza a partir de la guerra de la independencia dado que:

> *los intelectuales a cuyo cargo estuvo la propaganda, durante la guerra de la independencia, elaboraron una teoría de la misma, según la cual el proceso emancipador no solamente se proponía la separación de España, sino consumar una verdadera revolución histórica, que implicaba transformar la tradición política hispanoamericana*[9].

Por ello, para la elite ilustrada, la misión del periodismo era verdaderamente esencial.

II. Reforma eclesiástica en Mendoza

Al término de la guerra de la independencia se produjo un enfrentamiento violento entre "las fuerzas del pasado que pugnan por subsistir, y las del presente que se creen con derecho a hacer *tabula rasa* con todo lo pretérito para imponer sus nuevas ideas"[10]. En Mendoza, como en Buenos Aires y en casi todo el país, se

---

[7] ALBERDI, *Cartas sobre…*, p. 150.

[8] Estos grados del liberalismo son los que distingue León XIII en la mencionada encíclica *Libertas* (1888), n. 12, 13 y 14. "[Liberalismo de 1er grado] El naturalismo o racionalismo en la filosofía coincide con el liberalismo en la moral y en la política, pues los seguidores del liberalismo aplican a la moral y a la práctica de la vida los mismos principios que establecen los defensores del naturalismo. (…) [El Liberalismo de 2do grado considera que] la libertad debe ser dirigida y gobernada por la recta razón, y consiguientemente debe quedar sometida al derecho natural y a la ley eterna de Dios. Piensan que esto basta y niegan que el hombre libre deba someterse a las leyes que Dios quiera imponerle por un camino distinto al de la razón natural. (…) [El liberalismo de 3er grado] afirman que, efectivamente, las leyes divinas deben regular la vida y la conducta de los particulares, pero no la vida y la conducta del Estado; es lícito en la vida política apartarse de los preceptos de Dios y legislar sin tenerlos en cuenta para nada. De esta noble afirmación brota la perniciosa consecuencia de que es necesaria la separación entre la Iglesia y el Estado". En los n. 15 al 22 SS. León XIII condena como "Conquistas del liberalismo": la libertad de cultos, de enseñanza, de expresión y de imprenta y la libertad de conciencia. Se reiteran las condenas de Gregorio XVI *Mirari*, 1832 y Pío IX *Qui pluribus*, 1846, *Quanta cura* y *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, 1864.

[9] ZULETA ÁLVAREZ, "Tradición…, p. 17.

[10] FONTANA, "Contribución…, t. II, p. 107.

vivió ese momento con más intensidad en la década 1821-31. Este choque produjo lo mismo que en Buenos Aires, la escisión de la comunidad, hasta este momento unida, en "dos bandos irreconciliables: el que defendía la tradición heredada de la Madre Patria, y el que quería (…) echarlo todo abajo"[11]. A este segundo bando correspondió la acción de Rivadavia en Buenos Aires y la de Lafinur en Mendoza.

Como ha demostrado Fontana, en base a las actas mismas de la Logia, todo obedecía a un plan de penetración ideológica previamente diseñado. El periódico *El Verdadero Amigo del País* fue redactado casi en su totalidad por Lafinur. Desde el periódico, la escuela y el teatro la Sociedad Lancasteriana que dirigía Lafinur pretendía "formar la conciencia nacional mediante una fuerte voluntad política" y romper "con la tradición y el pasado histórico, desde las instituciones y las costumbres hasta la misma lengua"[12]. El Estado debía crear la conciencia nacional y modelar el alma del pueblo mediante la legislación, las nuevas instituciones y la educación. Por ello es que el historiador Scalvini afirma: "las ideas rivadavianas tienen en el gobernador Pedro Molina profunda influencia. Introduce reformas liberales referentes al clero"[13] como así también en materia de educación, "sostenidas y apoyadas con entusiasmo desde las columnas de *El Verdadero Amigo del País*"[14].

Fontana pondera positivamente la actuación del gobernador Molina ya que considera que, aunque algunos autores lo creen adscripto al sector liberal, él considera "hacerle justicia al decir que actuó con la más sabia prudencia política al no enrolarse en ninguno de los grupos en pugna"[15]. Fundamenta esta afirmación explicando que, si en un primer momento, pareció proteger a los innovadores esto se explicaría porque estos tenían en sus manos la educación y creyó su deber primero como gobernante, proteger la educación. Pero cuando se convenció de que la presencia de Lafinur ponía en peligro la paz social, fue uno de los propulsores de la solución del conflicto. Fontana evalúa esta actitud de Molina como la de un verdadero político en el cual la acción está por encima de la construcción de ideologías, un agudo observador de la realidad, no embretado en ningún ideologismo, ni en rígidas teorías y por eso lo considera uno de los mejores gobernadores de Mendoza.

Juan Crisóstomo Lafinur cuando llegó a Mendoza, venía desde Buenos Aires donde su enseñanza desde la cátedra de filosofía del Colegio Unión del Sud de aquella ciudad había levantado gran oposición. Allí también había colaborado como periodista con Camilo Henriquez en *El Censor* y en *El Curioso* y con Pedro Feliciano de Cavia en *El Americano*. Posteriormente, cuando por las razones que expondremos, debió abandonar Mendoza, colaboró con el periodismo chileno en *El*

---

[11] *Ibidem*, p. 109.

[12] PRO, "Periodización…, p. 29.

[13] SCALVINI, *Historia de…*, p. 174.

[14] CÉSPEDES, *La prensa…*, p. 19.

[15] FONTANA, "Contribución al…", p. 131.

Mercurio, El Liberal, El Tizón Republicano, El Observador Chileno y *El Despertador Araucano*[16].

Sobre el impacto que este periódico y las ideas por él defendidas tuvieron en Mendoza es necesario aclarar que los cronistas e historiadores liberales sostienen que la obra de Lafinur –creación de la Sociedad Lancasteriana, la imprenta y biblioteca, y el periódico– fue: "digna del mayor elogio por el decidido empeño con que estos amigos del país procuraban afirmar los mejores fundamentos de la libertad civil [...] pero estas tareas [...] encontraron una persecución decidida por algunos, aunque pocos, bajo el pretexto de haber sido un inglés protestante el que las fundara"[17]. Para Hudson: "El Verdadero Amigo del País [...] cooperaba a la difusión de las luces [...] sostenedor de esa reforma [religiosa] de todo principio y doctrina liberal"[18]. Para Lappas: "Con el apoyo del gobernador Pedro Molina editó el Verdadero Amigo del País, desde cuyas columnas polemizó con sus atacantes clericales"[19]. Para Edmundo Correas:

> *En el orden cultural, una serie de incidencias entre liberales y ultramontanos frustra la obra que pudo haber desarrollado el colegio de la Santísima Trinidad fundado por San Martín en 1817. La influencia rivadaviana en asuntos educacionales se pone aquí de manifiesto. El Gobierno sustenta el novedoso sistema de Lancaster que terminaba con el arcaico sentido de educación colonial. Pero Lancaster era 'inglés hereje' y los vigilantes de los resabios coloniales vieron en el sistema un peligro que era necesario conjurar. El profesor puntano Juan Crisóstomo Lafinur, a la sazón en Mendoza, obtuvo una cátedra en aquel colegio, desde la cual inició a la juventud en la filosofía y en el estudio de Locke, Cabanis, Destutt de Tracy y los enciclopedistas franceses, pero los enemigos del progreso y de las ideas liberales, consiguieron su destierro a Chile y el Colegio inició su decadencia*[20].

Sin embargo otros autores sostienen que la acción de Lafinur, por el contrario, significó una verdadera convulsión en Mendoza. Así lo entiende Fontana cuando dice: "Una ráfaga de convulsión espiritual sacudió a la sociedad mendocina como consecuencia de la acción de la juventud dirigida por el inquieto poeta y filósofo Juan Crisóstomo Lafinur"[21]. O Ibarguren al expresar que: "Lafinur constituía en Mendoza el germen de la discordia y por eso fue necesario desterrarlo"[22]. En esta misma línea interpretativa Díaz Araujo explica que:

> *El punto de confrontación no era, principalmente, el aspecto constitucional de la mayor o menor concentración del poder en un territorio central (que originaba las denominaciones 'unitaria' y*

---

[16] LAFINUR, *Curso Filosófico…,* ps. 48-50.

[17] ZINNY, *Efemeridografía...*, ps. 248-249. ¿La referencia al inglés protestante alude al pedagogo inglés Lancaster o a Diego Thompson que fundó la escuela en Mendoza?

[18] HUDSON, *Recuerdos…*, p. 165.

[19] LAPPAS, *La Masonería…,* p. 247.

[20] CORREAS, "Mendoza…, p. 99.

[21] FONTANA, "Contribución al…, p. 123.

[22] IBARGUREN, *Las sociedades…*, p. 123.

> *'federal') sino su cosmovisión, con su centro religioso. De ahí que nuestra guerra civil fuera, ante todo, guerra religiosa* [...] *Si eso fue así en el interior argentino, también lo sería en Mendoza bien que aquí con el aditamento de la presencia de un ideólogo liberal muy significado: Juan Crisóstomo Lafinur* [...] *Lafinur, Sociedad Lancasteriana, El Verdadero Amigo del País, Reforma religiosa. Esa es una secuencia bien armónica que se desenvolvió en Mendoza, en el lustro de 1820-1825. Comenzada bajo el Gobierno de Godoy Cruz, se concretó en la primera parte del primer Gobierno de Pedro Molina, por la acción de su ministro Pedro Nolasco Videla*[23].

La oposición a estas ideas se manifestó públicamente y concentró su acción desde el Cabildo, que expulsó del Colegio a Lafinur. Morales Guiñazú considera que con esta medida los "oscurantistas" castigaban las ideas "liberales" de Lafinur[24]. El profesor Fourcade ha escrito:

> *en esto estriba más que nada el valor del joven Maestro, en su posición de combate, más que en el aporte filosófico de su enseñanza, en la que no supo ser original ni buen imitador. Ese dinamismo avasallador* [...] *Toda esta gestión* [...] *se desmorona cuando, en definitiva, se enfrenten los jóvenes revolucionarios acaudillados por el joven profesor de filosofía y los miembros del Cabildo que frente a las novedades de la ideología y las nuevas ideas y el fermento de cambio y transformación que alentaban, concitan un espíritu conservador de defensa de aquella tradición hispánica y católica que sobrevivía en la capital andina*[25].

Es que el contenido de la tradición hispánica tiene dos aspectos esenciales: la catolicidad como misión espiritual y las libertades forales como garantía de plenitud política[26]. En contra de ambos contenidos había arremetido Lafinur. En su oposición se levantó un movimiento de opinión basado en un pensamiento anti-revolucionario, con conciencia histórica y pre-romántico o romántico[27] que se opuso al Siglo de las Luces que pretendía hacer *tabula rasa* con todo el pasado. Era un ensayo de penetración ideológica premeditado y heterodirigido (desde la logia Valeper). Lo cierto es que sus ideas racionalistas liberales, eran fundamentalmente anticristianas[28]. Por ello, poco antes de morir, en Santiago de

---

[23] DÍAZ ARAUJO, *Los Vargas…,* t. II, ps. 128-130.

[24] MORALES GUIÑAZÚ, *Historia de…,* ps. 147-148.

[25] FOURCADE, "El Doctor Juan…, ps. 30-32.

[26] ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía…*

[27] En el sentido de romanticismo autóctono anterior al esteticista que adopta las formas románticas pero no su fondo.

[28] Expone Varela Domínguez de Ghioldi que para Lafinur "Dios no es personal. No está en el más allá, desde donde gobierna al mundo. No acude, desde luego, a los criterios de revelación y providencia, sobre los que reposaba la enseñanza filosófica de la Colonia […] El Dios que Lafinur presenta en su aula de Ideología no es el Dios de la fe sentida, sino de la razón demostrada […] Lafinur sitúa a Dios en el sistema de la naturaleza. Es inmanente a ella […] El sentimiento religioso, patrimonio de la criatura humana, nace como el resto de las ideas, sentimientos y voliciones de la sensibilidad". VARELA DOMÍNGUEZ DE GHIOLDI, ps. 36-37. Demostrativo es también el testimonio del cancelario del Colegio Unión del Sud: "Lafinur como hombre templado a la moderna, está persuadido de que la pura novedad es la que vale: y antes de ahora arguyendo en unas sabatinas el Dogma de la Confesión Sacramental, lo atacó y ridiculizó a presencia de

Chile el 13 de agosto de 1824, hizo una retractación de sus errores en materia religiosa dirigida a Fray Juan Justo Santa María de Oro, publicada en Santiago de Chile en 1844, y en Tucumán, Córdoba y Buenos Aires en 1857[29]. En este escrito hace referencia a "algunas equivocaciones que se han corrido sobre mi conducta religiosa, o delirios verdaderos en que he incurrido sobre estas delicadas materias; ya sea refutando algún dogma de los que cree y confiesa la Iglesia Universal de Jesucristo; ya negando a esta misma Iglesia o en su cabeza, la divina autoridad que recibió de su Esposo"[30].

El periódico que hacía frente a la acción de Lafinur era *El Orden.* Su redactor fue el dominico chileno Padre José María Torres[31]. Zinny nos dice acerca de *El Orden:* "Este periódico era opositor al *Verdadero Amigo del País*"[32]. Hudson sostiene:

> *La reforma eclesiástica se había operado en Mendoza por medio de oportunas y sabias leyes de su Legislatura, sin estrépito, ni alarmas de los timoratos, no obstante que el periódico El Orden, que redactaba el dominico Torres (chileno) en aquella ciudad, mantenía acaloradas discusiones sobre este tema con El Verdadero Amigo del País sostenedor de esta reforma, de todo principio y doctrina liberal*[33].

El Orden, de filiación católica, se oponía a las ideas difundidas por el periódico de Lafinur. Desapareció en el mismo año 1822 y tuvo, posteriormente (1824), una suerte de continuación en *El Amigo del Orden*, el cual sostuvo polémicas con el *Eco de los Andes*[34]. El objetivo de este periódico, según los cronistas, habría sido defender la posición católica contra la reforma religiosa del clero encarada por el Gobernador Pedro Molina.

En una de esas controversias en la que *El Orden* habría hablado en contra de la libertad de imprenta, *El Verdadero Amigo del País* le responde lo siguiente:

> *Tocaremos ya nuestro punto principal, bien que en su análisis sólo hemos encontrado una verdad que merezca la pena de escucharse y que nos ahorraba de contestaros y es que en todo asunto su argumento tenga coherencia con el tiempo y los acontecimientos porque no está la monta en vertir [sic] ideas de antaño si ellas no dicen relación con los sucesos de "hogaño". Dices bien Censor y si estábais penetrado de esta verdad ¿por qué habéis hablado contra la libertad de imprenta en nuestro tiempo cuando esta discusión se terminó en el otro siglo? Quizá os sería más oportuno serviros de esta misma libertad para exhortar a nuevas cruzadas ahora que los musulmanes no está muy potentes: el Amigo os podría decir que el espíritu del siglo es como la voluntad de*

---

nuestra juventud hasta el extremo de llamarlo invención de los hombres, entretenimiento de las Beatas y…" AGN. Legajo del Colegio de la Unión, cit. en *Ibidem*, p. 184.

[29] ZINNY, *Efemeridografía...,* p. 249. DÍAZ ARAUJO, *Los Vargas…,* t. II, p. 135.

[30] Cit. por BRUNO, "La edificante…, p. 17. BRUNO, "La edificante…, p. 47.

[31] ACEVEDO, "Dos personajes…, p. 42.

[32] ZINNY, *La Revista…*, t. XXIV, p 153. *Efemeridografía...*, p. 245.

[33] HUDSON, *Recuerdos Históricos…*, tomo I, p 491.

[34] DRAGHI LUCERO, *Estudio preliminar...*, p. [8]. Cfr. ROIG, *Para la efemeridografía…*, ps. [447]-455.

> *Dios, cuyo poder no pueden contrariar los esfuerzos del hombre; pero Censor ¿con qué derecho habéis dado este ataque brusco, como Don Quijote a los molinos de viento, si no es con el mismo que queréis negar a los otros?*[35]

El *Verdadero Amigo del País* procura descalificar a su oponente señalándole una contradicción en su conducta: critica la libertad de imprenta, pero se vale de ella para dar a publicidad sus ideas. En el fragmento se habla del "Censor", pero deducimos que puede tratarse de uno de los seudónimos empleados por el P. Torres.

Tendremos que esperar varios años, hasta 1849, para que un periódico: *La Ilustración Argentina* presentara objetivos diametralmente opuestos a los que expresaba el *Verdadero Amigo del País.* Ahora, el periódico se planteará como meta recuperar "los trabajos de todas las generaciones, de todos los siglos" con "una mirada de predilección sobre esta patria Argentina"[36]según enuncian los editores.

Fontana sostiene, apoyándose en Ricardo Rojas, que existió un romanticismo espontáneo anterior al movimiento romántico "éramos románticos antes de Echeverría", lo éramos en la vida real antes de haberlo sido en la doctrina estética, ejemplos de ello pueden serlo las vidas tempestuosas de Bernardo de Monteagudo y de Facundo Quiroga, con su pendón de "Religión o muerte!". Ellos, un poco instintivamente, levantan los valores del propio país para oponerlos a los forasteros que quería imponer la generación del '21. Esta aseveración de Rojas permite pensar que el elemento tradicional, que se opuso al grupo iluminista que quería realizar la reforma religiosa y de las costumbres en Mendoza, era partícipe también de esa suerte de romanticismo autóctono. Para ellos, afirma Fontana: era de suprema importancia "respetar las creaciones de la historia, sin rechazar por esto los productos útiles del progreso humano". Por esto es que bregaron durante 50 años por un Colegio que satisficiera sus sinceras ansias de saber, pero "no aceptaron la teoría de la formación de la conciencia nacional que trajeron los jóvenes que exponían sus ideas en *El Verdadero Amigo del País*"[37].

Para ellos "la conciencia nacional debía existir en el pasado de tradiciones, en las particularidades locales, históricas y geográficas, en los usos y costumbres, en la lengua y la religión, en la idiosincrasia humana"[38].

Jorge Myers[39]compara el romanticismo rioplatense con los rasgos distintivos del romanticismo europeo y llega a la conclusión de que el nuestro fue decididamente un movimiento cultural que no tuvo rasgos propios y/o diferenciales respecto de los postulados para Europa. Myers realiza un breve repaso por los tópicos reconocidos: la paradoja del sujeto mesiánico, aislado frente a una sociedad que lo rechaza y a la que, sin embargo, debe guiar; su carácter revolucionario, en

---

[35] *El Verdadero…,* n. 23. Cfr. GRECO, *Periodismo…,* p. 146.

[36] *Ilustración*…, n. 1.

[37] FONTANA, "Esclarecimiento de…, p. 158.

[38] PRO, "Periodización…, p. 30.

[39] MYERS, "Los universos…, 308 p.

relación con las nuevas formas de sentir, de mirar y de expresarse; la subordinación estética de la forma al fondo, en materia de elaboración literaria; la invención imaginaria de la nación como resultado de una ecuación que vinculaba la cultura con la sociedad; la concepción de la historia como un proceso de transformación social, teleológico y ascendente; la conflictiva concepción del pueblo, que bascula entre la imagen idealizada del depositario de los rasgos de la identidad nacional y el sector insensible en quien no puede confiarse las riendas de la nación. Sin embargo, disentimos con este autor ya que no consideramos que estos tres últimos puntos (concepción de la nación, de la historia y del pueblo) puedan verse claramente en el romanticismo rioplatense dado que este o bien pretende hacer *tabula rasa* con el pasado o, en el mejor de los casos, hace surgir la historia nacional en 1810. Si pensamos que el romanticismo alemán desenterró del olvido mil años de historia, hablar en el caso de nuestros "consagrados" como románticos de una historia de 20 años demuestra en realidad un planteo anti-histórico. La excepción se da, precisamente, en el caso de lo que Rojas y otros autores llaman romanticismo espontáneo e instintivo. Este fue el que verdaderamente rechazó y se opuso a la ilustración con su intento de negador de la historia, la tradición y la religión católica.

Culturalmente se considera que el romanticismo obtuvo un claro triunfo sobre la ilustración. No obstante, el iluminismo anterior puja por reaparecer. Algunos autores consideran que este pensamiento es el que informa el llamado Proyecto del '80. Sin embargo, podríamos decir que mucho antes de esa época regresa. Sarmiento en la década de 1840, reniega de las raíces históricas de la nación proclamando su conocida fórmula *Civilización y Barbarie*. De la misma manera que Bacon había renegado de los pensadores antiguos, llamándolos "corruptores de las almas", "falsarios", así había dicho de Aristóteles que era un "pésimo sofista" y de Platón que era un "teólogo demente" y un "mal bufón". Por lo tanto, estas periodizaciones no son cerradas, no se trata de compartimentos estancos, se trata más bien de una impronta que marca la época aunque podamos observar que subyacen personas o instituciones afincadas aún en el proyecto anterior.

Alberto Caturelli en un capítulo de su *Historia de la Filosofía en la Argentina* XV titulado "Ruptura con la tradición, progresismo iluminista, e historicismo romántico"[40], alude a la existencia de un progresismo iluminista y un romanticismo yuxtapuestos. Nos dice que hay que tener en cuenta la complejidad y matices del término romanticismo. "Bajo el signo de su siempre presente interés por la historia, se orienta a lo dinámico pudiendo dar lugar a dos actitudes: una tradicionalista, naturalmente opuesta a la "ilustración" y otra progresista "que adopta ciertos postulados de la Ilustración" (esto es lo que sucedió con el romanticismo de la generación del '37). De tal modo expone el problema:

> *He aquí sus caracteres: exaltación de lo religioso, primado de la intuición y el sentimiento, adhesión a la realidad concreta, sentido de lo trágico, alto aprecio, a la vez, de lo aristocrático y lo popular contra el liberalismo burgués y afirmación del valor de la vida interior. Por tanto,*

[40] CATURELLI, "Ruptura con…, ps. 295-330.

> *no se trata sólo de una corriente literaria, sino de una actitud totalizadora ante lo real. Por otra parte, el romanticismo que asume ciertos postulados de la Ilustración, en verdad, termina por negarse a sí mismo; me atrevería a llamarle pseudo-romanticismo porque son contrarios a su naturaleza el materialismo craso, el progresismo empirista y el racionalismo abstracto*[41].

Habla el autor del romanticismo tradicionalista opuesto al unitarismo rivadaviano. Este se identificó con el federalismo, con sus caudillos aristócratas y populares que no necesitaban "pensar" ni "imaginar" el país porque estaban identificados con su naturaleza y tradición. "De ahí que el federalismo haya sido el vehículo espontáneo del auténtico romanticismo", afirma, y por ello, considera erróneo atribuir a Echeverría la introducción del romanticismo en la Argentina. Lo que estos miembros de la generación del '37 entendían como "el deber ser" del país "no era en absoluto producto de nuestro ser histórico, sino una idea utópica copiada a autores franceses y a Mazzini (que la pensaron para una realidad distinta) yuxtapuesta a la originaria realidad de su país". La conclusión para Caturelli es clara: "sobre un iluminismo de fondo, ofrecían un anémico 'romanticismo' literario"[42].

Es un abismo el que enfrentaba a estos dos grupos tan distantes y en procura de objetivos tan disímiles. Coincidimos con Fontana que lo interesante de analizar es cuál de estos grupos comprendió mejor el modo más eficaz de asimilar lo nuevo:

> *Viendo las consecuencias que deparó al país —largos años de anarquía, lucha civil y destrucción de los más altos valores de la nacionalidad— ese experimento del grupo liberal de imponer sus ideas con exclusión de todas las elaboradas por el pasado, hemos de concluir considerando que estuvieron errados al imaginar que esa era la mejor manera de progresar. Aquí es donde creemos reside la superioridad del grupo tradicional. Y el valor de lo que debemos tomar como sana enseñanza: debe avanzar el hombre en su vertiginosa marcha hacia su perfección caminando, nunca a los saltos. Al caminar, el hombre avanza con un pie mientras se apoya con el que quedó atrás: del mismo modo lo nuevo debe ser siempre asimilado dentro de la peculiar idiosincrasia que modelaron en un pueblo las sabias experiencias del pasado*[43].

Esto es lo que observamos al comparar las expresiones de *El Verdadero Amigo del País* y de la *Ilustración Argentina.* De aquel "es menester cambiar nuestro modo de existir y obrar en sentido contrario al de nuestros padres"[44], al objetivo de "trazar la marcha de las adquisiciones y de las conquistas con que se ha enriquecido la inteligencia del hombre con el transcurso de las edades"[45], media un abismo y en este abismo la posición frente al tema religioso y la aceptación o el

---

[41] *Ibidem*, p. 296.

[42] *Ibidem,* ps. 300, 302.

[43] FONTANA, "Esclarecimiento…, p. 159.

[44] *El Verdadero*…, n. 8.

[45] *Ilustración*…, n. 1.

rechazo de la doctrina y la participación de la Iglesia Católica en la vida nacional, es central.

III. Persecución y profanaciones en Mendoza

En 1829 se empezó a publicar en Mendoza el periódico *El Yunque Republicano,* que mantenía una postura católica, si bien fuertemente crítica hacia algunos sacerdotes considerados liberales. Por ejemplo, en el n. 2 publica bajo el título "Correspondencia" que "una urraca (así son todos ellos) [esta era la denominación con la que se refería a los unitarios] ha ofrecido escribir por la imprenta contra los unitarios y se promete decir tempestades contra ellos". Continúa diciendo que se le ha contestado que no necesitan de sarcasmos que el partido de la moderación es el de los federales y "que ni la vida queríamos de los viles enemigos". Pide que se sirva publicar esta indirecta para que al que le quepa el sayo se lo ponga y termina diciendo:

> *Por lo demás él es un Dr. Granate (según dijo uno en letra de molde), que ha visto el mundo por un ojo, y aunque no indicaremos su nombre, él es medio canónigo, vive en la calle de la Cañada, en frente de lo de D. Anacleto García, y se llama Lorenzo Güiraldes desertor de uno y otro sistema*[46].

En el n. 5 publica bajo el título "Horribiñia", una extensa carta del canónigo Ignacio Castro Barros. La carta es glosada por medio de notas, en las que principalmente resalta las contradicciones de los unitarios, partidarios del orden que generan el desorden y la guerra; de la república y no aceptan el voto de los pueblos por la federación; más otras contradicciones propias de la condición sacerdotal del que escribe como por ejemplo: que emplea la misericordia de Dios para ocultar sus acciones acomodaticias para con quien está en el poder. Así dice en la primera glosa: "Este fraile […] ha predicado en todo el territorio el encomio de los Sres. Bustos y Quiroga, diciendo que eran columnas de la religión". La glosa 3 critica la expresión de la carta "nuestro virtuosísimo General Paz" y con sarcasmo señala que lo ha canonizado. La glosa 9 comenta el párrafo de la carta donde Castro Barros escribe: "Entiendo, que si Quiroga y Bustos prevalecen en esta ocasión caía un diluvio de males sobre nuestra América". La glosa dice: "¡Dilubio [*sic*] de males! Habló el buey y dijo *múú*. ¡Ya tardaba el bárbaro fanatismo, que asociado con una buena dosis de ignorancia, y algunos quintales de malicia y perversidad hablase en tono de seudo profeta, anunciando á nombre de la Divinidad, lo que su sórdido interés y rastreras pasiones le inspiran!!". La glosa 10 comenta con indignación la frase donde dice que está escribiendo "la Oración gratulatoria […] para la función de acción de gracias"; el editor comenta "la oración gratulatoria para dar gracias, al Dios de bondades, por la muerte de algunas decenas de hombres, todo lo suplirá. ¡Oh miserable y digna ocupación de uno que se dice Ministro de un Dios de Paz!". La glosa 17 comenta los saludos que inserta en la post data para el amigo D. Julián Paz "que debe ser felicitado por las glorias

[46] *El Yunque*…, n. 2, p. 4.

de su digno hermano", lo que provoca la ácida apostilla: "Otra en la herradura. ¡Felicitar por la mortandad de gentes en pueblos tan escasos de población!"[47].

En el n. 11 se ofrece la respuesta a una correspondencia en la que "Un Lector" formula tres preguntas: "1° ¿Los frailes son ó no son enemigos del sistema político que VV proclaman? 2° ¿Son, ó no perjudiciales? 3° ¿Por qué los atacan y si es política hacerlo?". La "Contestación" inicia con una serie de consideraciones entre las que se destaca que los editores del Yunque no creen que los frailes sean enemigos del sistema político para finalizar aclarando que "la vocación de ellos, muy distinta, a los trabajadores del sistema político […] la cuestión es impertinente, pues les distrahe [*sic*] a ellos de su profesión". Sobre la segunda cuestión se excusan de no estar "en el caso de hacerlo" por no tener la autoridad pontificia para tal cosa y traen a colación el ejemplo del Papa Clemente XIV (Lorenzo Ganganelli) que juzgó perjudicial a la orden jesuítica y por ello la suprimió. Finalizan la argumentación diciendo "hablando relativamente a Mendoza, los Editores no los creen perjudiciales. Acaso no se pueda citar un fraile malo, quisquilloso, o revoltoso. Ellos son caritativos, sostienen algunas familias y hacen más bienes que males". Con relación a la última pregunta dicen: "¡El Lector, sin duda, está estasiado [*sic*] cuando supone que se les ataca!". Y explica que lo que el *Yunque* ha hecho es publicar con notas la Carta de un fraile "que siendo su profesión muy distinta, se ha proclamado General, llegando su audacia, hasta echar proclamas, con una atroz inconsecuencia de sus ideas anteriores. Se atacó la conducta de éste". Subrayan el hecho de que los frailes no son una persona moral para que "atacando a uno" todos se calcen el sayo[48].

El tema central del periódico es la diferenciación entre los unitarios o progresistas liberales y los federales o tradicionalistas. En el n. 1 se publica un extenso artículo que pone al descubierto, según el criterio de los editores, una seria y fundamentada crítica con respecto a la conducta de los unitarios para con los federales, en el que llama la atención la creatividad con la que, por medio del diseño gráfico (a pesar de las rudimentarias condiciones tecnológicas) expone sus diferencias:

> *Entre tanto, nos permitirán estos personajes ilustres, a quienes nos proponemos desengañar, que tengan la prudencia de escuchar los hechos que ignoran. Ellos se han creído que nosotros estamos ansiosos de sangre y que la vertemos a torrentes. Ya se vé, ellos escuchan a unos y ya creen sobre sus palabras. No señores, esos animales muy gritones, que han llegado a esta y están del modo siguiente [estas dos palabras aparecen escritas "patas arriba", invertidas las letras] como las [ídem] es preciso no creerles su vocinglería[49]. Bien pronto empezarán a llegar a esa muchos oficiales a quienes solo se los pone fuera de combate, más que si se usa de la represalia habrían perecido en la hora de tomarlos, como se ha hecho con todos los que azarosamente nos han tomado.* […]

[47] *El Yunque*…, n. 5.

[48] *El Yunque*…, n. 11, ps. 3-4.

[49] Procuramos reproducir fielmente la originalidad creativa del periódico de poner "patas arriba" las palabras para expresar literalmente la idea.

> *Es verdad que a nosotros se nos ha hecho la guerra a muerte y que sólo se nos han tomado prisioneros, de los libres, en Navarro (jurisdicción de Buenos Aires). En todos los demás puntos dó se ha peleado, han degollado hasta a los miserables gauchos; no digamos de Gefes* [sic] *y oficiales desde el ilustre Dorrego. Que se han creído que nosotros somos tan bárbaros y feroces como por los que abogan? Cítese un solo oficial que nos tengan prisionero. El General Paz (que es el más humano, porque ha tomado individuos de tropa prisioneros) [en nota al pie aclara: El General Paz ha permitido mutilar algunos de los prisioneros del modo más atroz. Bulnes el Secretario del Sr. Bustos fue herido en el acto de ir a capitular, y es el único que tienen vivo hasta ahora gimiendo en una cárcel] todos saben que asesinó 15 oficiales rendidos con la perfidia de hacerlos salir de las filas de la tropa, bajo el pretesto* [sic] *de tratarlos con distinción*[50].

Al final del mismo n. 1, bajo el título "Observación meteorológica, metamorfosística" anota lo siguiente en evidente y sarcástica referencia a los unitarios:

> *En tiempos atrás se notaban en los cielos, en el ayre* [sic] *y en la tierra un enjambre de animales muy gritones é impertinentes al oído por lo extraño del chillido ó graznido que tienen, y que los naturalistas llaman Urracas ó Maricas (y en latín Pica). Es ave parecida a la corneja y grajo. Es vosinglera* [sic] *y glotona, é imita la voz humana como el papagayo*[51].

En el n. 4, bajo el título "Imputaciones" procura hacer la comparación entre los que:

> *se proclaman los amigos del orden, calificando a sus ilustres antagonistas de secuaces del desorden y de la anarquía.* […] *En el curso de este artículo veremos, cuáles son los anarquistas, cuáles los humanos, compararemos la conducta de uno y otro ejército, los fines y objetos de operaciones á que tiende cada uno, y los que turbaron esa feliz opinión, que ya había echado raíces en los argentinos, de proscribir las vías de hecho y adoptar las vías legales. Por ahora basta saber que el ejército de Wandalos* [sic]*, que los ladrones, que los fascinerosos, se han conservado en Mendoza, sin salir una cuadra del campo dó se situaron, que no ha habido una sola queja contra el último de los soldados, que se apresuran a obsequiar á un Gefe* [sic] *popular y moderado, y que los amigos del órden y de la moral talan hasta los templos del territorio que pisan*[52].

A continuación incluye algunos testimonios tomados de sendas cartas acerca de los saqueos y profanaciones de templos efectuados en La Rioja por los ejércitos unitarios a su paso en retirada. La primera carta está firmada por el vecino Juan

---

[50] *El Yunque*, n. 1, p. 4.

[51] *Ibidem,* p. 5. Este sentido del humor, creatividad y aguda ironía trae a la memoria los periódicos del fraile Castañeda donde podía leerse, por ejemplo, una sección titulada "Ad efesios".

[52] *El Yunque*…, n. 4, p. 2.

Manuel de la Bega y dirigida al Sr. D. Pablo Carballo, alcalde ordinario interino en Malansan. Allí leemos:

> *han saqueado completamente el dicho pueblo sin reservar los templos con tal espresion* [sic] *que la Iglesia de Santo Domingo la saquearon tres días consecutivos los soldados y oficiales. La Matriz, dicen que se reservó para los gefes* [sic] […] *La de San Francisco la saquearon completamente toda la última noche á su retirada y á este tenor todas las demás* […] *De igual modo, dicen que ha hecho la división que se dirigió a los pueblos allí, y en la costa de Arauco;* […] *que del mismo modo han arrasado todos los animales de las Estancias, y potreros inmediatos recorriéndolos con partidas*[53].

La segunda carta lleva la firma de Nicolás Sotomayor y va dirigida al Sr. Comandante D. Antonio Acosta:

> *los estragos que han hecho los enemigos en la Rioja, que no han dejado Templo que no lo han saqueado completamente; las dos custodias de la Matriz también, y todos los intereses y ornamentos que allí existían: por fin, lo que respecta a los Templos, con decirle completamente, le digo todo*[54].

En el n. 5 continúa el artículo "Imputaciones" refiriendo que:

> *el Pueblo de la Rioja, ha sido saqueado en sus templos, y que ni los miserables andrajos de los pordioseros se han escapado; que el saqueo, ha sido decretado por los gefes* [sic]*, y que hasta los Generales, se habían reservado una Iglesia para botín de ellos".* [En nota al pie aclara lo siguiente:] *No es estraño* [sic] *porque uno de esos mismos generales, (Ocampo) ya había robado la Catedral de Chuquisaca, en una retirada que hizo nuestro ejército del Perú, y aún existen en Tucumán algunos canapés forrados en el damasco del citado Templo. El canónigo Ureta del mismo país, es una víctima y testigo de la propensión de este general*[55].

Desconocemos cuál es la causa de que estas profanaciones no hayan sido dadas a conocer por los historiadores del mismo modo que sabemos las que realizaron los ejércitos enviados por la Primera Junta de Gobierno al Alto Perú y al Paraguay. Desmanes que, en gran medida fueron los responsables de la escisión definitiva de estos territorios que antiguamente habían sido parte del Virreinato del Río de la Plata.

Lo que consideramos de enorme importancia es comprender, que el telón de fondo de la discusión entre unitarios y federales y lo verdaderamente central, es la diferencia religiosa. Por esto es que en nuestra tesis doctoral hemos aseverado la existencia de una lucha entre dos cosmovisiones, el conflicto profundo entre dos proyectos antagónicos del país, el unitario y el federal, mejor denominados "progresismo" y "tradicionalismo" –según la terminología acuñada por

---

[53] *Ibidem*, p. 2, col. 1.

[54] *Ibidem*, p. 2, col. 2.

[55] *El Yunque…*, n. 5, p. 1, col. 2. Cfr. GRECO, *Periodismo…,* p. 169 y ss.

Bohdziewicz– dos cosmovisiones que, partiendo de presupuestos diversos, se manifestaron a través de diferentes respuestas ante los cuestionamientos filosófico-religiosos, los sucesos políticos, las formas de expresión, los desafíos económicos o las soluciones jurídicas y, por lo mismo, sus límites son infranqueables[56]. Díaz Araujo sintetiza la diferencia entre ambas épocas de este modo:

> *La época que se iniciaba sería por completo distinta a la conocida en la Argentina desde mayo de 1810. Enterrados los espejismos constitucionalistas, al modo franco-español o norteamericano, la gente empezó a manejarse con las realidades surgidas de nuestra propia sociabilidad y tradición y a relacionarlas empíricamente. De ahí que resulte una solemne bobada querer entender el tiempo de la Confederación Argentina a la luz de las teorías que habían fulgurado en el período anterior, para luego inferir que nuestra "Federación" en nada se parecía al modelo federalista estadounidense. Autores hay que, ayunos de comprensión histórica, creen haber descubierto la piedra filosofal; y así proclaman en alta voz que Godoy Cruz, Sarmiento o Echeverría eran más federales que Quiroga, Rosas o Aldao. Por supuesto que si los miden con el cartabón de la Constitución de Filadelfia, el resultado es el que declaran. No obstante, acá no se trataba de eso, para nada. Acá había una consigna mítica llamada "Federación", respaldada por los autonomismos y localismos provincianos, que deseaba el restablecimiento del principio de autoridad, con la consiguiente estabilidad gubernamental y la paz y el orden públicos, que era fiel a sus creencias religiosas y las costumbres sociales emanadas de tal civilización, y que no transaba con menguas a la soberanía nacional. Ese movimiento político, religioso y nacionalista, auspiciado por las provincias, fue, en concreto, el rotulado "federalismo" argentino. Y tal movimiento opuesto por principio al contractualismo roussoniano de los liberales, tildados de "unitarios", se impuso por un lapso prolongado merced a la enérgica conducción de los caudillos*[57].

Estos cambios se ven en la prensa claramente cuando a partir del año '27 se abandona la postura doctrinaria para convertir a los periódicos en herramienta de combate.

IV. El periodismo en San Juan: Anticlericalismo contra tradicionalismo, 1825 a 1829

En 1825 la imprenta llegó a San Juan. En ese mismo año se publica *La Carta de Mayo*, dada al Registro Oficial de conformidad con el decreto respectivo de fecha 15 de julio del mismo año 1825[58].

---

[56] *Ibidem,* p. 17, p. 439.

[57] DÍAZ ARAUJO, *Los Vargas…,* p. 184.

[58] DÍAZ L., "Síntesis histórico…, p. 381.

"Del Carril era un revolucionario"[59], afirma Verdevoye, refiriéndose al joven gobernador sanjuanino. En Buenos Aires, el ministro Rivadavia durante el Gobierno de Rodríguez, había aplicado unas medidas que limitaban el poder de la Iglesia al suprimir los privilegios eclesiásticos y algunas órdenes religiosas: "Hasta se llegó a prohibir la entrada de la ciudad a los ministros del culto que no tuviesen salvoconducto. Es sabido que dichas medidas provocaron el motín de 1823, y que los revoltosos se habían reunido gritando vivas a la religión y mueras a los herejes"[60]. La rebelión fue reprimida con rapidez y violencia. Piccirilli ha dado los detalles de la sublevación y la durísima represión que le siguiera. Cita a Valentín Alsina en sus notas a *Civilización y Barbarie* de Sarmiento, donde expone: "El grito de los sublevados era: 'Viva la religión'. Llegaron hasta la plaza mayor, y fueron rechazados, murieron algunos y prendiéndose después a algunos complicados que fueron pública y solemnemente juzgados…"[61]. Piccirilli a la vista de los hechos afirma que Rivadavia no conoció los titubeos. "La persecución y el sumario brevísimo rematando con la muerte en la plaza pública fueron esta vez, como otras, el telón corrido sobre el drama"[62]. Vale la pena detenerse en este punto porque contrariamente a lo que asevera el autor francés no es muy conocido el episodio y contrasta con la difundida imagen de los "hombres de las luces" su jacobinismo político. Años más tarde un artículo de *La Gaceta Mercantil* daría explicación de estos hechos diciendo que fue:

> *una terrible borrasca suscitada por los titulados pretendidos hombres de las luces, que se empeñaron de este modo escandaloso y con la más profunda malicia en desquiciarlo todo, y borrar hasta nuestro carácter nacional con la destrucción de los principios religiosos que unen y fortifican entre sí a los Pueblos Argentinos que han jurado sostener y defender la Religión Católica, Apostólica, Romana, como columna firme en que reposan su Independencia política y sus más preciosos derechos. Algunos hombres que han manchado con crímenes de todo género esta tierra que por desgracia los vio nacer, sin duda ridiculizarán la marcha recomendable de nuestro Gobierno a este respecto. Pero las necias ironías de estos apóstatas hasta de los principios de la Religión Santa del Estado no merecen otra consideración que el desprecio con que los hombres sensatos y juiciosos de todas las Naciones del mundo mirarán a esta raza de hombres enemigos de todo orden, y mal avenidos con toda religión, porque es un freno a sus excesos y sus crímenes* [...]. *El torrente de una falsa ilustración, o más bien de una declarada impiedad y corrupción, arrastró en pos de sí tan grandes bienes, que incumbe ahora al Gobierno atraer progresivamente a la sociedad, reparando por grados tantas desgracias y extirpando tantos males*[63].

---

[59] VERDEVOYE, *Domingo…*, p. 12.

[60] *Ibidem.* Un estudio del anticlericalismo en la Argentina hay en la obra de: DI STEFANO, *Ovejas negras…*

[61] PICIRILLI, "Las reformas…, vol. VI, p. 366.

[62] *Ibidem*, p. 367.

[63] *La Gaceta…* Cit. en CAPONNETTO, *Notas sobre…,* ps. 26-27.

Son notables los conceptos que allí se explicitan: a) la culpabilidad masónico-iluminista en las desgracias causadas a la Nación; b) el juramento moral de nuestros pueblos de "sostener y defender la Religión Católica, Apostólica, Romana, como columna firme en que reposan su Independencia política y sus más preciosos derechos". Así la legitimidad y validez de nuestra Independencia está condicionada, a mantener la tradición hispano-católica; c) la convicción de que la Fe Católica está indisolublemente unida a "nuestro carácter nacional", "uniendo y fortificando entre sí a los Pueblos Argentinos"[64].

Dos años más tarde, en San Juan, Del Carril que en su paso por Buenos Aires se había empapado de las ideas rivadavianas "propone a la Asamblea legislativa un estatuto constitucional que iba a echar leña al fuego"[65]. Firmado el 6 de junio de 1825 por el gobernador y su ministro Rudecindo Rojo, y aprobado el 13 de julio por la Sala de Representantes, ese estatuto se promulga e imprime casi simultáneamente con el nombre de *Carta de Mayo*.

Del Carril no estaba inventando nada nuevo. Simplemente procuraba repetir las ideas expresadas en las obras de revolucionarios como Moreno o Rivadavia. Sucesos similares a los ocurridos en Mendoza y el enfrentamiento que se produjo fue en razón de algo que no era de poca monta: el contenido de la tradición hispánica con sus dos aspectos esenciales que ya hemos señalado,la catolicidad como misión espiritual y las libertades forales como garantía de plenitud política, son puestos en tela de juicio, en este caso, por Del Carril como antes lo había sido en Mendoza por Lafinur. Contra esto se levantó un movimiento de opinión basado en un pensamiento anti-revolucionario, con conciencia del pasado patrio que se opuso al Siglo de las Luces que pretendía hacer *tabula rasa* con todo el pasado.

Es lo que señala el mismo Verdevoye al afirmar que con la *Carta de Mayo*, Del Carril desafía a los partidarios del antiguo régimen, por lo menos a aquellos que, sin añorar la dominación española, "no han perdido el hábito de pensar" como en los tiempos hispánicos. Como ha desentrañado Cayetano Bruno la visión historiográfica sobre el hecho fue hasta poco antes de mediados del siglo XX unánime: Del Carril era el "progreso" y quienes reaccionaron en contra representaban el "fanatismo religioso". Fue José Aníbal Verdaguer en su *Historia Eclesiástica de Cuyo* el primero en cambiar la unanimidad de esa posición al escribir que la *Carta de Mayo* estaba "redactada según los principios del más refinado liberalismo, con disposiciones opresoras para la religión católica"[66].

---

[64] *Ibidem,* p. 27.

[65] VERDEVOYE, *Domingo…,* p. 12.

[66] VERDAGUER, *Historia…*, t. I, p. 805. Por esta vía de interpretación siguieron después Guillermo Furlong y Horacio Videla. BRUNO, "El catolicismo argentino…, t. II, p. 527. Nancy Calvo hace un repaso de las posturas de la historiografía en torno al tema concluyendo que en la versión católica la reforma fue un ataque a la Iglesia perpetrado por Rivadavia para debilitarla; en la versión liberal "ese ataque mantuvo iguales propósitos, aunque cambió la carga negativa por otra de signo opuesto". Es interesante esta sistematización que hace la autora de las posturas historiográficas aunque padece de una suerte de simplificación. Para el caso de Cuyo y en particular en relación a la Reforma en San Juan como queda dicho fue Mons. José Aníbal Verdaguer quien rompió la unanimidad historiográfica en su *Historia Eclesiástica de Cuyo*.

De lo que se trataba era de imponer un proceso de secularización que fue llevado a cabo en etapas. Ayrolo, Barral y Di Stefano[67], piensan en la secularización como un proceso multidimensional y no lineal mediante el cual se produce, ya no una retracción, sino una recomposición de lo religioso en la sociedad. Los autores identifican cuatro niveles de secularización: el estructural, el institucional, el funcional y el individual. La secularización estructural se corresponde con una creciente autonomía de las esferas sacra y secular en ámbitos como la política, la economía o la ciencia. Éste es, según los autores, el nivel más perceptible en la primera mitad del siglo XIX. Por su parte, Di Stefano y Zanatta sostienen que el Estado no quería tanto la limitación de los poderes de la Iglesia como su control. Tenerla a su servicio, era más provechoso que simplemente acotar su campo de acción. La reforma procuraba hacer de la Iglesia un *instrumentum regni*, es decir, un instrumento del gobernante[68]. En esta misma línea Calvo sostiene que la reorganización de la Iglesia que se pretende con la reforma eclesiástica tiene el fin de valerse de ella "para extender el brazo del Estado sobre la sociedad"[69]. Valentina Ayrolo que ha estudiado la reforma en Córdoba, concluye, de modo semejante, que los gobiernos cordobeses pretendieron servirse de la Iglesia, considerando a sus hombres -el clero secular- como funcionarios y custodios morales del nuevo orden, así "el clero cordobés no sólo hizo posible que la religión fuese el cemento social y la base moral de la virtud ciudadana, sino que colaboró de forma invalorable e incuestionable con la construcción de la provincia-diócesis, ayudando a hacerla creíble y fiable"[70]. Podría objetarse, por tanto, que lo que vemos aquí no es anticlericalismo sino más bien una instrumentalización política del clero secular, paralela a la desarticulación del clero regular. Al respecto, nuestra posición es que esa instrumentalización desvirtúa el sentido genuino de la existencia del clero. Por lo tanto, regular o secular, es un clero que pierde su fin propio. De tal modo, este proceso de secularización es anticlerical, aún contando con la complicidad del clero funcional (tal como en el siglo XX sucedió en México, en China o en Rusia).

El propio gobernador Del Carril y su ministro D. José Rudecindo Rojo van a publicar *El Defensor de la Carta de Mayo*, con la finalidad de defender su *Carta de Mayo.* Miguel Ángel de Marco afirma: "buscó ser la plataforma de las ideas liberales que profesaba el joven gobernador sanjuanino"[71]. En el capítulo sobre la historia de San Juan del tomo correspondiente a las provincias en la *Historia de la Argentina* de la Academia de la Historia, Margarita Mugnos de Escudero agrega "escrito por el mismo autor de la Constitución, intentó desvanecer los prejuicios de una mayoría opositora"[72]. Abordaron allí el tema de la libertad de cultos, uno de los puntos que faltaba aprobar de la *Carta,* y también trata de las peticiones a favor y en contra del documento. De modo paralelo al levantamiento porteño, en San Juan:

---

[67] AYROLO, BARRAL, DI STEFANO, *Catolicismo…*

[68] DI STEFANO, ZANATTA, *Historia…*, p. 319.

[69] CALVO, "Cuando se trata…, p. 76.

[70] AYROLO,*Funcionarios…,* p. 212.

[71] DE MARCO, *Historia…*, p. 117.

[72] MUGNOS DE ESCUDERO, *San Juan…,* p. 220.

> *el motín que estalló en la Guardia de Cárcel, encabezado por Joaquín Paredes, alias "Carita", y un sargento Moyano, alias "Chacuaco", secundado por los presos; siendo su director según la tradición y la documentación existente, el presbítero D. Manuel Astorga, este motín, que tuvo carácter sectario, fue la causa de la desaparición del Defensor de la Carta de Mayo y el retiro del Gobernador Del Carril a Mendoza, depuesto por los amotinados*[73].

La explicación como puede verse, corresponde a aquella versión historiográfica unánime que desafiara Mons. Verdaguer. Alonso Piñeiro destaca que la prestigiosa figura sanjuanina de Don Salvador María Del Carril, redactó los únicos dos números de *El Defensor de la Carta de Mayo*. "Tiene el mérito de haber sido el primer periódico de San Juan"[74] sostiene erróneamente, y resalta como una curiosidad el hecho de que Del Carril era gobernador, simultáneamente con su tarea de director del semanario. "Sumamente polémico, se dedicó a atacar a Ignacio de Castro Barros, quien se había destacado por criticar precisamente a Del Carril debido a que éste introdujo el sistema liberal y efectuó drásticas reformas eclesiásticas"[75]. En estas discusiones cruzadas tan comunes en los años '20 la prensa se constituía como "la tribuna preferida para vehiculizar ataques y defensas"[76].

El periódico va encabezado por un texto a dos columnas, en francés y español que pertenece a Benjamin Constant, lo hallamos en *La Décade philosophique, littéraire et politique*[77], es interesante porque sustituye la palabra *Republique* por *liberte* y la elección de la cita vincula, como es obvio, al periódico con los ideales del liberalismo.

El primer artículo titulado "Hallasgo *[sic]* precioso" se trata de una supuesta carta recibida de un "eclesiástico distinguido de Cordova [*sic*]". "Amigo: lleno del verdadero zelo [*sic*] de los cristianos, me anticipo á poner en sus manos el cuaderno que le acompaño, destinado por un sacerdote fanático á producir en San Juan el día verdadero del juicio: él se titula impugnación de la tolerancia de cultos"[78]. En varios renglones de la carta impugna el "fanatismo" con duras expresiones: "Yo haría una enumeración muy larga de las carniserias [*sic*] que há santificado el sagrado furor de los fanáticos". Más adelante anota:

> *La Religión se distingue del fanatismo en que aquella nunca se mezcla con las pasiones iracibles* [sic]*; dulzura, humanidad compasión, la dulce melancolía del amor, tolerancia y todo lo que es suave, urbano y social, son los sentimientos de donde parte el culto puro del corazón, que se diferencia de la superstición. El fanatismo es insociable, odio, furor, rabia, zelos* [sic] *lo alimentan y de hay* [sic] *resulta destruyendo él la base de la religión, se origina lo que con ella se equivoca, el ruido, las*

---

[73] DÍAZ L., "Síntesis histórico…, p. 381.

[74] ALONSO PIÑEIRO, *Orígenes…,* p. 48.

[75] *Ibidem*.

[76] *Ibidem.*

[77] "Variété...", p. 183.

[78] *El Defensor…,* n. 1, ps. 1-2.

> *ceremonias, la bullanga y la nada que forma el culto de los países intolerantes. La libertad entera de Cultos es pues tan favorable a la Religión como conforme a la justicia, útil a la moral y benéfica a la sociedad*[79].

Afirma además que esa no es la profesión de fe de "D. P. I. de C., B. C. L. de San Juan". Las primeras iniciales sin duda corresponden al Dr. Pedro Ignacio de Castro Barros, mientras que no podemos saber a quién se refieren las segundas. La firma es G. B. B. El editor dice haber leído el cuaderno "incendiario" y que se ha visto "herido muchas veces de tristesa [*sic*] y asombro". Y finaliza prometiendo "Tal es vuestra impugnación. Así la combatiremos en cuanto lo permitan la estreches [*sic*] de nuestro tiempo, y de nuestras páginas"[80].

Si la supuesta Carta del "eclesiástico de Córdoba" fuera verdadera, no supondría más que la constatación, escandalosa por cierto, de que ante la revolución desatada haya habido parte del clero y hasta de la jerarquía que pudieron tomar partido a favor de la revolución, o al menos tomar una actitud de "falsa prudencia", optando por el silencio. Esto también fue denunciado por el Padre Castañeda en el Prospecto de *La Guardia Vendida por el Centinela y la traición descubierta por el Oficial del día*, donde puso las cosas en su sitio, no sin un cierto dejo de amargura:

> *entretanto el venerable clero seguro de su fama descansaba quieto y tranquilo, sin persuadirse jamás que la persecución era un plan seguido por los que aprovechándose de su descuido iban ganando prosélitos para dar algún día la cara, presentarle ejército y ponerle centinela* […] *Mas ha de dos años que un tal Padre Castañeda, cuyo blasón y timbre no es el de ser soberano, ni que lo palmoteen y celebren en la barra, sino el de ser padre de su pueblo a expensas de no fingidos desvelos; este padre, de cuyo nombre apenas quiero acordarme, fue el primero que despertó de su letargo y previendo la tempestad que se preparaba salió el solo contra todos tan animoso* [...] *El Padre Castañeda solo, puso un ejército bien ordenado de escritores, y logró alancear a los adversarios sin ser herido más que por sus falsos hermanos, los que en lugar de juntársele, antes bien lo dejaban en la lid*[81].

Esta denuncia de Castañeda es coincidente con lo que señala Nancy Calvo al mencionar la existencia de un grupo de sacerdotes del clero secular que adhiere a la reforma (Diego y Mariano Zavaleta, Julián Segundo de Agüero, Valentín Gómez, el deán Gregorio Funes, Antonio Sáenz, Juan Manuel Fernández de Agüero y José Eusebio Agüero)[82].

---

[79] *Idem.*

[80] *Ibidem*, n. 1, p. 4, col. 1.

[81] "Prospecto de…, ps. 3-4.

[82] CALVO, "Cuando se trata…". Varios de estos sacerdotes han sido incluidos en la obra colectiva: CALVO, DI STEFANO, GALLO, *Los curas…*

La nota siguiente es una Carta de la Legislatura fechada en 23 de junio de 1825 acerca de la inasistencia de algunos de los SS. RR. que no ha permitido tener el *quórum* para sancionar la *Carta de Mayo*:

> *que esta escandaloza* [sic] *deserción, tiene por objeto mil intrigas, y maniobras para impedir aun la mera discusión de la Ley fundamental del Pais, pasada por el Poder Executivo, con el título de Carta de Mayo* […] *Comprometida de ese modo la Representación de la Provincia, por mala feé* [sic] *de unos pocos individuos que la integran* […] *se ha acordado* […] *ponerlo en noticia del P.E. para que usando de la plenitud de sus facultades, tome las medidas oportunas á remediar un mal de tanta trascendencia*[83].

La Carta lleva las firmas del presidente de la Sala José Navarro y del secretario José Teodoro del Corro. El editor manifiesta saber que el gobernador ha llamado a los SS. RR. "cuya inasistencia mantenía burlada la espectación [*sic*] pública pendiente de la discusión deseada sobre la Libertad de Cultos", los que prometieron "redoblar su zelo [*sic*] en adelante y evitar dudas sobre la legalidad con que desempeñaban la confianza del pueblo representado". Esa misma noche se reunió la Legislatura y recibió dos peticiones: una que solicitaba que no se sancionaran los artículos 16 y 17 de la *Carta de Mayo* "firmada por 683 personas"; y otra que requería la sanción de la misma "como se había presentado, y estaba firmada por muchas más de 1400 personas"[84]. De inmediato la Sala acordó y decretó que el Gobierno hablara con los peticionarios y "1° […] nombren como gusten doze [*sic*] sugetos [*sic*] de una y otra parte […] 2° Los 24 sugetos [*sic*] elegidos discutirán, votarán y sancionarán con los RR. existentes lo que tubieren [*sic*] á bien sobre lo que está sin sancionar aun de la *Carta de Mayo*"[85]. Firman la resolución F. Borja de la Rosa y el secretario José Teodoro del Corro.

A continuación se publica el "Acta de los peticionarios en favor de la *Carta de Mayo*" firmada en 24 de junio ante un juez de paz. En ella se nombran como comisionados ante la Sala de Representantes entre otros al propio Del Carril. Llama la atención que entre los comitentes figura el propio gobernador, si asombraba el hecho de que siendo gobernador fuera también el director y redactor del periódico, mayor asombro aún provoca el hecho de que, por este medio, se haya hecho también legislador.

Las argumentaciones del gobernador para defender la *Carta de Mayo*, como vemos son variadas y adoptan dispositivos diferentes y creativos: una supuesta carta, un cuaderno "incendiario", además de comentar las notas y cartas de la Sala. El recurso del cuaderno, de no ser cierto, sería la apelación a la táctica discursiva de la ventrilocución, o sea cuando el autor adopta diferentes voces a fin de exponer sus ideas.

En otro periódico de ese mismo año, 1825: *El Amigo del Orden*, publicación político-literaria, según los cronistas, redactado por el Dr. Francisco Narciso

---

83 "Legislatura…, p. 4, col. 1-2.

84 *Ibidem,* p. 5, col. 1.

85 *Ibidem.*

Laprida y el ministro D. J. Rudecindo Rojo un artículo titulado "Motín del 26 de julio" saca a la luz su interpretación de los sucesos relacionados con la deposición del gobernador Del Carril. No cree que se deba atribuir el movimiento "a reformas prematuras, e instituciones que aún no estaban al nivel de las ideas de los ciudadanos que forman la opinión pública" como han afirmado "algunos escritos, y personas de una Provincia hermana" afirma refiriéndose a Mendoza[86]. A continuación realiza un panegírico de los adelantos establecidos en San Juan, en comparación con otras provincias para concluir sosteniendo que:

> *el movimiento del 26 de julio, no ha sido ocacionado* [sic] *por las reformas, e instituciones, si no* [sic] *por la perversidad y el crimen, desesperados de existir impunes donde residen la justicia y las leyes: que la opinión publica en San Juan, que las ideas de los ciudadanos en general, no solo están al nibel* [sic] *de las instituciones liberales para admitirlas, sino que también están en disposición de sostenerlas, y defenderlas, a costa del repozo* [sic]*, de la sangre y de la muerte*[87].

En el n. 2[88]en "Diputados al Congreso" el periodista analiza la importancia de esta tarea (se trata del Congreso que sancionaría la Constitución del '26) y las consecuencias que se derivarán si estos "son fieles a su deber […] millares de compatriotas gozaran de la felicidad y la dicha por medio de las instituciones que ellos nos den"; como también "si por el contrario, ellos traicionando su deber, por malicia o negligencia, nos precipitan en la esclavitud", merecerán el repudio social. De allí que le parezca imperioso detenerse en "los medios que están en nuestro poder, para evitar hasta el riesgo de los males". Enumera entonces las cualidades que han de tener los elegidos:

> *honrades* [sic] *bien conocida* [...] *sentimientos republicanos, y liberales* [...] *que ellos sean propietarios de alguna fortuna capaz de garantirles ese carácter independiente que tanto necesitan* [...] *tan fuertes contra la seducción, como dóciles al convencimiento de a razón* [...] *deben tener un interés común con nosotros en la sociedad, y no depender bajo ningún respecto de algún poder extranjero: que el brillo de una mitra, mostrada desde el otro lado del mar puede hacer vacilar el patriotismo.* [...] *deben ser obra del sufragio de todos los hombres* [...] *que vean con sus propios ojos, que es de la magestad [sic] del pueblo de quien reciben tan sagrado depocito* [sic] [...] *que la opinión pública sea la balanza en que se pesen las acciones de los hombres*[89].

---

[86] En Mendoza el *Eco de los Andes* había realizado una serie de publicaciones en relación a los acontecimientos sanjuaninos. En los n. 43 del 7 de agosto: "San Juan" p. 2, a partir del 44 el 14 de agosto, 45 del 21 de agosto, 46 del 28 de agosto, 47 del 6 de setiembre hasta el n. 48 del 11 de setiembre publica "San Juan" en p. 1. En el n. 49 del 9 de octubre, bajo el título "San Juan" inserta la carta de agradecimiento de Salvador María Del Carril al Gobierno de Mendoza y en "Rasgo encomiástico a la ciudad de San Juan" critica una publicación que con ese título ha visto la luz en Córdoba, alabando el movimiento del 26 de julio contra el gobernador Del Carril. También en el n. 49 se inicia un artículo titulado "Opiniones" que continúa en los n. 50, 51, 52 y 53 del 6 de noviembre.

[87] "Motín del…, n. 1, p. 4, col. 1-2.

[88] *El Amigo*…, n. 2.

[89] "Diputados al Congreso", en: *Ibidem,* n. 2, p. 3, col. 2, p. 4, col. 1-2.

Las características que espera de los diputados son claramente las propias de un pensamiento liberal y laicista. Obsérvese el uso de las cursivas que pertenece al original y que resalta los términos sufragio y opinión pública. Por otro lado, la alusión a "no depender de algún poder extranjero" evidentemente se refiere a que la elección no debería recaer en un sacerdote o religioso.

Al final del n. 2 se inserta un "Aviso" que da cuenta de que no se publicará el artículo remitido por el "enemigo de la rapiña" porque versa sobre hechos e indica personas. Y hace saber:

> *que no admitiremos ningún remitido que contenga personalidades. Somos amigos del orden y de la libertad de la prensa: pensamos usar de ella con energía; pero sin insultar. Cuando nos fuere necesario denunciar al público algún abuso de poder, algún acto de despotismo aunque sea del Papa, lo haremos con las maneras que exigen el respeto público y nuestro propio decoro*[90].

En 1826 el *Repetidor* en un artículo titulado escuetamente "Rioja" narra el ingreso de Facundo Quiroga y sus hombres a San Juan. Lo descalifica con duros adjetivos: "inmoral", "tigre feroz", "azote de los riojanos", "monstruo que no tiene otras leyes que su capricho y otra fuerza que sus crímenes"[91]. A continuación describe y hace una descomedida crítica a la bandera y lema de Quiroga:

> *...para distinguirse particularmente ha adoptado una bandera, cuyo emblema es una espada, y cuyo lema es: Religión o Muerte. La fo[rzó a] la Legislatura Provincial a sancionar tres artículos en que se manda al Executivo: 1°. No reconozca el Presidente de la República – 2°. Declare guerra a todos los que no sean católicos, apostólicos romanos. – 3°. Haga cerrar la comunicación con las demás provincias. ¿Hasta cuándo los malvados harán servir el augusto nombre de religión a sus infames designios?*[92].

El n. 2 se inicia con la crítica hacia aquellos que "se resintieron contra nosotros porque no hemos adulado a Facundo Quiroga", los califica como "inútiles", "SS. habladores", con "educación de changadores", "criados en las tinieblas de la ignorancia". Hace, luego, un relato acerca del "espíritu fanático y anárquico que creíamos sepultado con los malvados del 26 de julio del año pasado"[93]. Alude de este modo a la revolución que terminó derrocando del Gobierno a Salvador María Del Carril, el que fue repuesto en el cargo en setiembre gracias al auxilio prestado por el Gobierno de Mendoza, para renunciar tres días después. Manifiesta que ese espíritu fanático empieza "á renacer de sus cenizas, más chocante y más indecente que nunca". Refiere que uno de los:

> *gefes* [sic] *de la facción de los pelucones y que podemos llamar Don Mea Culpa arrastra en todas partes su gótico esqueleto, armado del escandaloso y despreciable n. 26 del Consegero* [sic] *Argentino: este*

---

[90] "Aviso á quienes corresponda", en: *Ibidem,* n. 2, p. 4, col. 2.

[91] *El Repetidor*…, n. 1, p. 2-3.

[92] *Ibidem*, p. 3.

[93] "Pelucones", en: *Ibidem,* p. 2, col. 2.

> *individuo olvidándose del suave castigo que le aplicaron el año pasado cuando mereció purgar la tierra de su odiosa presencia, trabaja sin cesar a la ruina total de su patria; abusa del desprecio con que le han mirado siempre, trama conspiraciones, seduce incautos y corre al pié de los altares del Dios de Paz a dar gracias por el mal que haya causado. El método que ha adoptado para hacerse procélitos* [sic] [...] *con el dicho papel en la mano se coloca en los parages [sic] públicos* [...] *exorta* [sic] *a los que pasan a su lectura* [...] *exclama que es el solo escrito digno de ser leído de todos y basta que se diga en él, injurias de nuestro ilustre Presidente y sus Ministros, para que sea a su ver una obra sapientísima*[94].

Como vemos la argumentación se orienta claramente en defensa de la Presidencia de Rivadavia y en oposición a Quiroga y los partidarios de este que creen que "deben esperarlo todo del corage [*sic*] y talento del salvador Facundo"[95]. Se observa que, en cada una de las notas, independientemente del tema de que trata, aparecen una o más frases claramente anticlericales. Así, por ejemplo, en esta se refiere a las diferencias ideológicas que Don *Mea Culpa* parece no entender, según el autor, entre Simón Bolívar y Facundo Quiroga, por lo que estampa: "el primero a hechado [*sic*] a todos los frailes como gente muy inútil en una República (y al *Repetidor* le parece muy bien pensado)[96]".

En las páginas siguientes reproduce notas de otros periódicos: en las que presenta una nota sobre la reforma eclesiástica en Perú.

En 1827 reaparece *El Amigo del Orden* (Segunda época). Sus redactores fueron D. J. Rudecindo Rojo y el Ingeniero francés Víctor Barreau[97]. El n. 6 se abre con una crítica al sistema judicial y expone que la Sala de representantes tomó una medida trascendental para cortar con los males en la administración de la justicia "sostituyendo [*sic*] a aquella institución [la antigua cámara de justicia] con el establecimiento del *juicio por jurado,* en la parte aplicable a nuestras circunstancias y necesidades, componiendo este tribunal de ciudadanos respetables y electos a la suerte de una lista de cuarenta candidatos elegibles cada año". A continuación hace una extensa explicación de las ventajas del sistema establecido. La idea de juicio por jurados ya se había esbozado por la comisión constitucional en 1812 y había sido incluida en los proyectos constitucionales de 1819 y 1826. Enrique Díaz Araujo ha señalado el problema que se creaba al realizar una copia sin adaptación, sin comprensión del espíritu de las letras que se importaban; porque se produjo una suerte de "esquizofrenia política" entre la ley, las instituciones y la realidad[98].En la trastienda de este sistema jurídico también hay una connotación religiosa: el

---

[94] "Pelucones", en: *Ibidem,* p. 2, col. 2.

[95] *Ibidem.*

[96] *Ibidem*, p. 3, col. 1.

[97] DÍAZ L., "Síntesis histórico…, p. 381.

[98] DÍAZ ARAUJO, *Orígenes del…*, p. 81.

calvinismo protestante de asambleas donde todos los cristianos son iguales es la base del Jury[99].

Sin embargo, en el debate periodístico que hubo sobre el tema, en los artículos de *El Amigo del Orden*, del *Diario Universal*, o de *El Lucero,* no se menciona este origen religioso y plenamente consustanciado con la idiosincrasia inglesa o norteamericana que está en la base del juicio por jurados. *La Gaceta Mercantil* por medio del planteo interrogantes abiertos insinúa esa diferencia cultural que los haría inaplicables y exóticos a nuestra realidad político-social:

> *¿Sobra el sentido común para la buena administración de justicia, para el discernimiento y calificación de los hechos? ¿Esos mismos hechos se presentan siempre tan claros, tan intergiversables que a cualquiera le sea dado discriminarlos? Cuando nos determinamos a su calificación por conjeturas o presunciones ¿eso que se llama sentido común es suficiente, para dar la cautela necesaria, con cuyos únicos datos se debe reglar el orden de los procedimientos judiciarios? ¿Y qué diremos de los asuntos de puro derecho?*[100].

Como sostiene Díaz Araujo en nuestro medio y nuestra cultura de base hispánica y católica, hay una continuidad del orden jurisdiccional[101] por el cual hasta el más sencillo vecino del pueblo consideraba que el juez era quien tenía el saber y el poder para imponer sus fallos. Porque era una "Autoridad", y toda autoridad, por mala que sea, ha recibido su derecho a mandar de lo Alto, de Dios. "Políticamente la sociedad no era un plano horizontal, sino una pirámide vertical. Las Jerarquías existían, pre-existían y subsistían"[102].

También en el n. 6 de *El Amigo del Orden* se hace una crítica a la "chismografía criminal" que calumnia, y hace una "guerra escandalosa y miserable" a la reputación de hombres inocentes y patriotas decididos y pide al Gobierno ponga "freno á la mordacidad injusta" y haciéndolo responsable de fomentarla si no lo hace.

En el año 29 apareció *El Republicano.*En el artículo "Una palabra a nuestro Padre" del n. 2, se extiende en una encendida crítica hacia el fraile Francisco de Paula Castañeda. Dada la importancia que la obra del P. Castañeda tiene en la

---

[99] Este tema lo hemos estudiado en profundidad y lo expusimos ante la comunidad científica en las V Jornadas Nacionales y I internacionales de investigaciones Regionales Interdisciplinarias "Enfoques para la historia", Mendoza, CCT, CONICET, 30, 31 de agosto y 1 de setiembre de 2017. Un artículo más extenso sobre esto ha sido aceptado para la publicación del próximo número de la *Revista de Historia del Derecho*.

[100] *La Gaceta Mercantil*, Buenos Aires, 5 de diciembre 1829.

[101] AGÜERO, "Tradición jurídica…, p. 1-43. El autor nos remite a las actas de los Congresos Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano de Puerto Rico, 2000; Lima, 2002; Córdoba-España, 2005; Santiago de Chile, 2008. Podríamos agregar en esta línea los trabajos de investigación realizados en el marco del proyecto HICOES "Cultura jurisdiccional y orden constitucional: justicia y ley en España e Hispanoamérica III" (DER2010-21728-C02-02). Con respecto a los pocos cambios en la estructura institucional de la administración de justicia: TAU ANZOÁTEGUI, *La administración…*, p. 205-249; DÍAZ COUSELO, *Pervivencia…*, p. 767-794. En cuando a la justicia criminal en Córdoba, AGÜERO, "Formas de continuidad…

[102] DÍAZ ARAUJO, *Orígenes del …,* ps. 81-82.

historia del periodismo de la primera mitad del siglo XIX, nos parece de interés detenernos en este.

Principia el artículo señalando: "Una rara casualidad nos ha proporcionado el periódico (llamado por su autor-libro instructivo) titulado, *Buenos Aires Cautiva*, impreso en Santafé [sic], y redactado por el REBERENDO [*sic*] PADRE autor de DOÑA MARÍA RETAZOS y otros varios periódicos interesantes"[103]. Vemos de este modo aludida la trayectoria periodística del fraile. La verdad es que se trata de un caso único en la historia del periodismo decimonónico. Castañeda tuvo una corta vida (murió con 56 años). En esa corta vida publicó al menos 18 periódicos[104], a veces 8 simultáneamente. Cuando se leen los títulos de estos, se recibe la fuerte impresión de que el fraile además de verse impelido por pronunciar sus convicciones, a diestra y siniestra, se divertía haciéndolo. Fue desterrado en varias ocasiones por sus publicaciones, sobre todo por contrariar las políticas anticlericales de Rivadavia y su círculo[105]. Estuvo exiliado en Kaquel Huincul (Maipú, provincia de Buenos Aires), Tandil, Dolores, Fortín Areco, Montevideo, San José del Rincón, Entre Ríos, Victoria, Rosario del Tala, Catamarca, Pilar y Paraná. En todos esos lugares dio clases, y para hacerlo, a veces, tuvo que fundar y construir la escuela. Si el pueblo no era demasiado pequeño y tenía imprenta, allí también creaba un periódico. Si no había imprenta, procuraba conseguir una. Sus definiciones son tajantes en materia religiosa y política. Cuando lo llamaron a predicar el *Te Deum* de 1815 (en un contexto político difícil: vuelto el rey al trono, la situación era compleja y ningún sacerdote quería tomar esta responsabilidad) respondió de manera breve, clara y contundente: "Señor alcalde, aunque sea en la punta de una lanza, haré pública profesión de mi fe patriótica"[106].

"Los niños de primeras letras serán siempre mi primavera" decía el fraile que tenía entre sus ocupaciones privilegiadas dedicarse a la educación. Así se dio un tiempito para escribir el libro: *Nuevo Arte de Gramática Latina*. Se definía

---

[103] "Una palabra a…, n. 2, p. 3, col. 2.

[104] *El Monitor Macarrónico, cuyo título completo era: El Monitor Macarrónico o el citador y payaso de todos los periodistas que fueron, son y serán, o el Ramón yegua, Juan rana, Tirteafuera y Gerundio solfeador de cuando sicofanta se presenta en las tablas de la revolución americana, para que Dios nos libre de tantos pseudósofos, de tantos duendes, fantasmas, vampiros, y de otras inocentes criaturas que no tienen más manos para ofendernos que las que nosotros les damos. El Despertador Teofilantrópico Misticopolítico, dedicado a las matronas argentinas, y por medio de ellas a todas las personas de su sexo que pueblan hoy la faz de la tierra y la poblarán en la sucesión de los siglos. El Paralipómenon" (Suplemento del Teofilantrópico). El Desengañador Gauchi-político, federi-montonero, chacuaco-oriental, choti-protector, puti-republicador de todos los hombres de bien que viven y mueren descuidados en el siglo diez y nueve. Doña María Retazos. El Amigo de Dios y de los Hombres. La Matrona comentadora de los Cuatro Periodistas. La Guardia Vendida por el Centinela y la traición descubierta por el Oficial de Día. El Lobera del año 20 o el verdadero Anticristo, abortado por el último esfuerzo del vacilante poder de las coronas cerquilladas en oposición de los hombres virtuosos que trabajan por la verdadera felicidad del país y de sus semejantes. La Verdad Desnuda.Telón Corrido. El Lobera de a 36 reforzado. Eu não me meto com ninguem. Vete, protuguez, que aquí no es. Ven, portuguez, que aquí es. Obras Póstumas de Nueve Sabios que murieron por Retención de Palabras. Buenos Aires Cautiva. La Nación Argentina decapitada por el nuevo Catilina, Juan Lavalle.*

[105] BALTAR, "Francisco de…

[106] CAPDEVILA, "El periodismo…, vol. VII, p. 468-469. El autor habla de Castañeda sacerdote, educador, escritor y periodista. Cfr. RAMALLO, "Francisco…

como guerrero en esta batalla de la educación: "Con el ejército de los niños hago la guerra quizá más activa. Los fusiles y cañones de este Padre son los libros que reparte gratis a la amable juventud; las balas de fusil el a b c"[107].

Fray Nicolás Aldazor, (que después sería Obispo de Cuyo) tuvo a su cargo la Oración fúnebre donde dijo:

> *No murió como los mundanos, sino como un verdadero hijo de San Francisco, escogido de Dios y predestinado para el cielo. Él mismo instó al párroco, que lo era el doctor Francisco Alvarez, para que sin dilación alguna le administrara los santos sacramentos. Pidió que le vistieran su pobre hábito y cobrando un aliento extraordinario protestó delante de todos su adhesión firme a la Iglesia y con especialidad al dogma de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía; detestó las falsas doctrinas tan opuestas al bien de los pueblos y terminó sus alientos confesando el amor a la religión, en que había nacido y a la patria que había sido siempre el objeto de sus tareas*[108].

Juan Manuel de Rosas solicitó que los restos mortales de Castañeda se trasladaran a Buenos Aires, y a esta ciudad llegaron el 28 de julio del mismo año '32, siendo depositados en el Panteón del Convento franciscano. A sus exequias, asistió el gobernador brigadier general Juan Ramón Balcarce, y lo despidió el P. Aldazor, que vindicó la fama de Castañeda del desprestigio con que había querido envolverla la persecución sistemática de Rivadavia.

Volvamos ahora a lo que expresa *El Republicano*. Como ya dijimos, había mencionado que el "Reverendo Padre" Castañeda, a quien nunca nombra, había publicado varios periódicos interesantes:

> *dignos del menosprecio de los hombres de bien, y más particularmente del pueblo porteño, que encuentra en él el defensor de sus derechos, el órgano proclamador de su voluntad, el defensor por principios bíblicos del sistema federi–esterminador [sic], el modelo de la virtud y justicia, y en fin, el fiel hijo de la* SANTA ALIANZA *hermano de la* ANARQUIA[109].

Expresa así una opinión adversa al periódico de Castañeda argumentando *ad hominem*: Castañeda es hijo de la Santa Alianza, es hermano de la anarquía. Y continúa diciendo que lo ha leído y releído sin esperanza de "encontrar en él verdades útiles", sino más bien "admirando hasta qué punto las pasiones y la negra embidia [*sic*] pueden precipitar á los hombres". La misma línea de argumentación se concentra entonces en el carácter sacerdotal del hombre:

> *admirando a aquel hombre que por obligación y juramento ha profesado ser mártir de la moderación y la verdad evangélica, y que al vestir el hábito que lo cubre juró en las aras del Dios de los mortales*

---

[107] *Ibidem.* Cfr. SALDÍAS, t I, ps. 117-130. *La Revista de…,* vol. 11, ps. 134-142. CAPDEVILA, *La Santa Furia…* BRUNO, t. VIII (1812-1823). LEVAGGI, "La Iglesia…, t. 5, 2000. LUCERO, "La guerra…DI STEFANO, *El púlpito…* SÁENZ, *Héroes*.

[108] RAMALLO, "Francisco…"

[109] "Una palabra a nuestro Padre…", n. 2, p. 3, col. 2.

> *renunciar a un mundo que no era para él sino un conjunto de contradicciones, consagrarse al estudio y enseñanza de la moral. ¡Alarma y esterminio* [sic] *se grita, de esos hombres unitarios! Y ¿esto lo grita un Ministro de la Religión Santa de Jesu Cristo? ¡O Dios santo! ¿Estos son los que pretenden ser vuestros ministros y dicen ser nuestros profetas? ¿En tales manos se halla la Religión de un Dios clemente y bondadoso?*[110].

Un razonamiento similar es posible leer unos pocos días antes en *El Solitario* en "Sala de RR." al criticar la resolución de los señores representantes en repudiar la acción de Lavalle y ofrecer las fuerzas de la provincia de San Juan, allí se lee:

> *Y ¿Quién no ha de escandalizarse con razón al ver entre los que sancionaron el decreto tres ecleciasticos* [sic] *ministros de Jesucristo y notar que estos son los más influyentes en esta sanción? Su Divino Maestro les manda espresamente* [sic] *perdonar todas las injurias, y enseñar con el ejemplo y la palabra esta virtud sublime, hasta el punto de que cuando reciben una bofetada en una megilla [sic] presenten la otra; ¡y vemos estos mismos ministros predicar la venganza de unos pueblos contra otros, por injurias aun no bien aberiguadas!! ¡Que en lugar de interponer su ministerio de paz, y de mansedumbre para mantener la concordia, exortan* [sic] *a la guerra, y a que se derrame la sangre preciosa de nuestros compatriotas entre sí!!*[111]

Los eclesiásticos a los que se refiere son: el presidente de la Sala Rdo. P. Fray Pedro Fernández y otros miembros de la Sala: "D. José Zenteno, presbítero secularizado de la orden de los hermitaños [*sic*], D. Visente Atencio secularizado de la misma orden, y Cura de la parroquia de Concepción, el Sr. Notario eclesiástico D. Pedro Deza"[112].

Por el tenor del artículo de *El Republicano* no podemos saber qué es lo que critica del periódico santafesino, pero podemos avizorar que se trata del cambio de postura de Castañeda. En sus primeros tiempos, el fraile no había sido favorable a los principios de la federación, al que acusaba de movimiento anárquico. Siempre fue opositor a la política anticlerical, convencido enemigo del liberalismo, eso lo hizo adversario de Rivadavia y su círculo. Siempre fue patriota decidido, para quien la causa de la independencia era principal. Con el tiempo las aguas se fueron dividiendo, y durante la Presidencia de Rivadavia y después de la revolución decembrista de Lavalle, no quedaron dudas acerca de qué lugar ocupaba el cura en la contienda. Esto explica, por ejemplo, que antes de esta fecha el propio doctor Salvador María Del Carril, le hubiera dirigido una carta invitándolo a hacerse cargo de un periódico en San Juan.

En *Buenos Aires cautiva*, dice Saldías, "ataca a cada paso la administración de Rivadavia, e inserta una "biografía del ingenioso hidalgo Juan Lavalle y otras

---

[110] *Ibidem.*

[111] "Sala de RR…", n. 4, p. 4, col. 1.

[112] "Imprudencia funesta…", n. 3, p. 5, col. 1.

más que leerá el que quiera ver horrores"[113]. Pero además, de acuerdo con lo que leemos en *La Revista de Buenos Aires*, a Castañeda no se le pasaba un contrincante sin sacarle los antecedentes y esto acrecentaba los temores de sus oponentes. Así es como precisamente en *Buenos Aires cautiva*, saca a relucir las contradicciones del señor Ramón Félix Beaudot redactor de *El Defensor de la Patria*[114].

La nota de *El Republicano* concluye:

> *Algún día los pueblos todos conocerán a estos titulados sus libertadores; a esos que con la religión en los labios y el tizón en una mano en San Juan, Mendoza, Córdoba, Santafé &, incendian el país por todas partes, y tratan de escrivas [sic], fariceos [sic] y libertinos a los hombres a quienes no pudiendo igualar, ni en talentos ni virtudes, prodigan denuestos y calumnias.[…] vedlos en fin proclamar la virtud y practicar el vicio. Pero basta ya de ocuparnos de esta Buenos Aires Cautiva: dejémosla triunfar y establecer si puede su trono sobre las ruinas de una nación desgraciada – Dejemosla para siempre*[115].

El periodista sanjuanino tuvo razón, aunque al modo contrario de sus deseos. Con el tiempo fueron sacados del olvido, como sucedió con Castañeda, el talento y las virtudes de hombres denostados y calumniados por otros que no los pudieron igualar. Y si algo ha valorado la posteridad, tal como lo hacía en su tiempo el pueblo sencillo, es justamente la coherencia del fraile que proclamaba la virtud y la practicaba, dando ejemplo de su probidad y generosidad extremas. Por eso Saldías ha escrito de él:

> *Su vida fue un combate continuo, y en este combate conquistó lauros que enaltecen su memoria. Como escritor era el más fecundo y el más valiente de la época sin excluir al mismo don Juan Cruz Varela; y como hombre fue un patriota y un filántropo. Sus producciones que reunidas formarían algunos gruesos volúmenes, dejan mucho que desear, bajo el punto de vista del estilo, tosco e incorrecto en general* […] *En descargo de estos deslices literarios, cuya importancia era mucho menor que el éxito que alcanzaban sus escritos* […] *cada uno de esos periódicos tenía por objeto contestar a otros tantos adversarios que le salían al encuentro para herirlo, para ridiculizarlo pero jamás vencerlo; y que siempre tenía preparado material para veinte periódicos, en el caso probable de que se aliaran contra él otros veinte escritores con el fin de tomar por asalto su barricada, a la cual no pudieron llegar ni los halagos, ni los ofrecimientos del gobierno conmovido por él*[116].

Su biógrafo Capdevila dice de él:

> *Sacerdote por vocación perfectamente segura, lo fue intachable.* […] *no son impulsos de ira sólo las fuerzas que lo impelen a entreverarse en esa lucha sin cuartel que le tocó librar como periodista:*

---

[113] SALDÍAS, *Historia de la…,* t I, p. 126.

[114] *La Revista de…*, vol. 11, p. 141.

[115] "Una palabra a nuestro Padre", n. 2, p. 4, col. 1.

[116] SALDÍAS, *Historia de la…*, t I., p. 126.

> *son simplemente sus más profundas y serenas convicciones.* […] *Sacerdote ante todo, peleó en la Prensa sólo en defensa de su investidura o de su fe. No halló nunca en el mundo cosa de más valimento que ser fraile.* […] *Sacerdotazo quiso ser, y lo fue*[117].

Saldías ha dicho, con acierto, de Castañeda que "fue un precursor esforzado de la prensa periódica" nos atreveríamos a agregar: de la prensa periódica verdaderamente independiente. Cosa que *El Republicano* evidentemente no alcanzó a advertir.

V. Conclusión

Nos propusimos presentar las relaciones entre la Iglesia y los Gobiernos de Mendoza y San Juan entre 1820 y 1830 y de qué modo los cristianos hicieron su aporte en aquellos difíciles años de los primeros pasos en la vida independiente, y emplear para ello las fuentes periodísticas donde se exponían opiniones y se hacían públicos los debates de las distintas posiciones.

Hemos observado cómo reaccionaron los cristianos ante las reformas eclesiásticas que se intentaron imponer en Mendoza y en San Juan. Hemos podido comprobar que los cristianos que se opusieron a la ideología fueron parte de la continuidad del orden jurisdiccional y al mismo tiempo adelantados románticos respetuosos del pasado, las tradiciones y la religión heredada.

Se opusieron también a la centralización liberal contraria a la pluralidad jurídica que habíamos heredado de una sociedad estamental, se opusieron a la concentración del poder político que procuraba lograr la imposición de un Estado Liberal. Por eso se fueron identificando con el federalismo, mientras que el concepto de "opinión pública" fue uno de los usados difundir la ideología. Desde las filas unitarias se apeló también a la libertad de expresión, cuyo resultado fue el terrorismo periodístico, aunque también hubo un terrorismo anticlerical que profanaba los templos al paso de los ejércitos. El trasfondo de todos estos hechos y procesos fue la cuestión religiosa.

Fuentes

"Imprudencia funesta", en: *El Solitario* San Juan, 22 de febrero 1829, n. 3, p. 5, col. 1.

"Motín del**Error! Bookmark not defined.** 26 de julio", en: *El Amigo del Orden,* San Juan, 18 de diciembre 1825, n. 1.

"Prospecto de un nuevo periódico", en: *La Guardia Vendida por el Centinela y la Traición. Descubierta por el Oficial del Día*, Buenos Aires, 28 de agosto 1822, ps. 3-4.

"Sala de RR.", en: *El Solitario,* San Juan, 3 de marzo 1829, n. 4, p. 4, col. 1.

[117] CAPDEVILA, "El periodismo…, vol. VII, p. 468.

"Una palabra a nuestro Padre", en: *El Republicano,* San Juan, 27 de marzo 1829, n. 2.

"Variété", en: *La Décade philosophique, littéraire et politique*, Paris, an VII [1796] de la République Française, 4me trimestre, 20 Messidor, p. 183.

AHM, Época Independiente. Carpeta 121. De Torres al gobernador intendente. Mendoza, 16 de mayo de 1819.

ALBERDI, JUAN BAUTISTA *Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina y Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República argentina* (1853), Buenos Aires, Estrada, 1945.

El Amigo del Orden, n. 2, San Juan, 25 de diciembre 1825,

El Amigo del Orden. *De Mil Ochocientos Veintisiete*, n. 6, San Juan, 26 de setiembre 1827.

El Defensor de la Carta de Mayo, n. 1, San Juan, 29 de junio 1825.

El Repetidor, San Juan, n. 21, de noviembre 1826.

El Repetidor, San Juan, n. 1, 23 de octubre 1826.

El Verdadero Amigo del País, Mendoza, n. 23, del 1 de junio 1823, art. "Contestación".

El Verdadero Amigo del País, n. 8, Mendoza, 19 de noviembre de 1822.

El Yunque Republicano, n. 1, Mendoza, 15 de noviembre 1829.

El Yunque Republicano, n. 11, Mendoza, 3 de enero 1830.

El Yunque Republicano, n. 2, Mendoza, 22 de noviembre 1829.

El Yunque Republicano, n. 4, Mendoza, 7 de noviembre 1829.

El Yunque Republicano, n. 5, Mendoza, 10 de diciembre 1829.

HUDSON, DAMIÁN. *Recuerdos Históricos de la Provincia de Cuyo,* Buenos Aires, Imp. de Alsina, 1898.

Ilustración Argentina; ciencia, industria, política y literatura, n. 1, Mendoza, 1 de mayo de 1849.

La Gaceta Mercantil, Buenos Aires, 5 de diciembre 1829.

La Gaceta Mercantil, Buenos Aires, 7 de diciembre 1835.

La Gaceta Mercantil, Buenos Aires, 9 de febrero de 1830.

La Revista de Buenos Aires, op. cit., vol. 11, p. 141.

ZINNY, ANTONIO, *La Revista de Buenos Aires*, Buenos Aires, 1871.

ZINNY, ANTONIO, *Efemeridografía argiroparquiótica o sea de las provincias argentinas,* Buenos Aires, Imp. y Librería de mayo, 1921.

Bibliografía

ACEVEDO, OSCAR EDBERTO, "Dos personajes revolucionarios", en: ACEVEDO, Oscar Edberto, *La Revolución en Mendoza; investigaciones sobre el período 1810-1820,* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1974.

AGÜERO, ALEJANDRO, "Autonomía por soberanía provincial. Historia de un desplazamiento conceptual en el federalismo argentino (1860-1930)" en: *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 43, Tomo I, Florencia, Giuffré Editore, 2014.

AGÜERO, ALEJANDRO, "Tradición jurídica y derecho local en época constitucional. El "Reglamento para la administración de justicia y policía en la campaña" de Córdoba, 1856", en *Revista de Historia del Derecho,* Sección Investigaciones N° 41, INHIDE, Buenos Aires, enero-junio 2011.

ALONSO PIÑEIRO, ARMANDO, *Orígenes de la libertad de prensa en la Argentina,* Buenos Aires, Academia Nacional de Periodismo, 2004.

AYROLO, VALENTINA, *Funcionarios de Dios y de la república. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Ed. Biblos, 2007.

AYROLO, VALENTINA; BARRAL, MARÍA ELENA y DI STEFANO, ROBERTO (Coords.), *Catolicismo y Secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX,* Buenos Aires: Biblos, 2012.

BALTAR, ROSALÍA, "Francisco de Paula Castañeda o breve tratado sobre la irreverencia", en: *Espéculo, Revista de estudios literarios, Revista Digital Cuatrimestral,* Facultad de Ciencias de la Información, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, Año XII, Nº 34, noviembre 2006- febrero 2007, ISSN: 1139-3637. http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero34/fpcastan.html [fecha de consulta: 18 de agosto de 2013].

BRUNO, CAYETANO, "Fray Francisco de Paula Castañeda y la polémica periodística", en: *Historia de la Iglesia en la Argentina*. Buenos Aires: Don Bosco, t. VIII (1812-1823), 1972.

BRUNO, CAYETANO, "La edificante muerte de Juan Crisóstomo Lafinur (13 de agosto de 1824)", en: *Boletín de la Junta de Historia de San Luis*, n. 14-15, San Luis, 1997-98.

BRUNO, CAYETANO, "La edificante muerte de Juan Crisóstomo Lafinur (13 de agosto de 1824)", en: *Revista Res Gestae,* n. 21, Rosario, UCA, Fac. de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia, enero-junio 1987.

BRUNO, CAYETANO, "El catolicismo argentino y la libertad religiosa", en: *La Argentina nación católica*, Buenos Aires, Energeia, 1992.

CALVO, NANCY, "Cuando se trata de la civilización del clero; principios y motivaciones del debate sobre la Reforma eclesiástica porteña de 1822", en: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani",* tercera serie, n. 24, 2do semestre 2001.

CALVO, NANCY, DI STEFANO, ROBERTO y GALLO, KLAUS (coord.) *Los curas de la Revolución; Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación,* Buenos Aires, Emecé, 2002.

CAPDEVILA, ARTURO, "El periodismo de 1810 a 1827", en: ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Historia de la Argentina,* t. VII, Buenos Aires, El Ateneo, 1947.

CAPDEVILA, ARTURO, *La Santa Furia del Padre Castañeda*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948.

CAPONNETTO, ANTONIO, *Notas sobre Juan Manuel de Rosas,* Buenos Aires, Katejón, 2013.

CATURELLI, ALBERTO, "Ruptura con la tradición, progresismo iluminista, e historicismo romántico", en: *Historia de la Filosofía en la Argentina (1600-2000),* Buenos Aires, Universidad del Salvador, Ciudad Argentina, 2001.

CÉSPEDES, CONRADO, *La prensa de Mendoza, en: Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, Mendoza, t. III, n. 9-10, julio 1936.

CORREAS, EDMUNDO, *"Mendoza (1822-1862)"* en: ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA. *Historia de la Nación Argentina*, Vol. X, Buenos Aires, El Ateneo, 1947.

DE MARCO, MIGUEL ÁNGEL, *Historia del periodismo argentino: desde los orígenes hasta el centenario de mayo*, Buenos Aires, Educa, 2006.

DI STEFANO, ROBERTO y ZANATTA, LORIS, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, 2000.

DI STEFANO, ROBERTO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2004.

DI STEFANO, ROBERTO, *Ovejas negras; Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

DÍAZ ARAUJO, ENRIQUE, *Los Vargas de Mendoza,* Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, 2003.

DÍAZ ARAUJO, ENRIQUE, *Orígenes del democratismo latinoamericano,* Mendoza, El testigo, 2004.

DÍAZ L., ROGELIO, "Síntesis histórico cronológica del periodismo en la Provincia de San Juan 1825-1937", en: JUNTA DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE MENDOZA, *Anales del primer congreso de Historia de Cuyo,* Buenos Aires, La Facultad –Bernabé & Cía, 1937.

DRAGHI LUCERO, JUAN, *Estudio preliminar al Eco de los Andes,* Mendoza, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional de Cuyo, 1943.

ELÍAS DE TEJADA, FRANCISCO, *La monarquía tradicional*. Madrid, Rial, 1954.

FONTANA, ESTEBAN, "Contribución al esclarecimiento de la pugna tradición-revolución en la historia hispanoamericana: la postración del Colegio de la Santísima Trinidad en 1822", en: *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, t. II, Mendoza, U.N.C., Instituto de Investigaciones Históricas, 1966

FOURCADE, HUGO A., "El Doctor Juan Crisóstomo Lafinur en el bicentenario de su natalicio", en: *Boletín de la Junta de Historia de San Luis,* n. 14/15, San Luis, Junta de Historia de San Luis, 1997/98.

GALVÁN MORENO, C., *El periodismo argentino; amplia y documentada historia desde sus orígenes hasta el presente*, Buenos Aires, Claridad, 1944.

GARRIGA, CARLOS (coord.), *Historia y Constitución. Trayectos del constitucionalismo hispano*, México, Instituto Mora, 2010.

GARRIGA, CARLOS, "Orden Jurídico y Poder Político en el Antiguo Régimen", en: *Istor. Revista de Historia Internacional*, 16, 2004.

GRECO, ANDREA, *El periodismo en Cuyo (1820-1852): escenario del enfrentamiento entre dos cosmovisiones* (Tesis de Doctorado), Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 2015. Dirección URL del informe: http://bdigital.uncu.edu.ar/8262.

IBARGUREN, CARLOS, *Las sociedades literarias y la revolución argentina (1800-1825)*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1937.

DÍAZ COUSELO, JOSÉ MARÍA, *Pervivencia indiana y cambio en la organización de la justicia ordinaria en Buenos Aires (1810-1854)*, en: TORRES AGUILAR, MANUEL, (coord.), *Actas del XV Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Universidad de Córdoba, Córdoba, 2005.

LAFINUR, JUAN CRISÓSTOMO*, Curso Filosófico, Dictado en el Colegio de la Unión del Sud de Buenos Aires en 1819*, pról. de Delfina Varela Domínguez de Ghioldi. Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 1938.

LAPPAS, A., *La Masonería Argentina a través de sus hombres*. Buenos Aires, 1966.

LEVAGGI, ABELARDO, "La Iglesia y sus relaciones con el estado", en: *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo 5, Buenos Aires, Planeta, 2000.

LUCERO, NICOLÁS, "La guerra gauchipolítica", en: JITRIK, Noé. *Historia crítica de la literatura argentina,* Tomo II, La lucha de los lenguajes, Buenos Aires, Emecé, 2003.

MORALES GUIÑAZÚ, FERNANDO, *Historia de la Cultura Mendocina, 1885-1948*, Mendoza, Best, 1943.

MUGNOS DE ESCUDERO, MARGARITA, "San Juan (1810-1862)", en: ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Historia de la Argentina,* t. X, Buenos Aires, El Ateneo, 1947.

MYERS, JORGE, "Los universos culturales del romanticismo. Reflexiones en torno a un objeto oscuro", en: BATTICUORE, GRACIELA; GALLO, KLAUS y MYERS, JORGE (comp.), *Resonancias románticas. Ensayos sobre historia de la cultura argentina (1820-1890),* Eudeba, Buenos Aires, 2005.

PICCIRILLI, Ricardo, "Las reformas económica-financiera, cultural, militar y eclesiástica del Gobierno de Martín Rodríguez y su ministro Rivadavia", en: LEVENE, RICARDO (dir.) *Historia de la Nación Argentina,* Vol. VI, Buenos Aires, El Ateneo, 1947.

PRO, DIEGO F., "Periodización y caracterización de la historia del pensamiento argentino", en: revista *Universidad,* n. 51, Santa Fe, Universidad Nacional de Santa Fe, 1962.

RAMALLO, JORGE MARÍA, "Francisco de Paula Castañeda", en: *Revista América,* n. 18, Santa Fe, Centro de Estudios Hispanoamericanos, 2005-2006. Edición digital en: http://www.cehsf.ceride.gov.ar/ america_18/10-ramallo_castaneda.html[fecha de consulta: 18 de agosto de 2013].

ROIG, ARTURO ANDRÉS, "Para la efemeridografía de El Eco de los Andes", en: *Revista de Estudios Históricos de Mendoza,* t. 1, n. 6, Mendoza, 1970.

SÁENZ, ALFREDO S.J., *La nave y las tempestades: El modernismo; crisis en las venas de la Iglesia*, Buenos Aires, Gladius, 2011.

SÁENZ, ALFREDO S.J., *Héroes y Santos,* Buenos Aires, Gladius, 2009.

SALDÍAS, ADOLFO, *Historia de la Confederación Argentina,* Buenos Aires, El Ateneo, 1951.

SCALVINI, JORGE M., *Historia de Mendoza,* Mendoza, Ed. Spadoni, 1965.

TAU ANZOÁTEGUI, VÍCTOR, *La administración de justicia en las provincias argentinas (1820-1853). Planteo preliminar para su estudio, en Revista de Historia del Derecho*, n. 1, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1973.

VERDAGUER, JOSÉ ANÍBAL, *Historia Eclesiástica de Cuyo,* t. I, Milán, Premita Scuola tipográfica salesiana, 1931.

VERDEVOYE, PAUL, *Costumbres y costumbrismo en la prensa argentina desde 1801 hasta 1834*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1994.

VERDEVOYE, PAUL, *Domingo Faustino Sarmiento; educar y escribir opinando (1839-1852),* Buenos Aires, Plus Ultra, 1988.

ZULETA ÁLVAREZ, ENRIQUE, "Tradición y reformismo en el pensamiento político hispanoamericano del siglo XIX", en: *Boletín de Ciencias Políticas y Sociales,* n. 18, Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1970.

Relaciones Iglesia-Estado en las tesis doctorales de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (1835-2017)

[RELATIONS CHURCH-STATE IN THESES FROM THE SCHOOL OF LAW OF THE UNIVERSITY OF BUENOS AIRES (1835-2017)]

ABELARDO LEVAGGI

Resumen

Estudio de las tesis doctorales sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado lato sensu presentadas en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires desde 1835 hasta la actualidad. Se consideran las ideas de los tesistas relativas a aspectos tales como el patronato, el concordato, el sostenimiento del culto, el modus vivendi. El marco de referencia comprende los hechos históricos y las ideas de los profesores pero su desarrollo no forma parte de esta monografía sino que es objeto de otros trabajos.

Palabras clave

Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires – relaciones Iglesia-Estado – regalismo – anti-regalismo – derecho de patronato – concordato - tesis doctorales

Abstract

Study of the doctoral thesis on relations between the Church and the State lato sensu presented at the Faculty of Law of the Buenos Aires University since 1835 until to-day. It study the ideas of the writers relating to aspects such as the patronage**,** the concordat, the sustenance of cult, the modus vivendi. Frame of reference includes the historical facts and the ideas of professors but their development is not part of this monograph because it is subject to other works.

Key words

Faculty of Law of the Buenos Aires University – relations between Church and State – regalism – not regalism – right of patronage – concordat - doctoral thesis

I. Introducción

Dice Faustino J. Legón, uno de los más lúcidos expositores de esta materia, en su justamente celebrada tesis doctoral, que con motivo de los acontecimientos

de la época "de la política irreligiosa y de la agitación por ella producida –hablaba en especial de la Generación del 80-, se manifestaron aguda y extremadamente, tanto las pretensiones más avanzadas del regalismo, como la reacción enérgica de la ortodoxia anti-regalista"[1].

Precisamente, al último cuarto del siglo XIX y primer lustro del XX, marcados por el conflicto con la Santa Sede en torno a la política laicista de la primera presidencia de Julio A. Roca y de su sucesor Miguel Juárez Celman y a la expulsión del delegado apostólico Luis Matera[2], pertenece la mayoría de estas tesis. En la obra del regalista peruano Cesáreo Chacaltana *Patronato nacional argentino* quedó impreso el ambiente caldeado de entonces[3], que la propia obra contribuyó a fomentar al constituirse en cita obligada de la literatura heterodoxa en sus dos vertientes: regalista y separatista.

En cambio, mucho menor repercusión tuvieron en la Universidad los conflictos con la Santa Sede protagonizados por los gobiernos de Marcelo T. de Alvear y Juan Domingo Perón, a raíz de la presentación de la candidatura de monseñor Miguel de Andrea para el Arzobispado de Buenos Aires (1923-1926) el primero y del incendio de iglesias y expulsión de los prelados Tato y Novoa (1954-1955) el segundo.

Las ideas y los problemas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado fueron debatidos, entre otros ámbitos, en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Juan Agustín García afirmó que "la Universidad y el pueblo están en un contacto íntimo, sometidos a una acción recíproca"[4]. Las principales posturas tuvieron adhesiones y oposiciones en las aulas y en las tesis doctorales, desde la unión íntima de la Iglesia con el Estado, con la declaración del culto católico como religión oficial (Estado confesional) –postura que contó, en realidad, con muy pocos adeptos-, hasta la separación total de ambos (Estado laico), pasando por soluciones intermedias –las mayoritarias-, principalmente la constitucional del solo sostenimiento del culto, interpretado con criterio unas veces lato y otras estricto, con el denominador común de la libertad de culto. Constató Legón "en las tesis universitarias la misma división en corrientes que obedecen a los impulsos que aquéllos imprimieron"[5].

Salvo excepción, tal producción doctoral fue poco utilizada en los estudios sobre el tema. Una de esas excepciones fue Nicolás Casarino, que incluyó en la bibliografía de sus *Apuntes de derecho canónico*, de 1891, a Francisco Alcobendas[6]. Otra, más notable, fue Legón, quien se sirvió profusamente de ella en su propia tesis, *Doctrina y ejercicio del patronato nacional*, de 1920, el primer

---

[1] LEGÓN, *Doctrina*…, p. 330.

[2] AUZA, *Católicos y liberales*…; BRUNO, *Historia*…, XII, y "La expulsión…"; DI STEFANO y ZANATTA, *Historia*…, ps. 3336-353; ZURETTI, *Nueva historia*…, caps. XI y XII.

[3] LEGÓN, *Doctrina*…, p. 330.

[44] García al rector de la Universidad de Buenos Aires Eufemio Uballes, Buenos Aires, 7/5/1917, GARCÍA (director), *Historia*…, p. 9.

[5] *Ibidem*, p. 341.

[6] CASARINO, *Apuntes*…, p. 20, nota 14.

trabajo exhaustivo de investigación sobre el tema, que por su excelencia pasó a ser obra de consulta obligada para la historiografía posterior. Las tesis citadas por Legón son las de Aceval, Alcobendas, Almeida, Arias, Conforti, Gilbert, Hernández, Lucchinetti, Obligado, Ortiz, Pietranera, Tedín, Velásquez y Zabala. Mucho tiempo después Sandro Olaza Pallero le dedicó un artículo a la tesis del suscripto: *Dalmacio Vélez Sarsfield y el derecho eclesiástico*[7].

Además de las tesis cuyo objeto específico son las relaciones Iglesia-Estado hay otras que sólo incluyeron el tema en una proposición accesoria, sin desarrollarlo. En esta condición están, entre otras, las antirregalistas de Severo Fernández, *Intervención nacional*, de 1874[8]; Manuel A. Hernández, *Sistemas electorales*, de 1875[9]; José M. Comaleras, *Representación de las minorías*, del mismo año[10], e Ignacio María Gómez, *Régimen de los bienes en el matrimonio*, de 1883[11] [12].

Mi objetivo no es hacer un estudio integral del fenómeno relaciones Iglesia-Estado, al que dediqué otros trabajos, sino sólo revelar el interés que tiene esta fuente, la variedad de cuestiones que abordaron los doctorandos, la pluralidad de ideas que expusieron, especialmente sobre patronato, concordato y libertad de culto, en función de las perspectivas ideológicas de sus autores, y la repercusión que pudieron tener más allá de la Universidad.

Mientras que la historiografía específica apenas tuvo en cuenta las tesis doctorales, y la mayor parte de esa historiografía atañe más al marco de referencia que al problema de fondo, este aporte, básicamente heurístico, se sustenta en las propias tesis, cuya casi totalidad pude consultar en la Biblioteca de la Facultad y en la Biblioteca Nacional.

Merece subrayarse el interés suscitado por la cuestión Iglesia-Estado como tema de tesis doctoral; un interés minoritario comparado con otros temas jurídicos, pero interés al fin, que pudo ser espontáneo o inducido por los profesores. Ese interés, además de haberse traducido en tesis, lo fue en monografías. Dice Legón haber "hojeado" cincuenta y tres monografías sobre patronato "(todas las que hemos podido encontrar en el deficiente archivo de la Biblioteca de la Facultad), en su casi totalidad correspondientes al curso de 1912 [con Tomás R. Cullen como profesor titular]; son trabajos en general muy pobres, y cuando no son incoloros, se declaran partidarios de la separación o regalistas"[13].

---

[7] OLAZA PALLERO, *"Abelardo Levaggi y su Dalmacio Vélez Sarsfield y el derecho eclesiástico"*, RABINOVICH-BERKMAN, RICARDO y AGUSTÍN PARISE (compiladores), *Historia del Derecho: décadas de investigación y de docencia. Homenaje a Abelardo Levaggi*, Buenos Aires, EUDEBA, 2016, ps. 329-339.

[8] "La Iglesia debe ser independiente del Estado para poder llenar su sagrada misión".

[9] "Es necesaria la separación de la Iglesia y el Estado".

[10] "La Iglesia debe ser independiente del Estado para poder llenar su sagrada misión".

[11] "La extensión dada al ejercicio del derecho de patronato por el gobierno nacional importa una violación de la Constitución".

[12] LEGÓN, *Doctrina*…, ps. 341, nota 14, y 342, nota 18.

[13] LEGÓN, *Doctrina*…, p. 343, nota 20.

Tesis y monografías expresaron las distintas corrientes de pensamiento que circulaban en la Facultad, con acentuado predominio regalista y liberal separatista, sobre una cuestión fundamental como ésta, estrechamente relacionada con la concepción del mundo (*Weltanschauung*) y del ser humano, fundante de la civilización, que contaba y cuenta con el "mágico atractivo de un valor considerado preeminente"[14].

La lista de las 26 tesis doctorales conocidas, salvo las de Francisco Majesté, que no se encuentra, y la de Víctor S. Guiñazú, que tampoco está porque fue rechazada, es la siguiente:

Andrés de Somellera, *Disertación presentada y sostenida en la Universidad de Buenos Aires por el alumno de Jurisprudencia ... para obtener el grado de Doctor* [*Libertad religiosa*]. 1835.

Francisco Majesté, *En materias mixtas, en casos dudosos en que las dos potestades, civil y eclesiástica, con igual derecho intervienen, deberá decidir la primera*. 1848.

José Antonio Ocantos, *El Supremo Patronato Argentino*. 1851.

Francisco Alcobendas, *Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Jurisprudencia* [*Sobre la residencia del derecho de patronato en el soberano*], Buenos Aires, 1864.

Antonio V. Obligado, *De la libertad de cultos. Observaciones al tít. 4º libro II parte 2ª del Proyecto de Código Penal.* 1870.

Benjamín Aceval, *Derecho constitucional. Libertad religiosa.* 1873.

Virgilio M. Tedín, *La Iglesia y el Estado. Art. 7º de la Constitución Provincial*, tesis, Buenos Aires, Imprenta de Pablo E. Coni, 1874.

Torcuato Gilbert, *La Iglesia libre en el Estado libre.* 1875.

Manuel Diez Gómez, *De la personalidad jurídica de la Iglesia*. 1886.

Víctor S. Guiñazú, *Separación de la Iglesia del Estado*. 1889. Tesis rechazada.

Juan Andrés Velásquez, *El Estado y la Iglesia.*1897.

Carlos Zabala, *Relaciones del Estado con la Iglesia.* 1898.

Javier E. Arias, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado. Breve comentario al artículo II de la Constitución Nacional.* 1898.

Humberto Pietranera, *La Iglesia libre en el Estado libre.* 1900.

Horacio Ortiz, *Relaciones del Estado con la Iglesia.* 1901.

Carlos Conforti, *Las congregaciones religiosas ante la Constitución Nacional.*1902.

---

[14] LEGÓN, *Iglesia y Estado*…, p. 22.

Hernán Cullen Ayerza, *Socialismo católico.* 1902.

Francisco P. Lecce, *La Iglesia y el Estado. Relaciones recíprocas.* 1903.

Francisco M. de Almeida, *Algunas consideraciones sobre libertad religiosa y libertad de asociación.* 1903.

Benigno Tejeiro Martínez Soler, *La Iglesia y el Estado.* 1905.

Tomás D. Casares, *La religión y el Estado.* 1918.

Faustino J. Legón, *Doctrina y ejercicio del patronato nacional*. 1920.

Ramiro Ricardo de Lafuente, *El patronato nacional*. 1951.

Abelardo Levaggi, *Dalmacio Vélez Sarsfield y el Derecho eclesiástico*. 1957.

Roberto Héctor Bosca, *Factor religioso y poder político*. *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la República Argentina (1946-1955)*. 1998.

Horacio R. Bermúdez, *Libertad e igualdad religiosas en el Estado de Derecho*. 2017.

II. Andrés de Somellera

La primera tesis doctoral que abordó el tema fue la de Andrés de Somellera, Disertación presentada y sostenida en la Universidad de Buenos Aires por el alumno de Jurisprudencia … para obtener el grado de Doctor [Buenos Aires, 1835], tesis manuscrita de 16 páginas, leída según dice el 21 de agosto de 1835.

Defiende la proposición siguiente: "Los gobiernos deben dejar a los hombres en plena libertad para profesar la religión que cada uno elija", pero siempre que no ofendan a la moral, el orden público y las demás religiones, especialmente a la del Estado. Tiene que haber armonía y concurrencia entre las autoridades civiles y eclesiásticas.

Reconoce que es "un tema de suyo difícil y escabroso, que está hoy, puede decirse, como asunto de universal actualidad".

> *En las sociedades modernas están deslindadas las funciones de todos los poderes o al menos a ello se tiende, y así como en el orden de la conciencia el hombre goza de la libertad de sus facultades morales, y en el orden civil de la libertad que le da el derecho de ciudadanos, así también ejercen deslindadamente sus funciones las autoridades civiles y las eclesiásticas. Pero para que haya armonía y concurrencia de fines cada una tiene su esfera de acción dentro de la cual deben marchar de común acuerdo.*
>
> […] *La libertad de cultos según algunos filósofos católicos no es la libertad de conciencia interna que cada uno tiene de creer en tal o cual religión sino la que se refiere a la profesión externa y pública de todos los cultos y religiones, y ese es a nuestro juicio el verdadero alcance de aquella facultad.*

> *Los mismos agregan que en el gobierno no hay facultades suficientemente autorizadas para inmiscuirse en el fuero interno, y así esa libertad de conciencia existe. Pero el hombre tiene el derecho y el deber de abrazar la verdad y más si se trata de la verdad en materia de religión.* […] *no tiene el derecho de tomar y profesar cualquier religión, sino que tiene el derecho y el deber de abrazar la verdadera.*
>
> […] *al irse constituyendo las naciones civilizadas en su forma actual se fueron caracterizando y separando estos dos principios fundamentales: 1º la intervención del credo de religión en la definición de los derechos del ciudadano y del gobernante; 2º la separación de la idea puramente política de la religiosa en materia de conciencia para dejar a la segunda en poder de ésta.*

Entre nosotros, por tradición, "el Gobierno profesa el culto católico apostólico romano y además lo sostiene, pero no impide que otros cultos los profesen si no ofenden a la moral y al público". En países viejos y constituidos definitivamente el Gobierno debe hacer respetar a todas las religiones. En un pueblo nuevo que se está organizando, la ventaja de la proposición es mayor, porque no le conviene al Estado impedir la llegada de hombres de trabajo, honrados, comerciantes, agricultores, capitalistas etc. de diferentes nacionalidades y de diferentes religiones.

> *Desde la revolución del año 10, nuestro país adoptó o mejor afianzó para el Estado la religión católica, con la obligación del Gobierno de sostener el culto, y esta situación debemos conservarla siempre, como que han sido confirmadas por todos los congresos o asambleas nacionales* […]. *Pero el gobierno de las Provincias Unidas del Río de la Plata desde su primera organización, parece que tuvo en cuenta y adoptó como conducta tolerar y dejar que cada uno tenga su creencia y la profese siempre que en sus actos o manifestaciones no ofenda a la religión católica, puesto que es la religión del Estado*[15].

III. José Antonio Ocantos

La tercera tesis -salteada la inhallable de Francisco Majesté- es la de Ocantos, *Disertación sobre el Supremo Patronato Argentino pronunciada y sostenida por … en la Universidad de Buenos Aires* [Buenos Aires, 1851], 19 páginas manuscritas, leída el 9 de agosto de 1851.

Establece como verdad incontestable que "El derecho de patronato tal como lo gozaban y ejercían los soberanos de España e Indias en las Iglesias del territorio que hoy forman la Confederación Argentina cuando estaba sujeto a su gobierno ha pasado a nosotros con el goce de la soberanía y su ejercicio corresponde al Jefe Supremo de la Confederación".

Menciona los títulos ordinarios en los que se basaba ese derecho según el Concilio de Trento y afirma que todas las naciones católicas fundaron su derecho

[15] SOMELLERA, *Disertación*…, ps. 1, 2, 3, 4, 4v., 5-v., 6, 6v., y 7-8.

de patronato en esos títulos. En cuanto a la autoridad pontificia lo reconoció siempre que no se introdujeron abusos. Apoyado en Vattel, sostuvo que, libertados nuestros pueblos de toda extraña dominación, "reasumieron su soberanía originaria y adquirieron todos los derechos inherentes a ella". Se avanzó a decir que cuando la Silla Apostólica concedió algún privilegio a un soberano secular, y éste lo aceptó, a él y sus sucesores perteneció en adelante, a título de "regalía", sin que dependiera ya de la Sede Romana. Ningún Pontífice intentó "debilitarlo ni mucho menos desconocerlo", hasta que introdujeron el "odioso sistema de las reservas". Pero ni en el concordato con Fernando VI "ni en otro documento alguno expedido por la Corte Romana acerca de las Iglesias de Indias se ha hecho reserva para la provisión de beneficios situados en América". Era preciso

> *dar a los soberanos temporales alguna intervención en la elección de las personas que por su ministerio y elevado rango han de ejercer tan poderoso influjo sobre la sociedad. La quietud del Estado y el esplendor de la Iglesia lo requieren. En este caso es más prudente conceder a los gobiernos temporales el derecho de presentar las personas idóneas para el beneficio vacante, y (sic) que no exponerse a la dura necesidad de que se oponga al nombramiento hecho ya por el Pontífice*[16].

IV. Francisco Alcobendas

Alcobendas sostuvo en 1864, en 24 páginas, con criterio regalista, la residencia del derecho de patronato en el soberano y la falta de necesidad y de interés en celebrar concordatos. Padrino de la tesis fue Manuel Quintana. Catedrático de Derecho Canónico era entonces monseñor Federico Aneiros.

Adopta el tema llevado por la idea de

> *contribuir con mi débil esfuerzo a la extinción de ese entredicho perpetuo, que las pasiones, nacidas de una mala doctrina, o de pretensiones abusivas, han hecho nacer entre las dos potestades supremas, encargadas de cimentar y dar desarrollo a la vida social.*
>
> *Cuando la intolerancia religiosa mide sus fuerzas y pretende hacer retrogradar la humanidad a las épocas del oscurantismo, no extrañaría que mis palabras se juzgasen contrarias a la verdadera religión de Jesucristo. Pero de nada estoy más distante.*

Su proposición principal es que "el derecho de patronato reside en el soberano, quien lo ejerce jure propio, y no por concesión pontificia". Se remite a los orígenes de la Iglesia en la elección de los obispos y se detiene en la participación de todos los fieles. Los derechos del pueblo, consignados en los primeros actos del cristianismo, fueron ejercidos sin contradicción y reconocidos de un modo expreso por los pontífices sucesores de los apóstoles. Con esos antecedentes,

[16] OCANTOS, *Disertación*…, ps. 2, 3, 6, 10, 11, 13 y 16-17.

> *¿qué razones pueden fundar el hecho posterior de coartarles sus libertades, hasta conseguir arrebatarle completamente su ejercicio?* […] *¿Será, como dice el Sr. Donoso, los excesos del pueblo, y los abusos del poder secular, los que decidieron a conferir este derecho a los cabildos, para quitárselo luego con motivo de gravísimos desórdenes y disensiones, que con frecuencia tenían lugar en los cabildos de las iglesias catedrales? Pero entonces es reconocer paladinamente que la causa de las variaciones y reservas fue accidental, y no es posible sostener, que habiendo cesado los motivos determinantes de esas disposiciones, pueda fundarse en ellas un derecho perpetuo.*

Busca en el derecho canónico las condiciones por las que se confiere el patronato. Con citas de Donoso repite que el derecho de patronato se adquiere por fundación, construcción y dotación, y considera ser "un hecho innegable, que todas las iglesias y demás lugares píos, levantados en nuestro territorio, han sido fundados, construidos y dotados por el soberano o con su consentimiento".

> *Algunos jurisconsultos y canonistas contemporáneos han proclamado la necesidad de celebrar concordatos con la Santa Sede, a fin de destruir todo obstáculo para el ejercicio del patronato, por los soberanos* […]. *Creemos firmemente que tal necesidad es ilusoria, los concordatos no pueden ni aumentar la autoridad que compete a la soberanía temporal, ni menoscabar las atribuciones del Primado de la Iglesia; lo contrario importaría una cesión de derechos, de uno de los poderes a favor del otro, y no vemos que ninguna de las potestades pueda hacer cesión respecto de lo que no le corresponde sino en cuanto a su guarda y conservación.*
>
> *Por otra parte el concordato es un pacto desigual en que de un lado se acepta y cumple la obligación, mientras que del otro se mantiene siempre en pie la reserva de alterarlo según su voluntad. Se concibe bien, que bajo tal concepto, no puede haber interés en contraerlos*[17].

V. Antonio V. Obligado y Benjamín Aceval

El siguiente es Antonio V. Obligado con la tesis *De la libertad de cultos. Observaciones al tít. 4º libro II parte 2ª del Proyecto de Código Penal*, 1870, desarrollada en 35 páginas. Actuó como padrino Federico Pinedo y era el catedrático de Derecho Mercantil y Criminal Miguel Esteves Saguí. De escaso interés doctrinal, argumenta a favor de la libertad de culto y considera que las disposiciones observadas del proyecto de Carlos Tejedor eran opuestas a la Constitución[18].

Benjamín Aceval, paraguayo, diserta sobre *Derecho constitucional. Libertad religiosa*, 1873, en tan solas 15 páginas, con Manuel Quintana como padrino. Fueron "replicantes" Manuel F. Mantilla y Estanislao S. Zeballos.

---

[17] ALCOBENDAS, *Tesis*…, ps. 5, 6, 10, 11-14 y 20.

[18] OBLIGADO, *De la libertad*…

Confiesa con demasiada modestia no abrigar "la más mínima pretensión" de decir sobre el tema nada de nuevo, ni de despertar ningún interés, conocidas como son al tribunal sus "ningunas aptitudes y la mediocridad de mis conocimientos". Sólo le animan el "deber que tengo de cumplir una prescripción del reglamento, vuestra notoria indulgencia y la bondad de la causa que defiendo".

Su desiderátum es la libertad de conciencia y de culto, la estricta igualdad de todas las religiones, ninguna sostenida por el Estado, y la consiguiente reforma de la Constitución para borrar sus "errores", perjudiciales tanto al Estado como a la Iglesia.

La libertad religiosa es

> *el derecho que todo hombre, como ser libre y perfectible, tiene de buscar la verdad religiosa, desde que comprende los deberes que lo unen a su creador; plegándose a este o aquel centro de propaganda que funciona con toda independencia del poder político.* […] *La Iglesia libre en el Estado libre ha dicho Cavour, y es a nuestro modo de ver la única doctrina compatible con las tendencias del sistema democrático. Porque la independencia de la Iglesia es la garantía de la libertad de conciencia, que debe siempre ser inviolable.* […] *Juzgó deplorable que en una Constitución tan liberal como le de 1853 se hubiera dejado la "fea mancha" del artículo 2º y la del artículo 14 en cuanto reconocía el derecho de profesar libremente el culto pero "conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio".*
>
> […] *cuando el gobierno sostiene el culto, paga a sus ministros, los promueve en la jerarquía eclesiástica y les señala los beneficios, es decir cuando ejerce el derecho de patronato ¿qué es de presumir suceda? Que los sacerdotes de la religión que son hombres y por consiguiente sujetos a todos sus defectos y debilidades, buscarán por todos los medios a su alcance ser propicios a los gobernantes, secundándolos en sus miras políticas y sirviendo si se ofrece de instrumento a sus ambiciones.* […] *El clero en estas condiciones en vez de tener los atributos de virtud, de moralidad, de mansedumbre, de humildad que deben caracterizar a los ministros de una religión santa; se vuelve vano, orgulloso y corrompido y es generalmente la causa de los injustos ataques que se dirigen a la religión católica.*

Aunque aboga por la completa libertad religiosa, cree que el Gobierno "no solamente puede, sino debe vigilar, que bajo el pretexto de religión no se formen asociaciones que tengan por objeto propagar ideas disociadoras y corruptoras de la moral"[19].

VI. Virgilio M. Tedín

Dedica a Juan María Gutiérrez su tesis *La Iglesia y el Estado. Art. 7º de la Constitución Provincial*, 1874, con 43 páginas de extensión. Fue el padrino Pío

[19] ACEVAL, *Derecho*…, ps. 7, 13-14, 15, 16-17, 18 y 19-20.

José Tedín y "replicantes" el médico José María Corvalán y José I. Ceballos. Catedrático de Derecho Constitucional seguía siendo Florentino González.

Dice el artículo 7 que "El gobierno de la provincia coopera a sostener el culto Católico apostólico romano con arreglo a las prescripciones de la Constitución Nacional".

> […] *El gobierno de la Nación sostiene el culto católico. ¿Pero quiere esto decir que el Estado de Buenos Aires, entidad moral, intangible, e independiente dentro de su propio ser deba también establecer necesaria y forzosamente en su carta fundamental una profesión de fe? […] después de los casos enumerados en que está claramente definida la jurisdicción del gobierno federal* […] *todos los demás poderes de gobierno legítimos y necesarios en el interior de los Estados, pertenecen a éstos exclusivamente.*
>
> […] *Los Estados Unidos como unidad, como país, como gobierno, han proclamado en la Constitución Federal la más absoluta separación de la Iglesia y del Estado, pero no por eso los Estados que forman la Unión se han creído en el deber constitucional de proclamarla también.*
>
> […] *Si hoy vemos por todas partes los síntomas precursores de una gran tempestad que amenaza destruir ese monumento secular, y no menos imponente, que se llama el papado; si por todas partes vemos agitarse los espíritus en una reacción filosófica que los induce a examinar y discutir todo, a no aceptar sino verdades demostradas; si los gobiernos cansados de participar de una misión que no es suya se esfuerzan por sacudir el yugo del poder eclesiástico; así también entonces [época romana] éste trataba de sustraerse a la influencia del poder temporal.*

Inglaterra reconoce y sostiene el culto protestante, único que tiene "derecho de ciudad". En materia de libertad religiosa le falta "mucho camino que hacer para alcanzar el *desideratum* que desea y busca la humanidad" pero "si consideramos lo que pasa con el culto católico, mantenido a expensas de los fieles, sin más protección que la que se acuerda a cualquiera sociedad civil, comercial o industrial, no podremos menos que sorprendernos de su moralidad y de los progresos que hace diariamente".

Toma de Frederic Grimke -autor de *Naturaleza y tendencia de las instituciones libres*, traducida del inglés por Florentino González y publicada en Buenos Aires en 1870- el dato de que en los Estados Unidos el plan de una iglesia oficial se adoptó desde un principio en casi todos los Estados.

> Los Estados de la América del Norte, comprendiendo que su unión bajo un gobierno nacional es una unión federal, en el sentido propio y estricto de esta palabra, y no una fusión en una entidad suprema, como hay gran tendencia a considerar entre nosotros el gobierno general, han emprendido sucesivamente, cuando se ha presentado la oportunidad, o se ha reconocido la conveniencia, la reforma de sus instituciones religiosas sin entrar a considerar lo que al respecto pudiera estar escrito en la Constitución Nacional.

El artículo 2º de la Constitución Argentina es un gran paso en el sentido de la libertad y de una reforma indispensable. Pero aquí, lo mismo que en todas partes donde existe un culto oficial, se hace de la religión un negocio de gobierno, desnaturalizando su carácter y su misión, para aprovechar de la inmensa suma de poder que trae al Estado, teniéndola éste bajo su tutela.

Las leyes civiles dieron también a la Iglesia católica una posición privilegiada, que chocaba con la justicia y hacía excitar contra ella la animosidad de las demás sectas.

> *Escribir contra la unión del Estado y de la Iglesia, hacer notar los males que trae consigo un culto oficial, y los peligros que encierra para la libertad pública y para la Iglesia misma la protección de cualquier culto y en cualquiera forma no es hacer alarde de ateísmo, es por el contrario, manifestar todo el interés que inspira una cuestión que de siglos atrás preocupa sin cesar a la humanidad*[20].

VII. Torcuato Gilbert

Su tesis versa sobre *La Iglesia libre en el Estado libre*, 1875. Le ocupó 24 páginas. El padrino es Isaac M. Chavarría y el nuevo catedrático de Derecho Constitucional José Manuel Estrada. Interpreta que, según la Constitución, hay una Iglesia oficial y expone los peligros que se derivan de la unión de la Iglesia y el Estado.

"Desde que un ser extraño a la conciencia oponga su poder para desviarla del camino que ella se traza, falta la libertad, y se interrumpe y bastardea la fe religiosa, que debe vivir en el alma de la criatura, para dar gracias a su criador, haciendo uso de la libertad que él le donó". De las disposiciones constitucionales resultaba "una iglesia oficial y un clero oficial, naciendo de esto, una religión dominante sobre las demás, sean ellas más o menos verdaderas".

El clero, teniendo que vivir del Estado, atiende en primer lugar a agradar al poder civil y no se preocupa de sus fieles. Sostenido por el poder civil se expone a que lo convirtieran en un instrumento político. Algunos temían, que de la separación de la Iglesia y el Estado resultase el anonadamiento de la Iglesia. Sin embargo, la Iglesia católica en los Estados Unidos prosperaba notablemente, sin que las malas épocas la hubieran aniquilado.

> *Dejando el campo libre a la religión, sus fieles consagrarían una parte importante de sus bienes para mantenerla, mientras que descuidan ese deber porque saben que una parte de los impuestos públicos son destinados al sostenimiento del culto; impuestos que recaen sobre todos los habitantes del país, sea cual sea su religión, siendo esos impuestos destinados a sostener un culto privilegiado.*
>
> *La historia nos enseña que la Iglesia unida al Estado ha sido un instrumento de opresión en manos de los gobiernos y una rémora para el*

[20] TEDÍN, *La Iglesia…, passim.*

> *establecimiento de las instituciones libres en todos los estados en donde tal sistema ha existido.*

Cita a Florentino González, Tocqueville, Hume, Green, Constant y De Maistre.

Al pie está la aprobación de Estrada: "Vº Bº"[21].

VIII. Manuel Diez Gómez

Autor de una vigorosa tesis titulada *De la personalidad jurídica de la Iglesia*, 1886. Profesor titular de Derecho Canónico era David de Tezanos Pinto y suplente Nicolás Casarino.

La proposición es que, pese a que el Código Civil establecía la personalidad jurídica de la Iglesia, no sería una persona jurídica mientras no se reformara la Constitución. Defiende su derecho a adquirir bienes y disponer de ellos. Recuerda que

> *la capacidad jurídica de la Iglesia remonta a los primeros siglos de su aparición en el mundo, pues data de la Constitución dada por Constantino el año 321 de nuestra era, por la cual se reconoció a cada iglesia y a cada asamblea de católicos la capacidad para adquirir bienes que por disposiciones testamentarias les dejara cualquier persona capaz de disponer de lo suyo, según el Derecho Civil, al mismo tiempo que se les reconocía la completa libertad de administrar esos bienes sin dependencia alguna del gobierno.*

Llega a convencerse de que

> *las disposiciones del Código Civil Argentino que establecen la personalidad jurídica de la Iglesia no importan otra cosa que una promesa de bienestar y de concordia entre la Iglesia y el Estado realizable sólo cuando la experiencia traiga la necesaria reforma de nuestra actual Constitución política. Mientras esto no suceda y a pesar de la letra y sabia doctrina del Código la Iglesia no es una persona jurídica.*

Todas las sociedades sudamericanas nacieron y se desarrollaron en el seno del catolicismo.

> *El primordial requisito que el Código exige para que la persona jurídica exista como sujeto capaz de adquirir derechos y contraer obligaciones es el reconocimiento y autorización del gobierno. Tal requisito puede cumplirse después de fundada la asociación* […]. *Este es el caso en que se encuentra la Iglesia entre nosotros. Tanto las leyes canónicas como las civiles concurrieron a llenar el requisito de la autorización previa.*

[21] GILBERT, *La Iglesia*…, ps. 8, 9, 11-12, 15-16 y 26-27.

> […] *El segundo requisito exigido por el Código es que la asociación que se pretende fundar con carácter de persona jurídica se proponga un objeto conveniente al pueblo. Al llegar a este punto y tratándose de la entidad que es objeto de este estudio, yo debo detenerme… ¿Qué podría decir mi pobre pluma que fuera bastante alto y bastante inspirado para narrar los beneficios que el orbe ha reportado a la Santa Iglesia fundada por el Divino maestro como depositaria de su doctrina y continuadora de la grande obra que selló con su sangre en el más cruento sacrificio que conoce el mundo?*
>
> *Las donaciones de los fieles fueron las que levantaron en todo el mundo los templos católicos, orgullo de las artes, y las que constituyeron la dote necesaria para su sostenimiento y el de sus ministros, y al hablar de las donaciones de los fieles comprendía las que los gobiernos, administradores de los pueblos, habían hecho y eran las más cuantiosas.*

Una vez constituida una iglesia las leyes declaraban sagrados sus bienes y fuera del comercio. Sin embargo:

> *No hay una sola iglesia en toda la extensión de la República que no haya sufrido el despojo de todas sus propiedades, y todas ellas fueron dotadas al tiempo de su fundación con bienes suficientes, que les permitían vivir con independencia completa del poder político, es decir, que eran en verdad personas jurídicas hasta la época en que se dictaron las leyes llamadas de reforma eclesiástica y otras, por medio de las cuales el Estado se apoderó de los bienes de la Iglesia, sujetándola al presupuesto según la expresión del eminente constitucionalista Sr. Estrada y contrayendo así la obligación moral, el compromiso solemne de subvencionarla y de indemnizarla de alguna manera el perjuicio que le irrogó despojándola de sus propiedades, de sus fondos y de sus rentas.*
>
> […] *En tal situación el Código Civil proclama a la Iglesia como persona jurídica, estableciendo como una de las condiciones indispensables de existencia para estas personas la de que tengan un patrimonio propio, la capacidad de adquirir bienes y la no subsistencia de asignaciones del Estado. Comparando estas disposiciones del Código con las de la Suprema Ley, la Constitución Nacional, es evidente su choque y contradicción.*

En la República hay comunidades religiosas con capacidad de adquirir bienes raíces. Serían muy felices si lograran vivir de sus rentas. Si la existencia de la Iglesia es conveniente y necesaria, no ve razón alguna para privarle o limitarle los medios de su propia conservación.

Invoca las "sabias" consideraciones con que Vélez Sarsfield ilustró la materia, cuya reforma pedía y preparaba desde hacía muchos años, cuando escribió su "notable" estudio sobre el "Derecho Público Eclesiástico de la América Española".

Cita a Donoso y Savigny[22].

---

[22] DIEZ GÓMEZ, *De la personalidad…, passim*.

IX. Víctor S. Guiñazú y Juan Andrés Velásquez

La tesis de Guiñazú, *Separación de la Iglesia del Estado*, presentada en 1889, fue rechazada y no existe en bibliotecas públicas.

Velásquez diserta sobre *El Estado y la Iglesia. Breve estudio de la materia ante nuestro Derecho*, 1897, en 38 páginas. El padrino es Alejandro M. Gómez y el catedrático de Derecho Constitucional Manuel Augusto Montes de Oca. Defiende la inherencia del patronato a la soberanía y se opone al sostenimiento del culto por el Estado.

A su modo de ver, la más imperiosa reforma que exigía la ley fundamental tenía por objeto

> *ponerla de acuerdo consigo misma, suprimiendo de ella prescripciones que, importando tal vez un modo de solucionar dificultades del momento, en la época en que fue dictada; una transacción con nuestras tradiciones atrasadas de antigua colonia española; significan sin embargo una evidente contradicción con los principios ampliamente liberales que informan la declaración de derechos y garantías.*
>
> […] *El derecho de los países americanos para ejercer las facultades que en materia de patronato correspondían a los reyes de España ha sido apasionadamente discutido y negado por los escritores ultramontanos, sin embargo las razones que existen para fundarlo mientras subsista la posición privilegiada en que se encuentra respecto de las demás iglesias, la católica, son poderosas e irrefutables y en la práctica la solución ha sido uniforme de acuerdo con ellas.*

De la supresión de la palabra *adopta*, que figuraba junto a *sostiene* en el proyecto de Alberdi,

> *se ha deducido a veces y por maestros en la ciencia, entre otros por Sarmiento, Wilde, Montes de Oca etc., que nuestra constitución no adopta un culto sino que simplemente, como lo están diciendo las palabras, sostiene, protege. A pesar de cuanto he hecho por convencerme de la verdad de dicha interpretación sólo he conseguido, a pesar de la autoridad y extraordinaria fuerza de tales opiniones, y tal vez erróneamente, persuadirme de lo contrario.*
>
> *En efecto, se ha cambiado los términos de un artículo, suprimiendo la palabra adopta, es cierto, pero no me parece que pueda invocarse con éxito el silencio de la ley en un caso cuando existen multitud de disposiciones que, implícitamente, es cierto, pero con toda claridad, establecen lo que la ley en otra parte se ha limitado a callar. No sólo se han conservado en la Constitución de 1853 los vínculos que en el proyecto de Alberdi ligaban al Estado con la Iglesia sino que se han reforzado considerablemente.*

Se refería a la catolicidad del presidente y vice, juramento por los Evangelios y conversión de los indios. Si las razones del requisito constitucional de catolicidad eran las funciones que le correspondía ejercer al presidente, verificando

el nombramiento de dignidades eclesiásticas y otorgando pases, deteniendo o rechazando bulas, breves y rescriptos, bastaba hacer notar que para ninguna de esas funciones era indispensable ni conveniente la calidad exigida.

> […] *en el primer caso, el presidente sólo elige el candidato de una terna formada por el Senado, lo que restringe considerablemente sus facultades, y en el segundo caso procede de acuerdo con la Suprema Corte, cuando no es necesaria una ley especial. Por otra parte, si las facultades del presidente, en cualquiera de los dos casos, fueran mayores; si tuviera su voluntad una influencia decisiva; en el caso de un presidente de convicciones religiosas exageradas y de carácter débil y meticuloso, hipótesis nada improbable, el peligro e inconvenientes para el país serían graves.*
>
> […] *si lo que se ha propuesto la Constitución al exigir un presidente católico es que éste practique como tal la religión, tomando parte en las solemnidades religiosas, entonces se trata, no ya de sostener el culto, sino de un caso claro e indudable de religión adoptada. Aun cuando la Constitución no le establece expresamente, tal es la práctica entre nosotros.*

El sostenimiento de un culto por el Estado ataca el derecho de libertad porque obliga a contribuir a quienes les choca en sus sentimientos íntimos, destruyendo la igualdad entre los ciudadanos. La adopción o sostenimiento del culto trae aparejado el ejercicio del derecho de patronato; consecuencia ineludible de toda protección a la Iglesia, que exenta de la autoridad que como patrono sobre ella le corresponde al Gobierno sería una monstruosidad.

> *El derecho de patronato tiene múltiples inconvenientes: saca al Estado que lo ejerce de su rol, haciéndolo intervenir, aunque sea de un modo mediato, en asuntos espirituales, convirtiéndole en más de una ocasión en agente de propaganda y dándole otras atribuciones y poderes con que extiende de un modo perjudicial sus facultades, colocándolo en la posibilidad de que abuse, sirviéndose de la iglesia que de él depende, como medio o instrumento político.*
>
> […] *Es un mal también para la iglesia a la cual sujeta, traba y quita la libertad de acción que le es necesaria y a la cual ésta renuncia por lo que le den, aunque sea por el plato de lentejas de que nos habla Estrada.*
>
> *La solución más justa y razonable, ceñida a derecho estricto, tratándose de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, es la* […] *libertad e independencia completa, aunque no absoluta, sino sujeta a las prescripciones de orden público, entre el poder político y el espiritual: "Libera Chiesa in libero Stato" según la célebre frase de Cavour*[23].

[23] VELÁSQUEZ, *El Estado*…, ps. 12, 27, 40-41, 43-44, 45 y 46-48.

X. Carlos Zabala

La tesis, en el fondo regalista, de Zabala, *Relaciones del Estado con la Iglesia*, presentada en 1898, es la primera de esta serie que tiene una dimensión acorde con un trabajo doctoral: totaliza 163 páginas. El padrino es Mariano J. Paunero y presidía la cátedra de Derecho Constitucional Montes de Oca.

Aunque en teoría se inclina a la separación de la Iglesia del Estado, piensa que ponerla en práctica acarrea mayores males si va a significar la renuncia por éste del derecho de patronato.

Intenta reconstruir la historia de las relaciones con el Estado desde el nacimiento de la Iglesia, sirviéndose como fuentes de Francisco de Paula Vigil, *Autoridad de gobiernos y obispos*; César Cantú, *Historia universal*; Carlo Cadorna, *Religione, Diritto, Libertà*; Mariana, *Historia de España*; Antonio J. de Rivadeneira; F. Laurent, *L´Église et l´État d´après le protestantisme*; Vélez Sarsfield, *Relaciones del Estado con la Iglesia en la antigua América española*; Sólórzano Pereira, *Política indiana*; M.A. Montes de Oca, *Lecciones de derecho constitucional*; Lucio V. López, *Derecho administrativo*; Cesareo Chacaltana, *Patronato nacional*; Vicente F. López, *Historia de la República Argentina*; L. Minghetti, *L´État et l´Église*.

Se ocupa de los antecedentes del patronato desde la legislación de Indias, con criterio regalista. El último capítulo lo dedica a "Diversos sistemas constitucionales de relaciones del Estado con la Iglesia".

El sistema basado en el principio de Cavour *La Iglesia libre en el Estado libre* es

> *indudablemente el más armónico, con los principios que informan las constituciones modernas, pero es difícil hacerlo práctico y en la práctica se suscitan las mismas divergencias y dificultades que con los sistemas regalistas. En los Estados católicos la separación de la Iglesia y el Estado es resistida como contraria a los dogmas.*
>
> […] *La separación de la Iglesia y el Estado no puede hacerse práctica, sin peligros para el orden público, sino en los países donde la masa de la población no profese el catolicismo.* […] *Bajo el imperio adoptado por nuestra Constitución y bajo el imperio del derecho de patronato, ejercido defensivamente, la Iglesia Argentina cumple brillantemente su alta misión moralizadora tanto por la virtud como por la ilustración de su clero. Toda reforma a este respecto sería, pues, extemporánea*[24].

XI. Javier E. Arias

Titulada *Relaciones entre la Iglesia y el Estado. Breve comentario al artículo II de la Constitución Nacional*, 1898, reincide en la economía del esfuerzo:

[24] ZABALA, *Relaciones*…, ps. 185-186 y 187-188.

36 páginas. Lo apadrinó Romeo F. Bianchi y Montes de Oca era el profesor titular de Derecho Constitucional. Considera acertado el artículo, conforme con los antecedentes nacionales.

En los Estados Unidos hubo una competencia formidable de las sectas protestantes. Contaban con elementos bastante poderosos para hacer, si se les hería en sus sentimientos más íntimos, ilusoria la Unión.

> *¿Cómo se podían concordar los intereses de estas sectas tan poderosas? ¿Era posible sin herir los sentimientos de las otras dar a una el predominio? Indudablemente no.* […]. *¿Debían entonces los hombres de la Unión renunciar a ella en vista de estos inconvenientes? Seguramente que no* […] *esto fue lo que dio existencia legal a* […] *la enmienda que dice: "El Congreso no hará ninguna ley respecto al establecimiento de alguna religión, ni prohibiendo su libre ejercicio".*
>
> *Como se ve, pues, la separación de la Iglesia del estado en los Estados Unidos de la América del Norte ha nacido de circunstancias verdaderamente excepcionales, y en la disyuntiva de aceptar un culto o fundar la Unión, se optó por este último expediente.*
>
> […] *¿Cómo entonces se pretende implantar entre nosotros un sistema nacido de circunstancias verdaderamente excepcionales?* […] *La República Argentina, que se constituyó libremente, no tiene ni ha tenido en su historia que luchar con estos inconvenientes, y por este motivo, siendo uno el pensamiento, emanciparse; y uno el ideal, constituirse independiente, dándose sus propias instituciones, no tiene porqué renegar de estos antecedentes.*
>
> […] *Por otra parte, yo no creo ni lo deseo que la separación entre la Iglesia y el Estado esté próxima, ni que se llevará a cabo, porque tropezaríamos con inmensas dificultades y se herirían los sentimientos de la gran mayoría de los habitantes de la Nación. El señor Chacaltana expresa este mismo pensamiento* […] *"sería preciso remover y alterar toda la legislación vigente en casi todos sus ramos, desde sus cimientos hasta sus menores detalles". Y es así, efectivamente, porque toda ella se encuentra impregnada de los principios religiosos*[25].

Las pocas fuentes que cita son Chacaltana, Patronato nacional argentino; Franck, Filosofía del derecho eclesiástico, y Montes de Oca, Lecciones de derecho constitucional.

XII. Humberto Pietranera

Desarrolla el tema *La Iglesia libre en el Estado libre* en 1900, en 141 páginas. El padrino es Antonio Sagarna y Montes de Oca seguía siendo el catedrático de Derecho Constitucional. Se declara partidario de la independencia recíproca de la Iglesia y el Estado sin perjuicio de mantener una relación armónica que no signifique culto preferido.

---

[25] ARIAS, *Relaciones*…, ps. 16, 42-44 y 49-50.

Niega abrigar

> *un espíritu de sectarismo religioso y en la solución que demos al problema planeado en el epígrafe, y a los accesorios que él comporta, nos atendremos pura y simplemente a los principios fundamentales que rigen las relaciones de los componentes entre sí y de ésos con el todo del organismo social. No creemos por esto que los problemas religiosos* […] *deban quedar excluidos de toda controversia y discusión razonada.*

Repasa brevemente los antecedentes históricos. El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado es difícil y complejo de suyo –piensa- porque, cualquiera que sea la solución que se adopte, él habrá siempre de acarrear resistencias y luchas muy difíciles de contener y aplacar.

> […] *Fue el conde de Cavour, el autor de aquella célebre fórmula: Iglesia libre en el Estado libre, cuya acertada interpretación todavía se busca […]. Vivamente preocupado aquel estadista* […] *de compaginar y reunir bajo un solo cetro los pequeños Estados en que se hallaba dividida la península, no tardó en divisar las grandes dificultades de tamaña empresa y cuan estrechamente estaba vinculado a sus planes el atentar contra el poder del Pontífice de Roma, cuyos dobles intereses, temporales y espirituales, iban a hallarse en abierta oposición con el problema de la unidad italiana.*
>
> […] *la cuestión que nos ocupa es relativamente moderna; y si los publicistas han acertado a discutirla en sus faces más importantes, ningún país serio, con apego a sus tradiciones, con conciencia de su porvenir, ha intentado entrar de lleno en la risueña vida de la independencia recíproca, limitándose los más amantes del principio liberal a un ensayo a medias, y permaneciendo los otros, que forman la casi totalidad de los países cultos, de Europa y América, en una prudente observación. En general, se ha adoptado un modus vivendi, que no es el llamado a mantener en paz a las conciencias, ni el que protege al Estado, en los derechos que cree inherentes a su soberanía, y a la Iglesia en el libre ejercicio de su sagrado ministerio.*
>
> *Epilogando: la evolución histórica de las ideas y el concepto racional que de ambas potestades nos hemos formado, nos llevan a aceptar la fórmula de Santamaría de Paredes: "La armonía entre la Iglesia libre y el Estado libre, para que el hombre, viviendo en sociedad, pueda realizar a la vez los fines temporales y los fines eternos de su existencia".*
>
> *Queremos plena y absoluta libertad de cultos, en cuanto su práctica no sea violatoria de los principios de la moral y las buenas costumbres. Nada de cultos preferidos, ya que el Estado no solamente carece de autoridad para decidir sobre la mayor o menor bondad de uno sobre otro, sino que tampoco tiene derecho a sostener ese culto, con la contribución de los que sean disidentes*[26].

[26] PIETRANERA, *La Iglesia*…, ps. 15, 31-32, 35-38 y 51-52.

XIII. Horacio Ortiz

Tesis de 42 páginas titulada *Relaciones del Estado con la Iglesia*, 1901. El padrino es Antonio Bermejo y continuaba como catedrático Montes de Oca. Partidario de la separación, hasta que llegue ese momento justifica a rajatabla el patronato.

La Nación Argentina heredó, en virtud de principios fundamentales de derecho internacional, todos los atributos que correspondían a los reyes de España, incluso el derecho de patronato. No faltó en los últimos tiempos quienes negaran su existencia. En la Cámara de Diputados se discutieron ampliamente estas ideas y los argumentos de los oradores "ultra-católicos" fueron "derribados" por los partidarios de la enseñanza laica.

Al argumento según el cual con el cese de las condiciones que dieron nacimiento al patronato debían también desaparecer las disposiciones legales que regían su funcionamiento, responde que, podrá discutirse la extensión, pero mientras el Estado costee el culto, los dignatarios eclesiásticos serán empleados civiles y el derecho de patronato deberá ejercerse sin menoscabo de la soberanía, "pero considerándolo sólo como un modus vivendi destinado a desaparecer"[27].

Las fuentes que declara son Chacaltana, Vélez Sarsfield, Montes de Oca.

XIV. Carlos Conforti

Diserta sobre *Las congregaciones religiosas ante la Constitución Nacional* en 1902. Tesis manuscrita de 130 páginas, la apadrinó Emilio Gouchon. Es decididamente josefinista, antimonástica. Califica a las congregaciones de "institución perjudicial y anacrónica". Preguntó:

> *¿Está preparada la sociedad para derribar el negro fantasma que ya asoma en los horizontes de la Patria? Todo depende de la actitud que asuma el Gobierno. Él tiene los medios necesarios para defender a la sociedad; tiene en sus manos los resortes constitucionales, necesarios y suficientes a la defensa social y del Estado.*

El diputado Emilio Gouchon -su padrino- había presentado varios proyectos sobre la materia.

> *En esos proyectos se establece la inspección a los conventos cada seis meses, y la limitación de sus miembros a los que existan a la época de la sanción de la ley. En una de las minutas propuestas* […] *se dice que la Cámara vería con agrado que el Ejecutivo haga cesar las órdenes que sin autorización del Congreso se hayan introducido en el país.*

Expone en varios capítulos los supuestos males causados por las congregaciones: práctica de la confesión, acaparamiento de bienes, injerencia en cuestiones políticas, desvío de las donaciones destinadas a cubrir las necesidades de los pobres, falta de higiene, perniciosa enseñanza religiosa, celibato opuesto a la

[27] ORTIZ, *Relaciones*…, ps. 41, 47, 52 y 53.

formación de las familias. Cree haber probado la necesidad "urgente" del dictado de una ley reglamentaria del precepto constitucional[28].

XV. Hernán Cullen Ayerza

Trató en 1902 un tema original: *Socialismo católico*, en 62 páginas impresas. Bernardo de Irigoyen fue su padrino. Propone remedios basados en la doctrina social de la Iglesia para superar el antagonismo de clases o cuestión social, que aumentaba de modo alarmante.

Califica al estado social de anormal. Se aproximan acontecimientos graves, tendientes a cambiar el estado de cosas. La miseria crece espantosamente de año en año, y el respeto a la propiedad decrece en la conciencia popular. Las causas son de tres órdenes: religiosas, económicas y políticas, siendo las dos primeras las más importantes.

> […] *la falta de creencias religiosas y la falta de práctica de los principios cristianos influyen poderosamente en la crisis actual. La religión católica constituye el principal factor de la paz, unión, justicia y de la prosperidad social, enseñando a cada uno sus deberes, y exigiendo de todos el respeto absoluto de los derechos de los demás, es y será siempre, digan lo que quieran sus opositores, el único y verdadero punto de mira al que debemos dirigir nuestros esfuerzos para la solución de la cuestión social.*

Las principales causas económicas son el extraordinario desarrollo de la mecánica, las grandes industrias y el gran comercio, la aparición del capital anónimo e irresponsable, la omnipotencia de la alta banca, la inseguridad económica del obrero.

La causa política es la revolución francesa. El Código francés, a pesar de sus apariencias democráticas, está

> *todo él a favor del rico y del fuerte contra el pobre y el débil.* […] *Con el pretexto de concluir con los abusos y abolir los privilegios, quebró el antiguo régimen de las corporaciones, el cual, al lado de algunos inconvenientes, ofrecía muchas ventajas, principalmente al obrero; y al inaugurar el régimen individualista le aisló dejándolo indefenso entre los patrones y el capital, ambos poderosamente organizados.*

Llama "socialismo católico" a la doctrina social de la Iglesia. Postula a la familia como piedra angular de la sociedad, el reconocimiento de la propiedad privada con un uso limitado, el remedio de los males muy graves que aquejan a la organización social, la imposibilidad de una igualdad social absoluta, los deberes de los patrones y de los obreros. Los remedios que propone son: la práctica de los principios evangélicos, la implantación de la asociación obrera, la intervención moderada del Estado y el establecimiento de una legislación social que guarde la

[28] CONFORTI, *Las congregaciones*…, ps. 20, 41-43, 48-49, 102 y 124-125.

justicia distributiva, respete la propiedad privada, evite las huelgas, apoye el descanso en los días festivos, limite la duración del trabajo, implante un régimen especial para mujeres y niños, y asegure un salario suficiente.

Utiliza la siguiente bibliografía: León XIII, *Rerum novarum*; P. Antonio Vincent, *Socialismo y anarquismo*; N. Noguer, *La democracia cristiana*; P.L. Garriguet, *Études de Sociologie*; Eduardo Drumont, *El fin de un mundo*; P. V.M. de Minteguiaga, *La punibilidad de las ideas*; G. Toniolo, *Il socialismo nella cultura moderna*; P. Cathrein, *El socialismo*; Alfonso Kannengieser, *Los católicos alemanes*; Id, *El despertar de un pueblo*; Id, *Ketteler y la organización social alemana*; Ernesto Quesada, *La Iglesia católica y la cuestión social*; Nitte, *Socialismo católico*; Ceferino González, *Filosofía elemental*[29].

XVI. Francisco P. Lecce

Tesis de 1903 que expone el tema La Iglesia y el Estado. Relaciones *recíprocas.* El manuscrito tiene 38 páginas. El padrino es Enrique Navarro Viola. Partidario de la separación absoluta de la Iglesia y el Estado, en el ínterin el Gobierno debe ejercer el patronato porque es un atributo de la soberanía.

Se adhiere al sistema basado en la célebre máxima de Cavour, que presenta como un ideal. De los beneficios de su aplicación dan cuenta los Estados Unidos. Coincide con Jules Simon en que "la separación de la Iglesia y el Estado es la condición de la emancipación de todas las fuerzas intelectuales y morales".

Admite la libertad de la Iglesia dentro del Estado libre, pero con una libertad idéntica a la de las demás instituciones. Así como el Estado tiene el derecho de reglamentar la libertad de la prensa, del trabajo, etc., y aun la libertad individual, debe tener la facultad de reglamentar el libre ejercicio de los derechos que corresponden a la Iglesia.

Un tercer sistema es el dominio de la Iglesia por el Estado y el cuarto, el adoptado por nosotros: "absoluta libertad de cultos en el Estado laico, que presta protección a una religión determinada". El patronato no fue una concesión gratuita de los pontífices. Su origen estuvo en los grandes beneficios que la autoridad civil prestó a la Iglesia y en la necesidad que sintió ésta de proteger su obra. Los constituyentes

> *al llegar a la discusión de los puntos relativos a la materia religiosa, sin embargo de ser todos católicos, las divergencias debían producirse, en razón de existir dos bandos: uno exageradamente apegado a las doctrinas de la Iglesia y poseído de un verdadero fanatismo por el dogma; el otro, esencialmente liberal y accesible a todas las reformas que pudieran implantarse de acuerdo con esa tendencia, y por último como norma directriz de sus deliberaciones, debían tener en cuenta el hecho de que la inmensa mayoría de los habitantes de la Nación pertenecía a la religión católica.*

[29] CULLEN AYERZA, *Socialismo*…, ps. 7-11, 19 y 61.

Se pregunta hasta dónde sigue siendo lógico el artículo 2º de la Constitución ante la faz religiosa, "totalmente cambiada", de la sociedad argentina. La mayoría de los habitantes ya no pertenece al culto católico, en el concepto estricto; más aún, la mayoría no posee ninguna religión. Considera natural el fenómeno, pues las teorías científicas modernas demuestran que el hombre desciende de los animales y niegan a Dios. Pero Lecce discrepa en este punto. Cree en su existencia y conceptúa que la teoría darwiniana no es incompatible con la existencia de Dios.

Piensa que el artículo 2º es incompatible con la libertad de cultos y contrario al principio de igualdad, pues obliga a todos los habitantes a sostener el culto católico.

El Congreso estaba facultado para reglamentar el ejercicio del patronato: "si los constituyentes no hubiesen tenido el convencimiento de que, por sí solos, podían dar existencia legal al patronato, ciertamente que no habrían conferido esa atribución al Congreso".

De la existencia legal del patronato en la Argentina infiere que

> *el Gobierno de este país debe atender especialmente a su ejercicio, pues constituye una de las columnas en que se basa el edificio de su soberanía, y por otra parte, debe tender a que la separación definitiva y absoluta de la Iglesia y el Estado se vea convertida pronto en hermosa realidad, colocándose a la primera en la categoría de una institución de derecho privado.*

Cita a Bluntschli, Ahrens, Jules Simon y Chacaltana[30].

XVII. Francisco M. de Almeida

Se ocupa de *Algunas consideraciones sobre libertad religiosa y libertad de asociación*, 1903, en 51 págs. Tiene dos padrinos de tesis: Luis Peluffo y Julián Barraquero. Montes de Oca continuaba ocupando la cátedra de Derecho Constitucional. Aboga por el patronato como derecho emanado de la soberanía y la libertad de culto. Los constituyentes de 1853 no creyeron conveniente la separación de la Iglesia pero admite que suceda más adelante.

Dice que aun católicos fervientes comprendieron que la intolerancia religiosa ocasiona grandes males y sancionaron la cláusula constitucional de la libertad de cultos. La religión, cualquiera sea, comporta grandes bienes siempre que el culto no altere el orden público ni las buenas costumbres. Su práctica da la medida del orden y la estabilidad social. Para no chocar con las conciencias admitieron la libertad de cultos.

La Iglesia en la Argentina está en íntimo contacto con el Estado, en oposición al principio sancionado por la filosofía política moderna de "La Iglesia libre en el Estado libre". La unión de la Iglesia con el Estado, según algunos autores, producía serias dificultades.

---

[30] LECCE, *La Iglesia…, passim.*

Ninguna ley ni concordato reglamenta las relaciones y facultades de esos poderes. A la libertad de cultos hay que agregarle la separación de la Iglesia del Estado, o admitir que la Iglesia libre en el Estado libre es "la tendencia más racional a que debe propenderse".

Estrada dijo "que la libertad religiosa no se halla sino cuando se la busca por respeto a la religión, ni se la garante sino cuando el Estado prescinde de legislar sobre ella por veneración hacia su majestad".

> *Los constituyentes, con su credo católico por una parte, en un pueblo netamente católico, y en la necesidad, por otra parte, de abrir un camino a la inmigración, se veían en una situación difícil para buscar el justo medio. No herir el sentimiento religioso arraigado en la Nación, no atacar la libertad de conciencia de los que vinieran a habitarla, y al mismo tiempo armonizar este estado de cosas con las instituciones primordiales del Estado.*
>
> *Por estas circunstancias no creyeron conveniente desligar a la Iglesia del Estado y proclamaron indirectamente como su religión a la católica, al establecer que él sostiene el culto católico. Establecieron claramente el patronato nacional, y como complemento de tan sabias disposiciones sancionaron la libertad de todos los habitantes de profesar libremente su culto.*

Contra la tendencia a introducir en la Constitución grandes reformas bajo el punto de vista religioso, creyeron que entonces no eran prudentes ni ventajosas. La separación de la Iglesia del Estado se haría práctica tal vez más adelante[31].

XVIII. Benigno Tejeiro Martínez Soler

Tejeiro Martínez Soler dedicó su tesis manuscrita a *La Iglesia y el Estado*, 1905. No menciona padrino. Se declara a favor de la plena libertad de culto y contra los concordatos.

La evolución de los acontecimientos mundiales tiende a la separación completa de la Iglesia y el Estado. Costaba mucho desalojar de las legislaciones las disposiciones restrictivas de los derechos y más aún en esta materia, en que la convicción de las conciencias va unida a la fe religiosa, pero la razón triunfaría contra la fe.

El artículo 2º es consecuencia de las ideas de antaño. Los constituyentes, "ganados tal vez por el ambiente de la época y las ideas ultramontanas de entonces", no trajeron a la Constitución las disposiciones referentes a la libertad de cultos de la de los Estados Unidos. Era un "inmenso adelanto" la inexistencia de religión de Estado, aunque algunas disposiciones, como la confesión católica del presidente, el juramento y otras, fueran discutibles.

Estamos a un paso de la completa libertad de cultos y no comprendemos cómo, pese a haber sido reformada algunas veces la Constitución, subsistía ese

[31] ALMEIDA, *Algunas consideraciones*…, ps. 22-23, 33-34, 37 y 40-41.

artículo. Creo que pronto lo verían caer. Gouchon, Olivera, Carlo, Barroetaveña, Balestra y otros elementos liberales de la Cámara joven eran los encargados de ello.

> *Sostengo sí, la libertad completa tanto para la Iglesia, que tiene derecho de ejercer libremente su culto dentro del territorio del Estado, como del Estado para impedir todo culto que ataque su estabilidad, que ataque los principios fundamentales del derecho público y privado consagrado por sus leyes.*
>
> *Tengo también que sostener y lo sostengo que los concordatos no son otra cosa que una desmembración de la soberanía del Estado en beneficio de determinada secta religiosa, y también que la Iglesia carece de los requisitos fundamentales para ser considerada como personalidad de derecho público internacional*[32].

XIX. Tomás D. Casares

Aborda el tema *La religión y el Estado*, 1918, en 84 páginas mecanografiadas. Tampoco menciona padrino. Su planteo es teórico, sin referencia a la experiencia histórica. Distingue el Estado de raíz ética del Estado confesional. Se somete a

> *la pura doctrina, evitando rigurosamente las referencias a la realidad, como asimismo toda crítica de sistemas que representen con respecto a nuestras ideas una disidencia o una oposición. Tal ha sido la línea de conducta y las reservas con que emprendimos y realizamos este estudio. Los motivos son sencillos: una razón de método y otra de honestidad.* […] *Es la razón de honestidad, que la cultura que exige la obra crítica, no podemos tenerla en este momento de nuestra vida mental. Para criticar honestamente, es necesario criticarlo todo y bien.*

Estima que

> *hay algo así como una moral y un orden público intuitivos y tácitos en toda organización humana y los Estados prestan el dominio de su fuerza coactiva para hacerlos respetar. Si la transgresión moral no es clara, en un Estado sin raíz ética, su represión se discute y el valor moral de las acciones está sometido a la voluntad de una mayoría. En el Estado confesional por razón de su subordinación al principio ético objetivo, tal discusión no puede existir: la naturaleza moral de las acciones está calificada con precisión intergiversable por motivo de la objetividad de la moral*[33].

---

[32] TEJEIRO MARTÍNEZ SOLER, *La Iglesia*…, ps. 12-14, 29-31, 38, 41, 44 y 45-46.

[33] CASARES, *La religión*…, ps. 1 y 76.

XX. Faustino J. Legón

Dedica al tema *Doctrina y ejercicio del patronato nacional,* 1920, una de las tesis más enjundiosas y extensas de esta serie. Fiel a una línea de pensamiento católico, rechaza los sistemas de sostenimiento del culto y patronal. Se revela escéptico sobre la posibilidad de llegar a una solución por la vía del concordato. Además, se aparta del planteo puramente teórico de Casares y aborda el tema con perspectiva histórica.

> […] *se ha señalado el fenómeno de intensa transformación que han sufrido las pruebas doctorales: de las tesis que hasta hace pocos lustros se estilaban, discursitos someros y superficiales, sólo queda el nombre. El movimiento espontáneo, recogido en el espíritu de la actual ordenanza de tesis, inspirada en consideraciones de ese carácter –como se desprende de lo que expusiera el consejero Dellepiane- se caracteriza por un paulatino ahonde de la investigación, por la mayor suma de tiempo y de trabajo invertidos en la tarea.* […]
>
> *Nos pareció que no era tarea perdida dedicar nuestros esfuerzos a recoger y agrupar sistemáticamente las expresiones doctrinarias, o ignotas o diseminadas, y dar en una síntesis comprensiva la idea de su traducción política y real, a fin de que puedan tenerse reunidos y aquilatados los elementos de lo que constituye el problema del Patronato Nacional.*

Al contemplar el desarrollo de los fenómenos en su gestación histórica

> *se aprecian mejor los porqués y los cómos de las doctrinas, y se conocen con más plástica realidad traducidas en la vida y en los hechos, evitándose, por ende, la frígida y dificultosa abstracción del desarrollo dogmático –que semeja la demostración de un teorema geométrico sin figuras, o algebraico sin letras-; todavía tiene una ventaja insustituible para nuestro propósito el método que adoptamos, y es el dar idea plena del problema estudiado: sus principios, sus antecedentes, sus trances y soluciones.*

La tesis se divide en tres partes: Primera: Doctrina del Patronato; Segunda: Ejercicio del Patronato, y Tercera: Dogmática y política del Patronato. La Doctrina del Patronato se subdivide en cinco capítulos: I: Concepto canónico del Patronato; II: Patronato español; III: Patronato indiano; IV y V: Patronato argentino. El Ejercicio del Patronato en otros cinco capítulos: VI: Los factores del absolutismo; VII: Ejercicio del Patronato español; VIII: Ejercicio del Patronato indiano; IX y X: Ejercicio del Patronato argentino. La Dogmática y política del Patronato en dos capítulos: XI: Dogmática del Patronato, y XII: Política del Patronato.

Dogmática del Patronato comprende los ítems siguientes: 1. Fijación del problema teórico; 2. Las dos potestades; 3. La soberanía; 4. Los fundamentos canónicos; 5. La herencia colonial, y 6. La solución doctrinal. Política del Patronato los siguientes: 1. Relaciones de las dos potestades; 2. La separación; 3. El concordato; 4. La solución positiva; 5. Contenido y régimen del Patronato, y 6. Las posibilidades actuales.

En el sistema canónico se propugna como exigencia racional la unión, basándose en la unidad ordenada y armónica que debe suponerse en todas las cosas de la creación; en la comunidad de origen de ambos poderes –emanados por igual de Dios, como de fuente-; en la identidad de sujetos, pues las mismas personas dependen en lo temporal del poder civil y en lo espiritual del religioso; en el común interés de ambas potestades, que apoyándose salen igualmente gananciosas.

[…] *el auge del sistema patronal fue una consecuencia de las condiciones europeas en épocas muy diferentes a las actuales; de ahí que sea claramente perceptible la tendencia a la desaparición de todo lo que signifique inmiscuirse personas extrañas a la jerarquía eclesiástica en el gobierno de la Iglesia. A esto obedecen la radical supresión del jure patronaus en el nuevo Código de Derecho Canónico, la prescindencia de los jefes de Estado en el último concilio ecuménico y la abolición que hizo Pío X del vetusto derecho de exclusiva de ciertos monarcas católicos en las elecciones pontificias.*

[…] *Si ésa es la tendencia eclesiástica, coadyuvante viene a resultar la que encarrila la política laica. El naturalismo político impregna cada vez más los gobiernos; la despreocupación de los asuntos religiosos sólo se interrumpe momentáneamente cuando asoma algún intento de cesarismo regalista.*

De cualquier manera, la estrecha y concordante unión se hace cada día más difícil, no sólo por esas razones fundamentales, sino porque las transformaciones políticas, con la volubilidad que producen en los gobiernos, hacen frágiles, provisorios, inestables los concordatos que pudieran ser laboriosos vínculos de convivencia.

[…] *Por lo que se refiere concretamente a las posibilidades argentinas, parécenos que el régimen irregular del statu quo, del modus vivendi, que produce la realidad patronal sin sus basamentos teóricos, más fácilmente ha de interrumpirse para caer en la solución negativa que en la concordataria.*

[…] *la solución honrada y equitativa, que ha de imponerse por su justicia al gobernante y por su oportunidad a los prelados, es la de la separación económica. Teniendo en cuenta los antecedentes financieros de sus fluctuantes regímenes, sería el caso de dejar los edificios del culto para el ejercicio de la religión, y concluir con la fórmula del presupuesto de culto mediante un arreglo proporcional al pasivo de las cuentas del Estado con la Iglesia, formado principalmente por las valiosas confiscaciones.*

La iniciativa pudiera muy bien partir del clero argentino de acuerdo con el Pontificado, renunciando a la subvención oficial en bien de obras caritativas, y considerándose desligado de los vínculos patronales en el ejercicio de su jerarquía.

En el peor de los supuestos, si el divorcio de la Iglesia y el Estado es violento, si asume los caracteres de una medida hostil, aun entonces

> *la desvinculación significará emanciparse de una traba que entorpece y subalterniza su acción*[34].

Volvió a ocuparse del derecho público eclesiástico varios años después, en el opúsculo *Iglesia y Estado. Independencia recíproca*.

> *En el orden de los principios impónese la solución genérica traducida en la norma: primacía de lo espiritual. De no aceptarla, es insoluble el conflicto teórico.* […] *En precisa expresión maritainiana, "el Estado es realmente soberano en su dominio; pero su dominio está subordinado". Creo posible sostener que algo de eso ocurre, no sólo dentro del cristianismo, sino en toda civilización. Siempre ésta se fundaría sobre alguna concepción del mundo y del hombre, obedecería al mágico atractivo de un valor considerado preeminente, y esa eminencia jerárquica obraría como diapasón, como regla, como criterio axiológico.*
>
> […] *La Iglesia y el Estado son independientes, pero no enemigos. Ambos, como los demás instrumentos que la Providencia brinda a los seres humanos en su existencia probatoria, son medios para la salvación.*[35].

XXI. Ramiro Ricardo de Lafuente

Tras varias décadas, como son las transcurridas desde la tesis de Legón, en 1951 Ramiro de Lafuente presenta *El patronato nacional.* Luego, al editarla, la intitula *Patronato y concordato en la Argentina*[36]. Resume y actualiza en algún aspecto la obra de Legón, manteniendo su perspectiva histórica y adhesión a la solución concordataria.

La obra se estructura en tres capítulos y apéndices, con un total de 161 páginas. El capítulo I, "Generalidades y antecedentes históricos", que abarca desde el concepto de patronato hasta la primera misión pontificia a la Argentina, la de monseñor Luis Besi en 1851; el II, "Los proyectos constitucionales, las constituciones y los debates sobre éstas", y el III, "Relaciones con la Santa Sede con posterioridad a la caída de Rosas", que finaliza con la nómina de representantes argentinos ante el Vaticano hasta 1955. Nueve apéndices, con documentos de los años 1827 a 1859, completan la obra.

> *Nuestra tarea de investigación se ha concretado principalmente a tres aspectos del trabajo. En primer lugar, al restablecimiento de las relaciones diplomáticas con la Santa Sede y como consecuencia inmediata el nombramiento del primer obispo argentino, Mons. Fray*

---

[34] LEGÓN, *Doctrina*…, ps. 31, 32, 34, 597-599 y 619-620.

[35] LEGÓN, *Iglesia*…, ps. 22 y 24.

[36] En la Advertencia que encabeza la edición aclara el autor que "las páginas que siguen son fundamentalmente las que integraron la tesis presentada a la Facultad de Derecho en 1951, para optar al grado de Doctor en Jurisprudencia. A lo entonces preparado le hemos hecho algunas reformas y actualizado con las últimas investigaciones llegadas a nuestro conocimiento" (p. 5).

> *Justo Santa María de Oro; aportamos sobre ello documentos inéditos, encontrados en el archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores. En segundo lugar, al estudio y análisis de los antecedentes constitucionales y en especial de las actas de la Asamblea Constituyente de 1853, en los puntos que se refieren al tema. Finalmente, hemos terminado este trabajo tratando de reconstruir con todos los medios a nuestro alcance el desarrollo de las relaciones entre el Vaticano y nuestro país, consignando los resultados de las primeras misiones diplomáticas a la Santa Sede, las gestiones en procura de un concordato y varios proyectos del mismo.*

El motivo particular de la edición, no aplicable al texto original, lo expresó así: "creemos que esta tesis puede resultar útil a los que deseen interiorizarse de problema tan actual en estos momentos en que la solución concordataria para las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Argentina se impone cada vez con más fuerza"[37]. Téngase presente que en junio de 1957 la Argentina firmó con la Santa Sede el primer tratado de su historia: el Acuerdo sobre Asistencia Espiritual de las Fuerzas Armadas y, además, abrió el proceso que culminaría en octubre de 1966 con el Acuerdo acerca del nuevo régimen de relaciones.

XXII. Abelardo Levaggi

El suscripto retoma el tema de las relaciones Iglesia-Estado en 1957 con *Dalmacio Vélez Sarsfield y el Derecho eclesiástico*. Tesis mecanografiada, editada en 1969 por la Editorial Perrot, dentro de la Colección de Estudios para la Historia del Derecho Argentino, del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene de la Universidad de Buenos Aires[38]. Adopta, asimismo, el enfoque histórico, tomando como eje el pensamiento y la obra del jurista, con su oposición al patronato y su compromiso con la libertad de la Iglesia.

> *El motivo que nos llevó a encarar el tema fue el de exhumar y valorar un aspecto poco conocido de la prolífica e importante obra jurídica de Dalmacio Vélez Sarsfield, el referente al derecho público y privado de la Iglesia y a sus relaciones con el poder civil. Que el tema es poco conocido lo prueba el hecho de que parte de dicha producción era casi ignorada por juristas e historiadores, y que otra porción permanecía inédita.*

Por sobre ciertas contradicciones comprobadas en sus escritos, la conclusión es que Vélez

> *se apartó tanto del regalismo tradicional, que si sostenía a la Iglesia era para someterla al Estado, como del nuevo liberalismo, que*

---

[37] LAFUENTE, *Patronato*…, ps. 5-6.

[38] Aclara la Advertencia Preliminar que "el presente libro contiene en esencia nuestra tesis presentada el año 1957 ante la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires para aspirar al título de doctor. En años subsiguientes le hicimos ligeras correcciones y modificaciones, si bien con la intención de no alterarla en sus líneas fundamentales. Preferimos guardar fidelidad al trabajo originario, dejando para otra ocasión nuevos estudios e investigaciones sobre esta materia" (p. 13).

> *propugnaba el divorcio de los dos poderes, relegando a la religión al solo ámbito de las conciencias y negándole a la Iglesia sus derechos jurisdiccionales y docentes. No fue su posición ecléctica ni contradictoria en esencia, pues superados tales o cuales pasajes equívocos de su obra, queda al descubierto su pensamiento auténtico, que revela un profundo conocimiento del pasado histórico y de la realidad del presente, un claro sentido del deber ser y una valoración ética dignas del notable jurisconsulto que a todas luces era.*

En tal sentido, "no propiciaba el sistema de patronato, sino que era un decidido partidario de la libertad de la Iglesia, a semejanza de la que gozaba en los Estados Unidos de la América del Norte, y de su elevación a un plano de consideración pública, como lo demostró en forma práctica con su Código Civil"[39].

XXIII. Roberto Héctor Bosca

Resultado de una investigación exhaustiva, concluida en 1998, en 598 páginas desarrolla el tema *Factor religioso y poder político. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la República Argentina (1946-1955).* Sobresale por su solidez y profundidad. La obra había sido publicada el año anterior con el título *La Iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*.

El autor destaca su novedoso enfoque interdisciplinario y el interés que tiene el estudio del factor religioso en el derrocamiento del entonces presidente Juan Domingo Perón. Atribuye a la pretensión del peronismo de reemplazar a la Iglesia Católica por una Iglesia nacional peronista el desencadenamiento de la crisis que condujo a la caída del régimen.

> *El trabajo que aquí se propone –dice Bosca- atiende al tratamiento de la temática en estudio desde una perspectiva interdisciplinaria que va más allá incluso de lo histórico y lo jurídico, y que incluye como instrumentos propios, no sólo la historia y el derecho canónico y el secular –en particular el derecho constitucional-, sino también las ciencias políticas (en primer lugar la sociología política) así como también la antropología –especialmente la antropología cultural- y por último la teología.*
>
> *Es opinión prácticamente unánime entre los autores provenientes de las más diversas vertientes intelectuales, que el factor religioso fue determinante en el derrocamiento sufrido por el presidente Perón en el año 1955.*
>
> […] *De este hecho surge entonces la importancia que reviste el estudio de las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante dicho período, del cual se han emprendido numerosos trabajos, aunque*

[39] LEVAGGI, *Dalmacio Vélez Sarsfield*…, ps. 13-16. Nuevos estudios sobre el tema fueron: *Dalmacio Vélez Sarsfield, jurisconsulto*, Córdoba, Editorial Ciencia, Derecho y Sociedad, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba, 2005, ps. 45-90, y "Religiosidad de Dalmacio Vélez Sarsfield", *Archivum*, XXVI, Buenos Aires, 2007, ps. 143-148.

> *ninguno de ellos lo haya realizado desde el enfoque con el que aquí se intenta hacerlo.*
>
> […] *También merece mencionarse que es una tónica general de esos trabajos la ausencia de una comprensión sobre la peculiar naturaleza de la institución eclesial, que a menudo suele ser considerada desde una perspectiva puramente política y por lo tanto en última instancia incorrecta.*

Sostiene que "lejos de tratarse de una desafortunada desinteligencia sobre las relaciones recíprocas entre lo político y lo religioso" el núcleo del conflicto estuvo en la pretensión típica del regalismo de "ejercer un dominio profundo e incisivo y no meramente formal sobre los ámbitos eclesial y eclesiástico".

La pretensión del poder político fue

> *reemplazar la doctrina y la praxis de la Iglesia Católica por un cristianismo reinterpretado en clave peronista, esto es, la conformación de una nueva y verdadera Iglesia nacional peronista dependiente del poder político, aunque manteniendo al mismo tiempo incólume la estructura formal tradicional del catolicismo romano.*
>
> […] *abundantísimos testimonios y opiniones han confluido a lo largo de este trabajo hacia la consideración del peronismo como un movimiento político-religioso o como una religión política. En la mística peronista y bajo el mesianismo redentor de Perón como conductor del pueblo elegido encarnado en el movimiento justicialista, la patria adquiere los caracteres de la bíblica tierra prometida* […]. *Esa naturaleza de religión política del movimiento y del régimen determinaría de un modo decisivo las relaciones y el mismo conflicto con la Iglesia Católica.*

La política religiosa peronista de los tiempos del conflicto con la Iglesia Católica, claramente favorecedora de los cultos no católicos, no podría mirarse sólo como una actitud tendiente a mostrar hostilidad hacia el catolicismo, sino como algo quizá más profundo. Piensa en términos comparativos que el peronismo como "movimiento político-religioso reivindicador de una religión propia" podría asemejarse a la política religiosa liberal del Imperio Romano, que admitía todas las creencias con tal que reconocieran la supremacía de la religión estatal.

La tesis está dividida en tres partes: I. La Iglesia nacional (subdividida en tres capítulos: 1. El monismo político-religioso; 2. Un intento de conceptualización, y 3. Las realizaciones históricas); II. La Iglesia nacional peronista (4. Los elementos religiosos del peronismo; 5. El peronismo como neocristianismo; 6. La política religiosa del peronismo, y 7. El factor religioso en el conflicto), y III. Conclusión (8. Una constante histórica <La nueva Roma. La Iglesia clandestina. El tercermundismo. La reforma de 1949. El imaginario político justicialista, etc.>). Cierra la tesis el Apéndice: La excomunión[40].

[40] BOSCA, *Factor religioso*…, ps. 10, 11, 13, 18, 19, 22, 423, 437 y 442.

XXIV. Horacio R. Bermúdez

La última tesis fue presentada y publicada en 2017 por el actual profesor adjunto de Derecho Constitucional bajo el título *Libertad e igualdad religiosas en el Estado de Derecho*. Propone la reforma del artículo 2º de la Constitución a la luz del Acuerdo con la Santa Sede del 10 de octubre de 1966 y de las reformas en consecuencia introducidas en 1994 en la Constitución Nacional, entre las que no se encuentra dicho artículo. La propuesta parte del principio de "sana laicidad del Estado", basado a su vez en los principios de autonomía y cooperación entre ambas potestades.

El fundamento de la crítica al artículo 2º es, en última instancia, su aparente contradicción con el principio de igualdad. Aparente, porque, aun cuando la Iglesia sea libre de renunciar a ese derecho (no es un *privilegio*, como se suele argumentar), y hacerlo puede ser una decisión conveniente para ella por varios motivos, el sostenimiento establecido por los constituyentes de 1853 no fue una liberalidad ni tampoco una compensación por solas las confiscaciones de inmuebles sufridas por la Iglesia en Buenos Aires y algunas otras provincias. Otras causas de fundamental importancia fueron la privación del diezmo, con el que debía sostenerse el culto, y las obligaciones contraídas por la mayoría de las provincias con motivo de las leyes de desamortización de censos perpetuos, especialmente capellánicos, provincias que al subrogarse a los deudores originarios quedaron en su misma condición y tuvieron que incluir en sus presupuestos la partida correspondiente, que después de 1853 tomó a su cargo la Nación.

O sea que el artículo 2º reconoce la deuda contraída por la Nación con la Iglesia Católica y si sólo se refiere a esa Iglesia es porque ningún otro culto sufrió semejante despojo y con ningún otro culto contrajo la Nación deuda financiera alguna. Por lo tanto, el artículo 2º, lejos de estar reñido con el principio de igualdad, responde a un criterio de estricta justicia.

XXV. Conclusiones

La Facultad de Derecho fue una caja de resonancia de las ideas que circulaban en la sociedad en materia de derecho público eclesiástico, de ideas y de problemas, que aparecieron y reaparecieron más de una vez. Las ideas abarcaron un amplio espectro. Unos se adhirieron a la unión moral -no a la confusión- de la Iglesia con el Estado, otros a la separación total y hubo también partidarios de posturas intermedias, entre ellas, preponderantemente, del sostenimiento del culto católico tal como lo dispone la Constitución. La diversidad ideológica existió tanto en el claustro docente como entre los doctorandos.

Alrededor de 1900 hubo un cambio sustancial en el régimen de las tesis doctorales. Hasta esa época un tesista como Benjamín Aceval pudo decir al presentar la suya, que no abrigaba "la más mínima pretensión de decir […] nada de nuevo, ni de despertar ningún interés, conocidas como os son mis ningunas aptitudes y la mediocridad de mis conocimientos, y al tratarlo sólo me animan el

deber que tengo de cumplir una prescripción del reglamento, vuestra notoria indulgencia y la bondad de la causa que defiendo"[41].

Pero en 1920 Faustino J. Legón puso de manifiesto el "fenómeno de intensa transformación que han sufrido las pruebas doctorales: de las tesis que hasta hace pocos lustros se estilaban, discursitos someros y superficiales, sólo queda el nombre. El movimiento espontáneo, recogido en el espíritu de la actual ordenanza de tesis, inspirada en consideraciones de ese carácter […] se caracteriza, por un paulatino ahonde de la investigación, por la mayor suma de tiempo y de trabajo invertidos en la tarea"[42].

Como consecuencia de ese mayor rigor científico impuesto a las tesis doctorales hay diferencias sustanciales, salvo alguna excepción, entre las pertenecientes al primer período y al segundo.

El primero de los catedráticos de los cuales tenemos noticia que trataron el tema fue, en el curso de Derecho Canónico, monseñor León Federico Aneiros, de clara filiación antirregalista. El neogranadino Florentino González, fundador de la cátedra de Derecho Constitucional, que desempeñó entre 1868 y 1872, introdujo como modelo en la materia a los Estados Unidos. Fue éste el único modelo que siguió siendo propuesto y usado como término de comparación por varias décadas. El sistema propuesto era de separación del Estado y las iglesias y de libertad e igualdad de todos los cultos.

Para quienes se oponían tanto al patronato como a la unión del Estado con la Iglesia ésa fue la solución que contó con el mayor número de adhesiones, frecuentemente expresadas con la célebre fórmula de Cavour "la Iglesia libre en el Estado libre". Francisco M. de Almeida fue el último tesista que, en 1903, invocó la fórmula y Benigno Tejeiro Martínez Soler el último que, en 1905, propuso el modelo norteamericano. Todavía en esos años resonaba el eco del conflicto con la Iglesia desatado por la generación del 80.

Fue durante el magisterio de Manuel Augusto Montes de Oca y de Tomás R. Cullen que se presentó el mayor número de tesis sobre el tema. Las 25 tesis conocidas que lo abordaron coincidieron en la orientación mayoritariamente regalista. Hubo partidarios del patronato 7: Alcobendas, Almeida, Arias, Conforti, Lecce, Ocantos, Zabala; partidarios mientras que no hubiera separación 1: Ortiz; opuestos expresamente al patronato 4: Bosca, Lafuente, Levaggi, Velásquez; a favor del artículo 2º de la Constitución 2: Arias, Diez Gómez; contra el artículo 2º 7: Aceval, Bermúdez (para una "sana laicidad del Estado"), Lecce, Pietranera, Tedín, Tejeiro Martínez Soler, Velásquez; por la separación total bajo el lema "La Iglesia libre en el Estado libre" 8: Aceval, Almeida, Gilbert, Lecce, Ortiz, Tedín, Tejeiro Martínez Soler, Zabala; por la unión de la Iglesia con el Estado 3: Casares en teoría, Cullen Ayerza por la adopción de la doctrina social de la Iglesia, Somellera con libertad de culto; por la independencia con acuerdo 3: Bosca, Faustino J. Legón, Pietranera; partidarios del concordato 3: Lafuente, Faustino J. Legón pero pesimista sobre su factibilidad, Levaggi; opuestos explícitos al

[41] ACEVAL, *Derecho*…, p. 7.

[42] LEGÓN, *Doctrina*…, p. 31.

concordato: Alcobendas, Lecce, Tejeiro Martínez Soler; a favor de la personalidad jurídica de la Iglesia 1: Diez Gómez. Todos fueron partidarios o admitieron la libertad de culto.

Entre los autores más citados estuvieron Florentino González, Cesáreo Chacaltana, Joaquín V. González, José Manuel Estrada, Dalmacio Vélez Sarsfield, Manuel A. Montes de Oca, Juan de Solórzano Pereira, Pedro Frasso y el Conde de Cavour.

No se presentaron tesis sobre el Acuerdo de 1966 entre el gobierno argentino y la Santa Sede ni sobre la reforma constitucional de 1994 en cuanto consecuencia del Acuerdo, como temas centrales. Es evidente el retroceso que los temas de derecho público eclesiástico experimentaron de un siglo a esta fecha en el interés de los doctorandos, a la vez que se acentuaba en la sociedad el fenómeno de la secularización.

Fuentes directas

ACEVAL, BENJAMÍN, *Derecho constitucional. Libertad religiosa. Tesis*, Buenos Aires, Imprenta de Pablo E. Coni, 1873.

ALCOBENDAS, FRANCISCO, *Tesis presentada para obtener el grado de Doctor en Jurisprudencia [Sobre la residencia del derecho de patronato en el soberano]*, Buenos Aires, 1864.

ALMEIDA, FRANCISCO M. DE, *Algunas consideraciones sobre libertad religiosa y libertad de asociación. Tesis*, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Capital, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1903.

ÁLVAREZ, CARLOS JOSÉ, *Elementos de derecho canónico*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1872, 2 vols.

Ángel Gallardo. Memorias para mis hijos y nietos. Prólogo de Guillermo Gallardo, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1982, en GALLARDO, JORGE EMILIO, *Conflicto con Roma (1923-1926). La polémica por Monseñor de Andrea*, Buenos Aires, El Elefante Blanco, 2004, Apéndice.

ARIAS, JAVIER E., *Relaciones entre la Iglesia y el Estado. Breve comentario al artículo II de la Constitución Nacional. Tesis*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1898.

BERMÚDEZ, HORACIO R., *Libertad e igualdad religiosas en el Estado de Derecho. Una actualización de su formulación constitucional para una sociedad plural*, Buenos Aires, Thomson Reuters La Ley/Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, 2017.

BIDART CAMPOS, GERMÁN J., *Derecho constitucional. Realidad, normatividad y justicia en el derecho constitucional*, Buenos Aires, EDIAR, 1966, 2 vols.

BOSCA, ROBERTO H., *La Iglesia nacional peronista. Factor religioso y poder político*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.

BOSCA, ROBERTO HÉCTOR, *Factor religioso y poder político*. 1998.

CALANDRELLI, ALCIDES V., *Lecciones de derecho constitucional*. Notas tomadas de las conferencias del doctor M[anuel].A[ugusto]. Montes de Oca, Buenos Aires, Tipo-Litografía "La Buenos Aires", s/d [1903], 2 tomos.

CASARES, TOMÁS D., *La religión y el Estado. Tesis*, [Buenos Aires,] 1918.

CASARINO, NICOLÁS, *Apuntes de derecho canónico* por el Dr. … arreglados al programa de esta materia en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, Martínez y Crespo, 1891.

CHACALTANA, CESÁREO, *Patronato nacional argentino. Cuestiones de actualidad sobre las recíprocas relaciones de la Iglesia y el Estado*, Buenos Aires, Taller Tipográfico de la Penitenciaría, 1885.

COMALERAS, JOSÉ M., *Representación de las minorías.* Tesis presentada a la Universidad de Buenos Aires para obtener el grado de Doctor en Jurisprudencia por …, Buenos Aires, Imprenta de La Unión Argentina, 1875.

CONFORTI, CARLOS, *Las congregaciones religiosas ante la Constitución Nacional. Tesis* [Buenos Aires, 1902].

CULLEN AYERZA, HERNÁN, *Socialismo católico. Tesis*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1902.

DIEZ GÓMEZ, MANUEL, *De la personalidad jurídica de la Iglesia*, tesis, Buenos Aires, Universidad de la Capital, 1886.

Encuesta sobre la revisión constitucional, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, 1949.

ESTRADA, JOSÉ MANUEL, "La Iglesia y el Estado", *La Iglesia y el Estado y otros ensayos políticos y de crítica literaria*. Prólogo de Rodolfo Rivarola, Buenos Aires, El Ateneo, 1929, ps. 9-84.

FERNÁNDEZ, SEVERO, *Intervención nacional. Observaciones al artículo 6º de la Constitución Argentina*. Tesis presentada a la Universidad de Buenos Aires para optar al grado de Doctor en Jurisprudencia por …, Buenos Aires, Imprenta del Siglo (y de la Verdad), 1874.

GILBERT, TORCUATO, *La Iglesia libre en el Estado libre*, tesis, Buenos Aires, Imprenta y Librerías de Mayo, 1875.

GONZÁLEZ, FLORENTINO, *Lecciones de Derecho Constitucional*. Para servir a la enseñanza en la misma Universidad, Buenos Aires, J.A. Bernheim, 1869.

GONZÁLEZ, JOAQUÍN V., *Manual de la Constitución Argentina*. Concordado con las Obras Completas del autor, edición ordenada por el Congreso de la Nación Argentina, Buenos Aires, Ángel Estrada y Cía., 1959.

GONZÁLEZ CALDERÓN, JUAN A., *Derecho constitucional argentino. Historia, teoría y jurisprudencia de la Constitución, II*, Buenos Aires, J. Lajouane & Cía., 1918.

HERNÁNDEZ, MANUEL A., *[Sistemas electorales] Tesis presentada a la Universidad de Buenos Aires para optar al grado de Doctor en Jurisprudencia por ...,* Buenos Aires, Pablo E. Coni, 1875.

LAFUENTE, RAMIRO [RICARDO] DE, *Patronato y concordato en la Argentina*, Buenos Aires, RL, 1957.

LECCE, FRANCISCO P., *La Iglesia y el Estado. Relaciones recíprocas. Tesis*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de derecho y Ciencias Sociales, 1903.

LEGÓN, FAUSTINO J., *Doctrina y ejercicio del patronato nacional*, Buenos Aires, J. Lajouane, 1920.

LEGÓN, F. J., *Iglesia y Estado. Independencia recíproca*, Buenos Aires, Amorrortu, 1949.

LEVAGGI, ABELARDO, *Dalmacio Vélez Sarsfield y el Derecho eclesiástico,* Buenos Aires, Editorial Perrot, 1969 (Colección de Estudios para la Historia del Derecho Argentino, del Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene de la Universidad de Buenos Aires).

LÓPEZ, LUCIO V., *Curso de derecho constitucional*. Extracto de las conferencias dadas en la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1891.

MONTES DE OCA, MANUEL A., *Apuntes de derecho público eclesiástico tomados de las conferencias dadas por el catedrático Doctor*… [Anotados por José León Suárez], La Plata, Emilio de Mársico, 1892.

OBLIGADO, ANTONIO V., De la libertad de cultos. Observaciones al tít. 4º libro II parte 2ª del Proyecto de Código Penal, tesis, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1870.

OCANTOS, JOSÉ ANTONIO, *Disertación sobre el Supremo Patronato Argentino pronunciada y sostenida por ... en la Universidad de Buenos Aires* [Buenos Aires, 1851].

ORTIZ, HORACIO, *Relaciones del Estado con la Iglesia. Tesis*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1901.

PIETRANERA, HUMBERTO, *La Iglesia libre en el Estado libre. Tesis*, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Capital, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1900.

SÁNCHEZ VIAMONTE, CARLOS, *Manual de derecho constitucional*, 4ª ed., Buenos Aires, Kapelusz, 1959.

SOMELLERA, ANDRÉS DE, *Disertación presentada y sostenida en la Universidad de Buenos Aires por el alumno de Jurisprudencia ... para obtener el grado de Doctor [Libertad religiosa]*. [Buenos Aires, 1835].

TEDÍN, VIRGILIO M., *La Iglesia y el Estado. Art. 7º de la Constitución Provincial*, tesis, Buenos Aires, Imprenta de Pablo E. Coni, 1874.

TEJEIRO MARTÍNEZ SOLER, BENIGNO, *La Iglesia y el Estado. Tesis* [Buenos Aires, 1905].

VELÁSQUEZ, JUAN ANDRÉS, *El Estado y la Iglesia. Breve estudio de la materia ante nuestro Derecho. Tesis*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1897.

ZABALA, CARLOS, *Relaciones del Estado con la Iglesia. Tesis*, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Capital, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1898.

Historiografía

AUZA, NÉSTOR TOMÁS, *Católicos y liberales en la generación del ochenta*, Buenos Aires, Educa, 2007.

BRUNO, CAYETANO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, XII, Buenos Aires, Don Bosco, 1981.

BRUNO, C., "La expulsión del delegado apostólico en la Argentina, Monseñor Luis Matera (14 de octubre de 1884)", *Revista del Instituto de Historia del Derecho "Ricardo Levene"*, 25, Buenos Aires, 1979, ps. 129-170.

CARBIA, RÓMULO D., *Mons. León Federico Aneiros segundo arzobispo de Buenos Aires*. Ensayo biográfico precedido de un juicio crítico de fray Pacífico Otero, Buenos Aires, Escuela Tipográfica Salesiana, 1905.

DI STEFANO, ROBERTO y LORIS ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX, Buenos Aires*, Grijalbo Mondadori, 2000, ps. 336-353.

ESTRADA, SANTIAGO DE, "La cátedra de derecho canónico en la Universidad de Buenos Aires", *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 4ª época, II, Buenos Aires, 1948, ps. 305-317.

GARCÍA, JUAN AGUSTÍN (director), *Historia de la Universidad de Buenos Aires y de su influencia en la cultura argentina*, Buenos Aires, Coni, 1918.

ZURETTI, JUAN CARLOS, *Nueva historia eclesiástica argentina. Del Concilio de Trento al Vaticano II*, Buenos Aires, Itinerarium, s/d, caps. XI y XII.

La labor misionera y el martirio de Pedro Ortiz de Zárate y compañeros en Orán, Salta (1683)

[THE MISSIONARY WORK AND MARTYRDOM OF PEDRO ORTIZ OF ZÁRATE AND COMPANIONS IN ORÁN, SALTA (1683)]

GERALDINE MACKINTOSH[1]

Resumen

Pedro Ortiz de Zárate (aprox. 1622-1683) nació en un entorno socio-económico privilegiado, heredero de una gran fortuna de Jujuy. Descendiente de la ilustre familia de los Zárate de Álava y Vizcaya, y que, muchos de ellos llegaron a América para implantar la civilización occidental española y su padre fue uno de los primeros pobladores de Jujuy. Hombre de hidalguía, fue educado en un clima de profunda fe y piedad. La tónica impresa en su formación fue la de un joven feudal: cargado de poderes, privilegios, obligaciones y conveniencias que formaban la sustancia de la vida civil y militar. Heredó la encomienda más grande de entonces, la de Humahuaca. Casado con Petronila de Ibarra (1644), tuvo dos hijos. Desempeñó cargos públicos: el de Alcalde Ordinario y Alférez Real de San Salvador de Jujuy. Al quedar viudo con sólo diez años de matrimonio, decidió entregarse al sacerdocio y luego de realizar sus estudios en Córdoba junto a los jesuitas, recibe el Orden Sagrado por Mons. Maldonado y Saavedra (1657). Durante 24 años como párroco de Jujuy desarrolla una intensa tarea pastoral: funda capillas, imparte los sacramentos, cuida la liturgia y realiza visitas canónicas por encargo del obispo.

De una intensa vida espiritual basado en la piedad en la caridad y en la oración, vislumbra con claridad que el modo de pacificar al indio era mediante su evangelización y su conversión al Evangelio y no por las armas. Proponía entrar en el Chaco acompañado de misioneros jesuitas, a cuenta de sus propios bienes, y entablar relaciones con los indios de las tribus Vilelas, previa auténtica declaración de que serían libres de encomienda y tributación por diez años. Así lo manifiesta por cartas al gobernador de Tucumán, Fernando Mate de Luna y al mismo Rey. Decidido a tal empresa y con las autorizaciones correspondientes, emprende, junto con los padres jesuitas, Diego Ruiz y Juan A. Solinas, y un grupo de laicos de distintas etnías, su entrada misional hacia la región del Zenta, en la cual ofrendarán sus vidas.

Palabras clave

---

[1] Lic. en Historia por la Universidad Católica Argentina y Lic. en Derecho Canónico por la Universidad Católica Argentina (en curso). Actualmente se desempeña como Perito en Comisiones Históricas de distintas Causas de Canonización. geraldinemackin@yahoo.com.ar

Pedro Ortiz de Zárate – Jujuy – Martirio

Abstract

Pedro Ortiz de Zárate (1622-1683) was born in a privileged socio-economic environment, heir to a great fortune of Jujuy. Descendant of the illustrious Zárate family of Álava and Vizcaya, many of them came to America to implant the Spanish western civilization and their father was one of the first settlers of Jujuy. A man of nobility, he was educated in a climate of deep faith and piety. The tone of his formation was that of a feudal youth: loaded with powers, privileges, obligations and conveniences that formed the substance of civil and military life. He inherited the greatest trust of his time, that of Humahuaca. Married to Petronila de Ibarra (1644), he had two sons. He held public office: Mayor Ordinary and Ensign Royal of San Salvador de Jujuy. When he was widowed with only ten years of marriage, he decided to give himself to the priesthood and after studying in Córdoba with the Jesuits, he received the Holy Order from Mons. Maldonado and Saavedra (1657). For 24 years as parish priest of Jujuy he carried out an intense pastoral task: he founded chapels, imparted the sacraments, took care of the liturgy and made canonical visits on behalf of the bishop.

From an intense spiritual life based on piety in charity and prayer, he clearly foresees that the way to pacify the Indian was through his evangelization and conversion to the Gospel and not through weapons. He proposed to enter the Chaco accompanied by Jesuit missionaries, at the expense of their own property, and to enter into relations with the Indians of the Vilelas tribes, after authentic declaration that they would be free of entrustment and taxation for ten years. This is reflected in letters to the governor of Tucumán, Fernando Mate de Luna and the King himself. Determined to such a company and with the corresponding authorizations, he, together with the Jesuit Fathers, Diego Ruiz and Juan A. Solinas, and a group of lay people of different ethnicities, undertakes his missional entrance into the region of Zenta, in which they will offer their lives.

Key Word

Pedro Ortiz de Zarate – Jujuy – Martyrdom

I. Nacimiento

Pedro Ortiz de Zárate nació en San Salvador de Jujuy[2] en 1622,[3] en ese momento, dependiente del Virreinato del Perú, diócesis de Córdoba del Tucumán.

[2] San Salvador de Velazco en el Valle de Jujuy fue fundado el 19 de abril de 1593 por Don Francisco de Argañaras, dependiendo del virreinato del Perú hasta 1776 en que se crea el Virreinato del Río de la Plata. La diócesis de Córdoba del Tucumán con sede en la ciudad de Santiago del Estero fue creada el 14 de mayo de 1570 por la Bula "*Super specula militantes Ecclesiae*" de San Pío V. en 1699 Inocencio XII trasladó la sede episcopal a la cuidad de Córdoba.

Hijo de Juan Ochoa de Zárate[4], figura central de Jujuy, y de Bartolina de Garnica, ésta de familia hidalga, era hija de Doña Petronila de Garnica y del conquistador García Sánchez. Tuvo cuatro hermanas mujeres: Petronila de Castro (+06-01-1692), Ana María de Zárate, Juana de Zárate y Bartolina de Garnica.

Su abuelo paterno, Don Pedro Ortiz de Zárate (+ 1583/1586), proveniente de Álava, Zaragoza, se embarca hacia Perú en 1554. Don Pedro (abuelo del Siervo de Dios) tomó posesión de la gran encomienda de Humahuaca en Villanueva, que su mujer, Doña Petronila de Castro (casados en 1573) había heredado de su primer marido Juan de Villanueva (+ 1568).

Por encargo del Virrey Toledo, Pedro de Zárate, funda la población de San Francisco de Álava, en el mismo lugar donde más tarde se emplazaría San Salvador de Jujuy. Este poblado, con pocos meses de vida (1575-15765) fue rápidamente destruido por los indios[5]. No contamos con el acta de bautismo del Siervo de Dios, pero sin dudas y siguiendo las costumbres de las familias hidalgas, como la tradición de las familias nobles de España, recibió este sacramento en su propia casa. Tampoco podemos asegurar quién administró el bautismo, pero podemos afirmar que fue Don Bartolomé Cáseres y Godoy, que era cura y vicario de San Salvador entre 1622 y 1630[6].

I.1 - Infancia

Una de las fuentes de vital importancia para el estudio de los Siervos de Dios y de su martirio, son las Cartas Anuas, informes que los padres jesuitas enviaban a sus superiores en Europa. En las Paraguaria 9, capítulo 5, encontramos las "Misiones entre Gentiles" donde se narran los días previos a la entrega martirial y asimismo hacen una semblanza de los Siervos de Dios. De Pedro Ortiz de Zárate dicen sintéticamente que: "Su educación en tierna edad fue muy conforme a padres muy cristianos y temerosos de Dios. De esta crianza sacó Don Pedro la natural inclinación que mostró siempre al culto divino, pues entre los entrenamientos de su niñez se traslucía afectos a lo eclesiásticos, los cuales se descubrieron más en su mayor edad."[7].

---

[3] XARQUE Y ALTAMIRANO, S.J.; *Las misiones jesuíticas en 1687*…cap. XXXIII, "Insignes misioneros de la Compañía de Jesús…", señala como fecha de nacimiento de Don Pedro el año 1627, sin embargo, VERGARA, "Don Pedro Ortiz de Zárate…", señala el año 1622, fecha que seguimos por creerla más probable.

[4] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*…, p. 29. Su padre, Juan Ochoa de Zárate fue Alcalde y Alférez de Jujuy. Ocupó los cargos de Teniente de Gobernador, Capitán de Guerra, Procurador de la ciudad y obtuvo el grado de General.

[5] Don Pedro de Zárate fundó el 13 de octubre de 1575, en la confluencia del Río Grande y el Xibi Xibi (lugar conocido como Punta Diamante) la ciudad de San Francisco de la Nueva Provincia de Álava.

[6] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*…, p. 54.

[7] Archivo Romano de la Sociedad de Jesús (ARSI) *Litterae Annuae*, Capítulo 5: Misiones entre Gentiles. Vol. Paraguaria, 9, f. 234.[En adelante: Cartas Anuas]

Influyeron en su formación los padres jesuitas, para quienes ya desde finales del siglo XVI, la región de la Quebrada de Humahuaca fue un destino de misión.[8]

Sin embargo, hacia mediados del s. XVII los jesuitas que misionaban en Jujuy todavía salían desde el Colegio de Salta, aunque los jujeños deseaban la instalación de un colegio jesuita propio.

Otro de sus maestros fue su primo, el Licenciado Obando y Zárate –abogado graduado en Charcas- quien lo antecederá con su ejemplo, ya que al enviudar también se ordenará sacerdote, como veremos más adelante.

Ortiz de Zarate creció en una sociedad que vivía, por un lado, la amenaza continua de posibles ataques de las tribus indígenas y por otro, el abuso de ciertos encomenderos hacia los indios, que, en muchos casos, eran sometidos a trabajos esclavos[9]. Los padres jesuitas se distinguieron, desde el principio, en la lucha a favor de los indios. Ellos habían sido los principales propulsores de las Ordenanzas del auditor Francisco de Alfaro[10], quien estuvo un tiempo en Jujuy y que en 1611 dio sus famosas ordenanzas, admirables por su justicia social y su ecuanimidad, un verdadero código social humano y cristiano. No obstante, esta reglamentación, los abusos continuaron.

Asimismo, era necesario pacificar y evangelizar a aquellas tribus. Ya por el año 1526 se había intentado una primera entrada en el Chaco, donde se fundó el *Fuerte Ledesma* y la ciudad de *Santiago de Guadalcázar.* Pero los indios mataguayos (con los que debería tratar en un futuro el mismo Pedro Ortiz de Zárate), atacaron la nueva ciudad en 1528, llegando a asesinar al P. Juan Lozano -mercedario- predecesor en el martirio de Pedro Ortiz de Zárate.

Por lo tanto, dos posiciones bien marcadas se esgrimían por aquellos años de la infancia y adolescencia de Pedro, por un lado, los españoles estaban decididos a exterminar a los indios rebeldes con las armas, mientras que, por otro lado, los misioneros, que insistían sobre la necesidad de llegar a la pacificación con la predicación de la palabra de Dios.

Mientras tanto, falleció Bartolina de Garnica, la madre de Pedro (el 24 de febrero de 1633 hizo su testamento y murió algunos días después) y pocos años más tarde su Juan Ochoa de Zárate, su padre (entre el 2 y el 4 de abril de 1638), dejando todos sus derechos de encomienda al único hijo varón[11]. Siendo Pedro Ortiz de Zárate menor de edad nombró como su tutor y curador a Obando y Zárate,

---

[8] Sobre el trabajo misional de los jesuitas en Humahuaca y su metodología, confrontar. LÓPEZ, "Análisis de la cultura…" T. II, 2009, ps. 237-261.

[9] El encomendero, que tenía cierta cantidad de indios a su cargo, tenía numerosas obligaciones, entre las principales se encontraba la de enseñar la doctrina cristiana y defender a sus encomendados, así como defender y ayudar a multiplicar sus bienes.

[10] Resultado de la instrucción de la Audiencia de Charcas al Oidor Francisco de Alfaro, quien recorrió la región del Tucumán, Cuyo, Buenos Aires y Paraguay. En la ciudad de Asunción (1612), dictó las Ordenanzas que llevan su nombre. Allí se suprime el trabajo servil de los indios, impide su traslado y la compra-venta. Establece la formación de pueblos, regidos por un alcalde indio.

[11] Archivo de los Tribunales de Jujuy, (ATJ) Testamento de Juan Ochoa de Zárate, Prot. 54, carpeta 8 (1638-1639), leg. 162.

hijo de la hermana de Ochoa. Hay que destacar que heredó tres numerosos pueblos de indígenas: Humahuaca, Sococha y Ocloyas[12].

II. Matrimonio de Pedro Ortiz de Zárate con Petronila de Ibarra y Murguía, 1644

Para un joven de las características de Pedro las posibilidades de elección al momento de decidir su vocación eran: el sacerdocio o el matrimonio para transmitir a los hijos el nombre y el inmenso patrimonio, y, seguramente aconsejado por su entorno, se inclinó hacia la segunda opción.

Fue su mujer la nieta del fundador de San Salvador de Jujuy, Doña Petronila de Ibarra y Murguía[13]. La unión en matrimonio del Siervo de Dios con Petronila significó el fin de los constantes litigios que, por cuestiones de derecho de jurisdicción sobre el valle de Jujuy, habían enfrentado por varios años a las dos nobles familias de los contrayentes.[14]

La boda tuvo lugar el 15 de noviembre de 1644,[15] cuando era párroco y vicario Don Hernando de Mena y posiblemente se haya realizado en la capilla de San Roque ya que la iglesia matriz se hallaba en ruinas[16].

La nueva familia tuvo una gran irradiación en la sociedad, no sólo por su posición política y económica, sino por el influjo de su conducta cristiana. El matrimonio tuvo la alegría del nacimiento de dos hijos: Juan Ortiz de Murguía y Diego Ortiz de Zárate.

III. Actuación política en San Salvador de Jujuy

Al iniciarse 1644 el Cabildo de Jujuy se reunió para elegir autoridades. La elección del Alcalde de Primer Voto[17], recayó sobre el Joven Ortiz de Zárate[18].

---

[12] Sobre el tema de las encomiendas: FARBERMAN y BOIXADÓS, "Sociedades indígenas…" ps. 601-628. Se destaca en este estudio, que se basa en los datos proporcionados por la visita del Oidor Luján de Vargas en 1693-1694, el buen estado económico y de convivencia alcanzado en las encomiendas de Jujuy: " […] Los pueblos de indios de la quebrada y de la puna [Jujuy] eran notablemente ricos en comparación con las otras jurisdicciones. Sorprende, por ejemplo, todas las capillas estuvieran "formadas con decencia" dispusieran de los ornamentos necesarios y hasta del lujo de un órgano "y cantores que la sirven "como en el caso de Humahuaca. Pocos pueblos de indios tucumanos tuvieron como los jujeños cofradías, como las de la puna y Humahuaca, y cabildo indígena en funciones, también aquí encontramos indicios claros del pago de tributo en moneda. A partir de la información provista por otros trabajos, podemos inferir que la ausencia de reclamos se debe al logro de una relación de mutua convivencia". (ps.614-615)

[13] Petronila era hija de doña María de Argañarás y Murguía, que había quedado viuda de anteriores nupcias, en XARQUE, *Las misiones jesuíticas en 1687…* cap. XXXIII.

[14] FERREIRO, "El poder del matrimonio…", en esta obra el autor señala que: "[…] La dote más espectacular de toda la serie documental que hayamos encontrado, es la de Doña Petronila de Ybarra de Argañarás y Murguía, en su casamiento con Don Pedro Ortiz de Zárate durante 1644."

[15] ATJ, Matrimonio de Pedro Ortiz de Zárate con Petronila de Ibarra. Dotes, carpeta N° 11, años 1644-1647, legajo n° 251.

[16] Vergara sostiene que no hay constancias del acta matrimonial porque los registros más antiguos de Jujuy son los que llevaba Don Pedro cuando fue párroco. Cfr. VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate* …, p. 136.

Asimismo, en 1651 fue elegido por segunda vez Alcalde de la ciudad de Jujuy. Al finalizar el año, el 9 de diciembre, asumió el cargo de Alférez Real, prestando juramento ante el cabildo de la ciudad[19].

En 1652 lo encontramos nuevamente en los documentos como Alcalde de la ciudad[20].

Podemos inferir que la preparación cultural del joven alcanzó niveles elevados, porque los cargos que obtenía requerían, además de una excelente reputación social, conocimientos amplios del Derecho.

VI. Inesperada y pronta viudez, 1654

Al principiar el año 1654, Pedro viajó a Humahuaca para visitar sus posesiones y entonces "cuando –al decir de Xarque- la fortuna más reía con Don Pedro; cuando las felicidades humanas le volvían más plausible, cuando su sangre ilustre, sus haciendas poderosas, sus honrosos puestos y unión de corazones en los dos consortes, le hacían más envidiable su prosperidad, una desgracia repentina llenó de lágrimas toda su familia; porque al tiempo que se hallaba Doña Petronila, en la heredad que tenía a una legua de Jujuy, la oprimió, cayendo de golpe, una torre, cortándose al hilo su vida, sin poder recibir sacramento alguno, escapando vivo Don Diego y tres criadas que se hallaban dentro de la misma torre. Fue la muerte inesperada…; cuando, ausente Don Pedro, recibió noticia tan penosa en Omaguaca, 20 leguas de distancia. Con magnánimo corazón acudió volando a las exequias y sufragios…"[21].

Las Cartas Anuas narran el suceso de esta manera: "…estando cierto día (doña Petronila) en su casa, se hundió la madera que sustentaba un techo y cayendo todo el peso sobre ella la dejó no sólo sin vida sino que entre sus ruinas sepultada, sin que valiera diligencia alguna para evitar en Don Pedro Ortiz la causa del justo dolor con que lastimó su alma el fatal golpe, de tan sensible desgracia, pero lo que pareció… al juicio humano desgracia, fue prevenida traza de la disposición divina que, con este golpe, quiso llamar a Don Pedro para los altos designios se su oculta Providencia…"[22].

---

[17] En el Cabildo, los alcaldes ordinarios eran de primero y segundo voto, con funciones policiales y judiciales; el mantenimiento del orden y la seguridad pública y la administración de justicia tanto en las causas civiles como criminales. Estas últimas se llevaban a cabo en forma alternada, o sea por turnos. También se estiló que el alcalde de primer voto entendiese en las causas criminales y el de segundo voto en las civiles. Se trataba de una administración de justicia de primera instancia. En ausencia del gobernador o de su teniente, debía reemplazarlo y presidir el cabildo el alcalde de primer voto –de ahí la importancia del cargo para Don Pedro-, y si este se encontrase ausente, presidiría el de segundo voto.

[18] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, p.134.

[19] *Idem,* ps.150-152.

[20] ATJ, Varios expedientes y documentos de 1651…, 1651 Vg. al 5615.

[21] XARQUE, *Las misiones jesuíticas en 1687*…cap. XXXIII.

[22] Cartas Anuas…, Cap. 5, fs. 228v.-240v.

Habían pasado apenas diez años del matrimonio; Petronila falleció probablemente en mayo de 1654 en El Molino de Yala[23], dejando a su joven marido prontamente viudo y con dos hijos. Nada se sabe de su sepultura, Vergara señala dos posibles sitios: la iglesia Mayor de San Salvador, ya casi concluida y el mismo oratorio de la hacienda El Molino[24].

V. Preparación y Ordenación Sacerdotal, 1655-1657

Luego de su pronta viudez, el Siervo de Dios se decidió a entregarse al Señor mediante el sacerdocio. Las Cartas Anuas vieron en la muerte de la esposa de Pedro "una prevenida traza (proyecto) de la disposición divina que , con este golpe, quiso llamar a Don Pedro para los santos designios de su oculta Providencia; y como él no se hizo sordo a la vocación, ejecutó, luego, dejar el siglo, donde dando mano a posiciones y oficios, para que no le sirvieran de rémora, que le detuviesen en el servicio de Dios y camino de la perfección, en que pretendía adelantarse a ligeros pasos. Pero ya que, por varios y prudentes motivos desistió de la resolución de hacerse religioso, se acomodó al consejo y parecer de algunos confidentes, vistiéndose el hábito clerical y sujetándose a aprender, desde su principio gramática y música para asistir al culto divino…"[25].

El 23 de enero de 1655 llegaba a San Salvador el Obispo Diocesano, Mons. Maldonado y Saavedra, celoso impulsor de las misiones jesuíticas, para realizar la Visita Canónica. Según el historiador Vergara, Pedro O. de Zárate, decidido por las Ordenes Sagradas, dejó su ciudad y se encaminó junto con el Obispo, hacia Córdoba del Tucumán para iniciar allí los estudios correspondientes junto a los jesuitas.

Recibió entonces en Santiago del Estero la Ordenación Sacerdotal de Mons. Maldonado y Saavedra, en torno a la segunda mitad de1657[26].

VI. Primera misión como sacerdote: capellán militar

El Obispo Maldonado lo destinó al pueblo de Humahuaca donde debía cumplir la misión de apaciguar a todas las tribus de aquella zona, ya que se temía un levantamiento. Así que inició rápidamente su misión diplomática para pacificar a las tribus que ya eran cristianas. Debió recorrer las numerosas tribus en los desolados campos de la estepa jujeña, predicando y misionado en legua española y autóctona hasta Yavi, Mojo, Sococha y las zonas se Santa Catalina y Atacama.

A mediados de 1658, un líder indio, Bohorquez[27] formó su *Reino indio*, y marchó hacia los objetivos que había previsto. Primero atacó las presas más fáciles:

---

[23] ATJ, Fecha de muerte de Petronila Ibarra, carpeta 11 (1644-1647), legajo 267.

[24] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, p. 159.

[25] Cartas Anuas…Cap. 5, f. 234v.

[26] Xarque escribe la fecha de 1655 para la ordenación, Vergara sostiene que fue en ese año que llegó a Córdoba para iniciar sus estudios. Lamentablemente no se han hallado los documentos de su Ordenación ni de sus estudios.

la misión jesuita de Yocavil, Santa María y luego la de San Carlos de Salta que estaban desguarecidas, acercándose finalmente a la ciudad de Lerma con ánimo de destruirla. Toda la Quebrada fue puesta sobre aviso para defenderse y el mismo Siervo de Dios en el Informe de Méritos y Servicios (1664), relata su experiencia: "el Obispo de la Provincia del Tucumán… cuando la alteró e infestó Don Pedro Bohorquez , me mandó… que asistiese y sirviese el curato de los pueblos Omaguaca, Cochinoca, Casavindo y sus anexos, para prevenir el recelo que hubo de que los indios de dichos pueblos se querían alzar para unirse a los de Calchaquí, y que previniese este daño con mucho cuidado y vigilancia, como lo hice…"[28].

En septiembre de 1658, Bohorquez fue derrotado y refugiado en los valles salteños, comenzó a enviar notas a la Real Audiencia de Charcas –donde había algunos naturales y españoles afines- para quejarse formalmente por la actitud del gobernador Villacorta, haciéndolo responsable de lo que acontecía y pidiendo un indulto para gozar de la libertad.

El Virrey, para evitar males mayores, ordenó que se le enviara el indulto pedido en manos de Juan de Retuerta, Oidor de Charcas. Pedro fue designado en esta difícil misión de llegar al astuto andaluz. Aquí debía mostrar su prudencia, como lo demuestra cinco años más tarde en una carta al Rey, donde le decía: "[…] Y estando en este ejercicio (del curato) y ocupación llegó al dicho pueblo de Omaguaca, vuestro Oidor, el licenciado don Juan de Retuerta, cuando fue con órdenes de vuestro Virrey a sacar a Don Pedro Bohorquez del Valle de Calchaquí, y en pliego que tuvo (el Oidor) del reverendo Obispo del Tucumán, le envió orden para que yo fuere asistiendo en la entrada con título de Capellán del Ejército, que fui al dicho efecto"[29].

Como vio que los acompañantes del Oidor eran pocos para la misión que tenían que realizar, Pedro ofreció dotar varios soldados a su costa para proteger al enviado de la justicia real. Sabedor de su llegada, Bohorquez, que lo conocía por su justicia y caridad, se escondió para no ser tomado por sorpresa. Luego exigió que una vez que se le entregara el indulto, se entregaría al Oidor, cosa que se resolvió luego de algunos días de tramitación, para luego ser deportado a Potosí[30].

Así finalizó la primera misión del Siervo de Dios, donde se lo muestra actuar con prudencia y en aras de la pacificación de toda la región.

---

[27] El andaluz Pedro Chamijo (1602-1667) logró hacerse pasar como el último descendiente de los Incas, engañando a los calchaquíes, a las autoridades españolas y a algunos clérigos. Propuso al Gobernador Mercado y Villacorta un plan de conquista pacífica de los calchaquíes. Se lo nombró Corregidor y le concedió armas, ilusionado en una posible paz. Mientras tanto, Bohórquez buscaba alianzas con los caciques para organizar un alzamiento. Luego de varias luchas, fue derrotado, solicitó el indulto a la Audiencia de Charcas. En viaje a Lima, promovió un nuevo levantamiento calchaquí, por lo que fue sentenciado a morir el 3 de enero de 1667. Cfr. SIERRA, *Historia de la Argentina*. T. 2 Capitulo 8, ps. 341-349.

[28] Archivo General de Indias (AGI) Informe de Méritos y Servicios de Pedro Ortiz de Zárate, 1664, Charcas 97, Nº 6, también en el Archivo Nacional de Bolivia, Sucre. (ANB)

[29] *Idem*

[30] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, ps. 176-178.

VII. Pedro Ortiz de Zárate, Párroco de Jujuy, 1659-1683

Quedando vacante el oficio de párroco de la Iglesia Matriz de Jujuy en 1659,[31] fue presentado el Siervo de Dios para aquella misión. Así lo expresa: "[…] Habiendo vacado el curato de la dicha ciudad de Jujuy, a instancia de toda ella y su Cabildo, me opuse a él en concurso y fui nombrado y presentado por el Patrón y Prelado a dicho curato…"[32].

El Dr. Xarque da una visión muy oportuna de este momento de la vida de Pedro Ortiz de Zárate: "[…] el año de 1659 le mandó el Sr. Obispo sirviese el curato principal de la ciudad de Jujuy, en vacante, hasta que fuera nombrado el sucesor canónicamente, que allí se necesita de año, y a veces más, por las distancias prolongadas. Y habiendo concurrido muchos opositores al examen, persuadían muchos a nuestro Don Pedro que se opusiese. Retirábale su humilde afecto. La ciudad deseábale sobre todo, por el alto concepto que de sus insignes prendas tenían; y para moverle más juntó su Ayuntamiento, Justicia y Regimiento, de todos los capitulares, habiendo antes conferido cuanto importaba al bien común tener Párroco y padre de sus almas tan celoso del servicio de ambas Majestades. Le enviaron diputados rogándoles de parte de toda la ciudad que se alistase en la nómina de los que se oponían; pues, sus esclarecidas prendas aseguraban la primacía de los méritos y el mayor útil del común, de su elección. Respondió agradecido a demostraciones tan ejemplares; y más reconocido al bajo concepto que de sí tenía, dijo que, conociendo su insuficiencia y deseando se mejorase con un Pastor cual merecía aquel rebaño, aspiraba solo a servir de sacristán en aquella iglesia, por lo cual suplicaba le tuviesen por excusado. Esta excusa encendía tanto más a los vecinos todos en ansias de tenerle en aquel puesto, cuanto por ella le conocían más digno. Y así avivaron los empeños tanto que vencieron su resistencia, y por no mostrarse ingrato a los que tan afectuosos le honraban, consintió en sus deseos. Y, opuesto, fue presentado Párroco, por el Gobernador don Alonso de Mercado y constituido canónicamente por el Señor Obispo Don Fray Melchor, que, después le cometió los cargos de Vicario, Juez Eclesiástico y de Diezmos de todo el partido de la ciudad de Jujuy que es dilatado. Y últimamente el Señor Obispo Don Francisco de Borja le nombró Visitador de toda la Diócesis de Tucumán"[33].

Como queda expuesto el P. Pedro se decidió a presentarse a concurso para suceder al cura fallecido. A tal puesto eclesiástico podían presentar sus aspiraciones y méritos no sólo sacerdotes de Tucumán, sino también de Chile, Paraguay y Charcas. Fue elegido el Siervo de Dios hacia mayo de 1661[34].

Francisco Xarque, testigo directo del Siervo de Dios, dice que Pedro fue siempre ejemplar en todos sus cargos, demostrando todas aquellas virtudes que acreditan a un eclesiástico como santo. Por lo cual la estima que lo rodeaba era

[31] ATJ, Vacancia del Curato de Jujuy, carpeta 14, legajo 346, f.11.

[32] AGI, Informe de Méritos…

[33] XARQUE, *Las misiones jesuíticas en 1687*…cap. XXXIII.

[34] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, p. 182.

eximia, por más que condenase y persiguiese con mucha energía cualquier vicio, a tal punto que se hacía temer por los malvados[35].

Sabemos que como párroco cuidó esmeradamente del culto divino: "Era servida su Iglesia en los altares, solemnidades, música y adornos con más lustre que la catedral. Reedificó la Iglesia con nuevas capillas, puso en ella órgano, alhajóla de ricos ornamentos a su costa. […] Fuera de la ciudad, en pueblos de indios, serían veinte las iglesias que hizo fabricar, poniendo por sus manos las primeras líneas y fundamentos, y casi todos los costos. Fuera de esto, cuando le rentaban los oficios eclesiásticos, lo empleaba en misales, cálices, ornamentos y otras limosnas para las iglesias pobres, desvelándose por el aseo y limpieza de cada una como si fuera sola"[36].

Por su parte, en las *Cartas Anuas* se expresa que gobernó la parroquia durante veinticuatro años, granjeándose la estimación y benevolencia de todos los ciudadanos, siempre admirado por sus virtudes y por el encendido celo de la gloria de Dios, que fue el único objetivo de toda su vida y principal motivo de su muerte. Frecuentemente se mezclaba con los indios para ayudarlos en el canto, y, cuando a veces faltaban los monaguillos, él mismo los sustituía en este humilde servicio […] Sustentaba a los sacerdotes jóvenes, dándoles comida y vestido, para que realizaran los oficios de la Iglesia con más solemnidad y repartía entre ellos sus rentas, sin reservar nada para sí [37].

Queda claro que, una de las mayores preocupaciones del Siervo de Dios en su oficio de párroco, fue la de fomentar y acrecentar la vida litúrgica no sólo en el poblado de Jujuy sino en toda su jurisdicción. Asimismo, apoyó la labor de las Cofradías, instituciones tan importantes para entonces, procurando que sus cuentas e inventarios fueran llevados en libros con la mayor responsabilidad y cuidado posibles[38].

---

[35] XARQUE, Las misiones jesuíticas en 1687…cap. XXXIV.

[36] Idem.

[37] Cartas Anuas…Cap. 5, f. 235.

[38] Sobre las Cofradías y la acción de P. O. de Zárate, ver: VISCONTINI, "El valle y pueblo de Omaguaca", ps. 364-384. El autor finaliza el articulo con la siguiente exhortación: "[…] Y que al bendecir la Virgen a su pueblo y a su amada región norteña, acelere la glorificación de los mártires pedro Ortiz de Zárate y su heroico compañero, el Padre Jesuita Pedro [Juan Antonio] Solinas, martirizados en el Chaco el 27de octubre de 1683, quedando para los tiempos futuros como dos exponentes de los grandes clérigos y religiosos misioneros." (p.384). MÁRQUEZ MIRANDA, "La primitiva Iglesia de Humahuaca…", ps. 3-15. El autor al referirse a la visita de Ortiz de Zárate expresa: "No todos los encargados de rendir cuentas procedieron con tal puntual cumplimiento a cumplir las disposiciones obispales." (p.11). CRUZ, "De igualdades y desigualdades..." ps. 293-305. Este autor ofrece un estudio general sobre las cofradías. ZANOLLI, "Entre la coerción, la oportunidad y la salvación…", ps. 345-369. El autor destaca la acción de P. Ortiz de Zárate quien "[…] más que muchos encomenderos pareció llevar el espíritu devocional en la sangre […] su accionar estuvo estrechamente ligado a la consolidación de la vida religiosa de San Antonio de Humahuaca. Durante su gestión la iglesia adquirió una importante cantidad de elementos de devoción y culto como lo muestra uno de los inventarios más tempranos sobre los bienes de la iglesia que data de 1670. […] Pedro Ortiz de Zárate profundizó los intereses de su padre en cuanto a la evangelización de los indios." En cuanto a la valoración de las cofradías, el autor afirma:" Las cofradías de indios les otorgaron a los indígenas de Humahuaca un sentido de espiritualidad, de fervor y de devoción religiosa que, si exagerar, podemos afirmar se mantiene en todos los pueblos de la Quebrada y de la Puna hasta el día de hoy. Aquella

Por su parte, es de destacar la responsabilidad y prolijidad del Siervo de Dios al dejar asentado con su firma en el Libro de Bautismo y Confirmaciones de su iglesia la administración de dichos sacramentos[39].

En él vemos que se asignan los sacramentos sin distinción de etnias, criollos, negros, mulatos, indios y españoles, dejando constancia de la fecha, el nombre del bautizado, el nombre de sus padres y sus padrinos a qué pueblo pertenecían.

VIII. Visitador Apostólico, 1663 y 1673

La jurisdicción de su parroquia era inmensa, ya que abarcaba más de 500 km. A la muerte del obispo Maldonado y Saavedra (10 de julio de 1661), fue elegido Pedro O. de Zárate, como Visitador Apostólico, para llevar a cabo el recorrido pastoral por todas las parroquias.

El 24 de julio de 1663 ya practica la visita canónica en la ciudad de Nuestra Señora de Talavera de Madrid de Esteco[40]. Vergara afirma que fue muy posible que la visita se iniciara en la ciudad de Lerma, desde donde siguió hacia el sur hasta las Juntas del Río Guachipas; desde aquí por la Quebrada y Valle Choromoro, para salir frente a Esteco donde lo sitúa el documento citado. Este era el camino más breve y más seguro que entonces se utilizaba. De Madrid debió seguir a San Miguel y Santiago del Estero y luego seguiría hacia las doctrinas de Córdoba de la Nueva Andalucía. Luego debió seguir a La Rioja, de aquí por los valles de Catamarca y Londres, pasó por Santa María y San Carlos y por último a Salta y Jujuy[41].

Consagrado en 1671, en la ciudad de Santiago del Estero, el nuevo Obispo del Tucumán, Don Francisco de Borja, nombró en 1673, otra vez, a Don Pedro Visitador del Obispado, con el fin de tener la seguridad del conocimiento a conciencia de la diócesis. Por lo que volvió a emprender viaje por Salta, Esteco y las demás ciudades del Tucumán, así también como en el mismo Jujuy[42].

Su último obispo, Fray Nicolás Ulloa, agustino, en una relación al Rey sobre la visita de la diócesis y los "sujetos beneméritos de su obispado", así se expresó respecto a don Pedro: "Pasando a Jujuy, he encontrado un venerable y anciano sacerdote, celosísimo de la honra de Dios, gran queredor de los indios y favorecedor de ellos. Lo he visto con mis ojos, varias veces, trabajando con sus manos en la construcción de diferentes capillas en los pueblos, por más que no perteneciesen a su Doctrina (territorio misional). He constatado su gran compromiso por el culto divino. Su iglesia de Jujuy es muy elegante y limpia; los

---

espiritualidad se vio reflejada en las limosnas y en las donaciones entregadas por los cofrades y en su participación en las fiestas patronales."

[39] Archivo Obispado de Jujuy (AOJ), Libro de Bautismo y Confirmaciones desde el año 1662 hasta el año 1673 (1679), f. 32.

[40] ATJ (1663-1666) carpeta 15, leg. 372, f.3.

[41] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, p.192.

[42] *Ibidem*, "Don Pedro Ortiz…", p. 206.

Cfr. Archivo Parroquial Humahuaca (APH), "Libro de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio desde 1664 para Humahuaca y Urquía" donde constan dos visitas de Pedro Ortiz de Zárate a Humahuaca.

ornamentos decentes, comprados todos de su bolsillo. Se trata del Licenciado Don Pedro Ortiz de Zárate. Es ya un hombre mayor y cada día desea retirarse a una capilla de su propiedad en gran soledad. Hasta hoy se le ha impedido porque no (se quiere que) falte su ejemplo en aquella ciudad"[43].

IX. Intentos de viajar a España, 1664 y 1673

No parecería extraño que Don Pedro haya pensado muchas veces en viajar a España, ahora como sacerdote, a la tierra de sus antepasados. Entre sus anhelos, estaba el de fundar una capellanía en el Solar de Aranguiz, asegurándose los sufragios de Misas por el alma de su amada esposa, sus padres y abuelos.

Hubo dos intentos de llevar a cabo este proyecto. Uno, junto a uno de sus hijos, Juan Ortiz de Murguía en 1664, frustrado, ya que al llegar al puerto de Buenos Aires, las naves ya habían zarpado, y otro en 1673 fecha en que el Consejo de Indias le expidió la licencia de viaje pero el Siervo de Dios no lo realizó[44].

X. Informes de Méritos y Servicios, 1664

A continuación, expondremos el documento llamado: «De méritos… 1664 a favor del licenciado don Pedro…» "Información que hay de oficio conforme a cédula de su majestad de los méritos y servicios del Licenciado Pedro Ortiz de Zárate cura y vicario y comisario y comisario de la Santa Cruzada de la ciudad de San Salvador de Jujuy provincia del Tucumán han remitido al Real y supremo consejo de Indias. Juan Bernardo de Aguilar"[45].

Las Relaciones de méritos y servicios son documentos probatorios destinados a demostrar, mediante pesquisa, las calidades y méritos de los sujetos que optaban a una merced, cargo o empleo. Consisten en la exposición que hace el propio interesado de su currículum vitae, destacando los méritos contraídos en materia de formación, estudios realizados y puestos de empleos o cargos desempeñados, y suelen ir acompañados de memoriales, certificaciones, propuestas para nuevos empleos o cargos y otros informes.

Este documento, más allá de la petición concreta que hace Ortiz de Zárate para él y sus hijos, ("una dignidad en la iglesia de Jujuy o en Lima y para sus hijos gobierno y hábitos.") es rico en la información que trae y en el testimonio de sus contemporáneos. En primer lugar, incluye una nota firmada por Pedro Ortiz de Zárate donde expone las carreras políticas de sus antepasados (abuelo, padre) por el bien de Jujuy y la de él mismo: los cargos que civil y eclesiásticamente ha

---

[43] LARROUY, "Documentos del Archivo de Indias…" p. 337.

[44] AGI, Licencia de la Reina para viajar a España, Buenos Aires, leg. 5, Libros 3-1673.
Para 1665 su hijo Juan Ortiz de Zárate podrá realizar el frustrado viaje, y durante su estadía contraerá enlace con Doña María Teresa de Idiáguez Echaniz, joven emparentada con los Chavari y Zárate en España.
Recién en 1679/80 Don Pedro remitirá a su hijo sólo 2888 pesos, por no enviar todo de una vez, atento a las contingencias y los riesgos de alta mar, quedando otros 2000 pesos en Jujuy, para despacharlos más adelante. Así Don Juan y su esposa fundaron la anhelada capellanía de Aranguis.

[45] AGI, Charcas 97, Nº 6.

ocupado. Luego, los testigos coinciden en afirmar las dotes, virtudes y ejemplo de Ortiz de Zárate:

"Que era uno de los sacerdotes que daban mayor ejemplo, virtud y caridad para con los pobres y pasajeros, y que tenía siempre mucha asistencia en su iglesia y sustentaba a su costa el santuario de Nuestra Señora de Humahuaca […] y que el señor obispo de aquella provincia, don fray Melchor Maldonado, de buena memoria, le dijo varias veces a este testigo, que era Don Pedro Ortiz de Zárate de los más ejemplares sacerdotes de su obispado y de muy gran capacidad, que así se valía de su persona y consejo en los negocios que se ofrecían en su obispado y se los encomendaba porque con mucha paz y acierto prudencial los concluía y daba muy buena cuenta de ellos".

Miguel A. Vergara en su libro sobre Pedro Ortiz de Zárate, pone en duda que este documento haya sido escrito y firmado por Pedro Ortiz de Zárate. "Es del todo contario a la índole y educación de Don Pedro, hacer su autoelogio para conquistar prebendas en lejanas ciudades, porque con ellas hubieran muerto las aspiraciones de toda su vida de misionar a los indios del Chaco y de su tierra natal"[46]. En este punto disentimos con el Dr. Vergara, ya que el anhelo y pedido de Ortiz de Zárate es legítimo, siempre en sintonía con el bien de la Iglesia, a la usanza de la época y no se contrapone a sus aspiraciones misionales. Por otro lado, vemos, su preocupación por sus hijos, cuestión que habla de su protección paternal, a pesar de su estado sacerdotal.

XI. Pedro Ortiz de Zárate, viudo, sacerdote y padre

Debemos destacar que el Siervo de Dios, siendo ya ordenado sacerdote, manifestó una constante preocupación por sus hijos, el primogénito Juan Ortiz de Zárate Argañarás y Murguía, nacido en 1645, y el segundo, Diego Ortiz de Zárate y Murguía, nacido en 1649. Este último, casado con Isabel Vieyra de la Mota, ocupará los cargos de Teniente Gobernador y Justicia Mayor de Jujuy, Alférez Real y Encomendero de Humahuaca, Ocloyas y Papayas.

A Juan Ortiz de Zárate lo vemos junto a su padre en los intentos de viajar a España para la fundación de una capellanía. Finalmente viaja sólo y recién en 1679/80 Pedro remitirá a su hijo 2888 pesos, por no enviar todo de una vez, atento a las contingencias y los riesgos de alta mar, quedando otros 2000 pesos en Jujuy, para despacharlos más adelante. Así su hijo Juan y su esposa fundaron la anhelada capellanía de Aranguis[47].

Vemos también la preocupación del Siervo de Dios por sus hijos en la petición que hace por ellos en el "Informe sobre méritos y servicios" (1664): "Para que a los dos mis hijos les haga merceden los puestos y oficios que fuere servido. Y por calidad y méritos, que son notorios, les haga merced de Hábitos, por cuanto resigno los dos servicios y méritos de mis antepasados, y los renuncio y cedo en los

[46] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, ps. 192 y 193.
[47] *Ibidem*, ps. 204-205.

dos mis hijos, para que obtengan la merced que por parte de ellos se pidieren y pretendieren ante su Majestad y sus Reales Consejos de las Indias y de Ordenes"[48].

Asimismo, ya comenzada la misión, advertimos una comunicación epistolar entre padre e hijo, que, si bien no poseemos las cartas, lo podemos conocer a través de sus cronistas. Pedro Ortiz de Zárate, el 25 de junio de 1683, cuatro meses antes de del martirio, escribe una carta a su hijo, el Alférez Real en Jujuy, Diego Ortiz de Zárate comentando las tratativas de paz con los indios y la defección de cuatro españoles del Fuerte de Ledesma. Es de notar que Diego, en sintonía con el Cabildo de Jujuy asiste a su padre, enviando socorros al lugar de la misión[49].

XII. Sus virtudes

Las Cartas Anuas nos dan una clara semblanza del Siervo de Dios en cuanto a la vivencia de las virtudes.

"Fomentó siempre la paz entre los vecinos evitando los escándalos con suma prudencia. Pero […] el que tenía tanto celo de impedir culpas ajenas, lo tenía sin duda, mayor de cuidar con delicadísima conciencia las propias, no sólo cuidando de la mayor pureza de su alma, sino de hermosearla, con el precioso esmalte de todas las virtudes".

"[…] Afligía a su cuerpo con ayunos, a veces alimentándose de solo pan y agua, y disciplinas incluso en ocasiones de mayor regocijo como en la Víspera de San Pedro, fiesta en la que cabalgaba en compañía de algunos vecinos, vestido de gala pero con cilicios que le laceraban el cuerpo para que si lo exterior tuviese visos de regocijo, hállase su ánimo con esta mortificación, el resguardo de cualquier desordenado movimiento".

"[…] Sus familiares testifican que aún ocho años antes de su muerte llevaba la cama por los caminos más para apariencia que para el descanso, ya que tanto en su casa como en sus viajes, nunca se pudo saber dónde dormía. Solo en las partes que llegaba, donde hubiese iglesia o capilla se sabía que su retiro era el coro (presbiterio) o en la misma capilla, sirviéndole de cama las duras tablas o la desnuda tierra. Atestigua un eclesiástico que habiendo hecho un viaje en su compañía, una noche, después de haber dormido largo rato, despertó y halló puesto de rodillas a Don Pedro. Queriéndole ver hasta qué tiempo duraba aquel ejercicio, fue tan adelante que le rindió el sueño; y volviendo a despertar al romper el alba lo halló siempre de rodillas, prosiguiendo su oración con repetidos sollozos, la cual continuó, como dije, desde prima noche hasta el amanecer. Y lo restante del viaje nunca pudo averiguar su compañero a qué hora se acostaba o levantaba de la cama, pues, jamás le vio en ella"[50].

Asimismo, en las Cartas Anuas, se relata un suceso donde se muestra el celo del Siervo de Dios por convertir al pecador y acercar su alma al Señor: "Se había

---

[48] AGI, Informe de Méritos…

[49] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, ps. 288-292.

[50] Cartas Anuas… Cap. 5, f. 235.

cometido un homicidio en la ciudad de Jujuy. Con el rigor de aquellos tiempos, una vez arrestado el culpable, después de regular proceso, fue condenado a muerte. Pero, por varios días, ningún sacerdote lo pudo convencer para que se confesase antes del suplicio. Informado Don Pedro, fue a visitarlo y le habló largo tiempo con mucha dulzura, buscando convencerlo, pero volvió a su casa desilusionado. Entonces oró e hizo rezar. Volvió a verlo en el corazón de la noche llevando consigo un crucifijo y dos azotes. Entrado en la celda, trató todavía con todo su fervor de vencer la obstinación de aquel pobre hombre, exhortándolo a reconciliarse con Dios, pero todavía sin ningún resultado. En aquel momento, después de desnudarse y teniendo con una mano el Santo Cristo y con la otra el azote, comenzó a golpear con fuerza su espalda y otras partes del cuerpo, con el fin de atraer la misericordia divina. Aquel asesino se conmovió, arrepintiéndose y, deseando castigarse por tantos delitos cometidos empuñó el otro látigo, que había llevado Don Pedro y se golpeó duramente, de modo que ambos se flagelaron, a quién más: el uno por el bien del otro y éste por el propio interés de verse perdonado. El condenado, después de una muy dolorida confesión de sus culpas, se dispuso a dar cuenta de su vida delante de Dios"[51].

XIII. Misión evangelizadora entre los aborígenes

Juan Antonio Solinas y Pedro Ortiz de Zárate, dos vidas paralelas pero que, al final de su camino, se unen para derramar su sangre por Cristo. Uno, joven religioso de Cerdeña, otro, maduro clérigo de Jujuy, pero hermanados en la misma pasión por anunciar el Evangelio y poder bautizar a los infieles.

Así es que, para finales de 1682 Pedro Ortiz de Zárate se despide de Jujuy y parte hacia Humahuaca. En marzo de 1683 llegan a Salta los padres jesuitas Diego Ruiz y Juan Antonio Solinas S.J. y parten al mes siguiente hacia Humahuaca, para encontrarse con Don Pedro. Finalmente, el 4 de mayo, los misioneros se encuentran en Sianzo, cerca de Humahuaca, para comenzar con la obra misional. Ochenta personas, entre españoles e indios formaban el contingente, que parte para la serranía del Zenta.

Los cronistas de la misión relatan las peripecias del recorrido y las dificultades de un viaje a pie, pasando por pantanos y ríos desbordados, porque era la estación de las lluvias, soportar el asedio de los mosquitos (y eso que era invierno), que desfiguraban el rostro y las manos de las personas. Además, el humo, que se veía subir desde los bosques, les iba indicando que eran espiados por los indígenas[52].

El 23 de mayo tienen el primer encuentro con habitantes de la región, Ojotáes y Taños, quienes se acercaron a donde se hallaban los misioneros. Se quedan durante un día con ellos. Los misioneros comenzaron su obra

---

[51] *Idem*, f. 236.

[52] Cfr. el relato minucioso que hace P. Diego Ruiz S.J. a su Superior, en LOZANO, *Descripción Corográfica…,* ps. 235-241.

evangelizadora con este pequeño grupo de Ojotáes que estaban cercanos al viejo fuerte de Ledesma[53] .

Los primeros días de junio llega el embajador de los Taños, que muestra actitud recelosa y esquiva, creando un clima de tensión. Asimismo, se acercan los indios Taños y Tobas.

Los Siervos de Dios, no contentos con los pequeños grupos que se les acercaban en plena selva, trazaban ya el plan de llegar hasta los indios Vilelas[54].

En carta del mismo P. Solinas a su Provincial, que patentiza sus genuinos sentimientos evangélicos:

> *Su Reverencia haga recomendar la cosa (los planes de llegar hasta los Vilelas) al Señor, porque se trata de una empresa de tanta importancia de la cual depende su éxito o fracaso. El P. Ruiz y yo estamos muy contentos y muy deseosos de convertir a todo el Chaco... Estoy persuadido que allí (entre los Vilelas) será necesaria mi presencia, porque entre ellos hay muchos guaraníes y, conociendo yo su lengua, no es razonable que deje de ir. Digo esto porque el señor don Pedro (Ortiz), que nos está brindando mil caridades y el padre Ruiz están decididos a ir allá, dejándome aquí con los tobas. Ahora bien, si esto sucediese, no tendría yo ninguna posibilidad, si Su Reverencia no lo decidiera, y yo perdería así una óptima ocasión de sufrir un poco por mis muchos pecados y de hacer tanto bien, gracias, justamente a mi conocimiento de la lengua. Toda esta gente unida y que viene poco a poco, se muestra satisfecha no sólo porque cree en las verdades que le hemos presentado, sino también porque está convencida de que nosotros nos quedaremos con ellos y no los abandonaremos, ni mucho menos los obligaremos, como pasó hace diez años, a ir a las tierras de los españoles. Al contrario los evangelizaremos y convertiremos en su mismo territorio, y les daremos los alimentos necesarios y todos los otros beneficios posibles... ¡Que Dios tenga cuidado de nosotros!*[55].

A principios de julio y dadas las dificultades de vida (clima y mosquitos) en el fuerte Ledesma, Pedro Ortiz de Zárate decide buscar otro lugar más habitable. Elegido el lugar, a una distancia conveniente de las cabañas de los tobas, construyeron la capilla en honor a San Rafael. Junto a ella levantan las habitaciones para los misioneros, y para los indios cristianos y el fuerte, fundándose así la Reducción de San Rafael. También a comienzos de mes llegaron los refuerzos de Jujuy a cargo de Don Diego Vélez de Alcozer.

Asimismo, envían al R. P. Diego Ruiz S.J. escoltado por Don Diego Vélez de Alcozer a pedir refuerzos de Salta antes que las lluvias y crecidas de los ríos impidan la comunicación. El 24 de julio Ortiz de Zárate escribe al R. P.

---

[53] El Fuerte Ledesma fue fundado por Don Martín de Ledesma Valderrama en 1626, al este de la serranía de Calilegua, para proteger a la ciudad de Santiago de Guadalcázar (que se hallaba en las proximidades de la actual San Ramón de la Nueva Orán)

[54] FURLONG, "Entre los vilelas de Salta", ps. 74-76.

[55] LOZANO, *Descripción Corográfica*, ps. 240-241.

Diego Ruiz S.J. contando que llegaron a las juntas de los ríos Jujuy (San Francisco) y Tarija (Bermejo) [a unos 70 km. De San Rafael] y hallaron indios Tobas. Fueron bien recibidos. El P. Solinas deseaba llegar hacia el sureste hasta el lugar de los indios Vilelas: "Para tener ocasión y la alegría de acercarse desde allí a sus amadas reducciones del Paraguay, donde pasaría la vida aunque sea solo, alimentándose de raíces y peces si fuera necesario". Pero vieron conveniente regresar a San Rafael[56].

Mientras tanto, Ojotáes y Taños se iban agregando a la Reducción de San Rafael, hasta el número de 400 familias. Los dos misioneros intensifican su trabajo, predicando y enviando embajadores a los indios que habitaban en las cercanías para invitarlos a la reducción. Se fundan diversas capillas, entre ellas, Santa María a 25 kilómetros de San Rafael. Aumentaba el número de aborígenes que se iban acercando a los misioneros, todos se sentían bien recibidos por los misioneros, que explicaban el motivo de su venida: hacerlos hijos de Dios.

Durante el mes de septiembre, los misioneros tratan de establecer la paz con las tribus tobas, mocovíes y Mataguayos, enviándoles distintas embajadas para que admitiesen la paz y abracen la fe cristiana. A pesar de que crecía el número de indios, que se acercaban a la Reducción de San Rafael, los misioneros albergaban un temor de fondo sobre el accionar, frecuentemente fingido, de los indios. Además, y esto tenía un mayor peso, todos aquellos indios eran devotos de sus dioses, a los que temían; y la fe cristiana traía consigo la destrucción de los ídolos. Sus sacerdotes, llamados hechiceros, vivían en un estado de exaltación religiosa: en primer lugar contra los misioneros y en consecuencia contra todos los cristianos.

XIV. La entrega martirial

A comienzos de mes de octubre, parte desde Salta hacia la reducción de San Rafael, el P. Diego Ruiz S.J. con provisiones para el verano, acompañado por el Sargento Mayor Don Lorenzo Arias.

Don Pedro, el P. Solinas S.J. y otras veintitrés personas [dos españoles, un negro, un mulato, una mujer india, dos niñas y dieciséis indios varones] salieron a esperarlos en la Capilla de Santa María, seis leguas de distancia de San Rafael, mandando chasqui para avisar que les abrieron senda un poco más arriba, más cómoda que la del camino ordinario del río. Allí los misioneros levantan un campamento junto a la capilla que ya existía y los soldados que habían llegado junto a ellos a Santa María regresaron a San Rafael para no atemorizar a las tribus cercanas. Del 20 al 24 de octubre, Pedro Ortiz de Zárate y Juan Antonio Solinas con algunos indios, salieron a buscar hacia el sur a la caravana del P. Ruiz. Sin resultados, regresan a Santa María y se encuentran con una muchedumbre de casi 500 indios, armados y pintados, como solían hacer para una fiesta o una batalla, 150 Tobas y el resto, cinco caciques Mocovíes con sus guerreros. No había mujeres ni niños[57].

---

[56] *Ibidem*, p. 243.

[57] LOZANO, *Descripción Corográfica*… p. 246

Durante dos días (25 y 26 de octubre) los misioneros tratan de ganarse el alma de los indios, ofreciéndoles comida, vestido y regalos, mientras los indios simulaban amistad. Así lo relata las Cartas Anuas: "Dijeronles los indios que venían a dar la paz y todo era disimular con aparentes visos de amistad, el odio reconcentrado en sus abandonados corazones, pero los misioneros no penetrando la tiranía de sus dañados y desleales intentos, previnieron comida, ropa y otros donecillos que repartirles agradeciéndoles con singulares muestras de gozo y regocijo las afectaciones de amistad que los barbaros fingían"[58].

Por la noche del 26 al 27, un cacique Mataguayo en secreto, les advierte a los misioneros que se trata de una confabulación entre los tobas y mocovíes. Por lo cual, enterados de la traición, Pedro Ortiz de Zárate y Juan Antonio Solinas, comenzaron a preparar sus almas para entregar sus vidas por la salvación eterna de los indígenas.

El 27 de octubre Pedro Ortiz de Zárate manda aviso por la mañana de no avanzar más a la expedición del P. Ruiz al mando del Sargento Lorenzo Arias, para que se detuvieran cerca del río Colorado hasta nuevo aviso, para evitar sospechas de conquista militar. En Santa María prácticamente no había armas.[59]

Durante la mañana, mientras los jefes de los Tobas y Mocovíes, inspirados por sus hechiceros, se preparaban para organizar el asalto, en la capilla de Santa María los dos sacerdotes celebraron la Santa Misa. Luego continuaron con el trabajo de acercamiento con los indígenas, distribuyendo comida y regalos. Por la tarde los misioneros habían llamado con la campanilla a los neófitos para el catecismo.

"En ese momento los indios, incitados por el demonio y sus sacerdotes, los hechiceros, y por odio a la fe cristiana, los acometieron con fiereza y atravesándolos con dardos y golpeándolos con macanas primero, los degollaron después. Después mataron a las personas que acompañaron a los misioneros (españoles, indios cristianos, negros y mulatos). Los indios escaparon con aquellas cabezas en señal de triunfo"[60].

Otro cronista relata: "En aquel momento, aquellos traidores, viendo indefensos a los dos ministros de Dios, incitados por el demonio y por los hechiceros, haciendo oídos sordos a los misterios de nuestra santa fe y por odio de la ley de Dios, que con el más grande amor por sus almas, les predicaban aquellos sacerdotes del Altísimo, los agredieron con gran griterío y los mataron con flechas y otras armas parecidas a clavas y los decapitaron. Después mataron también a otras dieciocho personas (dos españoles, un negro, un mulato, dos niñas, una india y once indios), que estaban junto con los dos misioneros en Santa María. Los desnudaron a todos y después de haberles cortado la cabeza, hincaron en sus cuerpos una flecha"[61].

---

[58] Cartas Anuas, Cap. 5, f. 239.

[59] LOZANO, *Descripción Corográfica*…p. 246, MACCIONI, Las siete estrellas… p. 239.

[60] *Ibidem*, p. 247.

[61] XARQUE, *Las misiones jesuíticas en 1687*… , p. 160.

Los indios escaparon con aquellas cabezas en señal de triunfo, como siempre solían hacer y después festejaron bebiendo con los cráneos, usados a modo de copas hasta caer embriagados, según la costumbre de aquellas tribus. De los que estaban en Santa María con los misioneros se salvaron sólo los mensajeros, que aquella misma mañana habían sido enviados por Don Pedro al encuentro del P. Ruiz, y un indio, que pudo escapar con un caballo encontrado en las cercanías y que, pocos días después, pudo contar todo lo sucedido a los cristianos de Humahuaca[62].

El martirio tuvo lugar en la tarde del miércoles 27 de octubre, vigilia de la fiesta de los santos apóstoles Simón y Judas Tadeo. Pedro Ortiz de Zárate tenía 61 años y Juan Antonio Solinas, 40 años.

En el mismo momento de la matanza, recibe la visión del martirio un religioso del convento de los capuchinos de Bitti, Cerdeña. El fraile coadjutor, Salvatore, nativo de Oliena, tierra de Juan Antonio Solinas, era conocido por su virtud, milagros y profecías, y sobre todo por su vida silenciosa, por lo cual era conocido como el fray silenciario. Esta visión es mencionada en todas las fuentes documentales, tanto jesuitas como capuchinas[63].

El P. Ruiz se entera de la tragedia estando ya próximo a San Rafael[64]. Cuando llega la expedición al Fuerte de San Rafael lo encuentra abandonado, pero intacto. Los indios que vivían allí (ojotaes, taños y otros catecúmenos) se habían escapado hacia el valle de Zenta, a sus tierras, para ponerse a resguardo de las otras tribus.

El P. Ruiz con el sargento Mayor Lorenzo Arias y comitiva van a Santa María, allí encuentran los cadáveres de los sacerdotes. Dice Xarque: "El 1° de noviembre, día de Todos los Santos, el P. Ruiz fue a Santa María, donde encontró el cadáver de Don Pedro, en la puerta misma de la capilla, parte adentro y parte afuera. Pudo ser identificado porque no había sido devorado por los *caracas* (aves de rapiña) y los cuervos, que ya habían descarnado a los otros, cuyos huesos estaban alrededor de la capilla. El cadáver del P. Solinas estaba un poco más lejos hacia el límite del bosque: pudo ser identificado porque junto con los huesos estaba la faja con el rosario enlazado, un gorro empapado de sangre, una Summa de teología moral y libritos espirituales que usaba en su vida"[65].

Las *Litterae annuae* agregan importantes valoraciones, sobre todo lo que se refiere al P. Solinas: "El P. Ruiz llegó al Fuerte de San Rafael, en la víspera de Todos los Santos; y empleó el día siguiente para sepultar (en Santa María) los

---

[62] Menciona Bussu que todos los testimonios son iguales, salvo pequeñas variantes.

[63] LOZANO, *Descripción Corográfica*, p. 250.

[64] Xarque, transmite estas noticias en 1685, apenas dos años después de aquella tragedia, y afirma que mientras se cometía el asesinato, un grupo marchó por el P. Ruiz para atacarlo y matarlo en el paso del río San Francisco. Pero la Divina Providencia lo había hecho tomar el nuevo sendero abierto por Don Pedro, quien le había advertido que no volviese por el camino viejo. Quería el Señor, reservarlo por otras grandes empresas.

[65] XARQUE, *Las misiones jesuíticas en 1687*…, p. 161.

cadáveres de los 18 laicos, casi todos comidos por los pájaros. No habría reconocido a sus hermanos de religión y compañero (Solinas), si no hubiese encontrado entre sus huesos la última carta que él le había escrito pocos días antes. Mientras, acomodaba su cuerpo en un cajón, vencido por la tristeza y el desconsuelo, que ya se puede imaginar, se volvió atrás y lloró largamente; veía frustrada en tan breve tiempo una empresa tan gloriosa y llena de tantas esperanzas y lamentaba el hecho de no haber tenido la misma suerte de su afortunado y venerable compañero, cuya inocente vida, heroicas virtudes, muy ejemplar conducta, observancia de las Constituciones, fervoroso espíritu y celo infatigable quiso premiar Nuestro Señor con la corona del martirio. El título de mártir lo honra por su eximia piedad. Lo mereció por los trabajos, las fatigas, los sufrimientos y sobre todo por la muerte, derramando valientemente para gloria de Cristo y exaltación de la fe, su sangre, fertilizando con tan costoso esparcimiento aquel inculto paganismo, para que a su tiempo pudiese dar el deseado fruto que, con la divina gracia se espera. Este fruto, de hecho, fue el fin de la nueva entrada en el Chaco y de la laboriosa misión”[66].

Los huesos de los laicos asesinados fueron enterrados en un sepulcro común, excavado dentro de la capilla de Santa María. En este grupo están representados diferentes etnias, sexos y edades, todos unidos por su muerte martirial. Se desconocen sus nombres y hay imprecisiones sobre su número. Pero todas las crónicas hacen referencia a estos mártires anónimos.

XV. Las honras fúnebres

El P. Ruiz con los hombres llegados de Salta y Jujuy organiza el regreso con los dos cuerpos de los mártires. En el camino el cortejo se divide: una parte se dirigió a Salta con los restos del P. Solinas, la otra hacia Jujuy con los de Pedro Ortiz de Zárate. El gobernador de Salta, Don Fernando de Mendoza, enterado de la masacre, convocó a todos los hombres de la ciudad y organizó una expedición para ir en ayuda del P. Ruiz y la caravana. Otra campaña salió desde Jujuy.

El 22 de noviembre al llegar a San Salvador los restos de Ortiz de Zárate quedaron en la plaza, estando presente el Cabildo de la ciudad, la familia de los Zárate y todos los descendientes de las familias fundadoras. Al día siguiente se celebró la Santa Misa en presencia de todo el pueblo y por la tarde en la nave colateral de la iglesia mayor, al lado del Evangelio fue colocado el cadáver dentro de una urna de madera.

Concluidas las honras fúnebres, dirigidas por el párroco, Don Urbano Franco de Oliva, se le dio santa sepultura a los restos de Pedro Ortiz de Zárate en la iglesia parroquial de San Salvador de Jujuy, en una nave colateral al lado del Evangelio del altar mayor. “ En veinte y tres de Noviembre del mil seiscientos ochenta y tres años, enterré y puse en una urna de la colateral, que está al lado del Evangelio del Altar Mayor, de esta Iglesia Parroquial, los huesos de Don Pedro Ortiz de Zárate,

[66] Cartas Anuas, Cap. 5, f. 239

Cura Rector y Vicario, Juez Eclesiástico y Comisario de la Santa Cruzada, que fue de esta ciudad, a quien mataron los bárbaros de la Provincia del Chaco, estando en la empresa de convertirlos a la fe en veinte y siete de Octubre de dicho año. Urbano Franco de Oliva"[67]. Por una incalificable indiscreción de alguno, que ignoraba los antecedentes históricos, mientras era restaurada la catedral, los restos de Don Pedro fueron exhumados y colocados en un sitio hasta ahora no conocido. Según Tommasini[68], el motivo de tal ocultamiento, ordenado por la jerarquía eclesiástica, fue debido a una veneración considerada supersticiosa, debido a las muchas candelas que se encendían en torno a la urna con los restos.

En la misma línea otro cronista relata que: "El cadáver de Ortiz fue encontrado intacto y trasladado a la Matriz de Jujuy, donde ha sido conservado con veneración, hasta que se mandó sepultar sus restos conservados, por disposición de la autoridad eclesiástica"[69].

Los restos (huesos sin cráneo) de Juan Antonio Solinas fueron sepultados con iguales honores en la iglesia del colegio de la Compañía de Jesús en Salta. Llevaron a cabo el elogio fúnebre de Juan Antonio Solinas, el P. Ruiz, el Padre Provincial de la Compañía, P. Tomás de Baeza y el gobernador de Tucumán Don Fernando de Mendoza.

Bibliografía

CARRILLO, JOAQUÍN, *Jujuy Provincia Federal Argentina, Apuntes de su Historia (con muchos documentos)*, Buenos Aires, Establecimiento Tipográfico del Mercurio, 1877.

CRUZ, ENRIQUE, "De igualdades y desigualdades: Cofradías en el Jujuy colonial" en Anuario del IEHS "Prof. Juan C. Grosso", 12, Tandil, UNCPBA, 1987, ps.293-305.

FARBERMAN, JUDITH Y BOIXADÓS, ROXANA, "Sociedades indígenas y encomienda en el Tucumán Colonial. Un análisis comparado de la visita de Luján de Vargas." En *Revista de Indias*, 2006, vol. LXVI, n° 238, ps. 601-628.

FERREIRO, JUAN PABLO, "El poder del matrimonio. Estrategias matrimoniales seguidas por la elite jujeña del siglo XVII." En *Memoria Americana*, año 3, n° 3, Sección Etnohistoria, ICA-UBA, Buenos Aires, 1997.

FURLONG, GUILLERMO S.J., "Entre los vilelas de Salta", Buenos Aires, Academia Literaria del Plata, 1939, ps. 74-76.

JARQUE, FRANCISCO S.J., [XARQUE] ALTAMIRANO, DIEGO FRANCISCO S.J., *Las misiones jesuíticas en 1687. El estado que al presente gozan las Misiones de la Compañía*

---

[67] VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, p. 322, donde explica que:" Esta acta (la de inhumación) me fue facilitada, en copia, por el Dr. Teófilo Sánchez de Bustamante, en 1959. El la encontró en un trozo de Libro parroquial de entierros, casamientos y ajustes de derechos parroquiales iniciado en 1679, siendo cura Don Pedro Ortiz de Zárate."

[68] Sobre el tema de la exhumación del cadáver de Ortiz de Zárate, ver: VERGARA, *Don Pedro Ortiz de Zárate*, ps. 333-334; TOMMASINI, "*La civilización cristiana del Chaco*", p. 77.

[69] CARRILLO, *Jujuy Provincia Federal Argentina*, p.83.

de Jesús en la Provincia del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia/Unión Académique Internationale, 2008. [Primera edición en Pamplona 1687].

LARROUY, A., *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán, Santuario de Nuestra Señora del Valle*, T. 1, Vol. III, 1591-1700, p. 337.

LÓPEZ, MARIEL, "Análisis de la cultura materia en documentación jesuita edita e inédita referida a la Misión de Omaguacas en la región del Tucumán." En *VI° Congreso Argentino de Americanistas*, 2008. Sociedad Argentina de Americanistas, 2009, T. II, ps. 237-261.

LOZANO, PEDRO, S.J., *Descripción Corográfica del Gran Chaco Gualamba* […], 1733, ps. 235-241.

MACCIONI, ANTONIO S.J., *Las Siete estrellas de la mano de Jesús. Tratado histórico de las admirables vidas, y resplandores de virtudes de siete varones ilustres de la Compañía de Jesús, naturales de Cerdeña y Misioneros Apostólicos de la Provincia del Paraguay de la misma Compañía*, Córdoba 1732, ps.199-251.

MÁRQUEZ MIRANDA, FERNANDO, "La primitiva Iglesia de Humahuaca y sus cofradías coloniales" en *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, Años XI-XII, T.XVI, n° 55-57, Buenos Aires, enero-septiembre 1933, ps. 3-15.

SIERRA, VICENTE, *Historia de la Argentina*. *T.2 Consolidación de la labor pobladora (1600-1700)*, Buenos Aires, Editorial Científica Argentina, 1957, Capitulo 8, ps. 341-349.

VERGARA, MIGUEL ÁNGEL, *Don Pedro Ortiz de Zárate. Jujuy, tierra de mártires (Siglo XVIII)*, Escuela de Artes Gráficas del Colegio San José, Rosario, 1965.

VISCONTINI, EMILIO, C. SS. R., "El valle y pueblo de Omaguaca" *Archivum*, T.1, cuad. 2, Buenos Aires, 1943, ps. 364-384.

ZANOLLI, CARLOS EDUARDO, "Entre la coerción, la oportunidad y la salvación. Las cofradías de indios de San Antonio de Humahuaca. Siglos XVII y XVIII", en *Andes*, Universidad Nacional de Salta, n° 19, Salta, 2008, ps. 345-369.

Una historia de caridad: El pequeño Cottolengo Argentino

[A HISTORY OF CHARITY: THE ARGENTINEAN LITTLE COTTOLENGO]

FACUNDO MELA[1]

Resumen

El siguiente artículo presenta brevemente los inicios del Pequeño Cottolengo Argentino, su desarrollo, espiritualidad y aporte a la sociedad argentina.

Palabras clave

Don Orione – Cottolengo – Discapacidad – Personas con discapacidad

Abstract

The following article briefly presents the beginnings of the Argentinean Little Cottolengo, its development, spirituality and contribution to the Argentine society.

Key words

Don Orione – Cottolengo – Handicap – Disability

I. Introducción

En febrero de 1935, Don Orione presentaba en Mar del Plata una obra de caridad destinada a las personas con discapacidad, quienes entonces vivían, aun más que hoy, signadas por la incomprensión, el rechazo, la falta de atención e incluso el maltrato.

Meses atrás, el 32º Congreso Eucarístico Internacional[2] había movilizado la fe del Pueblo argentino, preparando así los corazones para acoger y apoyar este nuevo proyecto en pos de los más desamparados.

---

[1] Sacerdote de la Pequeña Obra de la Divina Providencia (Obra Don Orione), ex misionero en Filipinas, Profesor de Filosofía y Ciencias Sagradas y Licenciado en Teología con especialización en Sagrada Escritura (UCA). Representante Legal de la UEGP n° 55 Don Orione (Presidencia Roque Sáenz Peña, Chaco). Miembro de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina y del Grupo de Estudios Orionitas. facundofdp@yahoo.com.ar

[2] El mismo se celebró del 10 al 14 de octubre de 1934 en la ciudad de Buenos Aires.

De este modo, el amor de Don Orione por los pobres y la fe de nuestro pueblo se unieron para dar inicio al Pequeño Cottolengo Argentino. Comenzando así una historia de caridad que lleva más de 80 años de servicio a los más débiles y abandonados.

En este trabajo presentaremos brevemente la génesis del Pequeño Cottolengo Argentino, sus antecedentes en Italia, los primeros pasos y aperturas en la ciudad de Buenos Aires y el Conurbano bonaerense, la expansión al interior, la espiritualidad del cottolengo fundado por Don Orione, su aporte a la sociedad argentina, y otros temas, a modo de *excursus*, que nos ayudaran a una mejor comprensión del nacimiento de esta obra.

II. Don Orione en la Argentina

Don Orione[3] estuvo dos veces en nuestro país. La primera a fines de 1921 y principios de 1922[4], donde hizo los primeros contactos y dio inicio a la presencia de la Pequeña Obra de la Divina Providencia en Argentina. En su segunda estadía, de octubre de 1934 a agosto de 1937[5], Don Orione se ganó el aprecio del pueblo argentino y sus autoridades, y su congregación experimentó un gran crecimiento de obras y casas a lo largo de país.

Esos años los vivió con gran intensidad y amó profundamente a la Argentina, llamándola su "segunda patria". Este amor lo llevará a incluso a pedir ser enterrado aquí: "Pues bien, a todos quiero decirles y confirmarles que en la Argentina he hallado para siempre mi segunda patria, y que, Dios mediante, volveré a ella vivo o muerto, pues quiero que mis cenizas descansen en el Pequeño Cottolengo Argentino de Claypole"[6].

III. El Cottolengo y San Luis Orione

Antes de adentrarnos en la historia del Pequeño Cottolengo Argentino, nos parece importante conocer los motivos que llevaron a Don Orione a fundar esta obra de caridad.

---

[3] San Luis Orione (Pontecurone, Italia, 23 de junio de 1872-San Remo, Italia, 12 de marzo de 1940), Don Orione fue un sacerdote que dedicó su vida entera a amar y servir a Dios en los humildes, en los más pobres y desposeídos. "Sólo la caridad salvará al mundo" fue la convicción que marcó su vida y lo llevó a fundar la Pequeña Obra de la Divina Providencia (1903) y a las Pequeñas Hermanas Misioneras de la Caridad (1915), congregaciones que extendieron en su Italia natal y en tierras de misión, entre ellas Argentina. En 2004 fue canonizado por el Papa Juan Pablo II. Hoy sus obras y su mensaje son una invitación a mirar la realidad para transformarla desde la caridad.

[4] Esta primera visita fue de cuatro meses en dos periodos: del 13 de noviembre al 5 de diciembre de 1921 y del 6 de febrero al 13 de mayo de 1922.

[5] Del 9 octubre de 1934 al 6 de agosto de 1937, con algunos viajes breves a Uruguay, Brasil y Chile.

[6] Texto del discurso pronunciado ante el micrófono de la "Radio Ultra", el 30 de Julio de 1937, el original es en castellano. Archivo Casa Provincial Argentina (ACPA), Caja 01. Discurso de despedida. *Pequeña Obra de la Divina Providencia* (noviembre-diciembre 1937), ps. 6-7.

III.1 - San José Benito Cottolengo

Muchas personas, al conocer el cottolengo, preguntan el por qué de ese nombre en lugar de hogar, asilo u otro término similar. La respuesta es simple: este nombre fue elegido por el mismo Don Orione, quien se inspiró en San José Benito Cottolengo.

Este santo italiano (Bra, Cuneo, 3 de mayo de 1786-Chieri, Turín, 30 de abril de 1842) ante las injusticias de la época llevo a cabo una heroica labor a favor de los más pobres. Siendo canónigo de Turín, asistió a una mujer moribunda que dejaba varios hijos huérfanos. Esta experiencia lo llevo a fundar "La Pequeña Casa de la Divina Providencia" para socorrer a los necesitados, los huérfanos, las personas con discapacidad y todos aquellos que eran rechazados. El Papa Pío XI lo declaró santo en 1934 y su fiesta litúrgica es el 30 de abril.

Don Orione no conoció personalmente a San José Benito Cottolengo, pero sí su obra e inspirándose en ella, llamó "Pequeño Cottolengo" a los hogares que fundó para personas con discapacidad. Para Don Orione, el nombre Cottolengo era un programa de vida, un estilo de pastoral que sus casas debían tener.

Esta elección se fue gestando a partir de una de las experiencias que siendo adolescente vivió en el Oratorio Salesiano[7]:

> *Recuerdo mis años juveniles, cuando estudiaba en Turín, en la casa de Don Bosco. Un día nos llevaron a pasear. Vivía aun Don Bosco; eran los años en los cuales el gran Santo murió. Nos concedían un paseo semanal, el jueves, a lo largo de la avenida Reina Margarita, que entonces estaba al margen de la ciudad y separaba Turín de la región que se llamaba Valdocco, donde están los monumentos de la caridad: los edificios del Cottolengo, de Don Bosco y de la Marquesa de Barolo. Íbamos a lo largo de la avenida, cuando encontramos una larga fila de personas (una muchedumbre) que nunca acababa, y parecía interminable. Iban formados de a cuatro y se tomaban de a dos las manos. Iban como en cadena: y algunos desbordaban por aquí, y otros por allá. Eran lisiados, ciegos, rengos, jóvenes y viejos. Quien los guiaba era uno de ellos, un poco… mejor, pero que estaba de pie con dificultad y desbandaba mucho también él… (...) Cada vez que me llevaban a pasear, yo quería, en mi corazón, ver a aquellos pobrecitos. La gente los miraba: los transeúntes se detenían sorprendidos; y luego meneaban la cabeza y seguían y seguían murmurando: -¡son los del Cottolengo… cosa de Cottolengo!... Yo los miraba, deseaba encontrarlos, los sentía hermanos, los amaba. No conocía su Patria de origen, ni sabia como se llamaban. No tenía importancia para mí… salían de una gran casa: pero el Cottolengo quiso llamarla 'Pequeña Casa', porque la Casa de la Divina Providencia es el universo*[8].

---

[7] Don Orione estuvo en el Oratorio Salesiano de Valdocco (Italia) durante tres años (1885-1888), allí tuvo la gracia de conocer a Don Bosco.

[8] *La Parola* X, 223-224 (4 de junio de 1939).

Así para Don Orione, Cottolengo era un nombre siempre asociado a la caridad.

III.2 - Los primeros Cottolengos de Don Orione en Italia

El 19 de mayo de 1915, fallecía la condesa Teresa Agazzini dejándole a Don Orione una casa en Ameno (Novara) para que la convirtiera en un asilo para pobres ancianos. Pero la situación de la congregación en ese entonces era crítica. La entrada de Italia en la 1° Guerra Mundial había traído aparejado que numerosos religiosos fueran llamados a las armas, quedando algunas casas sin personal. Así Don Orione puso en marcha uno de sus grandes anhelos: la fundación de las Pequeñas Hermanas Misioneras de la Caridad el 29 de junio de ese mismo año.

Al día siguiente, 30 de junio de 1915, Don Orione abrió el Primer Cottolengo, cuya primera denominación fue "Hospicio San Antonio de Ameno", el cual quedada a cargo de la rama femenina de su familia religiosa. Años después, Don Orione recordará, hablando en tercera persona, de esa primera apertura: "Fue precisamente aquella casa la que dio ocasión al pobre sacerdote, tan atraído ya por San José Cottolengo, de abrir para sí y para sus Sacerdotes y Hermanas un nuevo campo de apostolado caritativo, para alivio de los pobres y enfermos de toda clase, sobre el modelo de la gran Obra de Turín fundada por el mismo Cottolengo"[9].

En los años siguientes, nuevos cottolengos surgieron en Italia. El 15 de octubre de 1917, se abría sus puertas uno en San Sebastiano Curone (Alessandría) y el 19 de marzo de 1924, la primera sede del Cottolengo de Génova en Marassi. El 24 de noviembre de 1925 comienza su actividad otra sede del Cottolengo genovés en Quarto di Mille. El 20 de junio de 1932, la sede del Cottolengo de Genovés de Borzoli y el 4 de noviembre comienzo a funcionar el Cottolengo de Milán.

A su llegada a nuestro país, tanto Don Orione como sus religiosos tenían un camino de caridad hecho y experiencia en la obra del Cottolengo.

IV. Sembrado Caridad: inicios del Pequeño Cottolengo Argentino

La primera mitad del año 1935, fue una época de siembra. La gran emoción vivida durante el 32° Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Buenos Aires en octubre de 1934, había producido un cambio en los corazones de los argentinos y de Don Orione.

El P. José Dutto, quien acompaño a Don Orione durante esos días, escribía: "La inolvidable apoteosis del eucarístico «Dios con nosotros» ha suscitado en los corazones fermentos divinos de amor fraterno. El terreno está, pues, preparado: es necesario sembrarlo..."[10].

En esta sección, destacaremos tres hechos que marcaron la preparación del nacimiento del Pequeño Cottolengo Argentino.

---

[9] *Los Pequeños Cottolengos de la Pequeña Obra de la Divina Providencia (Don Orione). Scritti* 114, 284. Traducción tomada de: *Don Orione a las Pequeñas Hermanas*..., ps. 36-37.

[10] PAPASOGLI, *Don Orione…*, p. 345.

IV.1 - La Conferencia en Mar del Plata

A principios de 1935, Don Orione había organizado un viaje a Mar del Plata para visitar sus hijos que trabajaban allí. Con ocasión de su visita, programada para febrero de ese año, el P. Dutto, superior de la comunidad religiosa, organizó diversos eventos y actividades para que participara el Santo. Dado que entonces la alta sociedad porteña veraneaba en la ciudad balnearia y Don Orione había tejido relaciones con la misma; se organizó también una serie de conferencias, cuyo principal orador era Mons. Miguel De Andrea. El fin de las mismas era recolectar fondos para las obras del Colegio e Iglesia "San José", ubicados en dicha ciudad.

A fines de enero, Mons. De Andrea se disculpó de no poder concurrir. El P. Dutto pensó en otros oradores como Mons. Franceschi o Mons. Taffi, pero ambos tenían compromisos en esa fecha. Por lo cual le pidió a Don Orione que sea él mismo quien tomará su lugar, sugiriéndole que diserte sobre la juventud abandonada o la cuestión social de los obreros. Por su parte Don Orione, no se sentía a la altura de tal audiencia.

El 10 de febrero de 1935, Don Orione llega a Mar del Plata. Al finalizar la última actividad programa: la Fiesta de los Pescadores, cambió de idea[11].

El lunes 18 de febrero, en el Colegio "Stella Maris", Don Orione dio una conferencia sobre la obra del Cottolengo y en la cual anunciaba su proyecto[12].

> *Don Orione disertó esta tarde sobre "San José Cottolengo, el santo de los desamparados". El interés que había en escuchar la palabra del ilustre sacerdote se hizo visible en el número de personas que concurrieron al salón de actos de la escuela Stella Maris (...) Rodearon a Don Orione, en el escenario, los monseñores Devoto y Barrere. Antes que el eminente huésped iniciara su disertación, el Dr. Emilio Cárdenas se refirió a la actividad que desarrolla el Apostolado de la Oración, "la congregación, dijo, que ha contribuido siempre al alivio de los sufrimientos físicos y morales de la humanidad". Aludió luego a la obra que realizan los discípulos del Cottolengo, para referirse más adelante a la acción de solidaridad social, de ayuda al desheredado y de educación, que ha cumplido en nuestro país. Describió Don Orione el ambiente europeo en la época del nacimiento del santo, ocurrido en Piamonte, cuna de Don Bosco; su ordenación de sacerdote (...) Al terminar, Don Orione, refirióse al alcance que para el acrecentamiento de la fe religiosa había tenido en nuestro país la celebración del Congreso Eucarístico. Expresó que él no había venido a la Argentina, donde, según había dicho al comienzo, hubiera deseado haber nacido, si es que alguien puede renegar de sus ciudadanía, con misión alguna que significara poner a contribución de la generosidad de sus habitantes, ni solicitar un óbolo para un obra determinada, pero que si mayor anhelo de sacerdote de Cristo, de apóstol de una idea de bien, de caridad, sería ver fructificar la enseñanza de ese congreso y abrirse aún más los brazos*

[11] Cfr. FORNEROD, *Los curas del Puerto*, ps. 191-198.

[12] Cfr. CUOMO, GALLARDO, *Don Orione...*, p. 6. *La Prensa*, 19 de febrero de 1935; *La Capital*, 19 de febrero de 1935 y *El Pueblo*, 20 de febrero de 1935.

> *de la gran cruz de Palermo, hasta poder erigir debajo de ellos una institución que prolongara en nuestro país lo que fue la predica, la orientación y la razón de la existencia del santo. Don Orione hizo en forma tan brillante la apología que, al terminar, el auditorio, de pie, le hizo objeto de una larga ovación*[13].

La conferencia puso a Don Orione en contacto con numerosas personas dispuestas a ayudarlo y rápidamente trabajo sus frutos:

> *Dos días después de la conferencia, el Nuncio Apostólico de Buenos Aires, S. E. Monseñor Cortesi llamaba urgentemente a Don Orione a Buenos, para comunicaciones importantes. La señora Carolina Pombo de Barilari le ofrecía mediante el Nuncio una propiedad de 21 hectáreas con villa y casa agrícola en la localidad de Claypole, a 25 Km de Buenos Aires, para fundar en ella el "Cottolengo Argentino". Ella luego se ofrecía para construir una grande y hermosa Iglesia y el primer pabellón para los pobres. Una hermana de la señora contribuiría a su vez, en la construcción de un segundo pabellón. Aseguraba además que otras señoras estaban dispuestas a ayudar eficazmente la iniciativa de la fundación del "Cottolengo Argentino"*[14].

IV.2 - El cottolengo en los medios de comunicación

Con fecha 13 de abril de 1935 el diario católico *el Pueblo* publicaba, a modo de separata, una carta de Don Orione llamada "El Pequeño Cottolengo Argentino - que es". Allí Don Orione expresaba sus sueños de caridad al pueblo argentino explicando la finalidad de esta nueva institución. Así iniciaba dicha carta:

> *DEO GRATIAS! - Confiada en la Divina Providencia y en el corazón magnánimo de los Argentinos y de toda persona de buena voluntad, se comienza en Buenos Aires, en el Nombre de Dios y con la bendición de la Iglesia, una humildísima obra de fe y de caridad, que tiene por objeto dar asilo, pan y un poco de bienestar a los "desamparados" que no hayan podido encontrar ayuda en otras instituciones de beneficencia. Trae esta obra su vida y su espíritu de la caridad de Cristo, y su nombre de San José Benito Cottolengo, que fue Apóstol, y Padre de los pobres más infelices. La Puerta del Pequeño Cottolengo Argentino no preguntará a quien la cruce si tiene un nombre, sino solamente si tiene un dolor. "CHARITAS CHRISTI URGET NOS" (II Cor., V). Cuántas bendiciones obtendrán de Dios y de nuestros queridos pobres aquellas almas generosas que concurran a remediar tanta miseria, a endulzar tanto dolor de los que son como "el desecho de la sociedad"...*[15]

---

[13] "Notas sociales", *La Nación*, 19 de febrero de 1935.

[14] DUTTO, *Padre José Zanocchi*, ps. 111-112.

[15] *El Pueblo* (separata), 12 de abril de 1935. ACPA, Caja 01. La carta está fechada el 13 de abril de 1915, pero salió en la edición del día anterior. Ver también "El Pequeño Cottolengo Argentino", *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de La Plata* 6 (1936) ps. 181-184.

El 25 de abril, días antes de la bendición de la piedra fundamental del Cottolengo de Claypole, Don Orione fue invitado a hablar sobre el Cottolengo en "Radio Callao":

> *He venido a la Argentina, para ponerme en manos de la Divina Providencia, como humilde instrumento para ayudar y consolar a los miembros más doloridos y desamparados de su sociedad, fundado un Pequeño "Cottolengo", copia lejana del grande que fundó en Turín el abnegado amigo de todos los desheredados, el caritativo canónico San José Benedicto Cottolengo, que dio su nombre a estas benéficas ciudades, abiertas de par en par a todo miseria, a todo sufrimiento y a todo abandono material o corporal (...) El "Cottolengo" argentino, como todos los "Cottolengos", no cuenta con más capital ni rentas que su gran confianza en la Divina Providencia (...) tocando el corazón de algunas dama argentinas, ha regalado a nuestros pobres desamparados 21 hectáreas de magnifico terreno, en las cercanía de la Capital (Claypole F.C.S.), y nos ha enviado los medios necesarios para levantar en ellos una nueva planta con cuatro amplios pabellones*[16].

De este modo, a través de los medios de comunicación, la sociedad argentina comenzaba a conocer el espíritu de esta nueva obra de caridad.

IV.3 - Bendición de la Piedra Fundamental del Cottolengo de Claypole

El 28 de abril de 1935, se colocó y bendijo la Piedra Fundamental del Cottolengo de Claypole con la presencia de numerosas autoridades civiles y eclesiásticas. Así Don Orione relataba lo ocurrido ese día:

> *El 28 de abril entonces, ha sido la bendición y colocación de la Piedra Fundamental del Pequeño Cottolengo Argentino en Claypole, que es un pueblito a las afueras de Buenos Aires. La propiedad donada para el Cottolengo un hermosísima casa con 21 hectáreas, mitad con árboles frutales y plantas a romaicas, palmeras, eucaliptos, plátanos, etc.; y mitad con campo, tiene una posición muy saludable, provista de buena agua y cerca de la estación. La solemne ceremonia fue presidida por el Excelentísimo Mons. Felipe Cortesi, Nuncio Apostólico en Argentina, asistido por dos Obispos: Su Excelencia Mons. Devoto y Su Excelencia Mons. De Andrea. Mons. Devoto es el Vicario General del Arzobispo de Buenos Aires; que no pudo participar porque tenía que presidir una gran peregrinación de la diócesis al célebre Santuario de Luján. Presenció y presidió la bendición de la Piedra Fundamental del Cottolengo Argentino el mismo Presidente de la Nación, con su esposa. Asistieron también el Ministro de Marina, el Embajador y la Embajadora de Italia y todo el personal de la Embajada; todos los ministros se hicieron representar. El discurso lo pronunció el mismísimo Nuncio y fue un discurso hermosísimo, que comenzó dando lectura a un largo y muy afectuoso telegrama del Santo Padre que entre otras cosas decía que "bendecía a Don Orione con una bendición especial". Muchísimos*

[16] Circular impresa con el texto del discurso pronunciado por Don Orione, ante los micrófonos de Radio Callao el 25 de abril de 1935. ACPA, Caja 01.

> *hombres y mujeres de la alta sociedad, mucho público, muchos pobres. Deo gratias! Prestó su servicio una banda del Ejército, enviada por el mismo Ministro. La Divina Providencia me mando [lo necesario] ese día para hacer otros dos pabellones, así que tengo para seis pabellones. Deo gratias! Aquí hay un clima muy favorable con la Congregación de la Divina Providencia, incluso los alejados de la práctica de la vida cristiana y los que no tienen fe nos favorecen en esta obra para los más desdichados que es el Cottolengo Argentino*[17].

Don Orione había plantado una semilla que tenía el espíritu de San José Benito Cottolengo en una tierra preparada por el 32° Congreso Eucarístico Internacional[18].

V. Las primeras aperturas

Tras la siembra, aparecieron los primeros frutos de caridad, las primeras sedes del Cottolengo. En esta sección de nuestro trabajo, describiremos brevemente los inicios de las primeras aperturas en la Ciudad de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires.

V.1 - Casa Central

Durante los primeros años, la sede de la Congregación se encontraba en Victoria (San Fernando, Pcia. de Buenos Aires). A su vuelta a la Argentina en 1934, la Congregación se había desarrollado y Don Orione se veía obligado a desplazarse, casi a diario, hasta la Capital como a otros puntos del Gran Buenos Aires.

Una vez más, la Providencia se hizo presente. El Nuncio Apostólico, Mons. Cortesi, contactó a la familia Saavedra Zelaya con Don Orione. Así recordaba el Dr. Garona Garbia: "De aquella amistad surgió el ofrecimiento de la histórica casa de Carlos Pellegrini 1441, propiedad asimismo de Doña Dámasa Saavedra Zelaya de Lamas"[19].

A principios de abril de 1935, Don Orione comparte con el P. Sterpi, su vicario en Italia: "Fácilmente tendremos una Casa en el centro de Buenos Aires"[20]. En mayo de este mismo año, el Arzobispo de Buenos Aires, Mons. Copello, autorizaba la apertura[21], y Don Orione escribía: "La próxima semana abro la Casa Central del Cottolengo Argentino"[22].Y el 7 de junio, Don Orione entraba en dicha casa: "Hoy, 1º viernes del mes consagrado al Corazón Santísimo de Jesús, estoy

---

[17] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 1° de mayo de 1935. *Scritti* 18, 89.

[18] Para profundizar sobre la relación entre el Pequeño Cottolengo Argentino y El 32° Congreso Eucarístico Internacional, cf. MELA, "El Pequeño Cottolengo...

[19] CANTARUTTI, VALENCIA, *Don Orione y Chile...,* p. 94.

[20] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 2 de abril de 1935. *Scritti* 18,80.

[21] Cf. Carta de P. Tomas J. Solari a Don Orione. Buenos Aires, Mayo 23 de 1935. ACPA, *1.4. Buenos Aires (Pompeya)*.

[22] Carta al P. Sciaccaluga. Buenos Aires, sábado 1º de junio de 1935. *Scritti* 27,183 y 27,226.

feliz de darles la buena noticia que entre en la casa que la Divina Providencia nos ha dado en Buenos Aires…"[23].

El 27 de junio de 1935, Mons. Cortesi, bendijo la casa y la capilla. Al día siguiente, el Fundador celebró misa allí: "Celebré la primera misa en esta nueva casa el 28 de junio, fiesta del Sagrado Corazón, y sobre el altar preside la estatua del Sagrado Corazón"[24].

Su ubicación estratégica, le permitía a Don Orione estar en un punto equidistante entre las casas de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires, como también, lo ubicaba cerca de las estaciones del ferrocarril, del puerto y del centro de la ciudad.

Hasta entonces, las casas abiertas por Don Orione se habían ubicado en las periferias de grandes ciudades: lugares muy pobres, de precaria infraestructura y ubicados en ambientes anti-eclesiales. Esta casa, por el contrario, era la excepción ya que estaba ubicada en un barrio de la alta sociedad. Don Orione la concibió como sede de gobierno y gestión de la Congregación. Por otro lado, la misma recibió a los primeros residentes del Cottolengo de Claypole, quienes vivieron unos meses allí.

Con el tiempo, la casa se convirtió en un lugar de peregrinación" para encontrarse con Don Orione. Sus paredes son testigos de donaciones, ofrecimientos, muestras de cariño, lágrimas, palabras, consejos de Don Orione, e incluso de la celebración de un exorcismo.

Tras la partida del Santo, la casa continúo siendo un lugar de encuentro para los amigos y benefactores de la Obra. Allí, se encontraban con Don Orione quien no estaba presente físicamente, pero su espíritu permanecía en sus Hijos y su obra[25].

V.2 - Avellaneda

El 2 de julio de 1935, comenzaba a su actividad la primera "sucursal" del Pequeño Cottolengo Argentino en Avellaneda. Ese día, las Pequeñas Hermanas Misioneras de la Caridad se hacían cargo de la casa y recibían a los primeros residentes. Así escribía Don Orione el día siguiente:

> *En este entretiempo abrí, con la ayuda divina, dos casas: la casa central del Pequeño Cottolengo Argentino en Buenos Aires, desde donde te escribo; y la nueva casa del P. Cottolengo en Avellaneda, que es una ciudad de alrededor de 200.000 habitantes, como una continuación de*

---

[23] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, viernes 7 de junio de 1935. *Scritti* 18, 07.

[24] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 3 de julio de 1935. *Scritti* 18,115; 110, 249-250.

[25] La casa continuó su actividad ininterrumpida hasta que un triste 17 de marzo de 1992, la embajada de Israel, ubicada en la misma manzana de la casa, sufrió un atentado terrorista. Si bien, no hubo víctimas en la casa, su estructura fue gravemente dañada, y con mucho dolor, la histórica casa debió ser demolida. El 13 de noviembre de 1996, la Casa Provincial reabrió sus puertas y continúo su misión. Presidió la misa y bendijo la nueva capilla Mons. Mario Bergoglio, entonces obispo auxiliar de Buenos Aires, hoy Papa Francisco. La arquitectura, moderna pero muy sencilla, había cambiado el aspecto de aquella casa antigua y tan llena de historia, pero su espíritu de fe y caridad seguía intacto.

> *Buenos Aires (...) Avellaneda es el centro industrial y comercial más grande de la Argentina, son casi todas fábricas, y por ella es el centro de obreros más grande; la mayor parte socialistas y peor. Nosotros estamos justo en el medio, y ya encontré algunos vidrios de las ventanas perforados por tres proyectiles de pistola, no te puedo decir que contento estoy que la Divina Providencia me haya conducido a abrir una casa de caridad y de renovación social cristiana en el corazón del socialismo y del comunismo argentino. Ahora entiendo porque Dios me hizo abrir el noviciado en San Bernardino*[26]*. Ya acepte en Avellaneda a los primero patrones, los primeros pobres. Un ex capitán que salió de la cárcel por un crimen con derramamiento de sangre, que es de mi edad, argentino. Un niño de 10 años, cuyo padre asesinó a su madre y luego se suicidó. El pequeño desde los dos años vagaba por las calles de Buenos Aires, mendigando, lo encontró la Policía una noche en la calle medio muerto de frio (aquí estamos en pleno invierno). Los diarios hablaron de él y fui a buscarlos cerca de las 11 de la noche a una comisaria de los márgenes de la ciudad. Es hijo de españoles. Lo bañaron, lo cambiaron de nuevo, parece otra persona, ¡pobre chico! No paraba de comer los primeros días. Tenemos un hombre, un napolitano con una pierna medio abierta, está en cama. Una mujer, protestante y francesa, que esta tan desnutrida que no llega pesar 35 kilos, está en cama. Otra que es calabresa, abandonada por los hijos. Hoy ingresa un joven con un retraso; se comienza con él la familia de los "buenos hijos"*[27]*. Deo gratias! La Divina Providencia no me falto jamás: hoy tenía necesidad de 500 pesos y me los mando. Tengo una estatua de la Virgen, a la cual le falta una mano y también el Divino Niño esta mutilado; es una devotísima imagen que encontré junto a las donaciones recibidas con las sobras de las casas y enviadas al Cottolengo: me parece poder decir que con esta imagen, que tengo sobre la mesa, la Virgen se dedicara a mandarme cuanto necesito. Con esta imagen bendigo a la gente y parece que la Ssma. Virgen consuela a todos y a muchos les concede gracias, así dice la gente. ¡Bendito sea Dios! Ahora estoy preparando la capilla para el Cottolengo de Avellaneda, que no tiene todavía*[28]*.*

A poco más de un mes de su retorno a Italia, Don Orione les compartía a sus religiosos el desarrollo de la congregación en Argentina y como la caridad del Cottolengo de Avellaneda había cambiado los corazones:

> *En Avellaneda, cerca de Buenos Aires, hay muchos comunistas. Cada tanto hay desórdenes, casi todos los días se asesinan y se matan… Los curas no podían poner un pie en esa zona. No podíamos ir ni de noche ni de día. Luego que se desarrollaron las obras de caridad del Pequeño Cottolengo, las cosas cambiaron… Recibimos sus ancianos, sus huérfanos, cargamos sus dolores y los hicimos un poco nuestros, abrimos un dispensario médico gratuito para los obreros… Y ahora, si*

[26] Referencia al Barrio San Bernardino de Tortona (Italia), que era considerado el "barrio rojo" por su concentración de comunistas. Allí Don Orione y sus hijos supieron ganarse el corazón del pueblo.

[27] Así se referían cariñosamente entonces a los residentes del Cottolengo

[28] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 3 de julio de 1935. *Scritti* 18,114-115.

vamos de día no solo nos dejan circular, sino que se levantan un poco el sombrero; si vamos de noche y nos reconocen, nos acompañan hasta la puerta. Muchos son comunistas, porque fueron empujados por el hambre. Ven a la burguesía que derrocha y que hace una vida de ocio, mientras ellos pasan hambre y entonces se rebelan[29].

V.3 - Claypole

El 21 de mayo de 1936, se inauguró el Cottolengo de Claypole, con la bendición de la nueva iglesia y seis hogares, entonces, llamados pabellones. Con la presencia de numerosas autoridades se daba inicio a la Casa más emblemática de la Obra de Don Orione en nuestro país. Así lo relataba el Boletín del *Pequeño Cottolengo Argentino*:

> *Deo Gratias! – El día 21 de mayo de 1936, solemnidad de la Ascensión de N. S., será para el PEQUEÑO COTTOLENGO ARGENTINO día glorioso y a la vez histórico por el brillante y extraordinario éxito que alcanzaron los actos organizados con motivo de la bendición e inauguración solemne de su Iglesia Titular, de sus primeros pabellones y de la piedra fundamental de otros dos pabellones más, a construirse en breve. La concurrencia. –Una concurrencia, que puede calcularse en varios miles de personas, llegadas de la capital y de pueblos cercanos, en tren, en ómnibus, en camiones, en autos, asistió con entusiasmo a la ceremonia. La compañía del F.C.S.se vio en la necesidad de hacer correr trenes especiales de la estación Constitución a Claypole para poder trasladar a todos los pasajeros que deseaban llegar a conocer el "Cottolengo Argentino" y asistir a su bendición e inauguración. La presencia del Presidente de la República, del Señor Nuncio Apostólico, del Ministro de Italia Señor Arlotta, del secretario del Ministro de Relaciones Exteriores en representación del ministro Saavedra Lamas, de cinco obispos y de Personas calificadas de la sociedad porteña, contribuyeron al singular lucimiento de los actos. El magnífico parque, los caminos internos a los pabellones habían sido esmeradamente adornados con profusión de banderitas varias y de banderas patrias y papales… todo parecía sonreír a los visitantes. Llegan las autoridades.- Minutos después de las 14.30 la llegada del Sr. Presidente Gral. Justo y del Excmo. Señor Nuncio Apostólico, Monseñor Cortesi fue saludada por grandes aclamaciones del público; demostraciones que se renovaron a la llegada del Ministro de Italia, Señor Arlotta. Mientras tanto la Banda del Patronato de Infancia de Claypole hacía resonar los aires con sus marchas briosas y alegres, que siguieron alternando con las de los Boy-scouts del Post-Escuela de N. Pompeya. (...) En esos mismos momentos más o menos habían también llegado los Excmos. Arzobispos y Obispos: Mons. Fortunato Devoto, Auxiliar del Emmo. Cardenal Copello; Mons. Serafini, Auxiliar de la Plata: Mons. Aragone, Arzobispo de Montevideo, Mons. Audino Rodríguez, Obispo de Santiago del Estero y Mons. Martínez, Obispo Titular de Ibora. El inmenso gentío se abalanzó hacia el templo atrás de*

[29] *Parola* VII, 41. Palabras dichas por Don Orione el 16 de septiembre de 1937 en la mesa.

> *las Autoridades, invadiéndolo a pesar de las contrarias disposiciones de la Sagrada Liturgia y de… la policía, ocupando todo su amplio sitio hasta los límites, resultando sin embargo imposible para muchísimos entrar en su recinto. La ceremonia.- Mientras los Señores Obispos, los Padrinos, el Señor Presidente de la República y la donante Doña Carolina Pombo de Barilari y demás Autoridades ocupaban los sitios de honor reservados, el Excmo. Señor Nuncio Apostólico se revestía de los ornamentos sagrados, secundado y atendido por numerosos clérigos de la Escuela Apostólica de San Javier de Villa Calzada, la Schola cantorum de la misma benemérita Congregación entonaba un magnífico "Ecce Sacerdos" a 3 voces, de espléndido efecto. Don Orione queda particularmente agradecido a los Rvdos. Religiosos del Verbo Divino de Villa Calzada por la desinteresada y eficaz cooperación prestada, tomando a su cargo las ceremonias sagradas y el canto, que tanto realce dieron a la función. La alocución de Monseñor Serafini.- Después de las preces rituales, el Excmo. Mons. Serafini ocupó la Cátedra Sagrada. Comenzó el ilustre Orador por dar lectura de un extenso telegrama del Santo Padre… En su elocuente discurso Mons. Serafini recordó los primeros años de San José Benito Cottolengo, su apostolado de bondad y caridad, la fundación de su admirable obra, su asombrosa y prodigiosa vida y dilatación. Pasó luego a hablar de la Obra similar fundada por Don Orione en la República Argentina, felicitándose de que fuera la Diócesis de La Plata la primera en disfrutar de los beneficios del "Cottolengo Argentino". Extensa y elocuentemente se refirió a la importancia y alcance social de esta obra, especialmente en estos tiempos de brutal materialismo y de profundas convulsiones sociales. Con una vehemente exhortación a los presentes y formulado votos para que las Autoridades públicas y los pudientes presten su apoyo decidido y generoso a la oportuna y benemérita obra, finalizó la elocuente alocución, escuchada en todo momento con vivo interés por la numerosa y calificada concurrencia. A continuación se entonó un solemne "Te Deum" en acción de gracias, y, por último el Nuncio impartió la solemne Bendición con el Ssmo. Sacramento. Los nuevos pabellones.- Después de la bendición de la Iglesia, las Autoridades y la concurrencia pasaron de inmediato a bendecir e inaugurar los varios pabellones, que son los primeros de la Colonia de la Caridad*[30].

Ese día se bendijeron cuatro pabellones destinados a los residentes ("María Baudrix", "Emilio V. Barilari", "Antonio Devoto" y "Santa Lucia"), el pabellón-cocina ("Isabel Solari de Raggio") y uno destinado como vivienda de las Hermanas y jardín de infantes, ("Elina Pombo de Devoto"). Luego se bendijo la piedra fundamental de dos pabellones más[31].

Dos días después, Don Orione le compartía al P. Sterpi la noticia y algunas apreciaciones:

---

[30] "Solemne bendición e inauguración de la iglesia y pabellones del Cottolengo Argentino", *Pequeño Cottolengo Argentino* (junio-julio 1936).
[31] Cfr. *Idem*.

> *Recibí tu carta vía aérea, del 15 de mayo, llego al 21 a la tarde cuando estaba muerto de cansancio, volviendo de la inauguración del Cottolengo de Claypole, donde todo anduvo tan bien que superó las expectativas mías y de todo, pero por mucho. Hicieron de padrinos el mismo Presidente de la Republica y la más insigne benefactora, la Sra. Carolina Pombo de Barilari. Estaban presentes cuatro obispos; el arzobispo Mons. Aragone que vino de Montevideo y Su Excelencia el Nuncio Apostólico Mons. Cortesi. Estaban también el Embajador y la Embajadora de Italia, y muchas otras autoridades nacionales, eclesiásticas y provinciales. Dio un espléndido discurso S.E.R. Mons. A. Serafini, obispo auxiliar y vicario general de La Plata, en representación de Mons. Alberti, el arzobispo que está enfermo. Asistieron más de seis mil personas, como también podrás darte cuenta por los diarios que mandé. Su Eminencia Reverencia, el Sr. Cardenal Fossati, y el Rvdo. Padre Riberi, Superior de la Pequeña Casa de la Divina Providencia de Turín, enviaron dos reliquias "ex ossibus" de S. José Cottolengo. Además de la bendición de la Nueva Iglesia, dedicada al Santo de los más desdichados, y de los pabellones, el Nuncio bendijo la Piedra Fundamente de dos nuevos Pabellones. Todos quedaron muy satisfechos. Deo gratias! Deo gratias! Estoy todavía cansado, pero muy bien, gracias a Dios y a sus oraciones*[32].

El Pequeño Cottolengo de Claypole nacía como una casa a las afueras de Buenos Aires, cerca de la estación de trenes, donde vivían unas pocas familias y terminaba la civilización.

Donde muchas habían visto un campo, Don Orione vio una ciudad de la caridad.

V.4 - El consultorio médico de Nueva Pompeya (CABA)

El 9 de octubre de 1936, Don Orione pronunció un discurso en la "Hora Católica" por LR1 Radio "El Mundo". Allí anunció la apertura de una nueva obra de caridad: "Hoy se prepara a abrir un Consultorio Médico Gratuito para los obreros, en uno de los barrios más pobrecitos, cerca de Nueva Pompeya. El consultorio funcionará en las horas en que los obreros estén libres de su trabajo. Estará dirigido y atendido por el Consorcio de Médicos Católicos"[33].

El 10 de noviembre de 1936, Don Orione junto con el Consorcio de Médicos Católicos y Conferencia de Señoras de San Vicente de Paul (conocidas como las Damas Vicentinas) daban inicio al consultorio médico gratuito. Al día siguiente, Don Orione lo compartía con el P. Sterpi:

> *Aquí se inauguró ayer, con la más amplia bendición del Card. Arzobispo, el 1º Consultorio Médico gratuito para obreros de cualquier tendencia. Está en nuestra parroquia de la Divina Providencia, un barrio todo de obreros y muy difícil. Esta bajo los auspicios del*

---

[32] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 23 de mayo de 1936. *Scritti* 19, 69.

[33] *Discurso pronunciado por Don Luis Orione en el día 9 de octubre por intermedio de L.R.1 Radio "el Mundo" en la Hora Católica"*, folleto sin fecha editado por la PODP. ACPA, Caja 01.

> *Cottolengo y fue iniciado por la Obra del Pequeño Cottolengo Argentino. Tengo la casa para uso, gratuita y puesta a nuevo, y pronto será ampliada, los instrumentos y todo lo necesarios son gratis. El Consorcio de Médicos Católicos se encarga de conducir la institución y ayudará con las medicinas. Espero, con la ayuda divina, de abrir otros en algún otro centro obrero. Es necesario ir al pueblo en todos los modos más santos, ¡y llevarlo a la fe! Ayúdame, rezando. Puse esta iniciativa a los pies del Divino Samaritano y de María Ssma., Salud de los enfermos, Madre de la caridad; la confíe al Evangelista San Lucas, que era médico, al Cottolengo y también a San Martín, obispo de Tours, patrono principal de Buenos Aires, en la vigilia de cuya fiesta desee se realizase la inauguración. Deo gratias! Ahora miro a Avellaneda, una ciudad de más de 100.00 habitantes, la mayor aglomeración de obreros de Argentina, separada de Buenos Aires por un pequeño rio; ya tengo el local; un poco veo de hacer comenzar el 1º y luego doy manos a la obra en el 2º, in Domino. Ustedes, recen, recen; será una nueva forma de Cottolengo, un desarrollo de la Obra, según las necesidades de los tiempos*[34].

Para Don Orione esta era una obra abierta a todos, ubicada en una periferia, con numerosas especialidades médicas y horarios convenientes, llevada adelante con otras instituciones y con un carácter cristiano.

El consultorio médico era una forma de caridad nueva, menos institucional y de avanzada, para los pobres obreros que, lamentablemente, sólo funciono algunos años a causa de malentendidos y discusiones. Los santos también experimentan en su vida el fracaso y la cruz.

No podemos dejar de destacar que para Don Orione, el ambulatorio médico no era sólo una nueva actividad, sino también “una nueva forma de Cottolengo, un desarrollo de la Obra, según las necesidades de los tiempos”. Esto nos lleva a pensar que Don Orione entendía el concepto Cottolengo era más amplio. Incluso, podríamos afirmar que para Don Orione el Cottolengo es un modo de vivir la caridad.

V.5 - San Miguel[35]

A fines de noviembre de 1939, el Sr. Blas Dubarry, quien ya había ayudado a Don Orione, hacía un ofrecimiento para abrir otra casa de caridad:

> *El señor Dubarry, aquel señor que nos construyó el comedor del Colegio Apostólico está empeñado en comprarnos una casa en San Miguel, a 4 cuadras de la Barilari, una casa nueva, amplia, con 3 salones, el más grande es de 50 metros por 10; hecha para un fin muy pésimo, que el gobierno no dejo terminar, por lo cual no fue*

[34] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 11 de noviembre 1936. *Scritti* 19, 145.

[35] Tras la división del Partido de General Sarmiento en 1994, el Cottolengo quedo ubicado en el Partido de Malvinas Argentinas, pero se conservo la denominación histórica de Cottolengo de San Miguel.

> *contaminada, pero con el peligro de serlo con el correr de los tiempos. Sólo el Cottolengo puede santificarla en un modo mejor*[36].

El Sr. Dubarry actuó de modo expeditivo y compró la propiedad[37], la cual había sido construida para abrir un prostíbulo en las cercanías de Campo de Mayo (Pcia. de Buenos Aires). El P. Dutto le escribía a Don Orione: "...la Virgen de la Divina Providencia quiso justo en su día, 18 de noviembre (tercer sábado de noviembre) regalarnos un nuevo cottolengo (...) El Sr. Dubarry está muy entusiasmado y rápidamente la hará preparar, abriendo muchas ventanas (esa era una casa de las tinieblas) y retocando otros detalles"[38].

En febrero de 1940, el P. Zanocchi informaba a Don Orione: "La casa de San Miguel la están preparando para el Cottolengo como quiere el Sr. Dubarry"[39]. Pero, el 12 de marzo de ese mismo año llegaba la dolorosa noticia: "Don Orione ha muerto".

Pocos días después, el P. Zanocchi le daba la misma noticia al P. Sterpi, entonces a cargo de la Congregación: "El lunes, vigilia de San José nos entregaron la nueva casa de San Miguel"[40].

Dos meses después otra mala noticia llegaba: "Ha fallecido el Sr. Dubarry"[41]. Días después, el P. Zanocchi le escribía al P. Sterpi: "La casa de San Miguel no está todavía preparada, pero pronto lo será. La enfermedad y la muerte del donante (Sr. Dubarry) retardo los trámites legales y los trabajos de reforma. La esposa del difunto tiene buenas intenciones y activara la cosa"[42].

El 11 de noviembre de 1941 el Cottolengo abría sus puertas en San Miguel:

> *El 11 de noviembre, fiesta de San Martín, héroe de la caridad y protector de la ciudad y provincia de Buenos Aires, se ha llevado a cabo felizmente con éxito espléndido la inauguración y bendición de la nueva Filial del PEQUEÑO COTTOLENGO ARGENTINO, en la localidad de San Miguel, kilómetro 32 del camino afirmado de la Capital Federal a Pilar. La nueva fundación tiene el sello evidente de la intervención de la mano de la Divina Providencia, que juega con los proyectos humanaos y dispone suavemente las cosas según su voluntad santa y divina. El grande edificio que ha sido transformado en CASA SANTA, santuario del sacrificio, caridad y oración, debía ser, en la intención de sus*

---

[36] Carta del P. Zanocchi a Don Orione, Buenos Aires, 25 de noviembre de 1939. *Zanocchi-Lettere 1939-1953*, tomo IV, p. 1061. ACPA.

[37] *Diario del P. Zanocchi*, 30 de noviembre de 1939. ACPA.

[38] Carta del P. Dutto a Don Orione. Buenos Aires, 2 de diciembre de 1939. *Dutto-Lettere 1932-1945,* tomo II, p. 482. ACPA.

[39] Carta del P. Zanocchi a Don Orione, Buenos Aires, 3 de febrero de 1940. *Zanocchi-Lettere 1939-1953*, tomo IV, p. 1074. ACPA.

[40] Carta del P. Zanocchi al P. Sterpi. Buenos Aires, 16 de marzo de 1940. *Zanocchi-Lettere 1939-1953*, tomo IV, p. 1085. ACPA.

[41] *Diario del P. Zanocchi*, 13 de mayo de 1940. ACPA.

[42] Carta del P. Zanocchi al P. Sterpi. Buenos Aires, 15 de mayo de 1940. *Zanocchi-Lettere 1939-1953*, tomo IV, ps. 1100-1101. ACPA.

> *fundadores una casa de diversiones mundanas y de pecado. Por circunstancias providenciales y disposiciones de las Autoridades competentes, la tal casa no pudo ser abierta... Pasaron varios años, quedando la casa abandonada y desierta. Dios velaba por ella... El año pasado el benemérito Dr. Blas L. Dubarry la adquirió en remate judicial, la refaccionó con criterios de gran practicidad y la transformó en el "Pequeño Cottolengo de San Miguel", que podrá dar asilo y amparo a unas ciento cincuentas pobres ciegas y ancianas desamparadas*[43].

Así, el Cottolengo comenzaba a dar sus primeros pasos: "Ayer estuve para celebrar [la misa] en San Miguel y lleve allí una devota estatua de la Virgen; hay 4 Hermanas y ya tienen muchas residentes (creo que unas cincuentas)"[44].

V.6 - El Cinturón de Caridad

Tras la inauguración, el P. Zanocchi quien se encontraba de visita en Brasil, compartía con el P. Sterpi una visión profética de Don Orione sobre los cottolengos del Gran Buenos Aires: "El P. Dutto me comunico que el día 11, fiesta de San Martín [de Tours] el santo de la caridad, fue inaugurado espléndidamente el Cottolengo de San Miguel. Deo gratia! Si va cumpliendo la profecía del Director[45], cuando dijo: de las casas del Cottolengo se formará «un cinturón» entorno a Buenos Aires; en efecto ya tenemos 3: Avellaneda, Claypole y San Miguel. Deo gratias!"[46]

Como puedo verse en sus escritos y membretes, Don Orione comprendía el Pequeño Cottolengo Argentino como una única obra o institución con diversas filiales (o secciones). La casa de Carlos Pellegrini 1441 (CABA) era el "Pequeño Cottolengo Argentino - Casa Central", mientras que el resto de los Cottolengos eran "Pequeño Cottolengo Argentino - Filial Claypole", "Filial - Avellaneda" y "Filial - San Miguel". Incluso, como ya se vio, utiliza este término para referirse al consultorio médico abierto en el barrio porteño de Nueva Pompeya.

Con estos cottolengos, se cerraba una etapa de aperturas en la cual Don Orione tuvo un papel muy importante.

VI. Los Cottolengos y Hogarcitos en el interior

Luego de la muerte de Don Orione comenzó una etapa de nuevas aperturas en el interior del país. No alcanzaba con cuidar la herencia, había que multiplicarla, hacerla crecer, seguir sembrando caridad. Así nacieron los nuevos Cottolengos, Hogarcitos, Escuelas Especiales y Centros de Día.

---

[43] *Pequeña Obra de la Divina Providencia* (diciembre 1941).

[44] Carta del P. Zanocchi al P. Sterpi. San Pablo, 7 de diciembre de 1941. *Zanocchi-Lettere 1939-1953*, tomo IV, p. 1179. ACPA.

[45] "El Director" (*il Direttore*) era como los religiosos que conocieron a Don Orione se referían a él.

[46] Carta del P. Zanocchi al P. Sterpi. San Pablo, 17 de noviembre de 1941. *Zanocchi-Lettere 1939-1953*, tomo IV, p. 1175. ACPA.

En esta sección sólo señalaremos las aperturas que siguieron:

1944: el Pequeño Cottolengo de Tucumán. Sueño de caridad que el Sr. Evaristo Etchecopar compartió con los hijos de Don Orione.

1957: el Cottolengo de Córdoba abría sus puertas.

1959: se inauguraba el Cottolengo de filial San Francisco (Córdoba), fruto de la amistad entre la Familia Boero y Don Orione.

1960: comenzaba su misión el Cottolengo de Presidencia Roque Sáenz Peña (Chaco).

1964: el Cottolengo de General Lagos (Santa Fe) se pone en marcha. Ese mismo año, abre sus puertas el entonces Hogar "Don Orione", hoy Hogar "P. Tiburzio" y años después el actual Hogar "Hno. Marciano Frette" en Rosario.

1965: el Hogar "Don Orione" en Godoy Cruz (Mendoza).

1968: bajo la mirada maternal de la Virgen de Itatí (Corrientes), se abría un cottolengo a orillas del Paraná.

1969: nace el Hogar "Padre José Zanocchi" en Victoria (Pcia. de Bs. As.)[47].

1976: el Hogar "San Rosa" en El Tigre (Pcia. de Bs. As.).

1990: el Hogar "Don Orione" en Mar del Plata.

VII. El Cottolengo Hoy

La siembra de caridad de Don Orione no hubiera sido imposible sin la ayuda de tantos benefactores; hombres y mujeres de buena voluntad que creyeron, y creen que "Sólo la caridad salvará al mundo". Por su parte, sus hijos e hijas sumaron también nuevos brazos y corazones al Cottolengo, que se fue poblando de empleados, amigos y voluntarios.

Con el paso de los años, nuevos desafíos y periferias existenciales surgían, nuevos paradigmas de cuidado, inclusión y rehabilitación integral aparecieron. El Cottolengo, fiel a Don Orione, no podía quedarse estático ante esta nueva mirada de las personas con discapacidad. Debía adaptarse y actualizarse para "estar a la cabeza de los tiempos", como enseñaba Don Orione.

En las últimas décadas el cottolengo no sólo abrió las puertas a quien necesitada un hogar, sino también a tantos niños y jóvenes con discapacidad que vivían con sus familias, de este modo nacieron escuelas especiales, centros de días y centros educativos terapéuticos.

[47] En el año 2010, por razones edilicias y de mejor servicio, se trasladó a los residentes al Pequeño Cottolengo de Claypole.

Las ramas del cottolengo fueron dando nuevos frutos de caridad. A su alrededor nacieron capillas que devinieron en parroquias; colegios, casas de formación. Los Cottolengos formaron comunidades de fe dentro y fuera de sus puertas.

Hoy, la Familia Carismática en Argentina lleva adelante Cottolengos, Hogares y Escuelas de Educación Especial que brindan un hogar y educación a centenares de personas con discapacidad. Todo fruto de una pequeña semilla de caridad, sembrada por Don Orione, en 1935.

VIII. El Cottolengo en la espiritualidad orionita

Para referirnos a la espiritualidad del Pequeño Cottolengo Argentino partiremos de dos textos bíblicos y una imagen que nos ayudaran en la comprensión de la misma.

VIII.1 - Caridad y contemplación

La Misa de Don Orione nos ofrece el texto del Juicio Universal o Final (Mt 25,31-46), un relato único en su tipo que describe el juicio al final de los tiempos. Allí, el Hijo del Hombre es presentado como un rey-juez todopoderoso, que comienza dictando un veredicto y dividiendo a las naciones en benditos y malditos. Enumerando luego las obras de misericordia que los benditos realizaron y los malditos no, luego ambos grupos preguntan cuándo cumplieron o no dichas obras. Así el juicio se basa en la actitud hacia los necesitados: solidaridad o indiferencia.

Por otra parte, encontramos una revelación: el rey se identifica con el que sufre: el hambriento, el sediento, el forastero, el desnudo, el enfermo y el presidiario. Él mismo, en la persona de cada uno de estos "pequeños", fue el beneficiario de la caridad de los benditos o la indiferencia de los malditos

Don Orione hizo suya esta verdad evangélica en el servicio a los pobres y la contemplación del rostro de Cristo en ellos. Su vida y sus enseñanzas son una traducción y relectura de este pasaje del Evangelio.

En sus primeros años, Don Orione "se inició en la praxis pastoral caritativa entendida como medio apologético de la Iglesia, para culminar en la experiencia de caridad, expresión del ofrecimiento de la misericordia divina al mundo"[48]. Para él, "el servicio diaconal no es sólo hecho a este hombre, sino a Cristo en este hombre"[49].

Don Orione experimentó en sus últimos años una etapa contemplativa desde la cual se comprenden y cobran un sentido más profundo algunas de sus expresiones: "En el más miserable de los hombres brilla la imagen de Dios. Quien le da a un pobre, le da a Dios y tendrá, de la mano de Dios, la recompensa"[50]; "muchas veces he sentido a Jesucristo cerca de mí, muchas veces he visto a Jesús

[48] FORNEROD, *La Iglesia es caridad...*, p. 537.

[49] *Ibidem*, p. 556.

[50] *Himno a la Caridad*. Marzo de 1936. Copia impresa del discurso. *Scritti* 80,170.

en los más rechazados y más infelices"[51], y las palabras dichas pocos días antes de morir: "¡no es entre palmas que quiero vivir y morir, sino entre los pobres que son Jesucristo!"[52].

Para Don Orione, los Cottolengos (y toda obra de caridad) son lugares de servicio y contemplación, donde acción y mística se funden.

VIII.2 - "Charitas Christi urget nos" (2 Cor 5,14)

Esta frase elegida por Don Orione como lema del Cottolengo pertenece a la segunda carta del apóstol San Pablo a los Corintios.

Esta comunidad fundada por Pablo estaba signada por importantes diferencias sociales y económicas entre sus miembros, existían discordias y divisiones en bandos, grandes problemas morales, algunos de los cuales fueron llevados a tribunales paganos. El mismo Pablo fue víctima de ataques personales que ponían en duda la legitimidad de su apostolado, ante los cuales tuvo que hacer una defensa de sí mismo.

Así el Apóstol expone que el amor de Cristo los impulsa a actuar: Cristo murió por todos, para que todos vivan en Él. El amor de Cristo es el "móvil de su vida"[53]. Lo que hizo Cristo por él y por todos es lo que impulsa a Pablo, lo que lo lleva a ser apóstol; su vida es una respuesta ese amor.

Al asumir este lema paulino y colocarlo en la puerta del Cottolengo y en sus escritos; Don Orione recuerda que el Cottolengo es una respuesta de amor a Dios en los pobres, los abandonados, los desamparados. "Charitas Christi urget nos. Nosotros somos siervos inútiles, mas es la caridad, es el amor de Cristo y de los hermanos que nos anima, que nos empuja y nos apremia"[54].

VIII.3 - La puerta del Cottolengo

Al referirse a la naciente obra, escribía Don Orione: "La Puerta del Pequeño Cottolengo Argentino no preguntará a quien la cruce si tiene un nombre, sino solamente si tiene un dolor"[55].

Esta expresión, Don Orione la tomó de la obra "Los Miserables" de Víctor Hugo. La escena que lo inspiro es el diálogo entre Mons. Myriel y convicto Juan Valjean[56]. Allí el prelado le da la bienvenida al forastero, quien se asombra ante tanta caridad, por lo cual el obispo le responde: "Esta no es mi casa, es la casa de

---

[51] A los religiosos reunidos para los Santos Ejercicios Espirituales. Vapor "General Artigas", 24 de junio de 1937. *Piccola Opera della Divina Provvidenza* 10 (1937) p. 2

[52] *Parola* XII, 134.

[53] SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos…*, p. 233.

[54] *Himno a la Caridad*. Marzo de 1936. Copia impresa del discurso. *Scritti* 80, 170.

[55] *El Pueblo* (separata), 12 de abril de 1935. ACPA, Caja 01.

[56] Cf. FORNEROD, "Las puertas de la Providencia..., ps. 17-19.

Jesucristo. Esa puerta no pregunta al que entra por ella si tiene un nombre, sino si tiene algún dolor"[57]. Así escribía Don Orione:

> *"Los Miserables" salían a la luz en 1866, pero desde hacía 35 años, Turín, tenía esa puerta. Víctor Hugo la había descrito como un ideal, como un sueño. [Pero ya] era una realidad: en el Cottolengo no se pregunta si [alguno] tenga un nombre, sino solamente si tiene un dolor. Y delante a aquella puerta Víctor Hugo hubiese ciertamente repetido la frase del condenado: "Qué hermoso, es un buen sacerdote!" ¡Y el Beato [José Benito] Cottolengo fue [ese] buen sacerdote!*[58]

Desde un punto de vista fenomenológico, lo primero que podemos señalar es que durante el Jubileo Extraordinario de la Misericordia, varios cottolengos fueron lugares de peregrinación y en varios hubo puertas de la misericordia, pero llamativamente no fueron las puertas de la capillas, sino propiamente la puerta de entrada. El cottolengo todo, no una parte; sino en toda su extensión es casa de la misericordia y de la caridad.

Durante años se pensó en la puerta del cottolengo como el lugar donde la persona con discapacidad o el pobre que venía a pedir. Pero, desde hace unos años, la interpretación se ha ampliado. A todo aquel que llegue a la puerta del cottolengo: voluntario, visitante, empleado, bienhechor, religiosa, sacerdote, familiar de un residente; se le pregunta si tiene un dolor. Son numerosos los testimonios de personas que relatan cómo el Cottolengo les cambió la vida, o les hizo redescubrir el sentido de ésta; volver a la fe, salir de diferentes tipos de crisis o depresiones, etc.

El contacto con "la carne de Cristo" nos transforma. Muchas veces se piensa hacerle un bien al cottolengo, y se hace; pero luego se descubre algo, el cottolengo le hace el bien a todos: sana nuestras heridas, devuelve el sentido de la vida, muestra a Cristo, a la Iglesia samaritana, etc. El Cottolengo muestra el rostro de Dios Padre y Madre que protege y cuida a los más necesitados, una experiencia transformadora. Cualquiera que cruce sus puertas cargando con un dolor, sale consolado.

VIII.4 - En síntesis

El Cottolengo es más que una institución o una obra, es un modo de vivir el evangelio donde la caridad simple y concreta se hace expresión del amor a Dios y a los pobres. Es un lugar de servicio y contemplación; una respuesta al amor de Dios.

El Cottolengo es una Buena Noticia del Reino que cambia los corazones, al posibilitar el encuentro con Jesús samaritano y pobre, crucificado y resucitado.

> *Oh Jesús, en verdad tú has sido el desecho del mundo y en esto nuestros queridos pobres del Pequeño Cottolengo se asemejan un poco a ti. Oh Jesús, tu primer pueblo te ha rechazado y no quiso recibirte. Te convertiste en el gran Repudiado. Tú no has tenido otra cosa que una*

---

[57] VÍCTOR HUGO, *Los Miserables*, p. 53.

[58] Borrador sin fecha. *Scritti* 97, 267-268

gruta abierta a la intemperie: Tú eres el Primero de los pobres del Cottolengo[59].

IX. Aporte del Cottolengo a la sociedad argentina

El paso de Don Orione por estas tierras enriqueció a nuestro país, enseñándonos que no hay fe cristiana si no se vive la caridad. Sacando a la luz a los más olvidados y rechazados de entonces: las personas con discapacidad, los pobres, los desamparados.

En aquella época, las personas con discapacidad eran escondidas, abandonadas, rechazadas y consideradas una vergüenza para las familias. Don Orione a los "desechos de la sociedad", o en palabras del Papa Francisco: "los descartados", les dio un hogar, un lugar donde vivir cuidados, protegidos y amados como hijos. Un lugar donde ellos serían los patrones.

El cottolengo aportaba un nuevo paradigma de inclusión, una casa para todos:

> *El Señor ama a todas sus criaturas sin excepción; su Providencia, empero, no puede dejar de distinguir con amor de predilección por los miserables, los afligidos, los huérfanos, los enfermos, a los que sufren tribulación de alguna manera, después que Jesucristo se presentó como su modelo y Capitán, sometiéndose él también a la pobreza, al abandono, al dolor y hasta el martirio de la Cruz. Por lo cual el ojo de la Divina Providencia está, de modo especial, fijo en las criaturas más desventuradas y en aquellas que se hallan sumidas en mayor abandono. El Pequeño Cottolengo tendrá siempre abierta su puerta a clase de miseria moral y material. A los afligidos y desengañados proporcionará nuevos alientos y lumbres de fe. Separados luego en tantas otras familias, acogerá en su seno como a hermanos a los ciegos, a los sordomudos, a los retardados, a los incapaces: cojos, epilépticos, viejos inútiles para el trabajo, niños escrofulosos, enfermos crónicos, niños y niñas de cortos años en adelante; jovencitas en la edad de peligros morales; a todos aquellos, en una palabra, que por una u otra causa necesiten de asistencia*[60]*, de auxilio, con el agregado de que no pueden ser recibidos en hospitales y asilos, y que verdaderamente sean abandonados: sean de cualquier nacionalidad, sean de cualquier religión, sean también sin religión alguna: ¡Dios es Padre de todos!*[61]

Esta era una idea nueva y revolucionaria que caló en el corazón del pueblo argentino que meses atrás había nuevamente despertado a la fe y se abocó a apoyar

---

[59] "Tu regnarai, o Gesù" (de una carta de Don Orione al P. Zambarbieri. Navidad 1939) *La Piccola Opera della Divina Provvidenza* 1 (1968) p. 10. Traducción tomada de FORNEROD, *La Iglesia es caridad...*, p. 360.

[60] Para no caer en juicios erróneos, nos parece conveniente mencionar que Don Orione utiliza los términos propios de la época para referirse a las personas con discapacidad; por otra parte, al decir que ellos "son los patrones y nosotros [los religiosos] sus sirvientes", muestra una visión de avanzada sobre la discapacidad.

[61] *El Pueblo* (separata), 12 de abril de 1935. ACPA, Caja 01.

este sueño de caridad. El pueblo argentino y sus autoridades civiles y eclesiales prestaron su apoyo incondicional y así nacía el Pequeño Cottolengo Argentino.

El pueblo argentino ya no sería el mismo, había redescubierto el amor a los pobres, a las personas con discapacidad. Los nombres Cottolengo y Don Orione entraron en nuestro léxico como sinónimos de amor, entrega y caridad.

X. Conclusión

La Divina Providencia, en sus caminos misteriosos, produjo el encuentro de Don Orione y nuestro pueblo. Él portaba una semilla de caridad que encontró una tierra fértil en el corazón de los argentinos. Ambos, unidos en nombre de Dios y de la Iglesia, dieron un fruto: el Pequeño Cottolengo Argentino.

Allí, se produjo un intercambio de dones muy grande. Don Orione se encontró con la generosidad y la amistad de nuestra gente. Nuestro país, por su parte, comprendió que no hay fe cristiana si no se vive la caridad.

La Providencia bendijo este fruto de caridad, haciendo surgir nuevos Pequeños Cottolengos, como también otras obras a su alrededor. Así el Cottolengo se transformó en un gran árbol que cobijara a los más pobres y desamparados.

En 1937, Don Orione volvió a su Italia natal; pero su corazón quedó aquí. Su deseo de volver, que no pudo concretarse por problemas de salud, se hizo realidad cuando en el año 2000 la reliquia de su corazón incorrupto se instaló en el Cottolengo de Claypole transformándose en un signo elocuente: el corazón Don Orione está en el Cottolengo, está entre los más pobres.

Oración de Don Orione por la Argentina

¡Oh Jesús, que tanto has amado a tu patria y consagraste el amor de patria derramando lágrimas de sangre sobre Jerusalén, mira con siempre mayor benignidad, oh Señor, a ésta, mi segunda Patria, a este gran pueblo argentino, que me hospeda; donde el soplo de la más generosa y cristiana caridad ha dado vida al "Cottolengo Argentino", que recibe a los pobres más infelices y desamparados de toda nacionalidad y toda creencia!

¡Cuánta amabilidad, cuánta inteligente bondad he hallado! ¡Cuánta virtud y cuánto bien he aprendido de este clero y de este pueblo! En todos, y entre los ricos, y entre los pobres obreros, he hallado corazones de príncipes.

Ama, oh Señor, a la Argentina, porque la Argentina ama a tus pobres. La fe y la nobleza de corazón de esta nación son tan grandes, que bien merece todas las bendiciones del cielo. Brillen luego para ella días siempre más bellos de esperanza en la luz de Cristo, luz de la ciencia, de la libertad y del trabajo, días llenos de prosperidad y de gloria.

Don Orione de la Divina Providencia.

Buenos Aires, diciembre de 1936[62].

XI. Excursus: "Los desamparados" y el "Camión de la Caridad"

Para complementar nuestro estudio queremos presentar dos temáticas que ayudan a una mejor comprensión del significado que tuvo para Don Orione su encuentro con la Argentina y la fundación del Pequeño Cottolengo Argentino.

XI.1 - El uso de la expresión "los desamparados"

Durante su segunda estadía en nuestro país, Don Orione aprendió un poco de castellano. En sus escritos y discursos en italiano, aparecen expresiones en nuestra lengua[63]. Entre las palabras que adquirió, hay una que caló hondo en su corazón y se hizo parte de su vocabulario: los desamparados.

La primera vez que Don Orione utiliza el término es en su alocución por "Radio Callao", el 25 de abril de 1935. En sus apuntes se lee: "He venido a la Argentina, para ponerme en manos de la Divina Providencia, como humilde instrumento para ayudar y consolar a los miembros más doloridos y desamparados de su sociedad, fundando un pequeño cottolengo…"[64].

Con fecha 27 de abril del mismo año encontramos otra mención, también referida al Cottolengo Argentino, pero esta vez en un texto italiano: "Al Cottolengo si vive allegramente: si prega, si lavora, nella misura consentita dalle forze: si ama Dio, sì amano e si servono i poveri. Ne los desamparados si vede e si serve Cristo, in santa letizia"[65].

En la primera quincena de enero de 1936, se llevaron a cabo los Ejercicios Espirituales en la "Casa de Lanús" (hoy, Villa Dominico). Los predicadores fueron el Pbro. Rodolfo Carboni y el mismo Don Orione, quien hablando de la pobreza utilizó dicho término: "Noi non siamo per i nobili, per i figli dei ricchi, per le alte classi sociali. I Figli della Divina Provvidenza vivono della mercede di Dio, della vita di lavoro e di povertà, solo, dobbiamo essere per i poveri, per i più poveri, per i rifiuti, per los desamparados (per gli abbandonati) della società"[66].

Don Orione tradujo "los desamparados" al italiano como *gli abbandonati* (los abandonados). Esta palabra aparecerá siempre unida al Cottolengo, tanto al Santo como a la naciendo institución.

En las invitaciones a la colocación de la piedra fundamental e inauguraciones de Hogares del Cottolengo de Claypole, encontramos expresiones similares: "los nuevos pabellones para los desamparados"[67] o "la Institución del

---

[62] LIPORACE, *El soldado...,* p. 52.

[63] Cfr. MELA, "Don Orione expresándose...

[64] Copia escrita a máquina en castellano con algunas anotaciones a mano para la pronunciación. *Scritti* 115,183.

[65] "Il Piccolo Cottolengo Argentino", *Piccola Opera della Divina Providenza* 5 (1935) p. 10.

[66] *Parola* VI, 257.

[67] Invitación al Cottolengo de Claypole. Buenos Aires, mayo 1936. ACPA, 3. Caja 3.

«Pequeño Cottolengo», destinada a proporcionar triple ayuda, social, moral y material a los desamparados de la sociedad"[68]. Lo mismo podemos ver en invitaciones a visitar el Cottolengo: "Aceptadlo, oh benévolos, y queráis acordaros siempre de estos nuestros hermanos desamparados. ¡Dios perdona muchas cosas por una obra de misericordia! Don Orione"[69].

En escritos sin fecha, encontramos el término aplicado como titulo a San José Benito Cottolengo: "El Cottolengo, el Santo de los desamparados"[70] y "*Perché siamo qui? per animarci al bene, per infervorarci nell'amore di Dio e degli uomini, specialmente de' più umili de' più abbandonati e infelici, guardando al Santo che è il protettore de los desamparados; Imparare da lui la strada*"[71].

El P. Flavio Peloso, ex general de la Pequeña Obra de la Divina Providencia, escribía:

> *Don Orione, que en su vocabulario apostólico tenía ya recogida una infinita letanía de nombres y de situaciones de pobres y de pobreza, fue golpeado por esta palabra española que encontró, quizás más completa y expresiva que otras para aclarar su concepto de "providencia" y de "pobres": desamparado es quien no tiene providencia (...) los desamparados, de los que habla Don Orione, no son una nueva y particular categoría de pobres, sino que son los pobres en situación de "abandono". ¿Son éstos para Don Orione "los más pobres?". En algunos escritos hace una identificación: desamparados son los sin providencia humana. "Los más pobres entre los pobres son aquellos a los que nadie provee y no pueden ser acogidos en otros institutos". De hecho, "Aquellos que tienen protección de otra parte, para ellos ya hay una providencia de los hombres, nosotros somos los de la Providencia Divina, es decir que nosotros estamos para atenderá quien le falta y ha agotado toda providencia humana. Donde acaba la mano del hombre, allí comienza la mano de Dios"[72]. En esta asistencia a los más pobres, a los desamparados, Don Orione revela no sólo una sensibilidad humano-social, sino una elección carismático-pastoral: la caridad hacia "los más abandonados, los más desamparados" era para él el signo público y simple, eficaz y convincente, "para experimentar la Providencia de Dios y la maternidad de la Iglesia". La institución símbolo, fundada sobre el criterio de la elección de los más pobres en el sentido de los más desprovistos de providencia humana fue y es ciertamente el Pequeño Cottolengo. Para el santo Cottolengo, al igual que para Don Orione, "entre todos los pobres, el Pequeño Cottolengo*

[68] Invitación al Cottolengo de Claypole. Buenos Aires, 19 de julio de 1937. ACPA *2.1.6 Claypole (Cottolengo)*.

[69] Boletín *Pequeño Cottolengo Argentino*, junio de 1936.

[70] Escrito sin fecha. *Scritti* 61,73 y 61,180. La frase "de los desamparados" esta en castellano en el original.

[71] Escrito sin fecha. *Scritti* 61, 175. La frase "de los desamparados" esta en castellano en el original.

[72] Borrador sin fecha. *Scritti* 97, 251. "Ojalá que nuestro Cottolengo argentino llegue a ser un día, en medio de esta gran urbe, el árbol de brazos anchos y amigos que convide a poner en ellos su nido a las aves espirituales vagabundas, sin calor de nido ni reparo de fronda, ¡que son los pobres desamparados! Que así sea". Circular impresa con el texto del discurso pronunciado por Don Orione, ante los micrófonos de Radio Callao el 25 de abril de 1935 *Scritti* 115, 185b.

> *acoge a aquellos que están más abandonados y a los rechazados por todos. Para ser aceptados de hecho se requiere que no hayan encontrado providencia de los hombres"*[73]*. En los tiempos del Fundador, la categoría más abandonada a sí misma y los más desprovistos eran los así llamados "deshechos de la sociedad", es decir personas con graves limitaciones físicas y psíquicas. Ocurrió de este modo que nuestros Pequeños Cottolengos fueron identificados popularmente como lugares de acogida para estas categorías de personas. Pero de por sí el Pequeño Cottolengo estaba "abierto a todos aquellos que el mundo rechaza"*[74]*, "para quien no tiene otro refugio". Por esto alojaba, con una sorprendente y fascinante convivencia, también a huérfanos, ancianos abandonados o desadaptados por diversos problemas (hoy se diría out cast, border line), personas fuera de cualquier esquema de clasificación, de categoría, de institución, y sobre sin ningún tipo de ayuda*[75]*.*

XI.2 - El Camión de la Caridad[76]

En los meses de la Siembra de la caridad, más precisamente en mayo y junio de 1935, Don Orione se ocupo de adquirir un camión para recoger las donaciones que iba recibiendo el Cottolengo. Este hecho podría parecer poco relevante, pero los escritos de la época nos muestran su importancia.

En principios de mayo de 1935, encontramos la primera mención en una carta al P. Sterpi: "ahora tengo también que comprar un camión y hay otros gastos no menores para el Cottolengo…"[77]. Días después, le compartía a un seminarista la noticia y algunas ideas sobre el uso que le darían:

> *Ya compré un camión nuevo para recoger cosas: tenemos ya tantos vehículos que llenamos un gran depósito de 20 metros de largo. Sería necesario que en Génova y Milán se haga lo mismo, en tanto no haya todavía, otros que lo hagan; aquí lo hace el Ejército de Salvación*[78]*, protestante, pero estamos también nosotros, es una ciudad de dos millones y medio de habitantes. El camión me salió 3.870 pesos*[79]*.*

---

[73] Borrador sin fecha. *Scritti* 81, 226.

[74] Don Orione explica: "Las preferencias sean por las pobreza y los pobres más necesitados y abandonados; y las mayores preferencias pues por los enfermos mas abandonados, que estén llenos de dolores, llagas, vejez; por los epilépticos, por los escrofulosos, por los sordomudos, los que tengan retraso; ellos son nuestros tesoros y nuestros patrones, ámenlos mucho. Y recíbanlos en la puerta, descubriéndose la cabeza, y acójanlos con los gestos mas afectuosos de la caridad de Jesucristo y de rodillas bésenles las manos y los pies". Borrador sin fecha. *Scritti* 97, 251.

[75] PELOSO, "Los desamparados..., ps. 4-5.

[76] Esta expresión aparece en el borrador de un esquema para un discurso o artículo sobre el Cottolengo. El mismo no posee ni fecha ni lugar. *Scritti* 94, 010.

[77] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 4 de mayo de 1935. *Scritti* 18, 92.

[78] El Ejército de Salvación es un movimiento evangélico de fuerte connotación caritativa, el cual pertenece a la Iglesia Cristiana Universal. Fue fundado por Willian BOOTH en Londres en 1865. Actualmente se encuentra presente en 118 países y en Argentina desde 1890.

[79] Carta al entonces seminarista Sciaccaluga. Buenos Aires, 11 de mayo de 1935. *Scritti* 27,222.

La misión de vehículo era clara: "buscar la Providencia", o sea las donaciones que ayudarían al Cottolengo, como escribía en su carta "El Pequeño Cottolengo Argentino - que es":

> *DE QUE MANERA SE PUEDE AYUDAR AL PEQUEÑO COTTOLENGO ARGENTINO*
>
> *De mil maneras: con la oración, con dinero y haciéndolo conocer de personas de corazón y benéficas, que puedan cooperar a tan gran bien. Por otra parte, todo aquello que tengáis y no podías utilizar más, enviadlo al Cottolengo. Por ejemplo: ¿tenéis un par de botines que no lleváis más? Y bien, enviadlos al Cottolengo. ¿Tenéis lienzos, ropa blanca vieja, frazadas y vestidos usados, sombreros deteriorados? Y bien, enviadlos al Cottolengo. O avisad por teléfono dónde y cuándo podríamos ir a tomar dichos objetos. Nuestros teléfonos son: U.T 61-2654 y también 7 San Fernando. Todo es grande cuando es grande el corazón que lo da. Como en el Cottolengo se reciben los a los llamados desechos de la sociedad, así también se reciben los desechos de vuestra casa: muebles fuera de uso o rotos, mesas, sillas, camas, libros, cuadros, retazos inservibles y artículos de ropavejero: pan, carne, fideos, harina, legumbres, medicinas, carbón, leña, etc, todo sirve a los pobres del Pequeño Cottolengo Argentino*[80].

El 7 de junio recibió el camión. Unas horas antes, le compartía al P. Sterpi que pensaba hacer apenas lo entregasen:

> *Hoy me entregarán el camión del Cottolengo, nuevo, grande, fuerte. A los costados está escrito "Cottolengo Argentino" y arriba: "Divina Providencia- ¡Caridad!" Está casi del todo pago, Deo gratias! Después que sea bendecido, el primer viaje será al famoso santuario de Luján, con todos los novicios, ¡una hermosa camionada! Quise que el camión llevase los colores de la Virgen Ssma. de Luján y de la bandera argentina: blanco y celeste (...) los argentinos quisieron que los colores de la bandera nacional fueran los colores de la Purísima de Luján, blanco y celeste*[81].

En la inscripción del frente, Don Orione sintetizaba las bases del Cottolengo: "Divina Providencia- ¡Caridad!".

Días después el nuevo vehículo fue bendecido y Don Orione dio un paseo con él: "Ayer su Excelencia Rvma., el Nuncio se digno a bendecir el nuevo primer camión del Pequeño Cottolengo Argentino, que lleva los colores blanco y azul de la purísima de Luján y de la bandera nacional argentina, pero adelante lleva también otra pequeña, pero querida bandera. Después de la bendición, subí al camión y quise dar una vuelta, la primera, por Buenos Aires"[82].

El 21 de junio siguiente, día de San Luis Gonzaga (su onomástico), Don Orione peregrinó a Lujan junto a los aspirantes, seminaristas y sacerdotes de la

---

[80] *El Pueblo* (separata), 12 de abril de 1935. ACPA, Caja 01.

[81] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 7 de junio de 1935. *Scritti* 18,107.

[82] Carta al P. Sterpi. Buenos Aires, 12 de junio de 1935. *Scritti* 18,110.

Casa de Lanús en el nuevo camión. Con un gesto muy arraigado en nuestra piedad popular, quiso quiere presentarse lo a la Virgen y agradecerle por el don[83].

La adquisición del primer camión fue más que la simple compra de un vehículo, fue un signo de la Providencia y un don de Dios a la Congregación y Pequeño Cottolengo Argentino.

El camión del Cottolengo fue también expresión del amor de Don Orione a la Virgen de Luján y a nuestro país. "El camión de la caridad" buscaría la Providencia para los pobres del Cottolengo y se transformaría en un signo de caridad para nuestro pueblo.

Bibliografía y hemerografía

Boletín Eclesiástico de la Diócesis de La Plata.

Boletín *Pequeña Obra de la Divina Providencia.*

Boletín *Pequeño Cottolengo Argentino.*

Boletín *Piccola Opera della Divina Provvidenza* (Italia).

CANTARUTTI, ÁNGEL, VALENCIA, GUSTAVO, *Don Orione y Chile, sueño e historia*, Santiago de Chile, Pequeña Obra de la Divina Providencia, 2004.

CUOMO, ENRIQUE A., GALLARDO, ÁNGEL LEÓN, *Don Orione, nuestro amigo*, Victoria, Escuela de artes y oficios "San José", 1967.

Don Orione a las Pequeñas Hermanas Misioneras de la Caridad, Buenos Aires, Pequeñas Hermanas Misioneras de la Caridad, 1979.

DUTTO, JOSÉ, *Padre José Zanocchi*, Victoria (Pcia de Bs. As.), Escuela de Artes y Oficios "San José", 1968.

FORNEROD, FERNANDO, "Las puertas de la Providencia: Don Orione y Víctor Hugo", *Don Orione* 53 (2011) ps. 17-19.

FORNEROD, FERNANDO, *La Iglesia es Caridad. Experiencia eclesial de San Luis Orione*, Buenos Aires, Ágape libros, 2011.

FORNEROD, FERNANDO, *Los curas del Puerto*, Buenos Aires, Editorial San Benito, 2014.

Gli scritti di Don Orione, Colección de 116 volúmenes mecanográficos de los escritos de Don Orione que se conservan en el Archivo Don Orione de Roma (ADO).

La parola di Don Orione es una colección de 12 volúmenes de discursos, predicas y conferencias de Don Orione tomados a viva voz conservados en el ADO.

[83] Cfr. SILANES, MELA, "Estuve en el Santuario...

LIPORACE, DANIEL JORGE, *El soldado de la Caridad*, Buenos Aires, Escuelas graficas del colegio Pío IX, 1941.

MELA, FACUNDO, "Don Orione expresándose en español", *Messaggi di Don Orione*", 136 (2011) ps. 65-70.

MELA, FACUNDO, "El Pequeño Cottolengo Argentino, Fruto del Congreso Eucarístico Internacional de 1934", *Archivum* 31 (2017) ps. 255-272.

PAPASOGLI, GIORGIO, *Don Orione,* Buenos Aires, Guadalupe, 1989.

PELOSO, FLAVIO, "Los desamparados. Una parola carismática cara a Don Orione", Don Orione oggi 7 (2016), ps. 3-5.

SÁNCHEZ BOSCH, JORDI, *Escritos paulinos*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2004.

SILANES, JORGE DAVID; MELA, FACUNDO, *"Estuve en el Santuario de Luján". El amor y la devoción de San Luis Orione a la Virgen de Luján*, Buenos Aires, Pequeña Obra de la Divina Providencia, 2014.

VÍCTOR HUGO, *Los Miserables*, México, Editorial Porrua, 2007.

El homicidio de Pedro Rodríguez cura párroco de San Miguel del Monte (1842)

[THE HOMICIDE OF PEDRO RODRÍGUEZ CURA PÁRROCO OF SAN MIGUEL DEL MONTE (1842)]

SANDRO OLAZA PALLERO[1]

Resumen

El presente estudio indaga sobre el homicidio de Pedro Rodríguez cura párroco de San Miguel del Monte en 1842. El análisis de la causa criminal seguida a los autores de este suceso permitirá apreciar un cuadro de la historia eclesiástica de uno de los pueblos bonaerenses que brindó más apoyo a Juan Manuel de Rosas. Este episodio asumió una particular relevancia, porque gran parte de los factores analizados habrían sido originados en disputas y conflictos locales. A lo largo del período estudiado, el sacerdote Rodríguez fue considerado un entusiasta rosista y su homicidio causó diversas conjeturas.

Palabras clave

Pedro Rodríguez - homicidio de sacerdote – San Miguel del Monte - Juan Manuel de Rosas.

Abstract

The present study inquires about the homicide of Pedro Rodríguez priest parish priest of San Miguel del Monte in 1842. The analysis of the criminal cause followed to the authors of this event will allow to appreciate a picture of the ecclesiastical history of one of the Buenosairean towns that offered more I support Juan Manuel de Rosas. This episode assumed a particular relevance, because a great part of the analyzed factors would have been originated in disputes and local conflicts. Throughout the period studied, the priest Rodríguez was considered an enthusiastic Rosista and his murder caused various conjectures.

Key words

Pedro Rodríguez - homicide of priest - San Miguel del Monte - Juan Manuel de Rosas.

[1] Abogado y Doctor por la Universidad de Buenos Aires (Área Historia del Derecho). Docente de grado y posgrado (Universidad de Buenos Aires y Universidad del Salvador). Investigador adscripto del Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio Lucas Gioja (Facultad de Derecho-UBA). Miembro titular de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. solazapallero@derecho.uba.ar

I. Introducción

Los sucesos que serán analizados tratan un caso ocurrido en la localidad bonaerense de San Miguel del Monte. En 1842 el cura párroco interino Pedro Rodríguez fue asesinado en circunstancias extrañas. A lo largo del período federal, la parroquia de Monte fue una de las más decididas por el apoyo al gobierno de Juan Manuel de Rosas. Se ha señalado que Rosas fue el gobernante más cuestionado de la vida política argentina, aun desde la historiografía eclesiástica, precisamente por ser la figura central de la época[2]. Por otra parte, el sacerdote Rodríguez actuó en un contexto que según el mensaje de Rosas era "la voz meliflua de una religión de consuelo, y de esperanzas" difundida en la campaña "por celosos propagadores de sus encumbrados beneficios"[3].

II. Religión católica y causa federal

En 1835, Rosas fue elegido por segunda vez gobernador de Buenos Aires. La Sala de Representantes le delegó la suma del poder público y fue construyendo un régimen republicano de tipo unanimista y plebiscitario en la provincia de Buenos Aires, a la vez que buscó extender su poder al conjunto de las provincias. Hizo uso de la atribución de las Relaciones Exteriores de la Confederación y de otros mecanismos en los que se combinaban la búsqueda de consenso y la coerción. Se configuró un orden federal peculiar, en el que se fortaleció la hegemonía porteña y la de su primer mandatario. Para Rosas la religión católica fue una usina proveedora de lenguajes que colaboraron a reforzar el régimen unanimista, asentado en la idea de que todos y cada uno de los integrantes de la comunidad política debían apoyar al gobierno. Por su parte, la Federación identificada como causa nacional asumió características ambiguas en cuyas grietas se consolidó un sistema de poder centralizado en la figura del Restaurador, que fue más allá de los límites de la frontera bonaerense para extenderse a toda la Confederación[4].

Rosas estuvo permanentemente informado de la conducta de los religiosos. En una ocasión pidió al gobernador del obispado la destitución de los curas de San Pedro, Baradero y Areco. El 28 de enero de 1831 ordenó que los religiosos secularizados sirvieran en los curatos de campaña, en calidad de curas o de tenientes bajo la pena de perder la pensión que el gobierno les otorgaba[5].

El canónigo Pedro Pablo Vidal cayó en desgracia y fue removido de su cargo en la catedral por su conducta inmoral e introducir la discordia en todas partes. Se lo acusaba de difundir un libelo anónimo en Rosario y varios pueblos de la Confederación intitulado *Federación, Constitución y Nacionalización*, cuyo objeto principal era "convulsionar la república y encender en ella la guerra civil". Se prohibía a los habitantes tener contacto personal o de cualquier forma con el cura

---

[2] BRUNO, *Historia*…, X, p. 27.

[3] Mensaje a la décima-séptima legislatura, Buenos Aires, 27/12/1839, en *La Gaceta Mercantil*, 4948, Buenos Aires, 1/1/1840, p. 12.

[4] TERNAVASIO, *Historia*…, ps. 199-200.

[5] ZURETTI, *Nueva historia*…, p. 250.

Vidal bajo pena de ser considerado sospechoso "perturbador del orden público; y castigado según las circunstancias del caso"[6].

Un informe sobre la misión del delegado apostólico Ludovico de Besi en la Confederación Argentina en 1851, redactada por Marino Marini, resulta interesante para conocer el carácter de Rosas, su sagacidad, tozudez, astucia y recelo. Mencionaba su advenimiento al gobierno, su política religiosa, la lucha contra los unitarios y sus métodos para impedir su resurgimiento:

> *Utilizó al principio el método de hacer morir a los principales unitarios sin observar las formas legales, y de servirse también de satélites ocultos, a los cuales permitía después cualquier exceso. Como que es en tanto inexorable con sus enemigos cuanto tolerante y condescendiente con quienes lo favorecen y secundan. Muchos unitarios, empero, lograron huir y desparramarse por América y Europa; y, saturados de ira y despecho, también por haber sufrido el secuestro de sus bienes, dijeron y estamparon por doquiera tanto mal de Rosas, que se formó acerca de su persona un concepto de ferocidad y terror. Si bien Rosas haya abandonado ya su severidad contra los unitarios fugitivos y sin fuerzas para resistir, quitándoles el secuestro de sus bienes a los que vuelven y dejándoles en paz, alimentan empero continuas sospechas de tramas y conjuras contra su gobierno. Una palabra inconsiderada, un gesto cualquiera puede irritar su índole cavilosa y llevarlo a los extremos.*
>
> […] *A todos sus enemigos, verdaderos o supuestos, por cualquier motivo que lo sean, se los llama salvajes unitarios. Quien tenga la desgracia de ser sindicado con este nombre odioso y terrible, ya puede esperarse tarde o temprano cualquier desmán. Así y todo, amigos y enemigos concuerdan en afirmar que Rosas es el hombre de las circunstancias; que el país necesita de su persona; que ha sabido comprender a su pueblo, atemorizado y tenerlo a freno; que ha dado una fisonomía a la Confederación Argentina y la ha hecho respetar por las grandes potencias europeas; y que además de una sagacidad y habilidad sumas, posee firmeza y energía indomables, que le han granjeado singular prestigio e influencia sobre la población.*
>
> […] *En el fondo de su alma mantiene la religión recibida en el hogar. Mas advirtiendo con su indiscutible agudeza, el influjo moral de la clerecía se ha empeñado constantemente en adueñarse de él, haciendo en ésta un instrumento de su voluntad. Por lo que se mezcla gustoso en todos los asuntos eclesiásticos, bien por el falso concepto que tiene del patronato -como que se le ha hecho creer que es inherente a la soberanía o que ha pasado de los reyes de España al gobierno de la Confederación-, bien por temor a la independencia de la clericatura*[7].

---

[6] Decreto prohibiendo toda comunicación con el Dr. D. Pedro Pablo Vidal, Buenos Aires, 27/1/1836, en *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires* N° 1 Lib. 15, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, ps. 12-13.

[7] BRUNO, *Apuntes históricos…*, ps. 519-522.

En 1842 se denunciaba a los unitarios como logistas adscriptos "a una masonería feroz y salvaje" con una conducta antisocial y contraria a la religión:

> *El despacho de la logia de salvajes unitarios, y carta, tanto aquél como éstas todas autógrafas, que publicamos, presentan un nuevo auténtico comprobante, no solo de la flagrante existencia de estos clubs desoladores sino del espíritu de sedición, trastorno y alevosía que los domina. Estos logistas feroces y bárbaros, absolutamente segregados de todos los deberes que la religión, el Estado, y la humanidad imponen al hombre, llevan su audacia hasta crear una era suya propia, y contraer obligaciones antisociales, que por todas partes los convierte en infernales enemigos de Dios y de los hombres. Estos clubs bárbaros que, separando al hombre y al ciudadano de los principios eternos de la justicia, y de los deberes patrióticos y religiones, le adscriben a una masonería feroz y salvaje, son tan atroces como directamente agresores en sí mismos del sistema político del Mundo*[8].

Se ha dicho que Rosas era católico, si bien no se afirma que lo fuera integralmente en todos los momentos y actos de su larga existencia. Un autor sostiene que su pasión dominante no fue la religión sino la política. A la política subordinó todo lo demás y fue, en definitiva, la clave de su procedimiento y el motivo central de su vida: "Por eso lleva el sello diferenciador y característico de un ideario, la marca de un suelo, el tono dominante de una época". El Restaurador "representa el punto supremo en la lucha emprendida desde los días anteriores a Mayo entre tradición e innovación"[9].

Durante el gobierno rosista se autorizaron suscripciones voluntarias para el arreglo de templos religiosos. El 22 de diciembre de 1832 el capellán Juan Buenaventura Hidalgo dirigió una esquela a Lucio Norberto Mansilla donde le pedía contribuir "a una obra tan piadosa, tan del agrado de Dios, y tan honrosa para todo este pueblo católico, con la cantidad que sea de su agrado"[10].

La parroquia de Balvanera fue renombrada con el de Encarnación en homenaje a la esposa del Restaurador. En su discurso Felipe Elortondo y Palacio agradeció al cura párroco de Balvanera Saturnino Rodríguez, al juez de paz y a los donantes de la ciudad y campaña.

> *¡Poderosa protectora de las almas pacientes! Una mirada de misericordia os pido también sobre aquella buena alma que fue la compañera fiel de los trabajosos días de Nuestro Ilustre Restaurador. El renombre de Balvanera de la Encarnación, que hoy toma esta parroquia, no es para dividir entre vos y ella los homenajes que exclusivamente os son debidos; sino para que si aun está detenida en aquel lugar donde se*

---

[8] "La Gaceta", en *La Gaceta Mercantil*, 5703, Buenos Aires, 20/9/1842, p. 7.

[9] AVELLÁ CHÁFER, "ideas y sentimientos…", p. 340.

[10] Juan Buenaventura Hidalgo a Lucio Norberto Mansilla, Buenos Aires, 22/12/1832, en BOHDZIEWICZ, *Historia…*, vol. II, doc. 504 (CD).

> *purifican las mismas justicias, os intereséis más especialmente en su pronta glorificación*[11].

Alegaba un biógrafo del Restaurador la necesidad de la dictadura como en la antigua Roma para salvar la existencia y conservación de la república:

> *Un poder excesivamente vigoroso, que reuniendo en un punto toda la acción de la sociedad, reconcentre y se apropie la virtud de todos los poderes sociales, no será ciertamente una institución acomodable al estado normal de los pueblos que saben apreciar sus prerrogativas naturales: pero esta verdad, que no podría ocultarse a los celosos republicanos de la antigua Roma, cuando por repetidas veces acudieron en los grandes conflictos al poder dictatorial, nunca podrá recordarse como un texto para contestar las exigencias imperiosas, en que hallándose a la vez los pueblos y los hombres, tienen forzosamente que desviarse de los arbitrios ordinarios, a trueque de salvar los primordiales objetos de su interés la existencia y su conservación*[12].

El 25 de abril de 1837, el juez de paz y comisario de Monte Pedro N. Rojas comunicó al gobierno las demostraciones de júbilo por el segundo aniversario del ascenso de Rosas.

> […] *que este benemérito vecindario, por mi conducto tiene la satisfacción de felicitar a S. E. por el segundo aniversario de su ascenso al mando de la Provincia, y al hacerlo por sí, y a nombre del pueblo que tiene el honor de presidir, ruega a usted tenga a bien poner en conocimiento de S. E. la sencilla relación de los regocijos hechos en este pueblo con este motivo el día 13 del presente abril.*
>
> *En la mañana del dicho día se formó en la plaza de este pueblo una vistosa y lúcida guardia de honor de los principales vecinos, y acompañada de un numeroso concurso se dirigió a la casa del señor comandante en jefe del Regimiento n° 3 coronel don Vicente González en la que el que firma y el señor cura vicario tuvieron el honor de recibir y conducir hasta el templo el retrato de S. E. en medio de las mayores demostraciones de entusiasmo federal.*
>
> *Llegados a él, se dio principio a una misa cantada con toda la solemnidad que el destino ha podido proporcionar, concluida se cantó un tedeum en acción de gracias al Todopoderoso, por la visible protección que dispensa a la causa Santa de la Federación y a nuestro Ilustre Restaurador.*
>
> […] *Acompañado el retrato de todo el concurso y escoltado por la guardia de honor fue llevado a la casa del vecino federal don Bernardo Romero, en donde a la noche se celebró un lúcido baile, en el*

---

[11] "Sermón que predicó el martes 5 de abril de 1842, en la solemne fiesta de la nueva colocación del Templo Parroquial de Nuestra Señora de Balvanera de la Encarnación el presbítero D. Felipe Elortondo y Palacio", en *La Gaceta Mercantil*, 5711, Buenos Aires, 29/9/1842, p. 2.

[12] *Rasgos…*, ps. XXVII-XXVIII.

> *que las señoras se presentaron como siempre adornadas con el símbolo federal*[13].

Rosas respondió al vecindario de Monte y le retribuyó "la fina expresión de su gratitud saludándole con la cordialidad de su cariñoso afecto"[14].

Un opositor al gobierno expresó que el 24 de septiembre de 1839 fue adorado el retrato "del incestuoso degollador Rosas por la primera vez en la iglesia de la Merced, después de lo cual las damas de Buenos Aires pertenecientes a empleados de alto rango, ser uncieron al carro donde estaba el retrato". Entre las damas se encontraban Carmen de Alvear, Pascuala Beláustegui de Arana, Guillermina Irigoyen de Pinedo, Juana Maciel de Rolón y Dolores Quiroga. "El retrato era recibido bajo el palio por los sacerdotes y colocado en el altar principal, magníficamente alumbrado con cera; allí lo incensaba el clero y cura párroco vestido de sobrepelliz"[15].

Según José María Ramos Mejía, la derrota de Lavalle fue celebrada por orden de Rosas al cura Gaete con una gran borrachera en La Piedad en octubre de 1841. También mandó a Cuitiño y a Salomón que en la plaza de la Concepción hicieran lo mismo. Otro sacerdote como Juan A. González de la parroquia de San Nicolás de Bari fue mencionado por sus sermones "que muestran el vértigo que se apoderaba de él en esos momentos de delirio". Un día subió al púlpito y después de arremangarse hasta el codo dijo: "Estos brazos que veis se han de empapar hasta el codo, en la inmunda sangre de los salvajes unitarios"[16].

Vicente González fue un incondicional de Rosas en Monte y llamaba "montaraces" a los lugareños. Recordó Ángel J. Carranza que

> *A principios de 1835, cierto día de función solemne en la capilla del Monte, y en que puede decirse que concurrió a ella todo su vecindario, observando el comandante don Vicente González, que hasta entonces había permanecido muy devoto, que escaseaban los fieles para velar el Santísimo Sacramento que se hallaba de manifiesto, juzgó prudente anticipar la reserva, idea que comunicó al cura don José Leanes que se opuso con demostraciones propias de su carácter sacerdotal. Tuvo lugar esa diferencia cerca del altar mayor, donde repercutía la voz disonante del favorito de don Juan Manuel y uno que otro latín del exclaustrado dominico en el sentido de persuadir a su arrogante interlocutor. Pero éste, que poco caso hacía del ritual y sus preceptos, sin reparar en pelillos, cortó la dificultad, diciendo en los términos más redondos –sépalo padre, que yo soy el sumo sacerdote en San Miguel del Monte, Sepulcro de los tiranos y que mando en su iglesia como fuera de ella- y se dispuso a reservar en persona ordenando al párroco se retirase de su vista, lo que cumplió éste arrinconándose en la sacristía en actitud contemplativa. Acto continuo se apodera don Vicente*

---

[13] El juez de paz y comisario de Monte al oficial mayor del Ministerio de Gobierno, Monte, 25/4/1837. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), X-21-3-5, fs. 1-1 v.

[14] El general edecán al juez de paz de Monte, Buenos Aires, 6/7/1837. AGN, X-21-3-5.

[15] RIVERA INDARTE, *Tablas…*, ps. 63-64.

[16] RAMOS MEJÍA, *Las neurosis…*, ps. 252 y 264.

> *de la sagrada custodia y santiguándose con ella, la introduce de nuevo con poca ceremonia en el tabernáculo, cierra su puerta con llave y se guarda ésta en el bolsillo. No contento todavía con semejante jacobinada, sube al púlpito y dirige al pueblo que llenaba el templo una especie de exhortación en la que habló del misterio de la Santísima Trinidad, del Ilustre Restaurador de las leyes, del patriotismo nunca desmentido de los federales netos y que así como el angélico doctor y santo filósofo Tomás de Aquino fue el martillo de la herejía –así los montaraces dirigidos por él, lo serían de la impía logia unitaria- concluyendo por rezar y hacer rezar a todos el acto de contrición*[17].

Cabe destacar que grandes extensiones de tierras al sur del Salado, pasaron a manos privadas en Chascomús y en Monte en tiempos posrevolucionarios. Se puede ver el caso de Antonio Dorna que no iba a la zaga de la sociedad de Rosas, Dorrego y Terrero en la adquisición y formación de un sólido patrimonio de campos para pastoreo. A partir de la compra de Los Cerrillos y la estancia de Salas, Rosas se lanzó progresivamente a adquirir y explotar nuevas tierras de estancia. Su patrimonio rural siguió aumentando y la legislatura porteña en 1834, le otorgó 60 leguas que éste ubicó junto al inmenso bloque de tierras que tenía en Monte y Las Flores. En 1836 Zenón Videla, su vecino de Monte, le vendió sus propiedades rurales y le transfirió un retazo de tierras en enfiteusis que estaba en su poder[18].

El antiguo federal devenido en unitario José Rivera Indarte confeccionó un listado de víctimas de su gobierno, entre ellos sacerdotes como los santafecinos Felipe y Manuel Frías "fusilados en compañía de otros dos curas y doce ciudadanos más el 10 de mayo de 1842". Agregó que estos eclesiásticos antes de ser ejecutados fueron desollados en la corona y manos como si fuera una degradación sacerdotal. Los cordobeses Carlos y Gregorio Pruneda fueron fusilados en Santos Lugares "con doce compañeros más, entre ellos cuatro ancianos venerables curas, el 10 de mayo de 1842". Otro cura fusilado en Santos Lugares fue Francisco Solano Cabrera, quien "antes de morir, fue desollado en la corona y manos a pretexto de degradarlo de su carácter sacerdotal". También el cura tucumano Gregorio Villafañe fue muerto en la misma forma y fecha[19].

Sobre las simpatías políticas del clero hay que advertir las sospechas de Rosas en el caso del deán Estanislao Zavaleta. En 1836, Alejandro Heredia pidió a Estanislao López que intercediera ante Rosas para que Zavaleta sea nombrado obispo de Córdoba. Rosas conocía la actuación de Zavaleta en el partido unitario desde la década de 1820 como se puede apreciar en carta a López del 26 de diciembre de 1836: "con respecto a la solicitud del señor Heredia, pues, aunque en el Dr. Zavaleta concurren las cualidades indicadas, es tenido y reputado por todos en este país como unitario". Aclaraba que no en la clase de esos perversos y forajidos "que abundan en ese abominable bando; y ya Ud. ve en qué punto de vista quedaría yo para con los unitarios y federales, si me interesase en que fuese

---

[17] CARRANZA, *La revolución…*, ps. 160-161.

[18] BANZATO y QUINTEROS, "La ocupación…", ps. 53-54.

[19] RIVERA INDARTE, *Tablas…*, ps. 34-35, 54, 65 y 69.

presentado para obispo de Córdoba". Argumentaba que en esa provincia "habrá otros eclesiásticos beneméritos"[20].

En 1842, desde el *Restaurador Federal* se advertía a los sacerdotes que no se olvidaran de enseñar los dogmas "de nuestra santa Religión" contra los profanadores de ella. Consentir "salvajes unitarios" produciría la turbación de la tranquilidad del país.

> *Oímos ya al cura interino de esta santa Iglesia catedral, presbítero don Román Torre, clasificar a los salvajes unitarios como enemigos de Dios y su santa religión: hemos sabido con sentimiento que ha sido por esto criticado este buen patriota federal por algunos salvajes. Nos es muy sensible que todavía no estén persuadidos, o lo que es más propio, que no lo confiesen, a pesar del convencimiento siempre será turbada la tranquilidad del país, nuestra santa religión despreciada, y se repetirán los escándalos con que tanto han desmoralizado el país.*
>
> […] *Que se perdone una injuria privada, y se haga un bien a quien ocasionó un mal particular, es un acto laudable, generoso, cristiano y muy recomendable: pero que se perdone al salvaje Mascarilla, por ejemplo, que ha entorpecido la marcha de los gobiernos de la Confederación, y ocasionado tantos males públicos, nadie sin ser otra salvaje tal, podrá aconsejarlo a nombre de Jesu-Cristo, justo por esencia. Aguardemos a que Dios haga llover fuego sobre Mascarilla, y sus secuaces para castigar sus crímenes* [ilegible].
>
> *¿Podremos perdonarlos creyendo que así nos lo manda el evangelio de Jesu-Cristo? ¿Una larga y dolorosa experiencia, no nos ha enseñado ya bien a nuestra costa, que siempre que les es dado promover la discordia, suscitar la guerra y causar nuevos males, lo hacen sin caridad del prójimo, y sin el menor temor a Dios por la estrecha cuenta que tienen que dar de la inmensa trascendencia que arrojan sus movimientos sediciosos?*
>
> *Nadie, ni los mismos salvajes que existen, podrán negar la criminalidad de estos feroces abortos del infierno. Algunos de ellos lo confiesan en privado, los extranjeros lo publican con horror, y el país todo por mil bocas clama venganza: cada palmo de nuestro territorio está marcado con un delito, cada día es aniversario de un crimen, y a cada paso tocamos los monumentos y señales de la destrucción que ocasionaron. Y ¿podremos creer que a éstos es a quien se nos manda amar como a nosotros mismos?*[21].

El partido de Azul con un vecindario mayoritariamente federal, ofreció algunos acontecimientos interesantes en su vida monótona. En este caso fue el robo sacrílego cometido por la negra Gertrudis Silva y que fue comunicado por el juez de paz y comandante Manuel Capdevila al edecán Manuel Corvalán el 8 de noviembre de 1839. La iglesia a cargo del cura castrense Clemente Ramón de la

---

[20] CARRASCO, "D. Juan Manuel de Rosas…", p. 134.

[21] *El Restaurador Federal*, 47, Córdoba, ¿/3/1842, cit. por MYERS, *Orden y virtud…*, ps. 286-287.

Sota, había sido robada a las siete de la noche por la parda Gertrudis Silva, esclava de Juan Manuel Silva de edad de treinta y más años, a la que se remachó una barra de grillos y fue presa incomunicada "devolviendo en aquel momento al señor cura cuánto a esta delincuente se le había hallado perteneciente a la iglesia y en el estado que se encontró". Entre los objetos sagrados en poder de Silva se encontraron un copón que había sacado del sagrario "derramando y quebrando las formas consagradas y comiendo otras (según declara), una corona de plata de la Virgen del Rosario que sacóla de cabeza de ésta Madre de Dios, el Niño que tenía en sus brazos". También robó la Virgen del Carmen "con su niño y todos sus adornos y corona de plata que llevó con una casulla punzó, galones de plata, corporales, sobreazas y varias otras menudencias". Tres días después, Rosas a través de Corvalán ordenó que después de facilitarle a la negra los auxilios espirituales se la fusilara. La pena de muerte a la ladrona se cumplió el 15 de noviembre a las nueve de la mañana[22].

Durante su segundo gobierno Rosas emitió casi veinte decretos que separaron de sus cargos a sus anteriores ocupantes en las distintas ramas de la administración por unitarios o traidores a la causa federal. Esas medidas afectaron a decenas de personas, sin contar las bajas ordenadas en el ejército por motivos no siempre especificados y relacionados con la misma política. El mismo Rosas en una circular a los gobernadores del 20 de abril de 1835 se refirió a quienes con "sus infames pretensiones" procuraban "disfrazarse astutamente con la máscara de la Federación.[23] Por ejemplo, el coronel Miguel Miranda que se distinguió en la campaña al desierto a las órdenes de Rosas fue exonerado de la lista militar. Miranda y su edecán Gatica fueron fusilados en Monte el 28 de mayo de 1835. Al respecto, Rivera Indarte escribió: "Miranda (el Coronel), chileno, uno de los principales caudillos de Rosas, y que contribuyó a su elevación, es fusilado en el Monte (Buenos Aires), el 28 de mayo de 1835"[24].

III. El asesinato del cura Pedro Rodríguez

En la investigación del homicidio de Pedro Rodríguez se puede observar la intervención de la justicia de paz de campaña definida desde su génesis como una justicia lega. Condición que la caracterizó con una impronta particular, no solo en la administración de justicia sino en los individuos que la desempeñaban. La decisión judicial de Rosas frente a un homicidio de un cura párroco en un pueblo de la campaña sirve como indicador del accionar de un gobernante que se decía protector de la Iglesia. Algunos autores han visto el período entre 1838 y 1842 como el de mayor represión que se vivió en Buenos Aires y que también sirvió para endurecer el control del clero. También los miembros del clero fueron parte de los sectores "ilustrados" de la sociedad que habrían sido más afectados por el llamado "terror"[25].

---

[22] PALOMBO, "Historia de Azul", p. 7.

[23] IRAZUSTA, *Vida política…*, t. II, ps. 290-291.

[24] RIVERA INDARTE, *Tablas…*, ps. 26 y 49. CUTOLO, *Nuevo diccionario…*, p. 568.

[25] DI STEFANO Y ZANATTA, *Historia de la Iglesia…*, p. 258.

Pedro Rodríguez fue cura interino de la parroquia de la Divina Pastora de San Miguel del Monte y ejerció el cargo desde el 13 de julio de 1839 al 2 de diciembre de 1842, fecha en que fue asesinado en la sacristía. En el Libro de Bautismos se asentó la siguiente anotación: "¡Viva la Federación! Monte, diciembre 1° de 1839. Año 30 de la libertad, 24 de la independencia y de la Confederación Argentina. En el día de la fecha fui recibido cura interino de esta parroquia de San Miguel del Monte y empecé a ejercer mis funciones como se demuestra a saber"[26]. Al cumplirse el centenario del crimen, Juan Miguel Hogan editó un opúsculo donde sostuvo la importancia de este suceso en la historia local para "rendir un justiciero homenaje a la memoria de la víctima" y poner "al alcance del pueblo, la historia concreta del bárbaro crimen"[27].

Cuando Rodríguez se hizo cargo de la parroquia de Monte, la situación militar y política de la campaña bonaerense era comentada por conspiradores antirrosistas. Así, el 22 de julio de 1839 en carta de C. a un conjurado le expresaba la acción conjunta de Juan Lavalle, los franceses y fuerzas argentinas contra Rosas:

> *Al pueblo amigo y nada más, que habiendo plata no faltarán caballos y soldados. Con mil caballos L [avalle] buscará y encontrará muchos miles. Sorprendiendo el pueblo, pueden caer los gordos y con su plata comprar caballos. Con un decreto que cada caballo se pagará tanto al contado, le pregunto, si faltaran pero a lo menos 500 de infantería, de caballería 800 a mil para ser seguro del golpe, que llenará de gloria a los que se hallen en dicha expedición. R [osas] no ha de ponerse a la cabeza de la tropa tomará su caballo y se dirigirá a la Guardia del Monte, no lo dude. Las provincias cuando sepan que L [avalle] está en Buenos Aires, también harán su movimiento no lo dude el que desea conocerlo.*

Al día siguiente, el conjurado señaló que sólo se podía temer de los negros y "la opinión general, es que R [osas] ganará la Guardia del Monte, hay parque pero no hay artilleros". Agregó que "con suerte creo firmemente que es al pueblo el desembarque, y sacarle el banco, ahora se acaba la emisión última, y la contribución directa se va a pagar, única plata con que cuenta, y ésta nosotros la recibiremos"[28].

En la sesión ordinaria de la Municipalidad de Monte el 31 de octubre de 1869, bajo la presidencia de Guillermo Mc Clymont, se recibió una nota del cura José Borserio por los gastos en la compra de una lápida y su colocación junto con los restos de Rodríguez en el nuevo templo. Su importe fue de $ 762 y Mc Clymont dijo que autorizado por este cuerpo en las sesiones anteriores: "Se acordó también abonarlo"[29].

---

[26] Archivo de la Parroquia de San Miguel del Monte (en adelante APM), Libro de Bautismos IV, 1838-1839, f. 1.

[27] HOGAN, *Historia lugareña*…, p. 2.

[28] "Archivo de don Félix Frías…", ps. 623-625.

[29] HOGAN, *Historia lugareña*…, p. 7.

No existe ninguna imagen del templo anterior donde ocurrió este crimen. Pero de acuerdo a la normativa del 7 de enero y 17 de noviembre de 1823, los templos de la campaña debían ser similar al del Pilar: "Art. 1°. El ingeniero arquitecto en jefe levantará un proyecto que sirva de modelo y de reglas para la construcción de templos parroquiales en los pueblos de la campaña"[30]. Los restos del religioso asesinado se encuentran sepultados en la actualidad al pie del altar mayor de la iglesia. En este lugar se lee la siguiente inscripción: "Aquí descansan los restos del cura vicario de esta parroquia don Pedro Rodríguez murió violentamente el 2 de septiembre de 1842. R. I. P."[31].

En base a los libros parroquiales de San Miguel del Monte se puede ver la actuación de Rodríguez quien había reemplazado al cura párroco Manuel Tomás Echavarri, dominico secularizado en 1823[32]. Un ejemplo de la opción por el sacerdocio en tiempos de la revolución se puede observar en una carta de 1839, dirigida por Esteban José Moreno a Echavarri, quien le había aconsejado a ingresar en la carrera eclesiástica:

> *Atribuye usted mi vocación al sacerdocio a un verdadero llamado de la Providencia y puedo lisonjearme con la convicción de que es así. Sabe usted bien que yo fui educado para eclesiástico* […] *pero usted sabe la influencia que ejerció la revolución y yo recuerdo muy bien que cediendo mi madre a las súplicas y consejos de usted para que me mandara a Córdoba a continuar los estudios, porque los de aquí se habían desvirtuado desde la quitada del Colegio; me acuerdo muy bien, digo, que fue precisamente, entonces cuando di a mi familia el gran pesar, de manifestar mi terminante resolución de no tomar la carrera a que me destinaban y no dejaba de culpar yo a usted por sus indicaciones para mi remisión a Córdoba. Cuantos trastornos desde aquella época*[33].

Hogan no aportó datos sobre Pedro Rodríguez, se preguntó si era criollo y conjeturó que era probable, pues, su frecuente entusiasmo federal casi lo delataba. Mencionó un documento ubicado en el Archivo del Arzobispado de Buenos Aires que en la actualidad no existe debido al incendio de 1955. "En el archivo de la Curia Eclesiástica, hay una solicitud suya del 16 de octubre de 1840, en que pide al obispo su traslado a otro lugar, alegando entre otras cosas, padecer de cefalalgias, según testimonio del Dr. Martín García". Francisco Avellá Cháfer menciona a Pedro Rodríguez en su listado de capellanes y curas de Buenos Aires, pero incurre en un error al señalar como 1846 como el inicio de su cargo en la parroquia de Monte[34].

El entusiasmo del sacerdote Rodríguez por la causa federal estaba dentro del contexto de las medidas tomadas por el gobierno. En 1836, el ministro de gobierno Agustín Garrigós se dirigió al obispo por el pronunciamiento de todos los pueblos

---

[30] *Leyes y decretos…*, t. II, ps. 366-367 y 437-438.

[31] OLAZA PALLERO, *Historia…*, p. 126.

[32] APM, Libro de Bautismos IV, 1838-1839, Libro de Bautismos V, 1839-1848, Libro de Matrimonios III, 1839-1854 y Libro de Muertos II, 1839-1856.

[33] DI STEFANO, "Abundancia…", p. 54.

[34] HOGAN, *Historia lugareña*…, p. 8. AVELLÁ, *Capellanes y curas*…, p. 21.

de la república por la Causa Nacional de la Federación, motivo que daba tranquilidad y progreso a "la religión católica y las buenas costumbres". Se sugería en la nota "para hacer frente de un modo completo a las pérfidas sugestiones de los impíos unitarios" que el obispo tuviera a bien expedir un decreto para que se fijase "en las sacristías de todas las iglesias, mandando a los individuos del clero secular y regular, que cuando menos, al fin de todas las pláticas y sermones, aunque sean panegíricos, dirijan al pueblo una exhortación para que se mantenga firme en el sostén y defensa de la expresada causa"[35].

La vida en un pueblo bonaerense de la época de Rosas fue descripta por Guillermo Enrique Hudson en los recuerdos de su infancia: "Ahora veamos las casas. Ya que integran el paisaje. Son bajas, apenas las podemos ver a más de dos mil metros: si queremos entrar en ellas debemos agacharnos". Unas eran de ladrillo, otras de adobe "las más de paja y barro o de terrón; los techos son de juncos o paja quinchada". Otras viviendas mejores tenían un pequeño huerto de "unos pocos metros de tierra, malamente protegidos de las aves y el ganado, en los cuales crecen unas pocas plantas de adorno y algunas hierbas, como el perejil, la ruda, la salvia, el tanaceto, el marrubio". No había otros cultivos y no se consumían verduras, excepto cebolla y ajo que se adquirían en el almacén. Donde se vendían junto con galleta, arroz, yerba, aceite, vinagre, pasas de uva, canela, pimienta, comino y todo lo que servía para sazonar las empanadas o condimentar la carne, de vaca, oveja o cerdo, base del monótono régimen alimenticio. Para comer se cazaban ñandúes, peludos y perdices que los muchachos agarraban con cimbras o corriéndolas hasta cansarlas[36].

En la década de 1830 la cantidad de sacerdotes seculares no era suficiente para hacer frente a las mínimas necesidades pastorales, especialmente de los pueblos rurales. Mariano Medrano escribió a Rosas el 17 de agosto de 1831 la cantidad de religiosos enfermos o secularizados por la reforma de 1823 "contándose solamente entre todos unos pocos jóvenes". Se lamentaba: "yo no encuentro otro arbitrio que el destinar al servicio de esas iglesias aquellos sacerdotes que aunque hayan sostenido sistema de unidad sea por otra parte instruidos o cabales de llenar el cargo"[37].

El 30 de octubre de 1832 los tenientes alcaldes Luis Mariano de la Rosa y José Luis de la Rosa, residentes en el cuartel 4° que comprendía desde el totoral laguna de nombre Palmitas y pueblitos de la Posta Arista fueron clasificados por el juez de paz Santiago Salas como federales, casados y residentes en el pueblo en un informe elevado al gobierno[38].

---

[35] Al Ilustrísimo obispo diocesano, incitándole a que los predicadores, al fin de cada sermón o plática, exhorten al pueblo a mantenerse firme en la defensa del sistema federal, Buenos Aires, 7/12/1836, en *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires* N° 12 Lib. 15, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, ps. 165-166.

[36] HUDSON, *Allá lejos…*, ps. 97-98.

[37] DI STEFANO, "Abundancia…", p. 57.

[38] Relación de los alcaldes y tenientes de esta sección con expresión de sus nombres nota de su opinión lugares de sus residencias. Santiago Salas a Juan Manuel de Rosas, Monte, 30/10/1832. AGN, X-21-3-5, fs. 1-1 v.

En los años críticos de 1840, 1841 y 1842 los jueces de paz jugaron un rol eficiente con la representación del orden y la justicia, destacó Levene que "se convirtieron en agentes políticos, llamados a cumplir las severas órdenes de Rosas, redactadas por él, pero trasmitidas por sus edecanes, sobre prisiones o expulsión de unitarios o sobre los embargos de sus bienes"[39].

De la Rosa falleció de disentería el 10 de enero de 1865, a los 67 años y fue sepultado por el padre Santiago Eproperio al día siguiente. Estaba casado con María Angélica Gauna y fueron padres de Epifanía y Gerónimo. Epifanía nació el 7 de abril de 1820 y fue bautizada el día 11 por el padre José María Espinosa. Sus padrinos fueron José Leonardo de la Rosa y María Jacinta Pabón. Gerónimo, nació el 20 de julio de 1822, bautizado tres días por el mismo cura y también apadrinado por de la Rosa y Pabón[40]. Luis Mariano de la Rosa se desempeñó como juez entre 1838 y 1845 y fue dueño de tierras hacia el norte en San Vicente que limitaban con San Miguel del Monte[41].

En 1842 se fusiló en las cárceles de Santos Lugares a cuatro sacerdotes y un año después se expulsó a los jesuitas que no se hubiesen secularizado. Por su parte, el deán Zavaleta en las postrimerías de su vida, se refugió en la lectura de los Padres de la Iglesia[42].

Cabe destacar que las Partidas establecían cómo los clérigos debían ser honrados y protegidos:

> *Honrar et guardar deben mucho los legos á los clérigos, á cada uno segunt la órden et la dignidat que hobieren […] Et esta honra et esta guarda debe ser fecha en tres maneras: en dicho, et en fecho en consejo; ca en dicho, nos lo deben maltraer, nin denostar, nin desfamar, nin en fecho matar, nin ferir nin deshonrar prendiéndolos nin tomándoles lo suyo.*
>
> […] *Onde qualquier que contra esto feciese sin la pena que meresce haber segunt manda santa iglesia, débegela dar el rey segunt su alvedrio catando qual es el yerro, et el facedor et á quien lo fizo, et el tiempo et el lugar en que fue fecho*[43].

Juan López de Cuéllar consideraba la excepción de los indultos de los delitos considerados atroces, siempre y cuando no fuera una gracia del monarca que comprendiera a todos. Se limitaba a los delitos expresados "y no declarándose ninguno, se entiende a todos, excepto el de traición, o alevosía, y otros atroces. Empero cuando el indulto es gracioso, no hablando de las personas, comprende a todos". Asimismo, mencionaba el homicidio de sacerdote asimilable al sacrilegio y el crimen alevoso: "El tercero es el que se mató a algún sacerdote. Cuya razón en mi sentir (demás del sacrilegio) es porque se considera, y tiene por alevoso, el que

---

[39] LEVENE, *Historia*…, t. VIII, p. 91.

[40] APM, Libro de Muertos III, 1857-1865, f. 184. APM, Libro de Bautismos II, 1839-1848, fs. 41 v. y 69 v.

[41] BANZATO y VALENCIA, *Los jueces de paz…*, p. 222. Nombramiento de jueces de paz de ciudad y campaña en 1843, en *La Gaceta Mercantil*, 5773, Buenos Aires, 19/12/1842, p. 3.

[42] DI STEFANO Y ZANATTA, *Historia de la Iglesia…*, p. 259.

[43] P. 1, 6, 62. *Las Siete Partidas…* [Se cita el número de partida, título y ley respectivamente].

llevando armas mata a quien nos las tiene". El indulto por más general que fuere "nunca comprende la alevosía. Ni le aprovecha el perdón de la parte. Y por la misma razón de alevosía parece, que no debe gozar de la indulgencia del príncipe"[44].

Di Stefano observa que la exacerbación del enfrentamiento político condujo al clero a un callejón sin salida y a calificar de un lado y otro, invectivas contra los "sacerdotes indignos" que militaban en las filas enemigas. En su análisis afirma que un episodio de violencia merece recordarse y es el caso del homicidio del cura Rodríguez. "Tal vez los problemas del cura con algunos de sus feligreses vinieran de años atrás, puesto que en 1840 había solicitado al obispo su traslado aduciendo problemas de salud"[45].

El día en que fue asesinado el padre Rodríguez, el juez de la Rosa se enteró a las cinco y media de la mañana. Casimiro Llanos y Martín Ibaceta le llevaron la noticia. El primero estaba como agregado en la casa de Bernardo Romero, vecino de Monte y el segundo al servicio del Estado. Martín Ibazeta o Ibaceta murió el 8 de noviembre de 1847 cuando sufrió un accidente con la carreta "con la que trabajaba en el servicio público" y dio fe de su sepultura el padre Ramón González Lara. Estaba casado con María Estefanía Malon[46].

De la Rosa fue a presenciar el cadáver acompañado por Joaquín Sosa, Basilio Páez, Francisco Gutiérrez y Francisco Orrego. Hallaron el cuerpo a treinta y seis tramos de la puerta de la sacristía donde se ubicaba la habitación del cura. Estaba boca abajo con una herida grande en la nuca por donde había sido degollado. Cuando fue dado vuelta se le encontró un enorme tajo "que iba de la boca hasta una oreja, otro sobre la ceja y un tercero le cruzaba la nariz; una pequeña herida sobre la tetilla izquierda, y un tajo en una mano del cual se habían casi volteado un dedo". El corte que ofrecía sobre la boca era tan feroz que "pareciese que por allí lo hubieran querido degollar". El sumario no tiene carátula y contiene 45 hojas foliadas más documentación como clasificaciones, oficios y la sentencia. Ésta última documentación figura agregada en el sumario que está cocido con hilo rojo[47]

El jefe de policía debía recibir de los comisionados del departamento el parte de los crímenes o delitos "que se cometan en sus respectivas secciones contra la propiedad y seguridad individual". Asimismo, los comisarios de campaña estaban obligados a remitir los delincuentes y sumarios a la justicia ordinaria. Tenían que enviar en los correos mensuales "un extracto de los sumarios levantados: de estos partes el jefe de policía formará el correspondiente a la campaña, y lo pasará con iguales especificaciones al ministerio de gobierno"[48].

Rosas demostró interés en esta causa, acorde con la política represiva de varios siglos, es decir, el especial tratamiento que se daba a ciertos delitos

---

[44] LÓPEZ DE CUÉLLAR, *Tratado jurídico…*, ps. 19 y 53.

[45] DI STEFANO, *Ovejas negras…*, p. 179.

[46] APM, Libro de Muertos II, 1839-1856, f. 83

[47] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 1-2.

[48] Crímenes o delitos en la ciudad y campaña, Buenos Aires, 31/5/1822, en *Manual de policía*…, ps. 31-32.

particularmente graves y peligrosos. Como los delitos atroces que implicaban un mayor atentado contra el orden político, económico o religioso. Por lo tanto, convenía asegurar su castigo más que ningún otro. En definitiva, se trataba de favorecer que el proceso concluyera con una sentencia condenatoria[49].

Encontraron a catorce pasos de los restos de Rodríguez una puerta que caía al petril de la iglesia "trancada con un palo el cual tenía sangre como igualmente se ha encontrado sangre en varias partes de la pared". La puerta y la de la sacristía estaban dentro de un corralón cerrado de pared y una puerta de rastrillo clausurada con llave. Estas dos puertas se encontraban abiertas "una de las cuales cae al dicho corralón donde se encontró el cadáver y la otra que cae a la calle". Se dieron por concluidas las diligencias y se ordenó sepultar el cuerpo. Firmaron los testigos Sosa, Gutiérrez, Orrego, Paéz y el juez de la Rosa[50].

Desde la doctrina se afirmaba que en la calificación física del delito existían dos modos de considerarlos: "una física, y otra legal, que toca hacer al juez para imponer la pena". Por otra parte, si las heridas se encontraban en el tronco del cuerpo, sobre las partes que "siempre van cubiertas del vestido" y de su examen aparecía que ninguna había sido penetrada con el instrumento punzante o cortante con que se causaron las heridas "¿no inferirá el juez de este hecho circunstancias agravantes en el modo de cometer el homicidio?"[51].

El juez de paz remitió oficios a Rosas, al obispo y al jefe de Policía donde comunicaba que trataba de averiguar detenidamente la causa de ese hecho y los perpetradores de semejante atentado "o quiénes podrían saber algo de ello, para lo cual hice citar a todas las personas de que tuve indicios supiesen algo, quienes fueron interrogados en la forma siguiente". Las preguntas fueron: 1°) Si conocían al cura Pedro Rodríguez, qué noticias tenían de su asesinato, si existía alguna desavenencia o si sabía con quien la había y si le correspondía las generales de la ley; 2°) Si sabía quiénes fueron los delincuentes, la causa y con qué armas; y 3°) Como sabía el hecho, por quien o de qué modo, dónde se encontraba acompañado, con quien y a qué hora. Que persona podía saber algo del crimen y todo lo demás que supiere o haya oído decir al respecto. El oficio estaba firmado por el juez de la Rosa y los testigos Federico Terrero, José María Velarde, Casimiro Villegas y Basilio Páez[52].

Advertía Pedro Murillo Velarde que el homicidio "es la muerte violenta del hombre, perpetrada por el hombre, cap. 41. 23. Q. 5. L. 1. Tit. 8. P. 7.: Homicidium en latín, tanto quiere decir en romance, como matamiento de ome". La muerte de un hombre hecha por una fiera o por un bruto no se denominaba homicidio "sino pérdida, ex Rubr. Inst. et ff. Si un cuadrúpedo ocasionara una pérdida". El homicidio era voluntario o casual. "Voluntario es el que con voluntad o ánimo de matar de algún modo se comete. Y es llamado también doloso. Y puede ser hecho, o directamente". Era el que cometía quien expresamente quería e intentaba matar a

---

[49] ALONSO ROMERO, *El proceso penal…*, p. 302.

[50] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 1-2.

[51] VERLANGA HUERTA, *Procedimiento…*, ps. 64-66.

[52] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs 2 y 2 v.

un hombre "por ejemplo, si golpea con un puñal a alguno con esta intención; o indirectamente, a saber, el que comete quien no intenta expresamente la muerte"[53].

En el acto cabeza de proceso el 14 de noviembre de 1842 compareció Martín Ibaceta "miliciano de este pueblo" y respondió que conoció al cura y que no tenía noticias de su homicidio. Que fue para Buenos Aires picando una carreta de Joaquín Sosa y que en ella iba éste último. Seguidamente añadió "que estaba cavando un jagüel con un inglés que no conocía, en una estancia del citado Sosa". Escuchó que su patrón le dijo al inglés que los buques de guerra argentinos no serían capaces de encontrarse con los de [Fructuoso] Rivera. Que después la conversación trató sobre que el cura Rodríguez "era muy carero en los trabajos de su ministerio y sólo muy aplicado en los vivas a los federales, pero que algún día habría de llevar un jabón que no le habían de quedar más ganas de gritar"[54].

Hay que recordar que en la última semana de junio de 1842 zarpó de Montevideo la segunda División Naval del Estado Oriental, mandada por el coronel José Garibaldi y que remontó el río Paraná con el bergantín *Pereira*, la goleta *Procida* y la barca *Constitución*. Su objetivo era llegar a Corrientes con armas y vestuarios. Sin embargo, Garibaldi fue derrotado por la flota federal conducida por Guillermo Brown en la batalla de Costa Brava. Brown fue instado a perseguir a Garibaldi y su tripulación, pero respondió: "Garibaldi es un valiente: dejen que se salve, y Dios lo ayude al pobre"[55].

El 17 de agosto, Brown elevó el parte de la batalla de Costa Brava donde detalló la pérdida de la flota enemiga: "La conducta de esos hombres, excelentísimo señor, ha sido más bien de piratas, pues que han saqueado y destruido cuanta cosa o criatura caía en su poder, sin recordar que hay un Poder Supremo que todo lo ve". Agregaba que "tarde o temprano nos premia o castiga según nuestras acciones"[56].

Ibaceta señaló que había escuchado murmurar a Manuel Calderón sobre un sermón del padre Rodríguez en compañía de Gregorio Iarra y que cuando ingresaron en la habitación, cambiaron de conversación. Destacó que vivía en el mismo corralón donde se cometió el asesinato y cerca de la puerta de su habitación escuchó entre sueños los gritos de Rodríguez. Y que receló en salir "pero yendo a buscar a don Clemente Nieto quien vivía en otra pieza contigua que se comunicaba con la del declarante, no encontró a éste en su cama ni lo vio hasta el día siguiente a la tarde, en que se le presentó con un semblante extraño". Nieto le contó que estaba disgustado con el cura y que él fue uno de los primeros que dio aviso al juez en compañía de Romero y Llanos "cuyos individuos habían golpeado la puerta al declarante por el lado de la calle que entonces abrió la puerta que cae al corralón y se halló con el cadáver que también observó". Mencionó que antes de llegar el juez, estuvo en el lugar Calderón "mudado de limpio en mangas de camisa de y en

---

[53] MURILLO VELARDE, *Curso…*, Liber V. Decretalium. Tit. XII: De Homicidio voluntario, vel casuali, p. 212.

[54] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 2-3.

[55] RUIZ MORENO, *Campañas militares argentinas*…, ps. 395-396.

[56] Parte de Guillermo Brown a Juan Manuel de Rosas, en *La Gaceta Mercantil*, 5703, Buenos Aires, 20/9/1842, p. 9

calzoncillos y chiripá". Calderón expresó "que si esto hacen con el cura qué no harán conmigo ahora mismo voy a pedir pase y me voy a Buenos Aires". Declaró también que a una distancia del cadáver encontró una vaina de cuchillo grande y nueva. También dijo "que estando haciendo barro para enladrillar la sepultura del cadáver en circunferencia y adentro de un marco que se la había colocado, se presentaron don Joaquín Sosa y don Manuel Calderón". Sosa manifestó que el marco se iba a podrir y Calderón respondió que el cadáver pronto lo iban a trasladar a Buenos Aires. Entonces dijo Sosa "de que nunca lo llevarían que allí se habría de podrir acompañando la expresión con un fuerte ajo"[57].

Federico Terrero uno de los testigos del caso fue estanciero y juez de paz en Monte. El 30 de abril de 1847 el cura párroco de Monte Ramón González Lara lo mencionaba en una carta al jefe de policía Juan Moreno. González Lara dijo a Moreno que por normativa vigente las multas que se sacaran de los pueblos de la campaña se entregaran a los curas "pues como tal cura he recibido anteriormente algunas, y que consta en el libro de fábrica de sus entradas, y de la inversión que he hecho de ellas, para sostener la iglesia y el culto como debo". Para evitar un conflicto con Terrero, el sacerdote consultaba al jefe de policía, pues, en Semana Santa, el juez Terrero hizo una función solemne que costó quinientos pesos provenientes de las multas. "Yo no había recibido, e ignoraba que existía tal cantidad; me hizo firmar dos recibos los que creo estarán en poder de V. S., pues así me lo dijo, que eran para remitir a la Policía". González Lara esperaba una pronta respuesta para evitar un tropiezo "para es lo que por este medio trato de evitar, y sostener la mejor armonía con el señor juez de paz"[58].

Ibaceta dijo que Rodríguez le manifestó que Ezequiel Patrón estaba muy enojado con él, porque había dado pase a su esposa para quejarse al obispo de la mala vida que le daba y que vivía ilícitamente con otra mujer. Al día siguiente, a una cuadra del lugar del crimen, vio reunidos a Calderón, Sosa y Patrón y que de ahí se separaron. Indicó que los dos primeros días del suceso, Calderón le preguntó si había hallado alguna cosa en el corralón al que le contestó "que nada sin hacer mención de la vaina que había encontrado y concluyó diciendo que sospecha sean éstos los asesinos por todos los datos según su declaración y por la degolladura de la nuca"[59].

En cuanto a las penas indicaba Murillo Velarde, si el delito se cometía en una iglesia el juez podía aumentar la pena ordinaria cuando el delito se dirigía contra el príncipe, el padre, el señor, el patrón, o si se cometía en la iglesia, en el teatro, en la plaza, en presencia del superior "o si se perpetra por la noche, arg. L. 16. ff. h. t."[60].

Posteriormente, declaró el vecino Casimiro Llanos que indicó que conoció al cura y que la noticia de su asesinato la tuvo por Bernardo Romero, quien fue avisado por un niño sacristán de la iglesia. Afirmó que a los dos días del hecho

---

[57] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 3 y 3 v.

[58] "Papeles de don Juan Moreno", ps. 692-693.

[59] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 3 v. y 4.

[60] MURILLO VELARDE, *Curso…*, Liber V. Decretalium. Tit. XXXVII: De Poenis, p. 319.

estuvo en la casa de Calderón donde vio una daga recostada a la pared "cosa muy extraña para él porque nunca había visto en semejante casa tal arma que la tomó en la mano y observó que en la mitad de ella se veía una gotita de sangre que ignora qué sería". Destacó que a Calderón no le gustaba que en su casa se hablara del homicidio del cura "y cuando se promovía esta conversación y decían que el asesinato había sido por robarle lo reprochaba con ironía diciendo ¡que por robarlo!". Que después de dar cuenta al juez fue llamado por Calderón y Francisco Gutiérrez "y que con los cuales reunido en el juzgado marcharon todos juntos con el juez que firma al lugar donde se hallaba el cadáver". Por otra parte, Clemente Garramuño le expresó "algún tiempo antes del hecho que le había pedido al finado señor cura seis mil pesos en calidad de préstamo y que éste se los había negado y que el modo con que se lo dijo fue agraviándole"[61].

Cabe destacar que la normativa prohibía cargar cuchillo, puñal y toda arma blanca en la ciudad de Buenos Aires, suburbios y pueblos de la campaña. No estaban comprendidos los carniceros, verduleros y pescadores:

> *La persona que lleve alguna de estas armas además de la pérdida de la que lleve, será destinado a los trabajos públicos, por un mes: con solo el acto de sacar cualquiera de dichas armas en pelea, o con mira alguna ofensiva, incurrirá en la pena de un año de trabajos públicos. Será destinada a los mismos trabajos, la persona que hiriere aunque levemente con alguna de dichas armas. Toda persona que en pelea haga uso de cualquiera otra clase de armas, o instrumento, aunque sea palo, será destinada a los mismos trabajos por seis meses*[62].

El mismo día prestó declaración Guillermo Guilmor, norteamericano, de religión protestante "y sin embargo de no recibirle juramento por esta razón prometió decir verdad en lo que supiere y fuere preguntado". Ignoraba las preguntas que se le hicieron y expresó "que nada sabía ni maliciaba ni había oído decir". Se le repreguntó si tuvo alguna conversación con Joaquín Sosa sobre la escuadra al mando de Brown "y la del mulato Rivera u otra conversación con relación al finado cura". Respondió que nada sabía y que ignoraba las preguntas "que lo que declaraba era la verdad"[63].

El Departamento de Policía recibió el oficio remitido por el juez de paz de Monte: "Setiembre 5. Da cuenta el juez de paz del Monte, haber sido asesinado el cura de dicho pueblo don Pedro Rodríguez, por individuos que no se conocen, y que se trata de descubrir"[64].

Entre los testigos convocados, María Atencio dijo que conoció al cura y que supo de su asesinato "por un moreno que temprano fue a su casa a llamarla por orden del juez que firma estando todavía en la cama". Que sabía algo del hecho "por declaraciones de unas criaturas que andaban en la escuela de doña Tomasa Rodríguez hijas de don Clemente Garramuño pero que ignoraba la causa".

---

[61] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 4 v-5.

[62] Armas blancas, y palabras obscenas, Buenos Aires, 27/11/1821, en *Manual de policía*…, ps. 16-17.

[63] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 5 v.-6.

[64] *Índice del Archivo*…, t. 2, p. 390.

> *Que uno de los niños declaró a la niña Rudecinda en la misma escuela que sabía quien había muerto al finado cura y que eran don Manuel Calderón y el otro hermanito dijo a la misma Rudecinda que su tatita también lo había muerto al finado cura y que era don Manuel Calderón que de estas resultas había llevado mucho dinero a su casa papeles y cobre, que bajo la cama había unos calzoncillos sucios con sangre y que su mamita había llorado mucho por lo que había hecho* […] *que del mismo modo lo sabe toda la familia de su casa* […] *que esa noche había citado la declarante en el cuarto del señor cura con una hermana y una de sus hijas hasta las nueve y cuarto largas a cuya hora se retiró siendo acompañada por dicho señor cura hasta la puerta del campanario. Que nada más sabe desde aquel momento en que se despidió, pero que al día siguiente ha tenido noticia y presenciado unos versos puestos en una mesa que tenía fijados que a uno de ellos le titulaba el pardejón Rivera adonde se le encontró una carta escrita y cerrada encima de la mesa con el sobre a medio poner cuya carta era para Buenos Aires y que ni una ni otra cosa había sido hecha antes que ella se fuese o retirar a su casa sino después. Además declara que por don Ángel Madueño había sabido que don Manuel Calderón había salido del pueblo para los suburbios a pie la tarde antes del asesinato y que después volvió a entrar con otros dos a caballo*[65].

Bernardo Romero era español y había nacido en Extremadura en 1797. A raíz de la conjuración de Martín de Álzaga fue desterrado junto a su hermano Claudio a San Miguel del Monte. Se afincó en el pueblo y se casó con Feliciana Utrera el 30 de julio de 1822, nacida en Monte y viuda de José Benito Manguer. Romero falleció en Monte el 27 de septiembre de 1875. Estuvo muy vinculado a Vicente González quien fue testigo de su boda junto a Dolores Omar[66]. En 1832, el alcalde Romero había sido calificado como federal, casado y residente en Monte[67].

El 15 de noviembre compareció Clemente Nieto y afirmó que "conoció al finado señor cura que tiene noticia de su asesinato pero no sabe quiénes son los asesinos ni le corresponde la general de la ley". Desconocía la causa del homicidio ni las armas que fueron utilizadas. Por otra parte, dijo

> *que ha sabido del asesinato por don Francisco Gutiérrez hallándose el declarante en casa del dicho Gutiérrez acompañado de Agustín Belén y como a las once del día tuvo esta noticia y habiendo sido interrogado últimamente en que diga lo que sepa o haya maliciado u oído decir si este respecto, dijo que sin embargo de ser encargado del parque en cuyo corralón se ejecutó el asesinato*[68].

---

[65] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 6-7.

[66] OLAZA PALLERO, *Historia…*, p. 121.

[67] Relación de los alcaldes y tenientes de esta sección con expresión de sus nombres nota de su opinión lugares de sus residencias. Santiago Salas a Juan Manuel de Rosas, Monte, 30/10/1832. AGN, X-21-3-5, fs. 1-1 v.

[68] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 8-8 v.

Aún en la época de Rosas la atrocidad de los delitos y la notoriedad, constituyeron circunstancias que autorizaron la alteración de las normas procesales comunes por razones de brevedad y eficacia en la faz procesal penal. Ejemplo de ello se puede apreciar en las causas contra la negra que robó objetos sagrados en la iglesia de Azul y en Camila O´Gorman y Ladislao Gutiérrez. A pesar de los tiempos republicanos, existía una insuficiente regulación normativa en aspectos importantes del proceso, la actitud del sistema que dejaba en manos de Rosas muchas resoluciones del procedimiento. Como en tiempos pasados, las gentes de la época sabían muy bien que su absolución o condena dependía en gran medida de la disposición del juez[69].

El mismo día declaró Leonor Lucero vecina de Monte y esposa de Clemente Garramuño. Manifestó que conoció al finado cura "que supo de su asesinato por aviso que tuvo de doña Desideria Cánepa que se lo avisó al salir el sol a cuyo fue de ex profeso a golpearle la puerta". Señaló que su marido "esa noche no se había movido de su casa"[70].

Luego declaró Desideria Cánepa, comadre de Lucero y que también conoció al cura "y que tuvo noticia de su asesinato antes de salir el sol, por los niños de don José Suárez y que en aquel acto fue a avisarlo a su comadre doña Leonor Lucero"[71].

La confesión del reo era una prueba, es decir, consistía en la mejor prueba para su condena. Todo el proceso se dirigía a su obtención, ya fuere en la fase sumaria o después del plenario. La idea que regía el proceso penal del Antiguo Régimen era la consecución de condena. Según Alonso Romero latía como sustrato de ello la vieja idea canonista del delito como pecado y la confesión del reo como reconocimiento expreso y sumisión voluntaria a la penitencia[72].

Entre otras declaraciones se pueden mencionar las de Antonio Martínez, dependiente de Calderón y Clara González quien dijo haber escuchado que Calderón y Garramuño eran cómplices en el crimen. Por otra parte, los declarantes expresaban conocer al cura Rodríguez. González había observado a los pocos días del hecho un cuchillo grande con sangre, pero que jamás vio esa arma en la casa de Garramuño. Paula Coronel también supo del homicidio por "voces sueltas que popularmente se decía que había sido Garramuño y Calderón pero que no lo aseguraban". Asimismo, mencionó que era lavandera y que no le enviaban en la ropa sucia "dos pares de calzoncillos de los que habían acostumbrado mandarle". Gavina Vidal manifestó que nada sabía, pero como lavandera de Calderón se halló en su poder una muda de ropa "antes del suceso perteneciente a aquel y que este le hizo llevar después de lo sucedido y que no le volvió a mandar mas ropa pero que sabía que actualmente le lavaba Gregoria Vera vecina del mismo pueblo". Gregoria

[69] ALONSO ROMERO, *El proceso penal…*, p. 314.

[70] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 8 v.-9.

[71] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, f. 9.

[72] ALONSO ROMERO, *El proceso penal…*, p. 208.

Vera también mencionó que por habladurías los asesinos eran Garramuño y Calderón. Era lavandera de Calderón y no vio indicios de sangre en su ropa[73].

El 16 de noviembre declararon los detenidos Clemente Garramuño y Manuel Calderón. A Garramuño se le preguntó si era federal a lo que respondió afirmativamente y que hizo servicios a la Confederación "en todo lo que se le había ocupado pero que no había hecho campaña ninguna". Conoció al cura y supo de su asesinato por su comadre Desideria Cánepa: "Que esa noche del suceso no se movió el declarante de su casa y que en ella se hallaba doña Clara González, la sirvienta María López, su mujer e hijos y una señora enferma muda". Señalaba que su calzoncillo estaba manchado de sangre "cuando vino a ver el cuerpo del finado y que al darlo vuelta a este se le había ensuciado en las puntas del fleco". Se le preguntó quién lavó los calzoncillos y respondió "que ninguna otra persona debía ser sino la lavandera doña Paula Coronel". No había escuchado ningún ruido la noche del crimen[74].

Calderón que también estaba detenido declaró que era federal e hizo servicios a la Confederación Argentina, pero que nunca realizó alguna campaña. Manifestó que jamás tuvo disgusto con el cura y que no se movió de su casa "que sabedor de ello era su dependiente don Antonio Martínez, el muchacho Andrés y el peón Estanislao Morales". Declaró que el día del crimen estuvo en la casa de su suegra "en el juzgado y en la casa de don Joaquín Sosa con quien habló ese mismo día pero que no recuerda relativo a qué". Se le mandó traer las armas que tenía en su casa y era "un cuchillo cabo negro de nueve pulgadas que es el que exclusivamente gustaba para su uso"[75].

Respecto a los testigos, advertía Murillo Velarde que los testigos de oídas cuando eran admitidos

> *deben declarar que lo oyeron de muchos y nombrar al menos dos, en los que los testigos coincidan. No basta si uno dice que lo oyó de dos, otro que de otros dos. Menochio de Arbitr. cas. 475 ex n. 12. Quien declara sólo acerca de su propia credulidad y no dice saberlo sino creer aquello que se le pregunta, regularmente no prueba, L. 29, tit. 16. p. 3. si no hay otros apoyos que suelen tomarse de varias fuentes*[76].

Se tomó declaración al detenido Ezequiel Patrón, quien dijo ser federal y presentó un documento que acreditaba los servicios. "Que aunque había sido clasificado como salvaje unitario tiene un decreto superior de Nuestro Ilustre Restaurador de las Leyes en que después de un informe tomado por dicho excelentísimo señor ordena que se le devuelvan sus despachos en clase de oficial según el lugar que ocupaba como federal neto". Conoció al cura y supo de su homicidio por vecinos de enfrente de su casa "hallándose el declarante todavía en cama cuando le golpearon la puerta y le avisó una criada". A los quince días del hecho pasó a Buenos Aires con el respectivo pasaporte "y que antes de ir y después

[73] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 10-13.

[74] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 17-18.

[75] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, f. 19 v.

[76] MURILLO VELARDE, *Curso…*, Liber II. Decretalium. Tit. XX: De los testigos y sus declaraciones, p. 296.

de haber vuelto, ha corrido una voz vulgar que Garramuño y Calderón habían sido los cómplices en el hecho". Que ambos estaban disgustados con el cura[77].

En la misma fecha declaró Pedro Suárez, sargento de policía. Conoció al finado cura y que los cómplices del crimen eran Patrón, Garramuño y Calderón. El hecho lo supo en el mismo juzgado

> *cuando vino de su casa después de salir el sol donde había dormido esa noche hallándose ella en clase de hombre él solo, pero si acompañado de su señora madre, una hermana del declarante y su esposa donde se había retirado a las diez de la noche después de haber dejado su patrulla, andando en su compañía con la misma patrulla don Ezequiel Patrón quien se retiró a la misma hora habiéndole dejado el declarante en su casa y retirándose Patrón a la suya a la citada hora de las diez*[78].

El mismo día declaró Saturnino Fial soldado de la partida de policía "dijo que conoció al finado señor cura". Estuvo de patrulla la noche del crimen "con el sargento y los demás de la partida y que también los acompañó don Ezequiel Patrón: que anduvieron hasta las ocho más o menos a cuya hora se retiraron de las cuatro esquinas de lo de Canaveris estando esta ya cerrada y yéndose cada uno a su casa". Se le preguntó si andaba con Patrón de patrulla otras veces antes del asesinato "dijo que no recordaba que haya andado con él más que la noche del suceso"[79].

El soldado de la partida policíal Esteban Almirón fue interrogado y manifestó que conoció al cura, pero que ignoraba lo demás de la pregunta y que no le correspondía la general de la ley. Le preguntaron si escuchó alguna conversación y respondió que nada sabía. Manifestó que en la noche del crimen salió a pie con el sargento y otro soldado

> *sin que nadie más los haya acompañado, cuya patrulla duraría hasta las ocho de la noche poco más o menos y que dejaron al sargento en su casa y que él se retiró a la suya con el otro soldado Saturnino Fial*[80].

Se puede observar que todavía regía la fuerza mística de la declaración de los testigos concordes, como la admisión del viejo principio "en boca de dos testigos está toda la verdad". Para que los testigos hicieran prueba plena se requería coincidencia en sus declaraciones en el acto, tiempo, lugar y persona. Entre las garantías de verdad con que se reforzaba la prueba se encontraba la necesidad del juramento previo de los testigos, el secreto, el interrogatorio minucioso a que eran sometidos[81]. Sin embargo, en el sistema procesal penal se tenían en cuenta los

---

[77] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, f. 20 v.

[78] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, f. 22.

[79] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, f. 24.

[80] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, f. 24 v.

[81] ALONSO ROMERO, *El proceso penal…*, ps. 230-231.

servicios prestados a la Santa Causa Nacional de la Federación o las clasificaciones, como se puede apreciar en el examen de la causa.

En la misma fecha declaró Eustaquio Canaveris, quien conoció al cura y supo de su asesinato por ser la voz general que corrió en el pueblo. Se le preguntó si en la noche del asesinato estuvo Patrón en su casa o cenó en ella y respondió "que sabía reunirse con varios mozos pero que esa noche no recuerda si estuvo o no". Se sometió a careo a los reos Suárez y Patrón. Suárez mencionó que Patrón en la noche anterior al homicidio del cura le ofreció cuatro mil pesos si participaba "pero que el declarante habiéndose negado, no creyó que hicieran semejante cosa". Se le preguntó quienes fueron los autores y respondió: "Patrón, yo, Garramuño y Calderón"[82].

Observa Levaggi que durante muchos años las creencias y comportamientos colectivos no variaron y las respuestas de las autoridades ante el fenómeno delictivo tampoco. Antes de la codificación convivieron muchos principios y normas del derecho castellano indiano con algunas soluciones nuevas administradas de manera reducida[83].

El 22 de noviembre mencionó el juez de la Rosa que "habiendo confesiones de parte sobre el auto que antecede se procedió a tomar nueva declaración en forma de derecho y bajo el juramento que manda la ley". Declaró Ezequiel Patrón "uno de los perpetradores del hecho, el cual siendo oficial de honor según lo acreditan sus despachos prometió por la espada que le había confiado la patria y Nuestro Ilustre Restaurador de las Leyes por sus servicios rendidos a la Santa Causa Nacional de la Federación decir la verdad en lo que supiere y fuere preguntado". Tres días antes del crimen fue llamado por Garramuño para matar al cura y "que consintió en ello a causa de verse tan infeliz interesado en tener parte en el dinero que le robasen y para proceder a ello se juramentaron en morir primero que descubrirse unos a otros". En su declaración quiso implicar a Calderón y a Garramuño como instigadores del homicidio y robo del dinero. Mencionó que el sargento Suárez estaba en los fondos del corralón del juzgado a una cuadra de la iglesia. Por su parte, el soldado Saturnino Fial se paseaba por el frente de la iglesia y el soldado Esteban Almirón por los fondos.

> *Que en este estado cada uno ocupaba su puesto de centinelas mientras Calderón y Garramuño procedieron a la ejecución del atentado adentro del corralón sigue diciendo el declarante que vio cuando Calderón sacó al finado señor cura de los cabellos por la puerta de la sacristía, que así tuvieron entre los dos Calderón y Garramuño a tajos en el corralón hasta que lo ultimaron en el lugar donde se encontró. Que el finado gritaba salvajes unitarios – Virgen de los Dolores ampárame y favoréceme – Martín – Martín – juez de paz – Nieto – auxilio que estos salvajes me matan. Que después de concluido el hecho todos se retiraron según señas de otro chiflido después de haber mudado los dos Calderón y Garramuño registrando la sacristía que ignora la cantidad de dinero que hayan recibido, aunque Garramuño le dijo al declarante que serían*

[82] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 25-29.

[83] LEVAGGI, *El derecho penal argentino*…, p. 175.

> *como doce mil pesos. Que su retirada fue a la casa de Calderón de donde los despidió en el acto a la partida y después al declarante. Encargando a unos, y otros cuidado en el juramento muchachos para que después de eso han tenido varias visitas pero que hasta ahora no le han dado nada al declarante. Que es cuanto puede decir en obsequio de su juramento; y leída que le fue esta declaración se ratificó en ella declarando ser de edad de 24 años y así lo firmó conmigo y testigos de mi actuación*[84].

Tomás y Valiente señaló que las principales notas del proceso penal castellano vigente desde los siglos XVI al XVIII y del sistema institucional de administración de justicia penal eran la falta de imparcialidad del juez; orientación del sistema probatorio en pos de la condenación del reo o de los reos indiciados de culpabilidad; inferioridad procesal del reo; reducción de las garantías procesales probatorias de la culpabilidad como medio para facilitar la persecución y castigo de ciertos delitos; excesivo margen de arbitrio judicial y una confusa estructuración de las instituciones de administración de justicia penal[85].

Luego se tomó declaración a Saturnino Fial "cómplice en la causa del delito que antecede". Fial dijo que el día del asesinato, al anochecer, Patrón y el sargento de policía se encontraban en la esquina de Canaveris y salieron al palenque a conversar con otra gente que no pudo distinguir:

> *Que de allí marcharon guiados del sargento y Patrón y se fueron a apostar tras de la quinta de doña María Atencio, casa adonde el finado cura solía estar de visita hasta tarde de la noche que durante la estabilidad de la comitiva Pedro Suárez se ocupó en espiar la casa de la citada Atencio hasta el primer canto de gallos. Que de allí, por señas, los hicieron volver por una calle opuesta a la que sabía transitar finado el cura mientras observé que otros a pie seguían la otra calle por donde dicho cura transitaba: que el sargento los condujo a un rancho solo contiguo a la sacristía calle de por medio se apearon todos y acomodaron los caballos. Que en este estado avanzaron todos a pie entrando adentro Patrón el sargento Pedro Suárez y José Galván quedando el declarante de espía al frente de la iglesia y Esteban Almirón en el otro costado junto adonde cae la puerta del ya citado corralón y donde se mantuvieron hasta que ejecutaron el hecho. Que Pedro Suárez le sacó al finado de los cabellos por la puerta de la sacristía estando ésta abierta, y que entre él y los demás lo ultimaron degollándolo por la nuca. Que el declarante oyó las voces del cura cuando lo traían por el corralón que decía auxilio auxilio que estos salvajes me matan, Martín, juez de paz. Que concluido el hecho se fueron a la sacristía, la registraron y salieron por la puerta que da a la calle, donde estaban los caballos: que ignora la cantidad robada: que él se retiró con Almirón: José Galván, sólo: y Patrón con Suárez, advirtiéndoles éste último: cállense, que mañana conversaremos. Que antes del hecho le ofrecieron doscientos pesos, pero que sólo le dieron diez, que recibió de manos de*

---

[84] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 30 y 31 v.

[85] TOMÁS Y VALIENTE, *El derecho penal*…, ps. 198-199.

> *Patrón. Que los cinco son culpables, no obstante haber convenido en culpar a Garramuño y Calderón, como lo hicieron. Haciendo circular rumores siniestros: y que nada más tiene que agregar*[86].

María Atencio falleció el 21 de septiembre de 1853 a los 72 años y fue sepultada en el cementerio de Monte según constancia del padre Bonfiglio. Era viuda de Victoriano Rojas y volvió a contraer matrimonio el 8 de noviembre de 1830 con el asturiano Antonio García, viudo de Petrona Montenegro como asentó fray Leanes[87].

El 6 de diciembre el juez de la Rosa elevó a Rosas el sumario "con el correspondiente oficio de remisión acompañado de los presos considerados cómplices" en el asesinato "del muy federal señor cura de esta feligresía don Pedro Rodríguez ya finado", a lo que se agregaban las clasificaciones de los reos[88].

Recordaba Levene que cuando un delito era muy grave y por ello creía el juez de paz de campaña que el reo no debía ser destinado a las armas, lo podría detener y dar cuenta al ministro de gobierno con el correspondiente sumario. Para ello tendría que resolver Rosas o pasar el asunto a uno de los jueces del crimen para ver si se le aplicaba la última pena o se lo enviaba a las armas. Las órdenes de Rosas a los jueces de paz eran muy minuciosas[89].

Las clasificaciones de los implicados en el crimen y que estaban junto a la causa eran las siguientes:

Víctor Lozano "natural de Buenos Aires y domiciliado en este partido, Estado soltero", Edad como de 24 años". Era jornalero. "Es mozo de campo de chiripá y bota de potro y sabe leer y escribir". "Este individuo se halla preso por cómplice según las declaraciones que anteceden". Servicios a la Santa Causa Nacional de la Federación: "No ha ninguno"[90].

Saturnino Fial "natural de Buenos Aires y agregado a la partida de policía de este pueblo, estado soltero, edad como 26 años". Era jornalero "mozo de campo de chiripá y bota de potro". "Este individuo se halla preso como cómplice en las declaraciones que anteceden". Servicios a la Santa Causa Nacional de la Federación: "Dice haber hecho la campaña del 39, bajo las inmediatas órdenes del comandante Suárez y a más otros servicios mecánicos en que se ha ocupado en este destino"[91].

Esteban Almirón "natural de Buenos Aires y domiciliado en este pueblo, estado soltero", edad "de 25 a 26 años". Era jornalero "Es mozo de campo de

---

[86] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], AGN, X-21-3-5, fs. 32-33.

[87] APM, Libro de Muertos II, 1839-1856, f. 219. APM, Libro de Matrimonios II, 1817-1839, f. 48.

[88] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Luis de la Rosa a Juan Manuel de Rosas, Monte, 6/12/1842. AGN, X-21-3-5, fs. 45, 45 v. y 53.

[89] LEVENE, *Historia*…, t. VIII, ps. 86-87.

[90] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Clasificación del preso Víctor Lozano, Monte, 3/12/1842. AGN, X-21-3-5, f. 46.

[91] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Clasificación del preso Saturnino Fial, Monte, 3/12/1842. AGN, X-21-3-5, f. [47].

chiripá y bota de potro no sabe leer y escribir". "Este individuo se halla cómplice y preso según las declaraciones que anteceden". Servicios a la Santa Causa Nacional de la Federación: "Declara haber hecho la Campaña del Sud el año 39 a las órdenes del comandante don José Suárez y además el de ser soldado de la partida de este pueblo de policía"[92].

José Galván "natural de Buenos Aires y domiciliado en el partido de Las Flores, estado soltero", Edad 26 años, Ejercicio jornalero". "Es mozo de campo de chiripá no sabe leer y escribir". "Este individuo se halla preso por cómplice según las declaraciones que anteceden". Servicios a la Santa Causa Nacional de la Federación: "No los ha hecho más que mecánicos, cuando lo ha ocupado el señor juez de paz de su partido"[93].

Pedro Suárez "natural de Buenos Aires y domiciliado en este pueblo, Estado casado, Edad 22 años". Era jornalero "es mozo de campo de chiripá y bota de potro y sabe leer y escribir". "Este individuo se halla preso por cómplice según las declaraciones que anteceden". Servicios a la Santa Causa Nacional de la Federación: "No ha hecho más que servir de cabo en la partida de policía de este pueblo"[94].

Eustaquio Canaberis "natural de Buenos Aires, Estado soltero, de edad de 25 a 26 años". Era pulpero. "Es hombre de pueblo y el vestido y calzado es de pueblo y no entiende trabajo de campo sabe leer y escribir". "Este individuo se halla preso según sumario que se halla asentado en esta fecha". Servicios a la Santa Causa Nacional de la Federación: "Dice que ha servido como cuatro años en la milicia del N° 1, y que ha pertenecido después de esto a los rebajados a las inmediatas órdenes del señor coronel [Joaquín María] Ramiro"[95].

Ezequiel Patrón "natural de Buenos Aires y domicilio ninguno con seguridad, Estado casado, Edad 24 años". "Ejercicio ninguno. Es mozo de pueblo gasta de todos trajes y sabe leer y escribir". "Este individuo se halla preso por cómplice según las declaraciones que anteceden". Servicios a la Santa Causa Nacional de la Federación: "Los ha hecho en Buenos Aires siendo oficial de cívicos". El oficial José Agustín Rivas en Santos Lugares agregó en la clasificación de Patrón: "Este individuo es domiciliado en Buenos Aires en la casa paterna, en el barrio de San Nicolás donde tiene mujer e hijos: es de color blanco; y existe en la Prevención de la compañía de Infantería Escolta de S. E. que comanda el sargento Gardiazával"[96].

---

[92] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Clasificación del preso Esteban Almirón, Monte, 3/12/1842. AGN, X-21-3-5, [48].

[93] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Clasificación del preso José Galván, Monte, 4/12/1842. AGN, X-21-3-5, f. [49].

[94] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Clasificación del preso Pedro Suárez, Monte, 3/12/1842. AGN, X-21-3-5, f. [50].

[95] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Clasificación del preso Eustaquio Canaveris, Monte, 3/12/1842. AGN, X-21-3-5, f. [51].

[96] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Clasificación del preso Ezequiel Patrón, Monte, 4/12/1842. AGN, X-21-3-5, f. [52].

En el reformismo penal se había planteado la igualdad ante la ley a fin de evitar que la condición social sirviera para modificar el tipo de castigo. Respecto a esta cuestión la doctrina estaba dividida. Mientras que para unos la dureza de la pena provenía por el daño realizado a la sociedad, para otros dependía de la dignidad de la persona ofendida. Fue precisamente Filangieri uno de los primeros penalistas en introducir en la graduación de la pena el aspecto subjetivo, es decir, la intencionalidad del acusado[97].

De la Rosa informaba al Restaurador que pese a las indagaciones para llegar a la verdad del caso sospechaba de un plan de los reos para atraerse paisanos en un movimiento contra el gobierno. El juez decía que solo quedaba arrestado José María Rosas hasta que el gobernador decidiera su libertad. Por otra parte, Calderón y Garramuño fueron liberados. Agregaba que

> *por más que ha trabajado con los testigos en el citado sumario, no ha podido descubrir el plan de estos salvajes malvados, en tal caso que éstos de su misma partida estaban ya vendidos, y solo lo deja a la sabia dirección de V. E. o del que sirva de fiscal en esta causa sin embargo no deja de sospechar que éstos hayan intentado formar algún plan por lo que hace tiempo trabajan en atraer a los paisanos*[98].

El 19 de diciembre de 1842, Rosas juez supremo en la causa criminal dictó la sentencia:

> *Visto el presente sumario, y resultando comprobado que los autores ejecutores y cómplices del horrendo y feroz asesinato cometido en la persona del cura, don Ezequiel Patrón, Eustaquio Canaveris, Pedro Suárez, José Galván, Esteban Almirón, Saturnino Fial y Víctor Lozano, se condenan a los siete a sufrir la pena de muerte en la plaza pública de la Guardia del Monte, debiendo, después de la ejecución, ser sus manos y cabezas colgados en la misma plaza, y permanecer así, cuarenta y ocho horas. A sus efectos se comisiona al coronel edecán don Juan José Hernández, a cuya disposición, el mayor edecán don Antonino Reyes entregará los reos, cada uno con dos barras de grillos, debiendo el enunciado jefe hacerlos ejecutar, luego que llegue a la Guardia del Monte, si fuere a hora aparente, y si no, al día siguiente sin falta, a las diez de la mañana, a cuyo puntual y cumplido efecto, el juez de paz del Monte facilitará cuantos auxilios necesitase y pidiese*[99].

El espectáculo suplicial y la pedagogía del terror en la Edad Moderna continuó a lo largo del siglo XIX. En España una sentencia de muerte y una ejecución pública se traducía en "jornadas de suplicio". La espectacularidad de la procesión hasta el cadalso, el ahorcamiento o el agarrotamiento del condenado y su entierro, en ocasiones con el añadido de amputaciones de la mano derecha, descuartizamiento, decapitaciones o encubamientos del cadáver para arrojarlo al

---

[97] ALVARADO PLANAS, "La Ilustración…", p. 29.

[98] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Luis de la Rosa a Juan Manuel de Rosas, Monte, 6/12/1842. AGN, X-21-3-5, fs. [53 v]-[54].

[99] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Sentencia de Juan Manuel de Rosas, Buenos Aires, 19/12/1842. AGN, X-21-3-5, fs. [54]-[54] v.

río. Eran penas *post mortem* que agrandaban el impacto del ceremonial y aumentaban su dramatismo. Los "cuartos" se repartían por los parajes en que los condenados habrían cometido las violencias y robos[100].

El coronel Hernández en oficio del 25 de diciembre de 1842 dirigido a Rosas comunicó la ejecución de los reos Ezequiel Patrón, Eustaquio Canaveris, Pedro Suárez, José Galván, Esteban Almirón, Saturnino Fial y Víctor Lozano "habiéndoseles después cortadas las cabezas y manos y puestos en unos palos que hice colocar en la plaza, donde permanecieron cuarenta y ocho horas, en cumplimiento de la superior orden de S. E." Mientras duró la exposición de los cadáveres al público hubo una custodia de dos centinelas hasta que se cumplió el tiempo ordenado. Después Hernández avisó al juez de paz para que dispusiera ordenar se llevaran las cabezas y manos al cementerio "adonde anteriormente fueron sus cuerpos"[101].

En la causa criminal a los asesinos del cura, la situación procesal de los reos era acorde en razón del delito que se les imputaba. Como en el Antiguo Régimen, el presunto autor de delitos atroces era un reo especial y distinto, que no merecía las garantías procesales ordinarias. Finalmente, el sumario se archivó el 31 de diciembre de 1842[102].

Consultado el *Libro de Entierros II (1840-1854)*, no figuran los nombres de los homicidas del cura Rodríguez. Según Carlos José Álvarez, los cánones privaban de sepultura eclesiástica y por lo tanto, de ser enterrados en sagrado a "los asesinos, salteadores, blasfemos, usureros, concubinarios notorios, si fallecen sin dar señales de arrepentimiento"[103].

Hay que señalar que en unas fojas separadas del expediente figura un proveído del 20 de diciembre de 1842 del edecán de Rosas, donde acusó recibo del oficio del juez de paz de Monte y reproducía parte del oficio de de la Rosa. Expresaba que: "S. E. dice a usted en contestación que en la referida acta habiendo escrito el decreto siguiente:

> *Visto el presente sumario, y resultando comprobado que los autores ejecutores y cómplices del horrendo y feroz asesinato cometido en la persona del cura, don Ezequiel Patrón, Eustaquio Canaveris, Pedro Suárez, José Galván, Esteban Almirón, Saturnino Fial y Víctor Lozano, se condenan a los siete a sufrir la pena de muerte en la plaza pública de la Guardia del Monte, debiendo, después de la ejecución, ser sus manos y cabezas colgados en la misma plaza, y permanecer así, cuarenta y ocho horas. A sus efectos se comisiona al coronel edecán don Juan José Hernández, a cuya disposición, el mayor edecán don Antonino Reyes entregará los reos, cada uno con dos barras de grillos, debiendo el enunciado jefe hacerlos ejecutar, luego que llegue a la Guardia del*

[100] OLIVER OLMO, "La pena de muerte en España…", p. 276.

[101] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Oficio de Juan José Hernández a Juan Manuel de Rosas, Santos Lugares, 25/12/1842. AGN, X-21-3-5, fs. [54] v-[55].

[102] [Sin carátula] [Sumario contra los asesinos del cura Pedro Rodríguez], Oficio de Juan José Hernández a Juan Manuel de Rosas, Santos Lugares, 25/12/1842. AGN, X-21-3-5, f. [55].

[103] ÁLVAREZ, *Elementos…*, t. II, p. 189

> *Monte, si fuere a hora aparente, y si no, al día siguiente sin falta, a las diez de la mañana, a cuyo puntual y cumplido efecto, el juez de paz del Monte facilitará cuantos auxilios necesitase y pidiese.*

Sin embargo, llama la atención que este decreto de Rosas está escrito en letra más oscura y diferente de la letra que figura en el documento. Por otra parte, está tachado un proveído donde la causa se iba a remitir al juez Eustaquio Torres. El texto tachado del proyecto del proveído es el siguiente:

> *Con el sumario y clasificación de la referencia pase al juez de Primera Instancia en lo Criminal doctor don Eustaquio Torres, para que conozca en la presente causa, y determine en ella conforme a derecho dando cuenta; y remítanse por el mayor edecán don Antonino Reyes a la cárcel pública a disposición del juez de la causa, a los reos Pedro Suárez, José Galván, Esteban Almirón, Saturnino Fial, Eustaquio Canaveris, Ezequiel Patrón y Víctor Lozano con las mismas barras de grillos con que se encuentran; previniendo al juez de paz del Monte levante el arresto en que se halla a don José María Rosas, quien deberá guardar el partido del juzgado por cárcel hasta la substanciación de la causa*[104].

Es evidente que Rosas intervino personalmente en la causa y no la derivó al juez Torres, por otra parte, se trataba de un hecho atroz donde fue asesinado "el muy federal" cura Pedro Rodríguez. Por otra parte, las sospechas del juez de la Rosa sobre los criminales de trabajar a los paisanos para alterar el orden local, habrán sido factores que causaron una rápida y ejemplar sentencia. Mientras que la justicia local –orden vecinal y propietario- era inmediata, previsible y visible, la justicia central –el poder autocrático- se presentaba como algo arbitrario, oculto e impredecible. Pero, como afirma Levaggi, "la administración de justicia no era arbitraria sino que estaba fundada en las leyes"[105].

Fuentes directas

Archivo de la Parroquia de San Miguel del Monte. Libros de Bautismos, Matrimonios y Muertos.

Archivo General de la Nación. Juzgado de Paz de Monte (1829-1842).

ÁLVAREZ, CARLOS JOSÉ, *Elementos de derecho canónico*, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1872. t. II.

"Archivo de don Félix Frías. Documentos relativos a la conspiración de 1839 y su relación con el bloqueo francés del Río de la Plata. Cartas de los conjurados", en *Revista de la Biblioteca Nacional*, V, 20, Buenos Aires, 1941, ps. 521-649.

[104] Oficio de Juan José Hernández a Luis de la Rosa, Santos Lugares, 20/12/1842. AGN, X-21-3-5, fs. [1] - [2 v].

[105] LEVAGGI, *El derecho penal argentino*…, p. 177.

BOHDZIEWICZ, JORGE C., *Historia y bibliografía crítica de las Imprentas rioplatenses (1830-1852)*, Buenos Aires, Instituto Antonio Zinny, 2010, 2 vols.

BRUNO, CAYETANO, "Apuntes históricos y reflexiones sobre la misión del delegado apostólico en la Confederación Argentina. Año de 1851", en *Investigaciones y Ensayos*, 25, Buenos Aires, 1978, ps. 519-545.

HUDSON, GUILLERMO E., *Allá lejos y hace tiempo*, Buenos Aires, Leviatán, 1989.

Índice del Archivo del Departamento General de Policía desde el año de 1831, Buenos Aires, Imprenta de la Tribuna, 1860.

La Gaceta Mercantil. Diario comercial, político y literario.

Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio, Madrid, Real Academia de la Historia, 1807.

Leyes y decretos promulgados en la Provincia de Buenos Aires de 1810 á 1876. Recopilados y concordados por el Dr. Aurelio Prado y Rojas, Buenos Aires, Imprenta del "Mercurio", 1877.

LÓPEZ DE CUÉLLAR, JUAN, *Tratado jurídico-político: Práctica de indultos conforme a las leyes y ordenanzas reales de Castilla y Navarra*, Pamplona, Martín Gregorio de Zabala, 1690.

Manual de policía y leyes y decretos que tienen relación con dicho Departamento desde el mes de agosto del año de 1821, Buenos Aires, Imprenta Republicana, 1830.

MURILLO VELARDE, PEDRO, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2008.

"Papeles de don Juan Moreno", en *Revista de la Biblioteca Nacional*, V, 20, Buenos Aires, 1941, ps. 650-751.

Rasgos de la vida pública de S. E. el Sr. Brigadier General D. Juan Manuel de Rosas, Edición facsimilar de la Imprenta del Estado de 1842, Buenos Aires, Freeland, 1975.

Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires.

RIVERA INDARTE, JOSÉ, *Tablas de Sangre*, Buenos Aires, W. M. Jackson, s/f.

VERLANGA HUERTA, FERMÍN, *Procedimiento en materia criminal. Tratado que comprende todas las reglas procesivas de dicha materia respecto a la jurisdicción ordinaria*, Madrid, Librería de Ríos, 1842.

Historiografía

ALONSO ROMERO, MARÍA PAZ, *El proceso penal en Castilla. Siglos XIII-XVIII*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1982.

ALVARADO PLANAS, JAVIER, "La Ilustración y la humanización del Derecho penal", en ALVARADO PLANAS, JAVIER y MARTORELL LINARES, MIGUEL (coords.), *Historia del delito y del castigo en la Edad Contemporánea*, Madrid, Dykinson, 2017, ps. 19-41.

AVELLÁ, FRANCISCO, *Capellanes y curas de las Parroquias de la Provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, Edición del autor, 1949.

AVELLÁ CHÁFER, FRANCISCO, "Ideas y sentimientos religiosos de don Juan Manuel de Rosas", en *Nuestra Historia*, 6, Buenos Aires, 1969, ps. 339-352

BANZATO, GUILLERMO y QUINTEROS, GUILLERMO, "La ocupación de la tierra en la frontera bonaerense. El caso de Chascomús, 1799-1821", en *Estudios. Investigaciones*, 2, La Plata, 1992, ps. 37-76.

BANZATO, GUILLERMO y VALENCIA, MARTA, "Los jueces de paz y la tierra en la frontera bonaerense, 1820-1885", en *Anuario del IEHS*, 20, Tandil, 2005, ps. 211-237.

BRUNO, CAYETANO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Don Bosco, 1975, t. X.

CARRANZA, ÁNGEL J., *La Revolución del 39 en el Sud de Buenos Aires*, Buenos Aires, La Cultura Argentina, 1919.

CARRASCO, JACINTO, "D. Juan Manuel de Rosas y el obispado del Deán Don Diego Estanislao Zavaleta", en *Archivum*, I, 1, Buenos Aires, 1943, ps. 127-135.

CUTOLO, VICENTE O., *Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930)*, Buenos Aires, Elche, 1975, t. IV.

DI STEFANO, ROBERTO, "Abundancia de clérigos, escasez de párrocos: las contradicciones del reclutamiento del clero secular en el Río de la Plata (1770-1840)", en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 16-17, Buenos Aires, 1997-1998, ps. 33-59.

DI STEFANO, ROBERTO y ZANATTA, LORIS, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo Mondadori, 2000.

DI STEFANO, ROBERTO, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires, Sudamericana, 2010.

HOGAN, JUAN MIGUEL, *Historia lugareña. Proceso, sentencia y ejecución de los autores del asesinato cometido en la persona del cura de Monte don Pedro Rodríguez, setiembre 2, diciembre 21*, de 1842, Monte, edición del autor, 1942.

IRAZUSTA, JULIO, *Vida política de Juan Manuel de Rosas a través de su correspondencia*, Buenos Aires, Jorge E. Llopis, 1975, 8 ts.

LEVAGGI, ABELARDO, *El derecho penal argentino en la historia*, Buenos Aires, Facultad de Derecho-EUDEBA, 2012.

LEVENE, RICARDO, *Historia del derecho argentino*, Buenos Aires, G. Kraft, 1954, t. VIII.

MYERS, JORGE, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2011.

OLAZA PALLERO, SANDRO, *Historia de la parroquia de San Miguel del Monte (1774-1939)*, Monte, Parroquia San Miguel Arcángel, 2007.

OLIVER OLMO, PEDRO, "La pena de muerte en España; cambios y pervivencias desde el Antiguo Régimen", en ALVARADO PLANAS, JAVIER y MARTORELL LINARES, MIGUEL (coords.), *Historia del delito y del castigo en la Edad Contemporánea*, Madrid, Dykinson, 2017, ps. 273-295.

PALOMBO, GUILLERMO, "Historia de Azul", en *El Tiempo*, 23, Azul, 1984.

RAMOS MEJÍA, JOSÉ MARÍA, *Las neurosis de los hombres célebres en la historia argentina*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2013.

RUIZ MORENO, ISIDORO, *Campañas militares argentinas. La política y la guerra*, Buenos Aires, Emecé, 2006.

TERNAVASIO, MARCELA, *Historia de la Argentina 1806-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

TOMÁS Y VALIENTE, FRANCISCO, *El derecho penal de la monarquía absoluta (Siglos XVI-XVII-XVIII)*, Madrid, Tecnos, 1969.

ZURETTI, JUAN CARLOS, *Nueva historia eclesiástica argentina. Del Concilio de Trento al Vaticano Segundo*, Buenos Aires, Itinerarium, 1972.

Diego León de Villafañe, Pedro Arduz y José Rivadavia: Tres jesuitas expulsos del Paraguay y su regreso al Río de la Plata. Un análisis de sus trayectorias y estrategias personales a finales del siglo XVIII

[DIEGO LEÓN DE VILLAFAÑE, PEDRO ARDUZ Y JOSÉ RIVADAVIA: THREE EXPELLED JESUITS FROM PARAGUAY AND THEIR RETURN TO THE RÍO DE LA PLATA. A STUDY OF THEIR TRAJECTORIES AND PERSONAL STRATEGIES AT THE END OF THE XVIII CENTURY]

NICOLÁS HERNÁN PERRONE[1]

Resumen

Luego de la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de la corona española en 1767 por Carlos III muy pocos sacerdotes ignacianos americanos lograron retornar a sus patrias de origen. Si bien numerosos jesuitas buscaron aprovechar los permisos otorgados por Madrid a finales del siglo XVIII para regresar a España y América -debido a la crisis que se sufría en la península itálica frente al avance de las tropas napoleónicas- pocos pudieron usufructuarlos por diversas razones personales. Unos años después las autoridades monárquicas expulsaron nuevamente a los pocos ignacianos que habían podido regresar a sus hogares.

En este trabajo estudiaremos puntualmente las trayectorias de tres jesuitas originarios de la provincia jesuítica del Paraguay que lograron regresar al Río de la Plata a finales del siglo XVIII: el jujeño Pedro Arduz (1738-1809), el porteño José Rivadavia (1743-1813) y el tucumano Diego León de Villafañe (1741-1830). La historiografía especializada sólo ha prestado atención, desafortunadamente, a esta última figura descuidando el estudio de los otros dos personajes. Esto se debió mayormente a que Villafañe, a diferencia de Arduz y Rivadavia, no sólo evitó entrar en conflicto con las autoridades virreinales luego de su regreso, sino que también pudo desarrollar una serie de estrategias personales que le permitieron permanecer en la región hasta su muerte siendo, de esta manera, un testigo privilegiado del proceso de Independencia local. Los jesuitas jujeño y porteño no tuvieron la misma suerte que su correligionario tucumano; Arduz y Rivadavia chocaron con los gobiernos locales en repetidas ocasiones siendo expulsado el primero y apresado el segundo. Sin embargo, como mencionamos, poca atención se

[1] Profesor de enseñanza media y superior en Historia graduado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente está realizando el Doctorado en Historia (UBA) y es becario doctoral del CONICET. Su tema central de investigación es la Compañía de Jesús durante el periodo de expulsión y supresión. Sobre este tema ha publicado numerosos artículos y algunos capítulos de libros. Miembro del grupo RELIGIO (Instituto de Historia argentina y americana "Dr. Emilio Ravignani"). nicolas_perrone@hotmail.com

le ha dado tanto a las trayectorias de estos personajes como a sus estrategias -fallidas- de supervivencia en la región.

Aquí buscaremos, entonces, poner en comparación los intentos de estos tres jesuitas de regresar al Río de la Plata, poniendo especial énfasis en las relaciones y redes personales tejidas por ellos a nivel local. Fueron estas las principales herramientas que buscaron activar Villafañe, Arduz y Rivadavia para evitar la segunda expulsión: será necesario entonces analizar la habilidad de cada uno de ellos para activar estas redes en su beneficio. De esta manera, creemos que con este trabajo ofreceremos un aporte a la historia de la Compañía de Jesús en Argentina y de la supervivencia de la identidad y memoria jesuita entre la expulsión en 1767 y su posterior restauración en 1836.

Palabras clave

Diego León de Villafañe - Pedro Arduz - José Rivadavia - Compañía de Jesús – Expulsión – redes

Abstract

After the expulsion of the Society of Jesus from the territories of the Spanish crown in 1767 by Charles III, only some jesuits managed to return to their homelands. Even though many Jesuits sought to take advantage of the permits granted by Madrid at the end of the eighteenth century to return to Spain and America -due to the crisis in the Italian peninsula in the face of the advance of Napoleonic troops- very few were able to take advantage of them for different reasons. A few years later the monarchy expelled once again the few priests who had been able to return to their homes.

In this work we will study specifically the trajectories of three Jesuits from the Jesuit province of Paraguay who managed to return to the Río de la Plata at the end of the 18th century: the jujeño Pedro Arduz (1738-1809), the porteño José Rivadavia (1743-1813) and the tucumano Diego León de Villafañe (1741-1830). The specialized historiography has paid attention, unfortunately, only to this last figure neglecting the study of the other two characters. This was mainly due to the fact that Villafañe, unlike Arduz and Rivadavia, not only avoided conflict with the viceroyal authorities after his return, but also developed a series of personal strategies that allowed him to remain in the region until his death; in this way he was able to be a privileged witness of the independence process. The Jesuits from Jujuy and Buenos Aires did not have the same fate as their coreligionist from Tucuman; Arduz and Rivadavia collided with local governments repeatedly. However, as we mentioned, little attention has been given to the trajectories of these characters and their survival strategies in the region.

Here we will compare the attempts of these three Jesuits to return to the Río de la Plata, making special emphasis on the relationships and personal networks woven by them at a local level. These were the most important tools of survival that Villafañe, Arduz and Rivadavia tried to use in order to avoid the second

expulsion: it will be necessary then to analyze the ability of each of them to activate these networks to their advantage. In this way, we believe that with this work we will offer a contribution to the history of the Society of Jesus in Argentina and the survival of the Jesuit identity and memory between the expulsion in 1767 and its subsequent restoration in 1836.

Keywords

Diego León de Villafañe - Pedro Arduz - José Rivadavia - Compañía de Jesús – Expulsión - redes

I. Introducción

En 1767 la Pragmática Sanción de Carlos III expulsó de manera casi simultánea -en un operativo logístico sin antecedentes- de los territorios de la corona española a todos los miembros de la Compañía de Jesús[2]. Unos años antes los reyes de Portugal (1759) y Francia (1762) habían tomado medidas similares en sus reinos deshaciéndose de los sacerdotes ignacianos. Aunque los detonantes y motivos inmediatos de las expulsiones en cada uno estos reinos fueron diversos, puede afirmarse que la influencia de las ideas regalistas -que buscaba poner a las iglesias nacionales bajo el control real- en estas coronas absolutistas fue unas de las principales causas de las sucesivas expulsiones; por otra parte, es necesario tener en consideración la influencia de las pluriseculares campañas y mitos anti-jesuíticos -que circulaban en Europa desde el mismo nacimiento de la Compañía- en la decisión de estos monarcas[3].

Más allá de las motivaciones concretas de Carlos III -reservadas en su "real pecho" como afirmaba la Pragmática-, lo cierto es que este decreto real condenó al exilio en la península itálica a varios miles de sacerdotes. Para arribar a su destino, los jesuitas expulsos de todas las dependencias de la corona española tuvieron que transitar un tortuoso viaje que involucró una escala en la convulsionada isla de Córcega -que atravesaba, por esos años un proceso de independencia de la República de Génova- antes de arribar a los Estados Pontificios[4]. Allí los jesuitas fueron distribuidos en las distintas ciudades que dependían del Papa de acuerdo con a su pertenencia a las diversas Provincias de la Compañía de Jesús; es así cómo, por dar algunos ejemplos, la ciudad de Imola recibió a los jesuitas provenientes de Chile y en la ciudad de Faenza se instalaron los jesuitas provenientes de la provincia del Paraguay. Una vez instalados en estas ciudades los sacerdotes expulsos comenzaron a desarrollar una serie de estrategias personales e institucionales para garantizar su supervivencia en el exilio. Si bien la corona española buscó garantizar el sustento de los jesuitas expulsos por medio del pago

---

[2] Aquellos jesuitas que estaban en territorios de misión -como, por ejemplo, entre los indígenas guaraníes- fueron expulsados unos meses después de sus correligionarios.

[3] FABRE (ed.), *Les antijésuites…,* 2010; FABRE Y MORALES, *De la suppression…*, 2014.

[4] Sobre el proceso logístico de expulsión de los jesuitas españoles pueden verse los trabajos de José Ferrer Benimelli, entre ellos podemos citar: FERRER BENIMELLI, *La expulsión y extinción…*, 1993-1998.

de una pensión -que era financiada a su vez de los ingresos obtenidos de las propiedades incautadas a la Compañía luego de la expulsión-, este ingreso no era la mayoría de las veces suficiente para garantizarlo. Es por esto, que una gran parte de los ignacianos en el exilio buscaron nuevas profesiones; aquellos con una formación académica más elevada lograron obtener puestos en las universidades locales, como preceptores de los hijos de familias nobles o de asesores teológicos de varios obispos filo-jesuitas de la península. Otros intervinieron activamente en los debates intelectuales de la República de las Letras y se convirtieron en influyentes autores del mercado editorial europeo[5].

Una de las estrategias de supervivencia más importantes de los jesuitas expulsos fue la construcción de una serie de redes interpersonales de solidaridad formada por familiares y amigos de estos sacerdotes, así como por numerosas e influyentes figuras políticas, académicas y religiosas filo-jesuitas a ambas márgenes del Atlántico. Estos entramados comenzaron a ser construidos con anterioridad a la expulsión en los lugares de origen de los jesuitas; no obstante, una vez en el exilio los jesuitas no perdieron el contacto con estos aliados, sino que en la mayoría de los casos continuaron conectados con sus patrias originarias por medio de una constante comunicación epistolar[6]. Dentro de estas redes circulaban -como veremos en las siguientes páginas- noticias y novedades sobre los distintos miembros la comunidad de expulsos, favores, objetos religiosos enviados de Italia hacía América, papeles y escritos de los jesuitas y, sobre todo, numerosas ayudas monetarias enviadas desde el nuevo continente para el mantenimiento de los jesuitas[7]. Profundizaremos sobre el contenido, funcionamiento y utilidad de estas redes en los próximos apartados.

La expulsión de los jesuitas de sus reinos no fue suficiente para los monarcas católicos absolutistas que buscaban la total desintegración de la Compañía de Jesús. Es por esto que los años posteriores a los extrañamientos movilizaron activamente a sus diplomáticos para influir en la corte vaticana y lograr, de esta manera, la supresión oficial de la Orden. La misma llegó de la mano del breve apostólico de Clemente XIV *Dominus ac Redemptor* de 1773[8]. A pesar de este duro golpe institucional, una gran parte de los ex-jesuitas continuaron de manera relativamente estable con sus estrategias personales de supervivencia. Para otros la supresión de la Compañía paradójicamente los benefició al otorgarles una mayor libertad institucional que colaboró para que estos pudieran, por ejemplo, moverse a otras ciudades de la península itálica a buscar mayor fortuna; Roma fue, por ejemplo, una de las ciudades preferidas por parte de los expulsos que estaban a la caza de nuevas oportunidades religiosas, académicas o, sobre todo, económicas.

---

[5] Sobre las estrategias de supervivencia de los expulsos en Italia pueden verse los diversos trabajos de Niccolo Guasti: GUASTI, *L´esilio italiano...,* 2006.

[6] Sobre todo, durante los primeros años del exilio la correspondencia de los expulsos era controlada por las autoridades españolas, aunque con el pasar de los años los controles gubernamentales fueron relajándose. Los jesuitas, no obstante, siempre encontraron medios para enviar sus cartas por canales alternativos.

[7] SCOCCHERA, "Intercambios epistolares...".

[8] A pesar de la supresión papal, los jesuitas sobrevivieron "extraoficialmente" en Rusia ya que Catalina II nunca dio el pase real al documento de Clemente XIV en su reino. PAVONE, *Una strana alleanza…,* 2010.

A finales de 1797, debido al caos político-militar generado por la invasión de las tropas francesas revolucionarias a la península itálica el gobierno español permitió a los jesuitas expulsos regresar a sus hogares -aunque con algunas restricciones- ya que no podía garantizarles el pago de su pensión de manera adecuada. No todos los ignacianos decidieron aprovechar la oportunidad de regresar debido a que muchos de ellos habían logrado instalarse en la península itálica asegurándose su sustento o a que su avanzada edad hacía peligroso un retorno seguro. Varios jesuitas intentaron usufructuar esta lenidad gubernamental y se embarcaron de vuelta a España o América. Sin embargo, la suerte no acompañó a la mayoría de ellos puesto que la corona española prontamente se arrepintió rápidamente de los permisos otorgados a los jesuitas y ordenó una segunda expulsión en 1801. Este nuevo extrañamiento sorprendió a muchos jesuitas -como veremos en las próximas páginas- intentando adaptarse de nuevo en sus patrias y a otros -sobre todo a aquellos provenientes de América- en el trayecto de regreso a las mismas. Finalmente, en 1814 la Compañía de Jesús fue restaurada por el papa Pío VII, aunque pocos de los jesuitas que habían sufrido la expulsión de 1767 se encontraban vivos -luego de casi cincuenta años- para ser oficialmente reincorporados a la Orden restaurada.

En este trabajo estudiaremos puntualmente a tres jesuitas originarios de la antigua provincia jesuítica del Paraguay que intentaron de diversas formas regresar al Río de la Plata luego de la expulsión de 1767[9]. Nos estamos refiriendo al tucumano Diego León de Villafañe, al jujeño Pedro Arduz y al porteño José Rivadavia. Estos tres ignacianos eran miembros activos de las redes filo-jesuitas antes mencionadas; aquí buscaremos no sólo analizar comparativamente sus itinerarios y trayectorias personales, sino también las estrategias que pusieron en juego y los agentes y personalidades de estas redes que movilizaron para alcanzar su objetivo último: asentarse nuevamente en sus tierras natales. Particularmente nos interesará estudiar cuáles fueron las tácticas de estos jesuitas que tuvieron éxito y cuáles no y los motivos de estos resultados. En este sentido, intentaremos observar, por último, que miembros de las redes filo-jesuitas, de las élites locales y autoridades político-religiosas, participaron de estos intentos de retorno y por qué.

Es curioso, por otra parte, que la historiografía especializada no haya -salvo algunas menciones anecdóticas- estudiado ninguna de estas figuras en profundidad. A excepción de Diego León de Villafañe -sobre el cual sólo han escrito algunos breves trabajos generales- nada se ha escrito sobre Pedro Arduz y José Rivadavia. Resulta importante rescatar a estos tres personajes puesto que fueron los únicos jesuitas en el Río de la Plata entre la expulsión de 1767 y la restauración oficial de la Compañía de Jesús en Buenos Aires por parte del gobernador Juan Manuel de Rosas en 1836. Un estudio detallado de las formas en que buscaron agenciarse su regreso a la región nos podrá dar información sobre otro tema descuidado por la

[9] Los jesuitas del Río de la Plata no fueron los únicos que regresaron. Existieron también casos de sacerdotes ignacianos de México y Chile que lograron regresar a sus patrias. Para este último caso ver: HANISCH S.J., *Itinerario y pensamiento…,* 1972.

historiografía la persistencia física -pero también simbólica- de los jesuitas en la región y las implicancias de la misma[10].

II. Una introducción a las redes filo-jesuitas en el Río de la Plata

En la introducción hemos hecho una breve mención a la existencia de una serie de interconexiones personales entre América y Europa que fueron de singular ayuda para la supervivencia de los jesuitas iberoamericanos en el exilio. A pesar de su partida, los ignacianos mantuvieron un estrecho contacto con sus lugares de orígenes mediante una constante correspondencia epistolar con la cual mantenían informados a sus parientes, amigos, conocidos y demás figuras cercanas a la perseguida Compañía de sus trayectorias sobre sus vidas en el exilio, sus preocupaciones, conflictos y problemas, sus movimientos dentro de la península itálica y demás noticias político-religiosas de la convulsionada Europa de finales del siglo XVIII.

Diego León de Villafañe, Pedro Arduz y José Rivadavia eran activos miembros de estas redes y las novedades sobre sus vidas eran continuamente demandadas en el Río de la Plata por muchos. Uno de los personajes más activos de estas redes filo-jesuítica -y quizás su principal actor- fue el comerciante Ambrosio Funes, hermano del famoso deán de la catedral de Córdoba del Tucumán. Este importante miembro de la élite cordobesa mantuvo durante décadas asidua correspondencia con numerosos miembros de la comunidad de jesuitas expulsos de la provincia del Paraguay. Entre algunos de ellos se encuentran los padres Francisco Javier Iturri, Alonso Frías, Ramón Rospigliosi, Joaquín Camaño, Gaspar Juárez y Diego León de Villafañe. Asimismo, Funes fue uno de los sostenes económicos más relevantes de este grupo de expulsos: continuamente enviaba remesas a Italia -mediante una serie de intermediarios en Buenos Aires y distintas ciudades españolas-[11] que eran fundamentales para la supervivencia de muchos de ellos debido a la insuficiencia -ya mencionada- de las pensiones del gobierno español. Alguno de estos jesuitas -como el santiagueño Gaspar Juárez- ayudaban desde Italia a Ambrosio Funes con favores o trámites en la corte vaticana: conseguían para el comerciante cordobés diversos objetos religiosos (estampas, obras de arte, imágenes), indulgencias o permisos papales. Funes se consideraba a si mismo el líder del partido filo-jesuita en Córdoba y el Río de la Plata como sostiene frente al jesuita chileno Juan Marcelo Fernández de Valdivieso en una carta del 24 de enero de 1815:[12]

> *Como somos pocos los que vivimos de los que fuimos discípulos de los Jesuitas no há hecho tanto ruido este acaecimiento; pero*

[10] En este sentido, es interesante el libro de Alicia Fraschina sobre la beata María Antonia de la Paz y Figueroa que colaboró con la supervivencia de la espiritualidad ignaciana en el Río de la Plata luego de la expulsión: FRASCHINA, *La expulsión no fue ausencia…,* 2015.

[11] Uno de los contactos más importantes de Ambrosio Funes era el comerciante porteño Francisco de Letamendi quien, en su medida, también formaba parte de estas redes filo-jesuíticas.

[12] Valdivieso fue otro de los tantos jesuitas que buscaron regresar a América, pero sin poder lograrlo. Se quedó finalmente en Roma y pudo estar presente en la restauración oficial de la Compañía de Jesús en 1814 falleciendo allí en 1820. HANISCH S.J., *Itinerario y pensamiento…*, 1972, ps. 319-320.

> *conociéndose el aprecio incesante que hacemos de su memoria muchos me han dado parabienes de dicho Breve. Con ellos me lo mandó de regalo un Amigo de Buenos Ayres; porque sabe que soy Gefe de los defensores y encomiadores de la Compañía. Y a la verdad que en medio de tantas tribulaciones de esta vida (nunca más borrascosa que en esta época) uno de mis mayores consuelos es pensar, hablar, y escribir de nuestra amada Compañía Ya sabe V. por la vida impresa que tiene de mi Santa Difunta Madre que en su testamento nos la dexó muy encargada*[13].

Este activo rol en defensa de los jesuitas expulsos desde la lejana ciudad de Córdoba de Tucumán lo sostuvo durante toda su vida; su cercanía y predilección por los sacerdotes de la Compañía de Jesús comenzó cuando Ambrosio Funes era un estudiante en la Universidad de Córdoba en donde tuvo -junto con su hermano Gregorio- como docentes y compañeros de aulas a muchos jesuitas que pocos años después padecerían el exilio.

Una de las fuentes más importantes para la reconstrucción de las redes filo-jesuitas en el Río de la Plata es justamente la correspondencia que Funes mantuvo con sus antiguos profesores universitarios. Dos *corpus* epistolares son particularmente relevantes para esto: las cartas de Gaspar Juárez y las de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes. Con el primer jesuita Funes intercambio correspondencia entre los años 1779 -aunque no se conservan cartas anteriores a este año, se supone que existía un contacto epistolar previo- y 1803, un año antes de la muerte de Juárez en la ciudad de Roma. La totalidad de las cartas enviadas por Juárez a Funes fueron editadas por el historiador jesuita Pedro Grenon en 1920[14]. Por otra parte, las caras de Villafañe a Ambrosio Funes fueron parcialmente editadas por Guillermo Furlong en 1960, aunque sólo aquellas entre 1809 y 1824[15]. La correspondencia de este jesuita tucumano con el comerciante cordobés entre 1799 -año de su regreso al Río de la Plata- y 1809 no fue editada por razones que desconocemos, sin embargo, afortunadamente pudimos tener acceso a la misma para esta investigación ya que la misma se encuentra en el Archivo de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús en el Colegio del Salvador en la ciudad de Buenos Aires[16]. Estas cartas nos ofrecen invaluable información sobre la vida cotidiana del exilio, noticias sobre los diversos problemas que tuvieron que atravesar, sobre sus preocupaciones personales, políticas y religiosas y sobre sus movimientos dentro y fuera de la península itálica. Para este trabajo estas cartas serán una fuente imprescindible puesto que dan continua noticia sobre las cambiantes ubicaciones y las trayectorias de los jesuitas que buscamos estudiar aquí. Por otra parte, la correspondencia que Ambrosio

---

[13] ARCHIVO DEL DOCTOR GREGORIO FUNES, DEÁN DE LA SANTA IGLESIA CATEDRAL DE CÓRDOBA, Buenos Aires, Establecimiento Gráfico E.G.L.H., 1949, Vol 2, p. 194. La carta original se encuentra en el Archivo General de la Nación (AGN), Biblioteca Nacional, Secciona Manuscritos, Documento Nro 6481/22.

[14] GRENON S.J., *Los Funes ...*, 1920.

[15] FURLONG S.J., "Diego León Villafañe y sus cartas...", ps. 87-212.

[16] En este Archivo se encuentra también -entre otra mucha documentación valiosa- la correspondencia de varios otros jesuitas expulsos de la provincia del Paraguay. Sin embargo, el Archivo se encuentra actualmente restaurando y catalogando muchos de sus fondos por lo cual los mismos no se encuentran accesibles al público.

Funes mantuvo con Francisco Antonio Letamendi, su contacto comercial en la ciudad de Buenos Aires, y con su hermano Gregorio Funes serán documentos complementarios para los fines de esta investigación[17].

Si bien no se conserva correspondencia entre Ambrosio Funes y los jesuitas Pedro Arduz y José Rivadavia -aunque suponemos que existió-, ambos ignacianos eran frecuentemente mencionados en la correspondencia de Juárez y Villafañe puesto que Funes estaba muy interesado por la vida y la trayectoria de ambos. Sin embargo, la principal fuente de información para reconstruir los intentos de Arduz y Rivadavia de regresar al Río de la Plata serán los documentos oficiales producidos por y para las autoridades coloniales que tuvieron que decidir sobre el destino de estos jesuitas que decidieron entrar al Río de la Plata y se encontraron con las órdenes de la segunda expulsión. Estas fuentes, por otra parte, no han sido hasta el momento analizadas por la historiografía por lo que un estudio pormenorizado de las mismas será un gran aporte para la historia local de la Compañía de Jesús en la región y, sobretodo, para el estudio de las estrategias de supervivencia globales de los jesuitas tras la expulsión.

III. Diego León de Villafañe y la defensa de las élites tucumanas

El primer jesuita cuya trayectoria estudiaremos en este trabajo es el tucumano Diego León de Villafañe. Este sacerdote nació en San Miguel de Tucumán en 1741 en una de las familias más importantes de la ciudad. En 1763 entró en la Compañía de Jesús, estudiando -y posteriormente enseñando- en la Universidad de Córdoba. Fue allí, como hemos mencionado, donde entabló amistad con Ambrosio Funes y en donde lo sorprendió la orden de expulsión en 1767[18].

De Córdoba pasó al exilio junto con el resto de sus compañeros; luego de un largo y tortuoso trayecto Villafañe se instaló -como el resto de la antigua provincia del Paraguay- en la ciudad de Faenza en los Estados Pontificios. Fue aquí donde recibió las órdenes sacerdotales, aunque, lamentablemente, se desconoce el año de su ordenación. En 1783 se trasladó a Imola y unos años después a Roma donde fue

---

[17] MARTÍNEZ PAZ (ed.), *Papeles...*, 1918; La revista *Atlántida* editó en 1911, durante varios números algunos fragmentos de la correspondencia personal entre Ambrosio y Gregorio Funes; muchos de los originales de estas cartas se encuentran en el AGN.

[18] Sobre Villafañe no existe demasiada bibliografía y la mayoría de esta ha sido producida solamente por Guillermo Furlong. La mayoría de los trabajos de este historiador jesuita argentino sobre el tucumano repiten generalmente los mismos datos biográficos del mismo sin que cada uno aporte demasiado al anterior. FURLONG S.J., *Diego León Villafañe...*, 1962; FURLONG S.J., "Diego León Villafañe. Un 'poeta'...", 1960; FURLONG S.J., "Diego León Villafañe y sus cartas...", 1960; FURLONG S.J., *Historia del Colegio...*, 1944; FURLONG S.J., "El jesuita Diego León de Villafañe...", 1936. Por otra parte, otro historiador jesuita, Avelino Gómez Ferreyra dedicó un artículo a Villafañe editando su correspondencia con la congregación de *Propaganda Fide*: GÓMEZ FERREYRA S.J., "Diego León de Villafañe...", 1966. En los últimos años -casi sesenta años después del último artículo en torno a este expulso, Carlos Page publicó un trabajo donde resumía y retomaba lo que se conocía hasta el momento sobre esta figura: PAGE, "El regreso...", 2013. Finalmente, Nicolás Perrone analizó en 2016 un trabajo inédito de este ignaciano en torno a la traducción de la Biblia en lengua vulgar: PERRONE, "Un documento olvidado...", 2016. Sin embargo, todavía queda mucho por investigar sobre esta interesante figura. Una gran parte de los datos biográficos de Villafañe los obtenemos de estos trabajos.

capellán de San Carlos al Corso. En la Ciudad Eterna vivió junto con el jesuita Francisco Javier Iturri, autor la *Carta Crítica* que fue una de las tantas obras que participó de la famosa "Disputa del Nuevo Mundo"[19]. Durante su exilio italiano, Villafañe mantuvo un estrecho contacto con numerosos miembros de la comunidad iberoamericana de expulsos, tanto de la provincia del Paraguay como de otras: Domingo Muriel, Manuel Lacunza, Joaquín Camaño, Alonso Frías, Ramón Rospigliosi o Gaspar Juárez por nombrar sólo algunos de ellos. En 1798 decidió huir de Roma frente a la invasión de las tropas francesas aprovechando el permiso de 1797 otorgado por la corona española. Diego León de Villafañe, arribó a mediados de septiembre de 1799 Villafañe arribó al puerto de Buenos Aires[20].

En la capital del Virreinato del Río de la Plata Villafañe fue recibido ardorosamente, según los relatos que se tienen, por varios ex-alumnos de los jesuitas de la ciudad, miembros del partido filo-jesuita local y por su propio Domingo Villafañe quien conociendo que su hermano arribaría pronto a la ciudad viajó desde Tucumán para estar presente a su llegada. Luego de esta acogida -que da cuenta de la supervivencia de un activo grupo filo-jesuítico en el centro del virreinato- este sacerdote tucumano permaneció unos días en la ciudad alojándose en las casas de sacerdotes amigos y miembros de la élite local, en donde celebró varias misas y buscó restablecer el contacto personal varias amistades que, lamentablemente, no han sido todavía identificadas[21]. Desde Buenos Aires partió hacia Córdoba del Tucumán; allí se encontró con su amigo Ambrosio Funes quien también recibió con toda pompa y ceremonia a su amigo jesuita expulso. Asimismo, en la ciudad se encontraba en el convento de Santa Catalina alguien muy preciado para Villafañe: su hermana María Bárbara, quien unos años después llegaría a ser abadesa del convento.[22] No se detuvo mucho en la ciudad mediterránea y partió rápidamente hacia San Miguel de Tucumán donde nuevamente visitó a familiares y amistades locales. Sin embargo, no era su objetivo volver a establecerse en su ciudad natal. Este jesuita había regresado del exilio con un curioso proyecto personal: establecer una misión de clérigos seculares entre los indígenas de la Araucanía[23]. Para intentar llevar a cabo esta iniciativa apostólica Villafañe realizó a lo largo de su vida tres viajes -en 1800, 1808 y 1818- al otro lado de la cordillera de los Andes; sin embargo, debido a la inestabilidad de la región en ninguna de estas oportunidades pudo este sacerdote concretar su

---

[19] FURLONG S.J., *Francisco Javier Iturri*...,1955.

[20] Ambrosio Funes se entera de la llegada de Villafañe gracias a una carta de Letamendi del 26 de septiembre de 1799. MARTÍNEZ PAZ (ed.), *Papeles…*, 1918, p. 16. En esta también se informa sobre la llegada de otros dos jesuitas chilenos -ver quienes- que partieron directamente hacia el otro lado de la cordillera. AYROLO, *Funcionarios de Dios...*, 2007, p 177.

[21] Algunas de estas figuras fueron los canónigos Zamudio y Zoloaga y los doctores Rodríguez de Vida y Solá.

[22] En el convento de Santa Catalina de la ciudad de Córdoba también se encontraban las hermanas de otros jesuitas como Arduz y Camaño, como veremos más adelante. Por otra parte, numerosas veces en las cartas de Villafañe se puede observar como las monjas del convento demandan noticias sobre los expulsos.

[23] Para esto había solicitado al papa Pío VI antes de partir hacia América una serie de permisos especiales. De la misma manera, durante años Villafañe se mantuvo comunicado con la congregación de *Propaganda Fide* para informar sobre los avances de este proyecto. GÓMEZ FERREYRA S.J., "Diego León de Villafañe...", 1966.

ambicioso plan[24]. A pesar de su fracaso, podríamos preguntarnos cómo fue que Diego León logró emprender esta iniciativa en tres oportunidades si la corona española había decretado en 1801, como hemos mencionado, una nueva expulsión de los jesuitas de todos sus reinos.

Cuando la nueva orden de expulsión arribó a Tucumán a finales de 1801 Villafañe había recientemente regresado de su primer intento misional en la Araucanía y estaba todavía buscando reinsertarse en la sociedad tucumana realizando ejercicios espirituales y diversas actividades pastorales en la población de la región[25]. En la correspondencia con Ambrosio Funes -las noticias en torno a la segunda expulsión se encuentran en las cartas entre el 09 de diciembre de 1801 y el 12 de octubre 1803- podemos observar las reacciones de este jesuita tucumano frente a la posibilidad de un nuevo extrañamiento. En primer lugar, Villafañe se mostró preocupado por los destinos de los otros dos correligionarios suyos que habían regresado a la región y cuyas trayectorias estudiaremos más adelante: Pedro Arduz y José Rivadavia. A lo largo de varias cartas discute este jesuita tucumano con Ambrosio Funes no sólo el posible destino de ambos correligionarios, sino también ambos intentaban seguir el rastro y las trayectorias de estos personajes a medida que eran transferidos por las autoridades para ser nuevamente deportados[26].

---

[24] No es el objetivo de este trabajo estudiar el proyecto misional de Villafañe en la Araucanía, sin embargo, es necesario destacar que para llevar adelante este ambicioso proyecto este jesuita tucumano tuvo que movilizar continuamente a su favor innumerables contactos político-religiosos a ambos lados de la cordillera de los Andes, muchos de los cuales formaban parte de las redes filo-jesuíticas estudiadas aquí.

[25] La actividad pastoral de Villafañe en Tucumán se puede ver en numerosas de las cartas que este jesuita envía a Ambrosio Funes a lo largo de los años. La predicación a la población rural y urbana de Tucumán era lo más habitual, aunque también Villafañe organizaba Ejercicios Espirituales en la región ayudado de su sobrino el clérigo José Manuel Moure. Por otra parte, este jesuita mantenía estrecho contacto con numerosos clérigos seculares y regulares de la ciudad y entablaba con ellos varios debates teológicos como narra muchas veces a su amigo cordobés en sus cartas.

[26] "La orden del Señor Virrey que Vuestra Merced escribe, aversele comunicado a don Pedro Arduz, está preñada en sus expresiones: puede ser favorable, y puede ser también disgustosa y analoga a la orden dada para los nuestros de España.", Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 09/12/1801. "Con este correo he recibido carta de Don José Rivadavia quien se hallaba recién llegado a Buenos Ayres aunque harto debilitado, y postrado. Cayó prisionero de los ingleses, quienes lo llevaron al Janeiro, y alli ha estado prisionero de los portugueses; finalmente despues de más aventuras, que las de un Quijote (son sus palabras) llegó al año de haber salido de Barcelona. De Don Pedro Arduz nada dice.", Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 08/01/1802. "Antes de mi partida supe con certeza, que a los nuestros de Buenos Ayres los havían intimado la real disposición, y por consiguiente debía yo esperar inminente el mismo golpe. Este, ni en Junio, ni en Julio, ha aparecido por acá. Anotiziado de esto, del regreso a Córdoba de Don Pedro Arduz, y del modo con que Don Jose Rivadavia eludio la execucion con su individuo, de la orden de embarcarse, que por medio del Seños Provisor se le hizo saber, he vuelto á esta mi casa", Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 27/07/1802. "Muy estimado Señor en el Corazon de Jesus: con malos aperos, como los del campo, escribo esta contestando a dos cartas, que me traxeron de Vuestra Merced del correo pasado. Me ocurrió con ellas, y la que recibí de Don Pedro Arduz, la historia de las desgracias de San Jacob quando una después de otras le llegaban las nuevas funestas. En los dos correos antecedentes me han llegado una en pos de otra las novedades del arresto de Don Joseph Rivadavia en Buenos Ayres, y la intimación en Córdoba hecha al pobre Arduz. Todos anuncios de lo que puede sobrevenirme, siendo yo también de la Compañía de Jesús.",

Más allá de la obvia y esperada solidaridad por sus antiguos compañeros de Orden, Villafañe se preocupó por su propia supervivencia. No obstante, inicialmente mostraba en sus cartas a su amigo cordobés una casi apacible resignación religiosa frente a su futuro posible destino:

> *Yo miro todas estas cosas con ánimo tranquilo, como que no estoy asido a este suelo Patrio, ni a las comodidades, que disfruto entre mis deudos, y su amable compañía y trato. Solo si, quisiera, que se me concediera margen para retirarme donde tengo mi corazón y sabe mi San Francisco Xavier. De más de que, mi restitución a esta mi Patria fue con pasaporte del Rey, en que su Magestad me concede la licencia sin condisión alguna, o limitación. Bien veo, que lo que hoy se concede, mañana se puede revocar, y por esso no me doy por seguro del todo. En fin, bien es hacer animo a todo, y se bien lo que pasa a otros para poder tomar de antemano mis medidas*[27].

Ya habiendo experimentado más de treinta años atrás una similar expulsión, Villafañe parecía no temer demasiado lo que pudiera suceder esta vez. No obstante, como veremos más adelante, al señalar los pasaportes y licencias concedidas previamente por el rey este jesuita insistía sobre la legalidad de su regreso. No conservó Villafañe por mucho tiempo esta preliminar pasividad. Si bien durante los primeros meses no tuvo ninguna novedad de las autoridades locales sobre su destierro, a mediados de 1802, este jesuita tucumano decidió recluirse en la estancia de su familia en la localidad de Santa Bárbara en las afueras de la ciudad de Tucumán. El motivo declarado por Villafañe era el "dar tiempo al tiempo en ver en que paraba la Orden Real de nuestra deportación a Europa"[28], es decir, esperar a ver el desenvolvimiento de la situación, aunque alejado de la ciudad ya que sospechaba que el silencio de las autoridades no duraría demasiado. Efectivamente, el 5 de septiembre de 1802, el sacerdote tucumano le escribe a Ambrosio Funes oculto desde su exilio interno afirmando que de no haber tomado esa decisión con seguridad hubiera sido apresado[29]. Sin embargo, como veremos a continuación, esta escapada hacia las afueras de la ciudad de San Miguel de Tucumán fue justificada oficialmente para la recuperación de la debilitada salud del jesuita.

En esta misma carta le informa a su amigo cordobés que se comenzaron a tomar importantes medidas en su favor: los miembros del cabildo secular de San Miguel de Tucumán y los principales vecinos de la misma enviaron una petición oficial al virrey Joaquín del Pino para eximir a Diego León de Villafañe de la segunda orden de expulsión. Aquí es necesario recordar la posición de la familia de

---

Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 04/03/1803.

[27] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 09/12/1801.

[28] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 27/07/1802.

[29] "Mi ausencia de la ciudad suspendió la intimación que, semejante a la de Don Pedro Arduz, venia. Dice el proverbio: *si quieres aprender á orar, entra en la mar*. ", Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 05/09/1802.

nuestro jesuita en la sociedad tucumana colonial. Los Villafañe fueron, como hemos mencionado, una de las familias más relevantes de San Miguel de Tucumán, siendo una de las familias fundadoras de la ciudad a comienzos del siglo XVII[30]. Varios parientes y antepasados de Diego León tuvieron importantes cargos en el gobierno y la administración local tanto durante el periodo colonial como en los años posteriores al inicio del proceso independentista. Asimismo, los Villafañe tenían una notable participación dentro del comercio regional y poseían numerosos contactos comerciales tanto dentro como fuera del virreinato. Finalmente, como solía suceder dentro de las élites antiguoregimentales, los Villafañe estaban estrechamente vinculados por lazos matrimoniales con las otras principales familias de la ciudad cómo los Aráoz, los Laguna, los Molina o los Bazán. Gracias a esto los Villafañe formaban parte de densas redes políticas, económicas y familiares que usufructaban en la medida de lo posible, como muchas otras familias, a su favor[31]. En la correspondencia de Diego León puede observarse claramente los numerosos contactos que, como miembro de la élite local, el mantenía no sólo con diversos miembros influyentes de la sociedad tucumana, sino también con las autoridades políticas y varios miembros del clero local; Villafañe era entonces no sólo un actor dentro de las amplias redes trasatlánticas filo-jesuíticas, sino que también era parte de entramados interpersonales locales relacionados con su pertenencia a la élite político-económica de San Miguel de Tucumán. Creemos importante resaltar esto, puesto que fue esta misma élite -o al menos una parte significativa de ella- la que se movilizó para lograr la exención de Villafañe de la segunda expulsión.

La correspondencia de nuestro jesuita no nos informa sobre de quién fue originalmente la iniciativa de peticionar a las autoridades virreinales. Es imposible saber, entonces, si fue el propio Villafañe el que comenzó a utilizar sus influencias locales a su favor o si fueron los propios miembros de la élite los que salieron en defensa de uno de sus miembros atacados[32]. No obstante, el hermano de Diego León, Domingo Villafañe, tuvo, según se deja entrever en los comentarios que el jesuita realizó a Ambrosio Funes, una participación especial en esta solicitud al virrey. Particularmente interesante es una carta de Domingo Villafañe dirigida a las autoridades de Buenos Aires que se encuentra adjuntada en el mismo expediente de la petición del cabildo de Tucumán[33]. Más allá de este pedido puntual, no podemos saber con claridad si Domingo intervino aún más en pos de su hermano, aunque es posible que haya ido personalmente a Buenos Aires para reunirse personalmente

---

[30] SERRANO REDONDET, "Introducción al estudio...", 1943.

[31] El hermano de Diego León, Domingo Villafañe es un excelente ejemplo de la importancia y los vínculos de la familia Villafañe; uno de los comerciantes más importantes de la región, Domingo fue miembro del Cabildo de San Miguel de Tucumán y durante los primeros años del periodo revolucionario fue miembro de la Junta de Hacienda y Guerra local. Estuvo casado dos veces con miembros de importantes familias locales: Mariana Bazán y Nicolasa Laguna. Fue uno de los principales sostenes, como veremos, de su hermano Diego León. BASCARY, "La saga de los Villafañe...", 1997.

[32] Por otra parte, tampoco es posible saber -por el momento, al menos- si influyó más en la decisión de las élites tucumanas de salir en defensa de nuestro jesuita la posición de este dentro de la familia Villafañe o su rol como jesuita expulso.

[33] AGN, 23-5-5, Sala IX, División Colonia-Sección Gobierno, Tribunales Expedientes, Legajo 10, Expediente 278, fol. 9.

con las autoridades virreinales y, de esta manera, respaldar más firmemente el documento oficial del cabildo de Tucumán y su propia carta[34]. Más allá de quién haya sido el impulsor inicial de este proyecto, lo cierto es que es necesario analizar brevemente este documento para ver qué tipo de estrategias discursivas se desplegaron con el fin de evitar un nuevo extrañamiento de Villafañe.

El expediente enviado por el cabildo de Tucumán al virrey Joaquín del Pino en Buenos Aires consta de varios documentos producidos durante el mes de agosto de 1802: el pedido propiamente dicho del cabildo solicitando la exención de Villafañe, el certificado oficial de un médico de San Miguel, una copia del pasaporte otorgado a Diego León en 1798 antes de su partida a América, un pedido particular de Domingo Villafañe, una copia de la orden real de la segunda expulsión, y el dictamen oficial de las autoridades de Buenos Aires[35]. Los cabildantes -y el propio Domingo Villafañe- esgrimieron básicamente tres argumentos en favor de nuestro jesuita tucumano. El principal de ellos en favor de Villafañe fue, sin duda, su pertenencia familiar; los documentos describen a Diego León como "desendiente de conquistadores y vecinos los mas venemeritos fidelisimos por su nobleza a la Corona, y aplicados al Real Servicio"[36]. Asimismo, se realizan numerosas menciones a los servicios a la Corona y la sociedad tucumana que realizaron antepasados y parientes directos y cercanos de Villafañe como el primer Alférez Manuel Villafañe (no menciona el documento el parentesco que tenía con el Diego León) -que luchó contra los calchaquíes- o el propio padre del jesuita de nombre homónimo Diego de Villafañe y Guzmán quien fue Alcalde ordinario en Tucumán.

El peso de llevar la sangre de una de las principales familias de la región debía ser suficiente para proteger a este jesuita de la orden real. Sin embargo, no fue este el único argumento blandido por los defensores de Villafañe. Para estos, el sacerdote era inocente debido a que había entrado en el Río de la Plata legalmente con todos los permisos y pasaportes otorgados por la propia corona; es por este motivo que los cabildantes pidieron reproducir en el expediente una copia de este pasaporte. Por otra parte, los documentos del expediente buscaban mostrar a Villafañe como "buen sacerdote con una bida exemplar, y edificatiba" que no se mezclaba en "negocios impropios ni que perjudiquen al estado" y que resultaba de gran provecho para la vida de la ciudad. De esta manera, los defensores del expulso buscaban conjugar en sus argumentos frente a las autoridades coloniales la inocencia y utilidad de Villafañe. Sin embargo, como si supusieran que todos estos alegatos no eran suficientes, los vecinos de Tucumán pusieron en juego una última defensa a favor del jesuita. Frente a las autoridades coloniales presentaron, como

[34] En una carta del 12 de octubre de 1803 Villafañe comenta a su amigo Funes como recibió una felicitación de Francisco Javier Iturri alabando “las finezas de su hermano Domingo. Admiro la entereza de esse Cabildo, y de su vecindario.”, Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 12/10/1803.

[35] AGN, 23-5-5 Sala IX, División Colonia-Sección Gobierno, Tribunales Expedientes, Legajo 10, Expediente 278.

[36] AGN, 23-5-5 Sala IX, División Colonia-Sección Gobierno, Tribunales Expedientes, Legajo 10, Expediente 278, fol. 2.

hemos dicho, un informe oficial del médico de la ciudad de San Miguel de Tucumán, Pedro Montoya, sobre la salud de Diego León de Villafañe. En este indican que el jesuita era de avanzada edad, "contestura muy debil" y asaltado continuamente por "bertigos" y "fiebres malignas"; a su vez, Villafañe sufría, según el médico de "ulceras bastante caberonsas" y de "calenturas lentas" y, por lo tanto, debía salir -como efectivamente vimos que hizo- de la ciudad a tomar "otros ayres, y aguas mas saludables". Es por esto que la autoridad médica no recomendaba la expulsión de Villafañe ya que debido a su debilitada salud no podría resistir el largo y tortuoso viaje de regreso a Italia[37]. Aunque sea imposible saber a ciencia cierta si todos estos síntomas descritos en el informe médico eran reales[38], lo cierto es que en este caso se empleó una estrategia discursiva similar a la utilizada durante el primer extrañamiento de 1767: dilatar o evitar la expulsión por motivos de edad o salud. Cómo veremos en los próximos apartados, esta estrategia fue también utilizada por Pedro Arduz y José Rivadavia, aunque con distintos niveles de éxito.

Durante un par de meses Villafañe desconoció la efectividad de este petitorio del cabildo tucumano. En algunas cartas a Ambrosio Funes nuestro jesuita se muestra ansioso por el desenlace de esta estrategia administrativa. Finalmente, en una carta del 11 de noviembre de 1802 Villafañe le informa aliviado a su amigo cordobés que: "Lo que importa para mi tranquilidad es, que el Señor Virrey ha respondido a la ciudad que se interesó por mi, y también a mi hermano, Don Domingo, que representó por la misma gracia los méritos de nuestros Ascendientes, ha respondido, decía, al Cavildo suspendiendo la execucion de la Real Orden, y se dará parte de todo a Su Magestad."[39]. La intervención de los vecinos de Tucumán -y del propio hermano de Villafañe- frente a las autoridades virreinales resultó ser eficaz y logró frenar la segunda expulsión. En el mismo expediente que describimos en el párrafo anterior figuran las resoluciones de la autoridad central virreinal que aceptando los argumentos esgrimidos por los cabildantes tucumanos consideraba que Villafañe tenía el suficiente mérito para evitar nuevamente el extrañamiento en tanto mantuviera la buena conducta que los documentos afirmaban que tenía[40].

Aunque nosotros conocemos el desenlace positivo de esta estrategia, Diego León de Villafañe no parecía estar tan seguro de que las autoridades del virreinato fueran a fallar en su favor. Es por eso que, llegado el momento, tenía preparada una maniobra de emergencia para asegurar su estadía en la región: escribir él

[37] AGN, Sala IX, División Colonia-Sección Gobierno, Tribunales Expedientes, Legajo 10, Expediente 278, fol. 2.

[38] A lo largo de la correspondencia con Ambrosio Funes Villafañe menciona varias veces sufrir de diversas dolencias y enfermedades, particularmente de “chucho”.

[39] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 11/11/1802.

[40] El último documento del expediente en el que están las resoluciones finales de las autoridades de Buenos Aires es del 09 de octubre de 1802. AGN, Sala IX, División Colonia-Sección Gobierno, Tribunales Expedientes, Legajo 10, Expediente 278, fols. 10-11.

directamente al virrey para solicitar la benevolencia gubernamental[41]. En estos años, el virrey en Buenos Aires era, como ya hemos mencionado Joaquín del Pino (1801-1804) a quien veremos en el próximo apartado intervenir también en uno de los procesos de expulsión de Pedro Arduz. No obstante, no es en este caso del Pino la figura que nos interesa, sino su secretario, el asunceño Pedro Vicente Cañete. Este activo burócrata tuvo diversos puestos en la administración colonial y circuló por diversas ciudades del virreinato del Río de la Plata; Cañete fue, finalmente, uno de los más acérrimos adversarios del proceso revolucionario iniciado en Buenos Aires en 1810[42]. Sin embargo, para el objetivo de este trabajo nos resulta más interesante las relaciones de Cañete con Diego León de Villafañe que su carrera personal, política e ideológica. Cómo muchos otros funcionarios coloniales, Pedro Vicente Cañete estudió en la antigua universidad jesuita de la ciudad de Córdoba. Allí Cañete trenzó amistad tanto con los hermanos Funes, como con varios de sus profesores de la Compañía de Jesús, entre los cuales se encontraba también Villafañe. La amistad entre Cañete y Villafañe no parece haberse disuelto con el exilio; en numerosas cartas el jesuita tucumano se muestra al tanto de los avatares e itinerarios de su amigo asunceño y continuamente le escribe y le manda saludos por medio de Ambrosio Funes con quien parecía tener una comunicación más constante. De hecho, en una carta del 11 de abril de 1801 Villafañe agradece a su amigo comerciante haber recibido la noticia tanto de la asunción de del Pino como Virrey, como la de que Cañete acompañaría a este como secretario y asesor suyo[43]. Es muy probable, entonces, que Diego León de Villafañe haya tenido en cuenta esta amistad a la hora de planear el envío de una misiva a Joaquín del Pino; desde su rol de secretario del Virrey del Río de la Plata, Cañete estaría en una posición ideal para interceder en favor de su amigo jesuita. Finalmente, debido a la respuesta positiva de las autoridades en Buenos Aires Villafañe no tuvo la necesidad de escribir a del Pino. Sin embargo, no sabemos si efectivamente -puesto que no tenemos mención de ello en la correspondencia del jesuita- Pedro Vicente Cañete intervino o no para ayudar a su amigo cuando arribó a la capital del Virreinato el pedido oficial del cabildo de Tucumán. No sería, por otra parte, la primera o la última vez que Diego León de Villafañe movilizó los contactos, influencias y amistades que formaban parte de las amplias redes en las cuáles estaba él inscripto a su favor.

La orden de la segunda expulsión no se aplicó y Diego León de Villafañe pudo permanecer en San Miguel de Tucumán. Allí vivió casi treinta años más hasta su muerte, acaecida en 1830, salvo por los breves periodos en los cuales intentó -sin éxito- emprender una misión en la Araucanía. Desde su ciudad natal fue testigo privilegiado del proceso revolucionario e independentista local. Redactó una oda a la Batalla de Tucumán, participó como elector del Congreso de Tucumán y,

---

[41] "Con esto yo suspendo la carta, que tenía preparada para el Señor Virrey. Sírvase, pues, Vuestra Merced de comunicar a mi Monja la noticia para dar las gracias a Dios, quien guarde a Vuestra Merced muchos años, y al Santísimo Corazón de Jesús." Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 11/11/1802.

[42] GUNNAR MENDOZA, *El doctor don Pedro Vicente Cañete...,* 1954.

[43] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 11/04/1801.

posteriormente -garantizada ya la independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata- durante un breve periodo legislador en la legislatura de la provincia de Tucumán. Aunque no sea el objetivo de este trabajo estudiar la trayectoria personal de Villafañe posterior a su escape de la segunda expulsión, es necesario señalar que fueron las mismas conexiones locales y regionales que le permitieron sobrevivir a un nuevo extrañamiento las que posteriormente le permitieron tener una activa vida política y religiosa en San Miguel de Tucumán.

Antes de pasar a estudiar las trayectorias de los dos otros jesuitas a los cuáles dedicamos este trabajo debemos presentar algunas preguntas que nos suscitaron las estrategias desplegadas por Villafañe y la élite tucumana para lograr torcer la aplicación de la orden real de expulsión. Debemos, fundamentalmente. preguntarnos por el éxito de las mismas: ¿por qué y de qué manera estas iniciativas alcanzaron sus objetivos?, ¿era previsible por los actores que las llevaron a cabo que lo harían?, ¿cuál era su motivación para realizarlas? Para formularlo de otra manera, ¿por qué las élites tucumanas intervinieron en favor de Diego León de Villafañe? ¿Pesó más su pertenencia a una de las familias más importantes de la ciudad o a la extinta Compañía de Jesús?, ¿o, acaso, no es necesario realizar este tipo de exclusiones y podemos considerar que ambas pertenencias fueron factores de peso que motivaron a los cabildantes a ayudar a Villafañe? Por otra parte, ¿qué fue más determinante para conseguir la exención de Villafañe? ¿Los argumentos del documento emitido por el cabildo de Tucumán?, ¿las intervenciones directas del influyente comerciante tucumano, Domingo Villafañe?, ¿o las posibles influencias de Pedro Vicente Cañete sobre Joaquín del Pino? Por otra parte, tampoco podemos desconocer que en Buenos Aires existía un importante partido filo-jesuita -aquel, que, por ejemplo, en 1799 recibió a Villafañe al llegar de Italia- que pudo haber tenido también alguna incidencia en la corte virreinal en favor de Villafañe. Lamentablemente, en el estado actual de nuestras investigaciones no es posible responder a la mayoría de estos interrogantes debido a la falta de información adecuada para esto; el propio Villafañe, una vez que recibió la respuesta de las autoridades de Buenos Aires dejó de mencionar el tema en su correspondencia con Ambrosio Funes. En este sentido, salvo algunas menciones a la intervención de su hermano, poco sabemos sobre sus opiniones respecto a estas estrategias; de todas maneras, podemos intuir gracias a las ansiedades y sentimientos de incertidumbre que Villafañe reflejaba en sus cartas que el desenlace de las mismas no estaba asegurado para ninguno de los participantes de esta historia.

Como hemos podido ver en este apartado, las redes interpersonales construidas y mantenidas por los jesuitas luego del exilio fueron un importante factor para su supervivencia tanto en la península itálica, como en sus intentos al regresar al Río de la Plata. En el siguiente apartado estudiaremos la trayectoria de otro participante de estas redes, el jesuita jujeño Pedro Arduz quien también intentó -aunque con algunos altibajos y pormenores mayores que los que sufrió Villafañe- regresar a su patria natal a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

IV. Pedro Arduz, la complicada manutención de su familia y sus dos intentos de regresar al Río de la Plata

A diferencia de su compañero tucumano, nada se ha escrito sobre Pedro Arduz salvo breves menciones realizadas por Furlong en algunos de sus trabajos sobre los jesuitas expulsos del Río de la Plata[44]. En este apartado buscaremos entonces presentar por primera vez un relato pormenorizado de su trayectoria personal y de los problemas que fue enfrentando a lo largo de su vida. Como mencionamos al comienzo de este trabajo, una fuente valiosa para reconstruir la vida de este ignaciano será, en primer lugar, la correspondencia de Juárez y Villafañe con Ambrosio Funes. En estas cartas se aprecia la preocupación constante de estos tres personajes por el bienestar de Arduz cuya vida, como veremos, no estuvo exenta de continuas complicaciones. No obstante, un documento aún más relevante para la reconstrucción de un importante periodo de la vida de este ignaciano jujeño es un expediente -hasta ahora inexplorado- producido por las autoridades virreinales en 1786 luego del primer intento de Arduz de entrar en el Río de la Plata. Este, como veremos más adelante, nos provee de información no sólo de las motivaciones de Arduz para buscar su retorno, sino también de su itinerario personal y de aquellas personas que decidieron apoyarlo.

Pedro Arduz nació en Jujuy en 1738 y entró en la Compañía de Jesús en 1760. Aunque no poseemos mucha información sobre la trayectoria interna de Arduz dentro de la Orden los años previos a la expulsión, sabemos que se encontraba trabajando como coadjutor en el Colegio San Ignacio de Buenos Aires cuando arribó la tan polémica orden real. Cómo el resto de sus correligionarios marchó al exilio. Es España, en el puerto de Santa María en la ciudad de Cádiz fue, cómo todos los coadjutores y novicios que se embarcaron junto con el resto de los sacerdotes de la Compañía, tentado por las autoridades españolas para abandonar la Compañía de Jesús bajo la promesa de ser eximido de la expulsión[45]. Convencido de la sinceridad de esta oferta, Arduz abandonó la Orden. Sin embargo, fue despachado a Italia sin ninguna consideración junto con sus ahora ex-correligionarios. Un año después de la expulsión encontramos a Pedro Arduz en la ciudad de Roma -destino que eligieron muchos ex-jesuitas que se secularizaron luego del extrañamiento-. Allí obtuvo finalmente su dimisión de la Compañía en 1769. Un año después el coadjutor jujeño formó familia casándose con Catalina Franchi; con ella Arduz tuvo en total 9 hijos, aunque de estos sobrevivieron

[44] Por ejemplo, en su *Historia del Colegio del Salvador*, Guillermo Furlong menciona a Arduz como uno de los jesuitas que junto con Villafañe regreso junto con Villafañe y Rivadavia a la región entre 1799 y 1802. Sin embargo, no hace en ningún momento mención a su primer regreso ocurrido en 1785. Dos opciones tenemos para explicar esta ausencia. En primer lugar, un desconocimiento real de Furlong del primer retorno de Arduz. En segundo lugar, podríamos suponer que Furlong conocía de este regreso, pero debido a, como veremos, su ilegalidad, no quería darlo a conocer debido a la postura generalmente apologética de sus textos sobre la Compañía de Jesús.

[45] FERNÁNDEZ ARRILLAGA, "Los novicios...", 2002. Estos intentos de las autoridades españolas buscaban minar la moral general de los expulsos y fragmentar lo más posible su unidad identitaria. Algunas ex-provincias de la Compañía mantuvieron mejor unidos a sus miembros que otras y evitaron con mayor éxito la secularización y deserción de los ignacianos. El caso más ejemplar fue, casualmente el de la provincia del Paraguay bajo el liderazgo durante el exilio de su último provincial Domingo Muriel. MELAI, "El reino de los jesuitas...", 2014, ps.51-75.

solamente cuatro[46]. Durante el exilio itálico sobrevivió -cómo la mayoría de los expulsos- de la pensión otorgada por el gobierno español. No obstante, el magro ingreso estatal nunca le resultó suficiente para mantener a su numerosa familia. Es por esto que Arduz tuvo que dedicarse a numerosos trabajos manuales cuyo oficio aprendió mientras servía como coadjutor antes de la expulsión. Estos ingresos fueron, por otra parte, complementados con los constantes envíos de remesas monetarias que Ambrosio Funes hacía llegar a varios jesuitas de la provincia del Paraguay[47].

Más nada de esto fue suficiente para que Pedro Arduz pudiera garantizar el sostenimiento de su familia. Es por esto que en 1784 decidió emprender un viaje de regreso a su tierra natal junto con su hijo, Manuel Arduz. Los pormenores y detalles de este viaje quedaron registrados en el expediente del juicio realizado a Pedro Arduz en Buenos Aires entre 1785 y 1786; de las declaraciones del propio Arduz volcadas este documento sacaremos la mayoría de la información que expondremos a continuación[48]. El objetivo oficial de su viaje -según declaró Arduz a las autoridades coloniales- era acompañar a su hijo Manuel hasta la ciudad de Salta en donde podría dejarlo a cargo de algún familiar que pudiera cuidarlo y mantenerlo económicamente. Asimismo, en su viaje al Río de la Plata Arduz buscaría limosnas entre parientes y amigos para poder llevarlas de regreso a Italia para el mantenimiento del resto de su familia[49]. Sobre la veracidad de estas afirmaciones o las verdaderas intenciones de Arduz al regresar al Río de la Plata volveremos más adelante; primeramente, será necesario reconstruir su trayectoria y los diversos conflictos y problemas a los cuales se fue enfrentando desde su salida de Roma hasta su encuentro con las autoridades coloniales en su patria y su posterior enjuiciamiento.

A finales de 1784 Pedro Arduz partió de Roma junto con su hijo Manuel hacia la ciudad de Génova. Previamente a su partida solicitó de Nicolás Azara, que se desempeñaba en ese momento como embajador español en Roma, un pasaporte -cuya copia se adjuntó en el expediente- para que su hijo pudiera embarcarse, aunque, obviamente debido a su condición de ex-jesuita, no pidió ninguno para sí[50]. Una vez en Génova Arduz buscó a alguien de confianza para poder embarcar a su hijo; no obstante, al no poder encontrar a nadie Arduz decidió -nuevamente, según su propio testimonio- embarcarse con él y acompañarlo de regreso a América. Ahora bien, desde este importante puerto mediterráneo Arduz y su hijo no realizaron ninguna escala en territorios de la corona española, sino que se dirigieron directamente hacia Lisboa. Muy probablemente este antiguo coadjutor eligio esta ruta debido a que suponía que de arribar a un puerto español las

---

[46] Los pocos datos sobre la vida de Pedro Arduz antes de su retorno al Río de la Plata la obtenemos de STORNI S.J., *Catálogo...*, 1980, p. 20.

[47] Ya hemos mencionado anteriormente los envíos monetarios constantes de Ambrosio Funes a los expulsos en Italia. Estos eran en su mayor parte centralizados por Gaspar Juárez quien llevaba una cuenta precisa de las entradas y salidas de estos dineros. Estas cuentas se pueden ver en varias cartas de este jesuita santiagueño.

[48] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08).

[49] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 2.

[50] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 4.

autoridades locales averiguarían su identidad y lo deportarían inmediatamente de vuelta Italia. En la capital del imperio portugués Arduz solicitó a las autoridades nuevos pasaportes para dirigirse a América: la próxima escala en el viaje de jesuita y su hijo fue la ciudad de Río de Janeiro[51].

Desde allí este jesuita jujeño y su hijo pasaron directo a la ciudad de Montevideo. Allí, por primera vez desde su partida de Roma entró Arduz en contacto con autoridades españolas; este era el momento que Arduz, probablemente, estaba intentando evitar desde un comienzo. Una vez arribado al puerto el ex-coadjutor tuvo que apersonarse frente al gobernador de la ciudad quién en ese momento era Joaquín del Pino (1773-90), el futuro virrey del Río de la Plata. ¿Cómo logró Arduz sortear este complejo momento y evitar que se descubriera su identidad? Nuestro ex-jesuita jujeño puso aquí en juego una ingeniosa estrategia. Se presentó frente al gobernador de Montevideo con un apellido distinto al suyo: en vez de utilizar su apellido paterno por el cual era oficialmente conocido Arduz se introdujo con el apellido de su madre, es decir como Pedro Gómez Vidaurre. De la misma manera, Arduz evitó, evidentemente, hacer mención frente a Joaquín del Pino sobre su antigua pertenencia a la Compañía de Jesús puesto que finalmente el gobernador le Montevideo le otorgó el pase a este furtivo coadjutor y a su hijo para pasar a Buenos Aires en donde arribaron poco tiempo después[52].

En la capital virreinal no se detuvo Arduz mucho tiempo. Una vez en la ciudad sólo presentó la documentación y permisos oficiales a los soldados que lo recibieron al desembarcar y evitó presentarse frente a las autoridades centrales porque, cómo él declaró después, no lo consideró necesario. De Buenos Aires partió directamente hacia la ciudad de Salta sin realizar en ninguna ciudad en el camino. Es probable que este antiguo ignaciano no haya querido levantar ningún tipo de atención o sospecha hasta alcanzar su objetivo último. Finalmente, Arduz y su hijo Manuel arribaron a la ciudad de Salta el 31 de marzo de 1785; allí se alojaron en la casa de su hermana María Antonia Arduz y su esposo[53]. Pedro Arduz, por otra parte, tenía otra hermana viviendo en la ciudad de Córdoba: María Josefa Arduz, monja del convento de Santa Catalina. Volveremos a mencionarla a ella un poco más adelante.

Sin embargo, luego de haber tomado numerosos recaudos para llegar a su destino sin ser detectado por las autoridades españolas Pedro Arduz tomó una decisión sumamente curiosa: dos días después de su llegada a Salta el coadjutor decidió presentarse voluntariamente y si razón aparente frente al gobernador intendente de Salta Andrés Mestre para dar a conocer su presencia. De acuerdo con el testimonio otorgado por el propio Arduz, realizó este gesto exclusivamente para

---

[51] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 6.

[52] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 7. Unos años después, en su segundo retorno al Río de la Plata Arduz regresó junto con su primo Felipe Gómez de Vidaurre, jesuita expulso chileno autor de la conocida *Historia geográfica, natural y civil del Reino de Chile* y amigo cercano del jesuita milenarista Manuel Lacunza HANISCH S.J., *Itinerario...*, 1972, p. 137.

[53] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 7.

mostrar su buena voluntad frente a las autoridades coloniales[54]. El gobernador Mestre rápidamente mandó a apresar a Arduz y ordenó que su hijo quedara en la casa de su hermana bajo custodia militar. Una vez que se aseguró que ambos viajeros ilegales estuvieran bajo su control mandó realizar un extenso interrogatorio tanto a Arduz como a su hijo y hermana para conocer los verdaderos motivos de su regreso clandestino al Río de la Plata y e información sobre su sinuoso trayecto desde Roma a Salta. Es de este interrogatorio -y de otro similar realizado, como veremos más adelante, en Buenos Aires por las autoridades centrales- que obtuvimos la mayor parte de la información sobre la trayectoria de nuestro jesuita jujeño. El gobernador salteño estaba puntualmente preocupado de que Arduz hubiera venido acompañado por otros miembros de su extinta orden o que hubiera introducido consigo papeles, libros o documentos relacionados con la Compañía de Jesús. Es por esto, que mandó incautar todos los escasos bienes con que había llegado a Salta Arduz y su hijo, aunque solamente encontró unas pocas mudas de ropa[55].

Tanto en su primer interrogatorio durante su cautiverio en Salta como en el realizado en Buenos Aires Arduz describió a las autoridades las maniobras que realizó en pos de dejar a su hijo Manuel con su familia salteña. Arduz siempre defendió repetidamente su inocencia y no se cansó de declarar que acompañar a su hijo era el verdadero motivo de su viaje. El esquivo coadjutor suponía no haber cometido ningún crimen al regresar por tres motivos fundamentales. En primer lugar, consideraba que luego de casi veinte años la orden de expulsión ya había expirado y no se aplicaba más en los territorios de la corona española. En segundo lugar, Arduz declaró que por ser él un coadjutor secularizado que había formado familia en Roma, la orden había dejado de tener efecto sobre él. Finalmente, el principal argumento de Arduz para demostrar su inocencia frente a las autoridades es haberse presentado frente a ellas voluntariamente; esto era, según él la mejor prueba de sus buenas intenciones y de la veracidad de sus declaraciones. Volveremos a analizar estos argumentos más adelante para tratar de ver si efectivamente este jesuita jujeño fue efectivamente sincero o no con las autoridades coloniales o si albergaba otros objetivos detrás de su visita al Río de la Plata.

Como era de esperarse, el gobernador salteño no confió en las palabras de Arduz y lo remitió a él y a su hijo hacia la capital virreinal para que fuera juzgado por las autoridades competentes; no obstante Manuel Arduz se quedó en Salta junto a su tía -y una custodia de tropas- hasta que su salud se terminara de recuperar del extenso viaje que tuvo que realizar junto a su padre desde Roma[56]. El coadjutor jujeño arribó finalmente a Buenos Aires el 7 de mayo de 1785 y fue puesto en la prisión local del Virreinato desde donde esperaría el inicio de su juicio[57]. Sin embargo, el juicio que debía realizarse de forma expeditiva duró más de lo

[54] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 12.

[55] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fs. 8 y 9.

[56] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fs. 16 y 35. El hijo de Arduz estuvo durante un tiempo enfermo de terciana según dejan ver los informes médicos del expediente.

[57] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 17. En su camino hacia Buenos Aires Arduz y su escolta militar pasaron por la ciudad de Córdoba. Desconocemos, sin embargo, si este expulso tuvo algún contacto o no con Ambrosio Funes u otros miembros del partido filo-jesuita local.

esperado; sólo terminaría diez meses después, como veremos, desfavorablemente para nuestro jesuita a comienzos de marzo de 1786. ¿Por qué se extendió tanto entonces este procedimiento judicial? A lo largo de su juicio Pedro Arduz implementó una serie de estrategias para demorar e intentar cambiar el curso del juicio que buscaremos brevemente analizar a continuación. Las mismas, aunque no le ahorraron finalmente un segundo exilio, son interesantes para analizar ya que demuestran la capacidad de acción que Arduz poseyó aún en cautiverio.

Primeramente, Arduz intentó poner en juego una maniobra similar a la que ya hemos visto con la petición del cabildo tucumano que buscaba frenar la expulsión de Diego León de Villafañe: apelar a la piedad de las autoridades frente a su débil estado de salud. Luego de un largo viaje de varios meses de Roma a Salta, Arduz tuvo que realizar el viaje de regreso a Buenos Aires lo que -sumado a su avanzada de edad de cincuenta y dos años- afectó, según él, bastante a su estado físico. Es por esto que solicitó ser transferido de la prisión virreinal hacia el domicilio de algún vecino de la ciudad que pudiera -en un lugar con mejores condiciones edilicias- encargarse de su custodia bajo control último, no obstante, de las autoridades coloniales. El vecino que Arduz sugirió para que fuera su anfitrión temporal fue Don Eugenio Lerdo de Tejada[58]. Sin embargo, a diferencia de lo sucedería unos años después con su correligionario tucumano, las autoridades rechazaron este pedido y mantuvieron a Pedro Arduz en las prisiones coloniales.

La segunda estrategia que el coadjutor jujeño intentó poner en práctica para evitar su previsible destino fue realizar una serie de constantes recursos burocráticos frente a las autoridades para demorar burocráticamente el final de su juicio. Un abogado se puso a sus espaldas la defensa de Pedro Arduz el licenciado Eusebio Antonio Mayada.[59] Este experto legal apeló numerosas veces el resultado final del juicio con diversos argumentos. Inicialmente frente a los nuevos interrogatorios a los que fue sometido en Buenos Aires, Arduz repitió los mismos argumentos que enunció en Salta sobre su inocencia que vimos unos párrafos más arriba. Sin embargo, quizás suponiendo que estos argumentos no serían aceptados en la capital -cómo no lo habían sido tampoco en Salta- Arduz y su defensa legal subieron la apuesta y esgrimieron un nuevo argumento en favor de su libertad; para el jesuita jujeño la corona española lo habían engañado a él y a sus compañeros de la Compañía de Jesús durante el confuso proceso de expulsión de 1767. Según las declaraciones de un iracundo Arduz, las autoridades embaucaron en el puerto de Santa María de Cádiz con falsas promesas a los jesuitas expulsos -y sobre todo a los novicios y coadjutores- prometiendo eximirlos de la expulsión si abandonaban la Compañía.

Cómo ya hemos mencionado, Pedro Arduz -cómo muchos otros- aceptó efectivamente esta oferta y se secularizó, aunque eso no lo salvó de la expulsión y tuvo que irse, una vez secularizado, a Roma en donde formó familia. Las acusaciones de Arduz son importantes por dos razones. En primer lugar, debido a

[58] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 23.

[59] En algunos folios también figura la firma de un Dr. Rospigliosi que sale en defensa de Pedro Arduz. Todavía no hemos podido identificarlo, aunque consideramos que debe estar seguramente emparentado con el jesuita expulso porteño Ramón Rospigliosi.

la forma en que son utilizadas durante su juicio en Buenos Aires; este jesuita al imputar a las autoridades españolas de deshonor por haber incumplido sus promesas para con los jesuitas expulsos secularizados[60] buscaba, de alguna manera, excusarse a él mismo de su falta dando vuelta la carga de la acusación: no era él culpable de haber regresado a América, sino la corona española de haber incumplido sus promesas iniciales. No obstante, esta estrategia discursiva de Arduz también es importante por lo que este jesuita relata en sus declaraciones. Mientras esperaban su posterior traslado fuera de España en Cádiz, arribó al lugar donde estaba alojado Arduz -junto con otros novicios y coadjutores- una nota desde Buenos Aires. En ella José Antonio Rivadavia Díaz, padre del jesuita expulso José Rivadavia, solicitaba a las autoridades eximir a su hijo de la expulsión si este decidía salir de la Compañía de Jesús. Aunque su hijo no aprovechó la oferta realizada por su padre, Arduz sí lo hizo, aunque, como vimos, fue defraudado por las autoridades españolas[61].

Volviendo al juicio de Arduz, las autoridades coloniales no escucharon los indignados reclamos de nuestro jesuita jujeño sobre la traición de la corona en 1767 y prosiguieron con el proceso judicial. Más la defensa de Arduz no se quedó de brazos cruzados y realizó, como mencionamos, varias apelaciones en la que pedían demorar el resultado del juicio hasta que se tuvieran órdenes claras de España debido a la particularidad del caso en cuestión. Las mismas, no obstante, no sólo no tuvieron el efecto deseado, sino que perjudicaron a la defensa legal de Arduz. A comienzos de 1786 las autoridades coloniales, cansadas de las demoras efectuadas por el licenciado Mayada, abogado de nuestro desventurado jesuita, solicitaron no sólo retirarlo de la defensa por ser inconsecuentes sus argumentos, sino también quitarle la licencia para ejercer la abogacía[62]. Esto nos muestra que más allá de que hubiera gente interesada en el Río de la Plata en auxiliar a antiguos jesuitas expulsos, la defensa de los mismos no era una actividad exenta de riesgos o consecuencias. Las densas y extensas redes filo-jesuíticas estaban activas en la capital virreinal, pero su accionar no era del todo seguro.

Las autoridades coloniales continuaron, a pesar de todos los intentos de Arduz, con su juicio. Uno de los últimos intentos de este desgraciado ignaciano fue solicitar directamente demorar su expulsión debido a que, según él afirmaba, el

---

[60] Muchos de los cuales sufrieron posteriormente el escarnio de sus antiguos correligionarios por haber abandonado la Compañía. Este no fue, no obstante, el caso de Pedro Arduz ya que numerosos compañeros suyos se fueron preocupando por su bienestar y el de su familia a lo largo de los años. En el diario del exilio de Manuel Luengo se pueden ver, por ejemplo, numerosos ejemplos de las visiones negativas que los expulsos tuvieron de sus antiguos compañeros secularizados. El mismo ha sido editado por partes por Inmaculada Fernández Arrillaga de la Universidad de Alicante.

[61] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fols. 27-34.

[62] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 55. "Para la debida corrección del exceso que ha cometido el Letrado que se dice Licenciado Mayada en el poco arreglo, y moderación con que ha usado de su noble oficio, y que sirva de exemplar para contener otros de la misma naturaleza en beneficio del publico por lo que intereza en la observancia de las Leyes establecidas para el buen orden de los juicios, y defensas de las partes se le aperciva severamente para lo sucesibo de su mas exacto cumplimiento y pues que, segun la superioridad de V. Ex se ha servido insinuar al Asesor dicho Letrado no se ha presentado a instruir a V.Ex. Como corresponde de las licencias, que tenga para exercer la Abogacía, no se le admita en la escrivania mayor de govierno escrito alguno suio como tal Abogado mientras no lo executa, o como sobre todo tenga por mas combeniente la Justificacion de V. Ex.”.

resto de su familia se encontraba de camino al Río de la Plata y podrían de esta manera arribar cuando él ya haya partido. Para Arduz, esto significaría no sólo un desencuentro, sino también un gran golpe económico debido a que debería pagarle a su familia el viaje de regreso lo que afectaría enormemente las ya debilitadas finanzas familiares[63]. Lamentablemente no sabemos si este argumento de Arduz era real, es decir, si su familia se encontraba verdaderamente en camino hacía el Río de la Plata. No obstante, este desesperado argumento de Arduz nos hace reflexionar sobre las verdaderas intenciones del coadjutor. ¿Eran entonces sinceras sus declaraciones iniciales a las autoridades cuando sostenía que su único objetivo al regresar al Río de la Plata era dejar a su hijo Manuel bajo el cuidado de su familia salteña y buscar limosnas para su esposa e hijas en Italia? ¿Planeaba en verdad regresar Arduz a Italia como sostenía o, por el contrario, -como pareciera mostrar esta postrera solicitud a las autoridades- quería asentarse en Salta y esperar allí al resto de su familia?[64]

Finalmente, todas las estrategias de Pedro Arduz fueron en vano: su juicio terminó a comienzos de marzo de 1786 casi diez meses después de haber comenzado. Las autoridades coloniales deportaron al coadjutor y su hijo Manuel -quien había llegado a Buenos Aires a finales de enero de 1786 para acompañar a su padre en las prisiones porteñas-[65] nuevamente hacia Italia. Sabemos que padre e hijo arribaron a La Coruña a comienzos del mes de junio[66]; desde allí enviaron a Arduz a Roma junto con el resto de su familia. Una vez ya de regreso al exilio itálico Pedro Arduz y su familia volvieron a recibir no sólo los pagos del gobierno español, sino también los envíos de ayudas económicas -canalizadas siempre por Gaspar Juárez- de Ambrosio Funes y otros miembros de las redes filo-jesuíticas, quien seguía, junto con otros miembros de la comunidad de expulsos, preocupado por el bienestar de este coadjutor y su familia.

Este primer intento de Pedro Arduz -bastante anterior a los de Villafañe y Rivadavia amparados por el permiso de 1797- de regresar al Río de la Plata nos deja con numerosos interrogantes, algunos de los cuales hemos comenzado a formular en los párrafos anteriores. En primer lugar, podríamos preguntarnos por las verdaderas motivaciones personales de Arduz. Cómo recordamos, en las declaraciones oficiales que realizó en los interrogatorios en Salta y Buenos Aires, nuestro coadjutor sostenía que había regresado al Río de la Plata para escoltar a su hijo Manuel de regreso a Salta frente a la imposibilidad de haber podido conseguir gente de confianza en el puerto de Génova. Esta afirmación puede ser puesta en

---

[63] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 33.

[64] Otra estrategia dilatoria que parece haber intentado aplicar Arduz durante su juicio es peticionar a las autoridades por una herencia de terrenos dejada tras la muerte de su padre a él y sus hermanos. AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 26. Sin embargo, las autoridades no parecen haber prestado demasiada atención a esto. Posteriormente, en una carta que Gaspar Juárez envía a Ambrosio Funes el 06 de enero de 1796, Juárez le informa a su amigo cordones que Pedro Arduz le solicitó que intervenga en favor suyo para resolver esta herencia que quedaba todavía pendiente. Es por esto que Arduz entregó poderes a Funes para actuar en representación suya en Salta. GRENON S.J., *Los Funes …*, 1920, vol II, p. 136.

[65] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 44.

[66] AGN, Sala IX, Criminales, Legajo 27, Expediente 11 (32-03-08), fol. 59.

duda luego de conocer que también estaba dentro de los planes del ex-jesuita esperar el regreso de su esposa y el resto de su familia al Río de la Plata. Por otra parte, en sus testimonios Arduz no se cansó de señalar continuamente su inocencia frente a las autoridades; sin embargo, durante su trayecto desde Roma hasta Salta no parecía estar tan convencido de esto puesto que evitó por muchos medios -esquivar puertos españoles, presentarse con apellidos "falsos", etc.- entrar en contacto con cualquier tipo de autoridad del gobierno español. Es, de todas maneras, en este punto incomprensible la decisión de Arduz de presentarse en Salta voluntariamente frente a las autoridades españolas. ¿Por qué lo haría si durante meses buscó esquivarlas o engañarlas a toda costa? Es posible que una vez que este ex-ignaciano se aseguró que su hijo se encontraba seguro con su hermana, haya considerado que no tendría nada que perder a nivel personal y que las autoridades coloniales podrían llegar a no ser tan rigorosas con él y eximirlo, de esta manera, de una nueva expulsión. Desconocemos, por otra parte, si existieron otros motivos ocultos para que Pedro Arduz buscara presentarse ante las autoridades: presiones de la propia familia o amistades locales que tuvieran miedo de ser descubiertos mientras cobijaban a un jesuita expulso clandestino.

Durante este primer intento fallido Arduz no sólo esquivó a las autoridades españolas, sino que también logró agenciar en su favor una serie de contactos personales en la ciudad de Buenos Aires que salieron en su ayuda. A su vez, vimos como esto tuvo consecuencias para aquellos que intervinieron. Esto nos demuestra no sólo la actividad de las redes filo-jesuitas en la región, sino también la fuerza del anti-jesuitismo gubernamental que castigaba todavía duramente a aquellos que buscaban auxiliar a los ignacianos. En este punto es necesario destacar que hasta el gobernador de Montevideo Joaquín del Pino se vio afectado por el paso de Pedro Arduz en la región. Las autoridades virreinales centrales acusaron a del Pino de haber tenido controles demasiado laxos y haber permitido la entrada del coadjutor con nombre falso sin haber corroborado debidamente su identidad. Es por esto que desde Buenos Aires solicitaron, entre otras cosas, aumentar los controles con los individuos que arribaran al puerto de Montevideo para evitar que esta situación volviera a suceder.

Volviendo a desventuras de Arduz, es necesario señalar que las ayudas económicas recibidas desde el Río de la Plata continuaron sin ser suficientes para el mantenimiento de su familia. Es por esto que ya en 1787 Arduz comenzó a hacer diligencias -según informa Juárez a Funes en una carta 13 de noviembre de 1787-[67] para enviar nuevamente a su hijo Manuel junto con su hijo José Ignacio de regreso a Salta, aunque esta vez por su cuenta. Un documento oficial que da cuenta de la llegada de ambos hermanos a España en noviembre de 1788 solicitando se les otorgue pasaportes y no se les obstruya el paso:

> *Excelentisimo Señor, El rey se ha servido conceder su real permiso a Manuel Xavier y Josef Ignacio Arduz hijos del ex jesuita coadjutor Pedro Arduz para que puedan pasar libremente a estas provincias a residir y vivir con sus parientes. Participolo a V.E. de orden*

[67] GRENON S.J., *Los Funes…*, Vol I, p. 46.

> *de S.M. para que quando se verifique que su arribo no les ponga impedimentos ni embarazo alguno*[68].

No fueron estos dos los únicos hijos de Arduz que regresaron al Río de la Plata. En 1799 Gaspar Juárez le informa a Funes que Pedro Arduz se había embarcado con dos de sus hijos rumbo a América junto con otros jesuitas de la provincia del Paraguay como los padres Francisco Legal de Paraguay, Carranza de Córdoba y Domingo Gillet de Buenos Aires -ninguno de los cuales llegaría a destino y de los cuáles no se tiene más rastro-. Estos ignacianos, continúa el relato de Juárez, fueron interceptados por piratas en el Mediterráneo que los despojaron de sus libros, posesiones y vestidos dejándolos en las costas de Barcelona donde fueron auxiliados por las hermanas de la Enseñanza[69]. Sin embargo, es curiosa esta mención al nuevo embarco de Arduz con sus hijos, puesto que posteriormente en una carta del 9 de febrero de 1802 Juárez le pide a Funes que le remita a Arduz -quien, como veremos, se encontraba en ese momento en Buenos Aires- la carta enviada por sus hijas Ana y María[70]. Esta confusión aumenta todavía más puesto que tenemos noticias que una de las hijas de Pedro Arduz entró posteriormente al convento de Santa Catalina de Córdoba para acompañar a sus tías María Josefa y María Antonia -quien decidió entrar al convento luego de enviudar de su esposo del cual sólo conocemos su apellido: Cornejo-. Desconocemos por el momento, cuándo fue que sus hijas y su esposa -de la cuál Juárez también manda constantes saludos desde Roma- decidieron embarcarse a América y que sucedió con la familia de Arduz posteriormente a su regreso. Del único miembro de la misma del que tenemos noticias es su hijo Manuel, conocido como "el romano", quien en diciembre de 1813 se encontraba en Tucumán siendo afectado por las medidas que el gobierno revolucionario local aplicaba contra los españoles y demás extranjeros[71]. De todas maneras, paulatinamente -aunque todavía no sabemos muy bien cómo- Arduz pudo ir trayendo a su familia al Río de la Plata como casi había sucedido en 1785.

Finalmente, como vimos en el párrafo anterior, el propio Arduz decidió aprovechar el permiso de la corona de 1797 para regresar por segunda vez al Río de la Plata, partiendo de Roma en 1799. Debido a varios inconvenientes durante su viaje, llegó a la capital virreinal varios meses después de su correligionario tucumano en marzo de 1800[72], y según la información que podemos recabar de las cartas entre Villafañe y Funes, se dirigió directo a Salta -a donde arribó en julio- aunque, pasando por Córdoba a visitar a Ambrosio Funes y a sus hermanas en el

---

[68] AGN, Sala IX, Reales Ordenes Libro 18, 2171, Foja 295: Hijos Arduz 1788 25-1-11.

[69] GRENON S.J., *Los Funes…*, 1920, Vol II, p. 232.

[70] GRENON S.J., *Los Funes…*, 1920, Vol II, p. 269. Este dato es confirmado por Villafañe en una carta a Funes del 16/03/1800. Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 16/03/1800. Probablemente los hijos que se embarcaron en 1788 hayan tenido algún inconveniente en el viaje de regreso al Río de la Plata y hayan tenido que regresar nuevamente a Italia para embarcarse nuevamente con su padre en 1799. De todas maneras, desconocemos si esto fue así o no.

[71] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 09/12/1813.

[72] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 16/03/1800.

convento de Santa Catalina siendo fue muy bien recibido en la ciudad[73]. Sin embargo, la segunda orden de expulsión llegó muy rápidamente y a comienzos de 1802 Pedro Arduz tuvo que dirigirse -sin poder evitarlo, como Diego León de Villafañe- hacia Buenos Aires para ser por tercera vez expulsado del Río de la Plata.

Durante meses hubo entre el jesuita tucumano y su amigo comerciante cordobés una gran preocupación por el resultado del nuevo proceso a Arduz. Lamentablemente, no hemos encontrado los documentos de este segundo juicio al coadjutor jujeño que nos permitan reconstruir el desarrollo del mismo -como lo realizamos con el de 1786- y ver, de esta manera, las estrategias de supervivencia puestas en práctica por Arduz en esta nueva situación[74]. Según Guillermo Furlong, durante este proceso intervino Ambrosio Funes -quien tantas veces lo había ayudado económicamente antes- para salvar a Arduz de su tercera expulsión. Sin embargo, el historiador jesuita no otorga demasiados datos al respecto ni ofrece -como es usual en sus producciones historiográficas- una cita a algún documento concreto para validar su afirmación[75]. ¿Habrá Funes interpelado al virrey Joaquín del Pino y a su secretario Cañete -íntimo amigo también del comerciante cordobés- de manera similar a cómo planeaba realizarlo Villafañe? ¿Cómo logró Funes convencer a las autoridades? ¿Influyó de alguna manera la experiencia anterior de del Pino como gobernador de Montevideo en este proceso? Lo desconocemos. Sin embargo, sí sabemos que Arduz -como su compañero tucumano con anterioridad- logró evitar la segunda expulsión. De Buenos Aires partió a la ciudad de Córdoba en donde, se estableció hasta su muerte acaecida en octubre de 1809[76]. Nada sabemos sobre estos últimos años de Pedro Arduz ya que hasta las menciones sobre él desaparecen en la correspondencia entre Villafañe y Funes; no obstante, podemos suponer que eligió regresar a esta ciudad y no a Salta debido a su cercanía tanto con Ambrosio Funes como con sus familiares en el convento de Santa Catalina[77].

En este apartado pudimos ver a otro miembro de las extensas redes filo-jesuitas poner en juego una serie de estrategias en pos de sobrevivir una segunda -y tercera- expulsión. Sin embargo, el caso de Pedro Arduz fue bastante distinto al de Diego León de Villafañe por distintos motivos. En primer lugar, Arduz intentó regresar por primera vez al Río de la Plata mucho antes que sus compañeros Villafañe y Rivadavia sin los permisos oficiales otorgados por la corona en 1797 y, por lo tanto, en clandestinidad. En segundo lugar, los dos intentos de regreso

---

[73] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 12/06/1800.

[74] Sólo existe en el AGN un breve documento de comienzos de 1802 que es una consulta de las autoridades porteñas a España para ver si incluir o no a Pedro Arduz dentro de la nueva orden real de expulsión. Las mismas responden positivamente salvo que el jesuita se encontrara con la salud debilitada. AGN, Sala IX, Reales Ordenes, Libro 32, Foja 179 (25-02-10).

[75] FURLONG S.J., *Historia del Colegio...*, 1944, Tomo I, p. 380.

[76] STORNI S.J.., "Los jesuitas...", 1968, p. 20

[77] Tenemos noticias que ya en agosto de 1802 Juárez informa a Funes haber recibido una carta de Pedro Arduz por lo que podemos suponer que reactivó rápidamente la comunicación trasatlántica. GRENON S.J., *Los Funes…*, 1920, Vol II, p. 282.

tuvieron resultados completamente diversos: el primero resultó en un fracaso a pesar de todas las precauciones y ayudas que tuvo Arduz, mientras que el segundo -gracias a la supuesta intervención de Ambrosio Funes- tuvo el mismo éxito que el de Villafañe y le permitió establecerse a Arduz en el Río de la Plata hasta su muerte en 1809. Finalmente, vimos como en el caso de Villafañe, varios agentes de las redes filo-jesuíticas intervinieron en favor de Arduz, sin embargo, al no ser influyentes miembros de las élites locales estas influencias no sólo no tuvieron el mismo peso decisivo que en el caso del tucumano-, sino que también se vieron afectadas por intentar auxiliar al ex-jesuita. En el próximo apartado veremos el intento de José Rivadavia de regresar a la región y podremos, finalmente, terminar de comparar en conjunto las estrategias de estos tres ignacianos y sus niveles de efectividad.

V. José Rivadavia, su "quijotesco" retorno y sus relaciones con la Buenos Aires revolucionaria

En este tercer apartado analizaremos la trayectoria del tercer jesuita que regresó al Río de la Plata en los primeros años del siglo XIX, José Rivadavia. Sobre este sacerdote ignaciano, no obstante, poseemos mucha menos información que sobre los otros dos; no sólo no se ha escrito nada sobre él[78] sino que, poseemos menos documentación -en comparación al caso recién estudiado de Pedro Arduz- sobre sus itinerarios personales que nos permita reconstruir, cómo en los casos anteriores, las estrategias de supervivencia puestas en práctica por este jesuita. Para esto, como en los apartados anteriores utilizaremos tanto la correspondencia de Juárez, Villafañe y Funes como los documentos gubernamentales oficiales producidos en la segunda expulsión.

José Rivadavia nació en Buenos Aires en 1743. El padre de este jesuita era José Antonio Rivadavia, abuelo de Bernardino Rivadavia; lo que hace a este sacerdote tío por parte materna del futuro presidente de las Provincias Unidas del Río de la Plata. La familia Rivadavia si bien no era una de las principales familias de la ciudad, tenía una buena posición económica y política a nivel local[79]. Este ignaciano porteño entró en la Compañía de Jesús en 1763 y se estableció en el Colegio de Córdoba en donde recibió, como el resto de sus compañeros, la orden de expulsión en 1767[80]. En el puerto de Santa María recibió -como vimos en el apartado sobre Pedro Arduz- una nota de su padre que solicitaba a las autoridades españolas eximir a su hijo del proceso de expulsión si este aceptaba abandonar la Compañía de Jesús. Sin embargo, José Rivadavia no aprovechó esta generosa oportunidad presentada gracias a las influencias políticas de su padre y marchó como la mayoría de sus correligionarios hacia Italia. Sobre su vida en el exilio poco se conoce, aunque se sabe que fue ordenado en Italia en algún momento de su estancia allí. Aunque es pocas veces mencionado en la correspondencia de sus

[78] Salvo, como en el caso de Arduz algunas menciones salpicadas a su figura en trabajos de Guillermo Furlong. FURLONG S.J., *Historia del Colegio...*, 1944, Tomo I, ps. 379-380.

[79] PICCIRILI, *Rivadavia...*, 1960, 3 tomos.

[80] STORNI S.J., *Catálogo...*, 1980, p. 240.

compañeros Juárez y Villafañe antes de iniciar su regreso al Río de la Plata es muy probable que haya mantenido estrechas relaciones con sus correligionarios en la península itálica, sobre todo con aquellos provenientes de la provincia jesuítica del Paraguay.

De la misma manera que Villafañe y Arduz, Rivadavia aprovechó el permiso real de 1797 para regresar a Buenos Aires. Gaspar Juárez avisa a Ambrosio Funes de la partida de este jesuita porteño de la Ciudad Eterna en una carta el 24 de junio de 1798 junto con Villafañe y otros correligionarios[81]. Su regreso a América, no siguió el mismo recorrido que Villafañe por razones que desconocemos. El mismo no fue tan sencillo; durante el trayecto de regreso su embarcación fue interceptada por piratas ingleses quienes no sólo lo despojaron de sus bienes, sino que los llevaron hacia Río de Janeiro donde estuvieron un tiempo prisioneros de los portugueses[82]. Luego de un viaje "quijotesco" -según el propio Rivadavia comunica en una carta a Diego León de Villafañe- arribó a Buenos Aires en los primeros días de enero de 1802[83].

La llegada de José Rivadavia a la capital virreinal es informada a Funes por su contacto comercial local, Francisco de Letamendi en una carta de 04 de enero de 1802. Más su llegada a Buenos Aires no podía haber ocurrido en peor momento: la segunda orden de expulsión ya se había comenzado a ejecutar como hemos podido ver en los apartados anteriores con Villafañe y Arduz. Es por es que José Rivadavia, de 59 años de edad, fue apresado por las autoridades coloniales y puesto en custodia a la espera de su juicio ni bien desembarcó de su viaje desde Río de Janeiro. Según Letamendi el trato de los soldados a este jesuita porteño fue tan brutal que escandalizó a muchos en la ciudad; hay que recordar que casi dos años antes numerosos miembros de la élite porteña habían recibido fervorosamente a Diego León de Villafañe por lo que el escándalo relatado por Letamendi respecto del trato a Rivadavia no resulta extraño.

Luego de tan arduo y accidentado trayecto la salud de Rivadavia se vio duramente afectada. Una vez en la prisión colonial porteña el jesuita solicitó rápidamente que le sea enviado un médico. Las autoridades virreinales enviaron a David Reid, médico del protomedicato de Buenos Aires y profesor de medicina y cirugía, quien diagnosticó un mal frecuente en los largos viajes marítimos: escorbuto. Este profesional de la salud solicitó, a su vez, a las autoridades coloniales demorar la expulsión de Rivadavia debido a su débil estado de salud, ya que en el estado en que se encontraba difícilmente podría soportar otro viaje de regreso a Italia[84]. Más allá de si la salud de Rivadavia era tan débil como afirmaba el médico que lo analizó, podemos ver aquí funcionando la misma estrategia de

---

[81] GRENON S.J., *Los Funes...*, 1920, Vol II, p. 209.

[82] FURLONG S.J., *Historia del Colegio...*, 1944, Tomo I, p. 379. Tanto Funes, Juárez como Villafañe estuvieron durante unos meses pendientes de la llegada de Rivadavia a Buenos Aires intentando averiguar por sus diversos contactos si había partido o no hacia a la capital virreinal.

[83] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 08/01/1802.

[84] AGN, Sala 9, Clero, 06-07-06, fols. 1, 4 y 6. El propio Rivadavia declara también haber contraído herpes y sarna en su estancia en Río de Janeiro.

dilación que aplicaron Villafañe y Arduz con anterioridad: buscar eximirse de la expulsión por razones médicas.

Inicialmente, las autoridades escucharon el pedido de Rivadavia y retrasaron su extrañamiento mientras esperaban su recuperación. Este jesuita solicitó, a su vez, para acelerar este proceso ser trasladado a un lugar que tuviera mejores condiciones de alojamiento que las insalubres prisiones de la ciudad. Para esto pidió que algún miembro de la élite porteña saliera como garante de su seguridad, como lo había intentado en su momento en 1786 Pedro Arduz. Quién se presentó a auxiliar a José Rivadavia no fue otro que Benito González de Rivadavia, su cuñado y padre de Bernardino, quien ofreció hospedar al jesuita en la estancia familiar en las afueras de la ciudad de Buenos Aires junto con una guardia militar aportada por el gobierno colonial. Las autoridades coloniales aceptaron finalmente la solicitud de nuestro jesuita porteño. Allí Rivadavia recuperaría su salud para posteriormente poder embarcarse de regreso a Italia según ordenaba nuevamente la corona[85].

Desde su cautiverio Rivadavia se mantuvo comunicado con Ambrosio Funes, Diego León de Villafañe y otros miembros de las redes filo-jesuíticas lo que demuestra que más allá de las limitaciones impuestas por las autoridades coloniales los entramados interpersonales creados para la defensa de los miembros de la extinta Compañía todavía funcionaban activamente para buscar auxiliar de alguna manera a los expulsos. Ahora bien, si bien Funes y Villafañe esperaban que Rivadavia evadiera -como había sucedido con el propio tucumano y con Pedro Arduz- este segundo extrañamiento[86], este jesuita porteño fue expulsado nuevamente en algún momento de la segunda mitad de 1802, aunque no contamos con datos precisos puesto que no poseemos la documentación del juicio de la segunda expulsión. Sólo tenemos a disposición dos fuentes sobre el proceso judicial: el expediente médico sobre la salud de Rivadavia[87] y una mención de Francisco de Letamendi a Ambrosio Funes pidiéndole a su contacto cordobés que intente mover sus influencias para ayudar a este jesuita[88]. Es interesante, por otra parte, que en el expediente médico mencionado figura una breve declaración de Rivadavia a las autoridades asegurando tanto su inocencia y la legalidad de su entrada al Río de la Plata -con los debidos pasaportes reales- cómo su disposición de respetar la decisión tomada por el gobierno real[89].

Lo que sí sabemos es que, en vez de ser enviado de regreso a Italia, Rivadavia fue embarcado hacia España, puntualmente hacia La Coruña. Allí vivió hasta 1810, y continuó con el contacto epistolar con el Río de la Plata y otros

---

[85] AGN, Sala 9, Clero, 06-07-06, fol. 8.

[86] "Antes de mi partida supe con certeza, que a los nuestros de Buenos Ayres los havían intimado la real disposición, y por consiguiente debía yo esperar inminente el mismo golpe. Este, ni en Junio, ni en Julio, ha aparecido por acá. Anotiziado de esto, del regreso a Córdoba de Don Pedro Arduz, y del modo con que Don Jose Rivadavia eludio la execucion con su individuo, de la orden de embarcarse, que por medio del Señor Provisor se le hizo saber, he vuelto á esta mi casa." Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 27/07/1802.

[87] AGN, Sala 9, Clero, 06-07-06.

[88] MARTÍNEZ PAZ (ed.), *Papeles...*, 1918, p. 90.

[89] AGN, Sala 9, Clero, 06-07-06, fols. 4 y 5.

jesuitas expulsos y miembros de las redes filo-jesuitas trasatlánticas. Sin embargo, de manera similar a lo sucedido con Arduz, esta segunda expulsión no detuvo a José Rivadavia quien intentó nuevamente regresar a Buenos Aires, aunque durante un contexto muy particular: el proceso revolucionario de Mayo. Rivadavia comenzó a planificar su viaje al Río de la Plata a finales de 1809, aunque arribó a Buenos Aires en septiembre de 1810. A pesar de que no tenemos ningún documento que certifique la fecha precisa de la llegada a Buenos Aires de este jesuita, sabemos que a comienzos de octubre ya se encontraba Rivadavia instalado en la futura capital de las Provincias Unidas del Río de la Plata gracias al testimonio del deán Gregorio Funes quien en una carta del 09 de octubre de 1810 a su hermano Ambrosio escribe: "He tenido el gran gusto de que me visitase el jesuita Rivadavia. Me reservo el que sentiré comunicándolo muy a menudo. Está muy aventajado: me ha dicho que iba a escribirte. Tuve también el gusto de que por mi mediación se pusiese en libertad a don Luis Liniers. Pásalo bien. Gregorio". Gregorio quien había arribado a Buenos Aires para participar como diputado por Córdoba de la Junta, pudo hacerse un tiempo entre las numerosas actividades políticas que el proceso revolucionario iniciado en mayo le comenzaba a imponer para recibir a José Rivadavia. La visita del jesuita porteño al deán Funes nos dispara una serie de interrogantes relacionados con el objetivo de este trabajo, es decir, las estrategias puestas en juego por los jesuitas que retornaron al Río de la Plata para garantizar su supervivencia. ¿Cuál fue el motivo principal de la visita de Rivadavia a Gregorio Funes? ¿Visitó al deán solamente por ser hermano de un amigo suyo y gran colaborador de la Compañía de Jesús en el exilio? ¿O acaso Rivadavia ya estaba comenzando a entrever la importancia que Funes estaba adquiriendo dentro del nuevo gobierno revolucionario y consideraba que era importante acercarse a él para tener un aliado dentro del mismo? En este sentido no hay que olvidar la cercanía familiar que lo unía con Bernardino Rivadavia, su sobrino, quién rápidamente comenzó a ser también una figura relevante dentro del nuevo gobierno, aunque no tenemos registros sobre la interacción entre el jesuita el futuro ministro del primer Triunvirato.

Por otra parte, si bien José Rivadavia comenzó a planificar su segundo regreso a Buenos Aires con anterioridad al inicio del proceso revolucionario de mayo de 1810, su presencia en el Río de la Plata durante estos años nos introduce en un problema historiográfico clásico: el problema de la influencia o participación de los jesuitas en los procesos de independencia americanos[90]. En este punto podríamos formularnos una serie de preguntas que, por el momento, no podemos dar respuesta pero que, sin embargo, son importantes para orientar nuestra investigación presente y futura. ¿Por qué decidió regresar Rivadavia en 1809 al Río de la Plata? ¿Acaso quería aprovechar la crisis político-militar en la cual estaba sumergida la península ibérica o tenía otros motivos personales? Y, una vez arribado a la Buenos Aires revolucionaria, ¿qué opinión le merecía este nuevo proceso político que se estaba desarrollando en su ciudad natal y del conocía a

[90] En este sentido cabe señalar que algunos de los jesuitas chilenos y mexicanos que lograron regresar a sus patrias participaron allí -de diversas maneras- en los procesos locales independentistas. Una obra clásica sobre el debate en torno a la participación de los jesuitas en los procesos de independencia iberoamericanos es BATLLORI S.J., *El abate Viscardo...*, 1953.

algunos de sus participantes? Si bien no tenemos información directa sobre las opiniones de José Rivadavia sobre la Revolución de Mayo o el incipiente proceso independentista, si sabemos que su estancia en Buenos Aires no estuvo exenta de actividad política. Gracias a la *Gaceta de Buenos Aires* del 05 de mayo de 1812 sabemos que Rivadavia fue elegido miembro vocal de una asamblea en la ciudad de Buenos Aires. Lamentablemente, tampoco sabemos cómo logró ser electo ni cuáles fueron sus actividades en este cargo. Sin embargo, esto nos muestra cómo un ex-jesuita expulso logró rápidamente insertarse no sólo en la sociedad sino también en la política revolucionaria porteña gracias, muy probablemente, a su pertenencia a una importante familia de la élite local y a sus amistades dentro de las redes filo-jesuitas[91].

Luego de esta breve mención sobre su participación política, se pierde el rastro de nuestro jesuita por casi un año. En marzo del año 1813 volvió a aparecer José Rivadavia, aunque esta vez peticionando a la recientemente formada Asamblea del año XIII. Rivadavia se encontraba en ese momento con un estado de salud extremadamente frágil y se acercó a comienzos de marzo de 1813 a la Asamblea a pedir que se le permitiera realizar un testamento y designar heredero algo que Carlos III había prohibido a los ignacianos tras la expulsión. Los diputados de esta institución revolucionaria otorgaron el 08 de marzo lo solicitado por el jesuita y extendieron el permiso para que tenga "fuerza obligatoria este decreto en todo el territorio de las provincias unidas[92]. Con el riesgo de sonar repetitivos, podríamos aquí formular otra serie de preguntas sobre esta nueva intervención de Rivadavia: ¿sabía este jesuita que su pedido frente a la Asamblea sería escuchado?, ¿recibió alguna clase de apoyo o movilizó sus influencias políticas y familiares para que su pedido tuviera una respuesta positiva?, ¿tuvo sobre la Asamblea algún efecto que José Rivadavia haya pertenecido a la Compañía de Jesús? Estos interrogantes, momentáneamente deberán permanecer sin responderse puesto que no poseemos documentación suficiente para poder resolverlos.

Unos pocos días después el 14 de marzo de 1813, José Rivadavia falleció pudiendo previamente realizar su testamento como se lo había autorizado la Asamblea del año XIII[93]. Rápidamente la noticia de su muerte llegó a Diego León de Villafañe quién se la comunicó a su amigo Ambrosio Funes en una carta del 08 de abril de 1813 junto con otra serie de "malas noticias" provenientes de Buenos Aires:

> *Las noticias que yo recibí de Buenos Aires son tristes. Que murio el P. Rivadavia el 18 del pasado. Que ya se ha suprimido la autoridad del Santo Oficio. Oigo (son clausulas de nuestro Diputado, el Licenciado Laguna) que es necesario admitir protestantes libertinos, y toda especie de bestias que quieran venir a despedazar el rebaño de Jesucristo,*

[91] En este punto es necesario recordar que Diego León de Villafañe tuvo una activa vida político-religiosa en su Tucumán natal hasta la fecha de su muerte en 1830.

[92] EL REDACTOR DE LA ASAMBLEA DEL AÑO XIII, 2010, p. 33.

[93] STORNI S.J., *Catálogo...*, 1980, p. 240.

> *imponiéndose si la pensión de no meterse con los católicos en materia de Religión*[94].

Luego de la muerte de Rivadavia, Villafañe se convirtió efectivamente en el último jesuita en la región hasta el regreso oficial de la Compañía de Jesús durante la gobernación de Juan Manuel de Rosas en 1836.

Este apartado, si bien más reducido que los anteriores, nos puso frente a un tercer jesuita que logró regresar al Río de la Plata y cuya trayectoria y estrategias puestas en juego para sobrevivir pueden ser puestas en comparación con aquellas desplegadas por Villafañe y Rivadavia. En primer lugar, los tres jesuitas lograron aprovechar exitosamente -a diferencia de muchos de sus correligionarios que se quedaron en Italia- el permiso de regreso de la corona de 1797. Sin embargo, por haber tomado distintos caminos de regreso, Villafañe, Arduz y Rivadavia, arribaron en distintos momentos a Buenos Aires; nuestro jesuita porteño fue el último en llegar a la capital virreinal. A diferencia de sus correligionarios que por distintos medios lograron escapar a la segunda orden de extrañamiento, Rivadavia fue nuevamente expulsado. Esto nos lleva a preguntarnos las razones del éxito del tucumano y el salteño y el fracaso del porteño. ¿Por qué no logró este último evitar la expulsión? ¿Acaso las influencias familiares y políticas de Rivadavia no pesaron tanto como las de Villafañe? ¿Su inserción en la élite porteña fue menor que la de su correligionario del norte en la élite tucumana? ¿Por qué Ambrosio Funes -como asegura Guillermo Furlong- logró ayudar a Pedro Arduz pero no a José Rivadavia? Por otra parte, antes de su extrañamiento el jesuita porteño puso en juego una serie de estrategias similares -aunque fallidas- a las utilizadas por sus antiguos compañeros de Orden: peticiono a las autoridades para mejorar sus condiciones de encierro por cuestiones de salud y buscó que durante su juicio diversos miembros de la élite local intervinieran en su favor, aunque, como vimos, sin mucho éxito. A pesar de su segundo exilio, Rivadavia intentó regresar -como lo había hecho de forma perseverante también Pedro Arduz- a Buenos Aires; esta vez, aprovechando la crisis global de la monarquía española, Rivadavia pudo permanecer en su ciudad natal y logró interactuar con alguno de las personalidades e instituciones más importantes del incipiente proceso revolucionario.

VI. Conclusiones

En las páginas anteriores hemos podido seguir la trayectoria de tres jesuitas de la antigua provincia del Paraguay que en distintos momentos posteriores a la expulsión pusieron en práctica una serie de estrategias en pos de regresar al Río de la Plata luego de la fatídica expulsión de 1767. Aunque el éxito de cada una de estas estrategias fue, como vimos diverso, todas ellas tuvieron numerosos elementos en común que nos permiten compararlas.

En primer lugar, es necesario recordar que tanto Diego León de Villafañe, Pedro Arduz y José Rivadavia eran miembros de extensas redes filo-jesuíticas que se extendían entre ambas márgenes del Atlántico y que fueron esenciales para la

[94] Archivo histórico de la provincia argentino-uruguaya de la Compañía de Jesús, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, Tucumán, 08/04/1813.

supervivencia de muchos sacerdotes ignacianos expulsos en el exilio itálico. En estas redes circulaban objetos religiosos, papeles y libros jesuíticos, noticias y favores para y de los extrañados. Por otra parte, estas redes eran el mejor medio para mantener conectados e informados a toda una serie de familiares, amigos y personalidades político-religiosas de América y Europa sobre el estado de los jesuitas. Gracias a ellas -y a pesar de las demoras e incomunicaciones debidas a la lentitud y los problemas originados por la correspondencia epistolar trasatlántica- una gran parte de los miembros de estas redes conocían las ubicaciones de la mayoría de los jesuitas expulsos distribuidos por las penínsulas itálicas e ibéricas. De la misma manera, se informaba a todos los interesados de sus movimientos dentro de Europa y -cuando muchos de ellos decidieron aprovechar los permisos de la corona española- hacia América; se conocían sus salidas, embarques y arribos a los distintos puertos, los tiempos que se pensaba establecer en cada lugar o los problemas personales o con las autoridades que tenían estos sacerdotes ignacianos al viajar. Por otra parte, estas redes funcionaban también como redes de contención económica para mucho de los expulsos. El mejor ejemplo de esto sean quizás el continuo flujo de ayudas económicas de familiares, amigos y diversas personalidades políticas y religiosas que arribaban desde América para el sostén de los desafortunados sacerdotes expulsos y que en muchos casos eran fundamentales para garantizar su subsistencia debido a la insuficiencia de los magros pagos de la corona española. Finalmente, los ignacianos buscaron utilizar a una parte de sus contactos dentro de las redes para influir en sus destinos y lograr su ayuda y su influencia política en los momentos más conflictivos con las autoridades españolas para favorecer su retorno y estadía en el Río de la Plata.

Diego León de Villafañe hizo amplio uso de sus contactos dentro de la élite económica y política tucumana para influir en las decisiones del centro virreinal y, de esta manera, evitar su segunda expulsión. Los vecinos principales de la ciudad de San Miguel de Tucumán se movilizaron activamente para emitir un documento dirigido al Virrey en Buenos Aires en favor de este jesuita que terminó siendo sumamente exitoso. Pedro Arduz, por otra parte, aunque no formaba parte de la élite social del futuro noroeste argentino como su correligionario tucumano, logró aprovecharse ampliamente de la generosidad de Ambrosio Funes -y de otros miembros porteños de las redes filo-jesuíticas- quién no solo le envió a él y su familia continuas remesas económicas para su mantenimiento en Italia, sino que también fue quién intervino directamente para evitar la segunda expulsión de Arduz y lo ayudó a instalarse en la ciudad de Córdoba luego de este éxito. Finalmente, José Rivadavia también intentó utilizar a su favor estas redes movilizando a su parentela en su favor. A diferencia de los otros dos jesuitas, fracasó en su intento de evitar la segunda expulsión. Sin embargo, su rápida inserción en la Buenos Aires revolucionaria da cuenta de que sus contactos personales y familiares estaban todavía aceitados, aunque todavía sea necesario seguir profundizando en este punto.

En segundo lugar, podemos señalar que otra característica compartida por las estrategias puestas en juego por estos jesuitas fue la interacción directa que estos ignacianos tuvieron con las autoridades virreinales y el conocimiento que tenían estos sobre los mecanismos burocráticos locales. Más allá de las intervenciones de

sus aliados locales, Villafañe, Arduz y Rivadavia decidieron enfrentar directamente a los gobernantes coloniales. El caso más concreto fue, nuevamente, el de Villafañe, quien tenía como plan alternativo a la solicitud oficial del cabildo de San Miguel de Tucumán el escribir él mismo directamente al virrey Joaquín del Pino para solicitar ser eximido de la segunda expulsión. Aunque esta intervención no fue, finalmente, necesaria no fue tampoco la última que realizó este jesuita tucumano con las autoridades políticas coloniales y post-revolucionarias. Para realizar sus actividades misionales en la Araucanía tuvo que solicitar continuamente una serie de permisos y pasaportes y gestionar ayudas materiales para llevar adelante su proyecto apostólico. Las interacciones de Pedro Arduz con las autoridades coloniales fueron menos exitosas, aunque no por eso menos osadas. Las formas en que primero intentó escabullirse de ellas y luego, buscó por todos los medios burocráticos y discursivos conseguir la piedad de las mismas son particularmente interesantes ya que nos permite ver no sólo la creatividad de los expulsos, sino también todas sus posibilidades de acción. Finalmente, José Rivadavia también buscó influir en las autoridades virreinales una vez apresado en 1802. Aunque resultó un esfuerzo infructuoso, esto no le impidió regresar a Buenos Aires en 1810 en donde nuevamente buscó interactuar con los poderes políticos centrales. El nuevo contexto político pareció haber beneficiado a Rivadavia quién no sólo logró participar de la política revolucionaria porteña, sino que posteriormente pudo peticionar exitosamente frente a la Asamblea del año XIII por su derecho a testamentar.

Finalmente, otro aspecto que podemos comparar de las maniobras de estos miembros de la extinta Compañía de Jesús son las estrategias discursivas que pusieron en juego en sus defensas frente a las autoridades coloniales. En los legajos y documentos producidos en torno a las segundas expulsiones de estos jesuitas aparecía en su defensa un alegato en repetido: su avanzada edad y débil salud hacia imprudente y riesgoso su traslado de regreso a Europa. Este argumento -que, cómo habíamos mencionado, fue común durante el primer proceso de expulsión de 1767- fue utilizado indistintamente por Villafañe, Arduz y Rivadavia. Informes de médicos reconocidos fueron adjuntados a los expedientes de defensa de los ignacianos para mostrar a las autoridades la fragilidad de los mismos. Aunque, como señalamos, nos sea efectivamente imposible demostrar la veracidad de estos testimonios es interesante señalar su repetición en los tres casos. En este punto, podríamos también preguntarnos si los médicos que diagnosticaron a los ignacianos participaban -de una manera u otra- de las redes filo-jesuíticas. Por otra parte, en los casos de Villafañe y Arduz aparecen otros argumentos en común para evitar la expulsión: el señalar la inocencia de los afectados por la segunda orden de expulsión. Tanto el tucumano como el jujeño buscaron demostrar a las autoridades como la orden de expulsión no debería aplicarse a ellos por diversas razones que ya hemos señalamos en los apartados dedicados a cada uno de ellos.

Más allá de las diversas similitudes en las estrategias desplegadas por Villafañe, Arduz y Rivadavia en sus regresos al Río de la Plata, podemos plantear una serie de interrogantes que quedan sin resolver sobre su accionar y que orientarán nuestras investigaciones en un futuro.

En primer término, podríamos preguntarnos por la efectividad de cada una de las estrategias aplicadas por estos tres jesuitas. ¿Por qué algunas estrategias fueron más efectivas que otras? ¿Fue debido a los distintos niveles de inserción de cada uno de estos ignacianos en las redes filo-jesuíticas locales? ¿O gracias a sus contactos fuera de ellas? ¿Acaso es posible, por otra parte, realizar esta distinción? En este sentido, podríamos poner en cuestión si la efectividad de las estrategias de Villafañe estuvo más relacionada con su posición dentro de la élite tucumana que con su participación dentro de las redes filo-jesuíticas. Los miembros del cabildo tucumano que salieron en defensa de Villafañe lo hicieron, probablemente, no tanto para defender a un sacerdote de la extinta Compañía de Jesús, sino a un miembro de una de las familias más importantes de la élite local. Esta suposición, sin embargo, no sería adecuada para comprender por qué Pedro Arduz pudo escapar de la segunda expulsión en 1802, mientras que su compañero Rivadavia -con mayores conexiones con la élite local bonaerense- sufrió el extrañamiento. En este mismo sentido, el poder y la influencia de las redes filo-jesuíticas frente a las autoridades coloniales tampoco sería un argumento que pudiera explicar completamente los resultados de estos nuevos procesos de expulsión. ¿Por qué entonces, por ejemplo, Ambrosio Funes pudo intervenir en favor de Pedro Arduz y no, posteriormente, en favor de José Rivadavia? Es necesario, por lo tanto, continuar estudiando cada uno de los casos para analizar el peso concreto de cada una de las intervenciones en defensa de estos ignacianos y su relación -o no- con el filo-jesuitismo local.

En segundo término, si bien contamos con bastante información sobre la trayectoria y actividades religiosas y políticas de Diego León de Villafañe en Tucumán entre su regreso en 1799 y su muerte en 1830, poco sabemos sobre los itinerarios personales de Pedro Arduz y José Rivadavia tanto en su exilio itálico como en su regreso al Río de la Plata. ¿Cómo se insertó el coadjutor jujeño en la sociedad cordobesa luego de evadir su tercera expulsión en 1802? ¿Qué relaciones instauró con la élite, las autoridades político-religiosas o los miembros del clero local? ¿Qué tipo de ayudas continuó recibiendo -para él y su familia- de Ambrosio Funes o de otros miembros de las redes filo-jesuíticas? Preguntas similares podríamos formular respecto a José Rivadavia ¿Qué sucedió durante los dos años que estuvo en la Buenos Aires revolucionaria? ¿Cómo logró la participación e inserción política que tuvo en este periodo? En este sentido, es necesario volver -como señalamos más arriba- al debate sobre la participación de los jesuitas en los procesos de independencia americanos aunque abandonando las posturas clásicas sobre la influencia intelectual de autores como Francisco Suárez o Juan Pablo Viscardo y Guzmán. Para renovar las perspectivas historiográficas sobre esta temática será necesario entonces estudiar qué era lo que sucedía en las redes filo-jesuíticas, qué estrategias ponían en juego los jesuitas dentro de ellas, cómo las aprovechaban a su favor y de qué manera era efectivas para sus fines político-religiosos.

Por último, interrogarse sobre los vacíos de conocimiento que tenemos en torno a las trayectorias de estos ignacianos nos lleva a preguntarnos en torno al impacto de la presencia jesuítica en el Río de la Plata posterior a la expulsión de 1767 y su significado. ¿De qué formas pervivió la memoria de la Compañía de Jesús en la región entre la primera expulsión y su restauración oficial en 1836 en

Buenos Aires durante el gobierno de Juan Manuel de Rosas? ¿Cómo colaboraron las redes filo-jesuitas en este proceso? ¿Qué actores de las mismas estaban todavía vivos en 1836? ¿Tuvieron estos alguna influencia en el retorno de los ignacianos? ¿Qué podrían aportar estos análisis al estudio de las estrategias globales de supervivencia personal e institucional de la Compañía de Jesús entre finales del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX?

Bibliografía

Archivo del doctor Gregorio Funes, deán de la santa iglesia catedral de Córdoba, Buenos Aires, Establecimiento Gráfico E.G.L.H., 1949, Vol. 2.

AYROLO, VALENTINA, *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires, Biblos, 2007.

BATTLORI, MIGUEL S.J., *El abate Viscardo: Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Caracas, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953.

BASCARY, ANA MARIA, "La saga de los Villafañe: una red familiar en el Tucumán colonial", *Andes: Antropologia e Historia*, Nro 8, 1997, ps. 175-199.

EL REDACTOR DE LA ASAMBLEA DEL AÑO XIII, Buenos Aires, Del Nuevo Extremo, 2010.

FABRE, PIERRE-ANTOINE (ed.), *Les antijésuites. Discours figures et lieux de l'antijésuitisme*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, INMACULADA, "Los novicios de la Compañía de Jesús: La disyuntiva entre el autoexilio y su estancia en Italia", *Hispania Sacra*, Vol 54, Nro 109, 2002.

FERRER BENIMELLI, JOSÉ, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa*, M San Cristóbal / Zaragoza, Universidad Católica del Tachira / Universidad de Zaragoza, 1993-1998.

FRASCHINA, ALICIA, *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la Compañía de Jesús: biografía y legado*, Rosario, Prohistoria. 2015.

FURLONG, GUILLERMO S.J., *Diego León Villafañe y su 'Batalla de Tucumán' (1812)*, Buenos Aires, Ediciones Theoria, 1962.

"Diego León Villafañe y sus cartas referentes a la revolución argentina", *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, Nro XXXI, 1960, ps. 87-212.

"Diego León Villafañe. Un 'poeta' de la emancipación hispanoamericana", FURLONG, GUILLERMO S.J., *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias,* Buenos Aires, Amorrotu, 1960.

Francisco Javier Iturri y su "Carta Crítica" (1797), Buenos Aires, Librería del Plata,1955.

Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires (1617-1943), Buenos Aires, Colegio del Salvador, 1944, 3 tomos.

"El jesuita Diego León de Villafañe, antes y después de la Revolucion de Mayo", *Estudios (Academia del Plata)*, LIV, 1936.

GÓMEZ FERREYRA, AVELINO S.J., "Diego León de Villafañe y la misión de Araucanía. Documentación inédita del Archivo Vaticano", *Archivum*, VIII, 1966.

GRENON, PEDRO S.J., *Los Funes y el P. Juárez*, Córdoba, Biblioteca Funes, 1920, 2 vols.

GUNNAR MENDOZA, LOZA, *El doctor don Pedro Vicente Cañete y su Historia física y política de Potosí*, Sucre, Universidad de San Francisco Javier, 1954.

GUASTI, NICCOLO, *L´esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.

HANISCH, WALTER S.J*., Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile, Santiago de Chile*, Editorial Andres Bello, 1972.

MARTÍNEZ PAZ, ENRIQUE (ed.), *Papeles de Don Ambrosio Funes*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1918.

MELAI, FABRIZO, "El reino de los jesuitas: la crisis de la provincia de Paraguay (1750-1773)", MONREAL, SUSANA, PAVONE, SABINA, ZERMEÑO, GUILLERMO (Comp.), *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la restauración*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2014, ps.51-75.

MORALES, MARTÍN, *De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus. Nouvelles recherches*. Roma, MEFRIM, 2014.

PAGE, CARLOS, "El regreso del P. Diego León de Villafañe, último jesuita de la antigua Provincia del Paraguay", *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol 1, n°2, 2013, ps. 155-169.

PAVONE, SABINA, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoles, Bibliopolis, 2010.

PERRONE, NICOLÁS, "Un documento olvidado de un jesuita expulso tucumano: la "Carta crítica sobre el uso de la Santa Biblia en lengua vulgar" de Diego León de Villafañe (1741-1830)", *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol 4, num 2, 2016, ps. 80-94.

PICCIRILI, RICARDO, *Rivadavia y su tiempo*, Buenos Aires,Ediciones Peuser, 1960, 3 tomos.

SCOCCHERA, VANINA, "Intercambios epistolares entre Córdoba, Buenos Aires y Roma: circulación de imágenes, objetos devocionales y documentos eclesiásticos durante el período de supresión jesuita", *Nuevo Mundo Mundo Nuevos*, [En ligne], Images, mémoires et sons, consultado el 09/07/2018.

SERRANO REDONDET, JORGE, "Introducción al estudio de la Casa de Villafañe y Guzman (Siglos XVII y XVIII)", *Revista del Instituto Argentino de Ciencias Genealógicas*, Año 2, Nro 2, 1943, ps. 41-69.

STORNI, HUGO S.J., *Catálogo de los jesuitas de la provincia del Paraguay (cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1980.

"Los jesuitas argentinos expulsos (1767-1830), *Anales de la Universidad del Salvador*, 4, 1968, ps. 177-231.

Aproximación a la evangelización de los alemanes del Volga en la Argentina. Algunos evangelizadores notorios

[APPROACH TO THE EVANGELIZATION OF THE VOLGA GERMANS IN ARGENTINA. SOME NOTORIOUS EVANGELIZERS]

EDUARDO PICCIUOLO[1]

Resumen

A partir de un acercamiento histórico y cultural de este grupo migrante de origen alemán, desde el Volga al interior argentino, este trabajo explora la acción concreta de los evangelizadores que se han destacado en los primeros decenios posteriores a su llegada en tierra argentina. El campo de interés está dado, no solo por la magnitud de la actividad evangelizadora que se realizó, sino también por la profundidad de la acción misionera y pastoral que se procedió con el destinatario, consistente en la cercanía, la dedicación y la constancia. Asimismo, se menciona la metodología asumida, que junto a la pastoral sacramental y el respeto a la tradición religioso-cultural de este colectivo humano, aparece la promoción social, el apostolado de la prensa y la pastoral vocacional. No solo se indican las principales congregaciones religiosas y sus exponentes más preclaros que se dedicaron a esta actividad, sino también aquellos sacerdotes y otros, que menos conocidos, no dejaron de tener iniciativas apostólicas novedosas.

Palabras clave:

Migración – colonias - alemanes del Volga - atención pastoral - Verbo Divino - sacerdotes misioneros

Abstract

From a historical and cultural approach of this emigrant group of German origin, from the Volga to the Argentine interior, this work explores the concrete action of the evangelizers who have stood out in the first decades after their arrival in Argentina. The field of interest is given, not only by the magnitude of the evangelizing activity that was carried out, but also by the depth of the missionary and pastoral action that was carried out with the addressee, consisting of closeness, dedication and awareness. Likewise, the assumed pastoral methodology is

[1] Párroco de Nuestra Señora del Valle, Rufino, Santa Fe. Diócesis de Venado Tuerto. Doctor en Teología, en la Universidad Gregoriana de Roma. Fue profesor de Escatología en el Instituto de Ciencias Religiosas de la diócesis de Vallo della Lucania, provincia de Salerno (Italia) y profesor de Eclesiología en el Instituto de Ciencias Religiosas de la diócesis de Teggiano-Policastro, en la provincia de Salerno (Italia). Pertenece a la Sociedad Argentina de Teología. buccino1@yahoo.com.ar

mentioned, that together with the sacramental pastoral and the respect of the religious-cultural tradition of this human group, appears the social promotion, the apostolate of the press and the pastoral vocational. Not only are the main religious congregations and their most illustrious exponents dedicated to this activity indicated, but also those priest and others, who less known, did not stop having innovate apostolic initiatives.

Key words:

Migration – colonies - the Volga germans - pastoral action - Divine Word-priest missionaries

I. La emigración: del Rhin al Volga

Los alemanes del Volga[2], en la segunda mitad del siglo XVIII emigraron de Alemania a Rusia. Es importante conocer la prehistoria de estos emigrantes en Alemania y los motivos por los cuales cerca de 30.000 personas aceptaron libremente este movimiento de personas que los llevaría a una nueva patria, en las estepas del rio Volga. Este grupo cultural forma parte de una emigración más extensa de alemanes, que se radicaron también en Besarabia, Ucrania, Crimea y el Cáucaso, siempre dentro del Imperio Ruso.

¿Por qué este colectivo humano, emigró? Debemos recordar cómo era la vida en aquellos años en Alemania a mediados del siglo XVIII:

> *La época de la emigración de nuestros antepasados está comprendida entre los años 1764-1767. Se iniciainmediatamente después de la guerra de los Siete Años (1756-1763). Por entonces, la situación general era pésima, de tal modo que incluso las personas más honradas y trabajadoras tenían que pensar en emigrar. Las continuas guerras habían dejado a Alemania en muy mala situación. La precaria industria no podía ofrecer empleo a todos, por lo que a los pequeños artesanos y a muchos agricultores no les quedaba otra alternativa que dar la espalda a la patria y buscar nuevos horizontes*[3].

La emperatriz rusa Catalina II envió agentes de emigración a varios países de Europa Occidental, especialmente Alemania, país de origen de la Zarina.En 1763 salió un manifiesto del gobierno ruso que invitaba a alemanes del Sacro Imperio Romano Germánico a poblar el sur de la región del Volga y que era sumamente atractivo. Se les prometía tierras, preservación de su cultura, libertad de religión y la exención del servicio militar. Así se fue conformando el grupo de

---

[2] POPP-DENING, *Los Alemanes…*, p. 11: "Hay que situar el comienzo de nuestra historia en una Europa conflictuada por las ambiciones de las casas reinantes: las luchas entre príncipes, condes o duques y durante la existencia de María Teresa de Austria, emperatriz de Alemania (1717-1780), en cuyo transcurso, la tierra de nuestros antepasados fue arrasada por dos guerras destructivas y de grandes proporciones; la primera ocurrida entre 1618 y 1648, conocida por la Guerra de los Treinta Años y la otra, la Guerra de los Siete Años(1756-1763) que concluyó cuando nuestro pueblo inició la emigración hacia el bajo Volga".

[3] RIFFEL, JAKOB, *Los alemanes de Rusia*…, p. 21

inmigrantes a Rusia. Si bien provenían en una parte considerable de Hesse y el Palatinado, también hubo de otras regiones como Franconia, Sajonia, algunas regiones del reino de Prusia, *Baden* y *Württemberg*. Por fin llegaron a *Saratov*, en el Volga inferior, y fundaron la primera colonia, llamada *Dovrinka*, en 1764. Los 30.000 inmigrantes fundaron un centenar de colonias. Las colonias germánicas en el Volga se fueron extendiendo: así, podemos definir dos grupos, que son los que se radicaron en la *Bergseite* (tierra de montañas) y la *Wiesenseite* (tierra de praderas), al oeste y al este del rio Volga, respectivamente.

I.1 - La organización de las colonias

No fueron fáciles los primeros años[4]. Organizar todo desde cero fue trabajoso para los colonos. Además de la lógica inculturación al nuevo territorio y al clima, tuvieron, como agricultores, soportar la adaptación al nuevo suelo, tan diferente de Alemania. Por otra parte, sufrieron el acoso permanente de los kirguises, una población nómada de origen tártaro, que consideraba el lugar como propio. En estas invasiones muchos perdieron la vida, otros fueron saqueados y algunos vendidos como esclavos.

Desde el punto de vista pastoral[5], los colonos católicos fueron atendidos, por los franciscanos, capuchinos y jesuitas. Más tarde, por sacerdotes polacos del clero diocesano y luego de la diócesis de *Tiraspol*, y más adelante de la diócesis de *Saratov*. Muchos de los sacerdotes de este seminario eran de las colonias del Volga. La evangelización de estos sacerdotes fue muy profunda, siendo la vida de fe el fundamento de la existencia de este grupo de origen germánico, en el Imperio ruso.

Un siglo más tarde, la situación política había cambiado. Las autoridades rusas querían ahora la integración de los colonos de origen alemán en la sociedad rusa. Para ello, les fueron quitando todos los privilegios. Primero, la exención al servicio militar[6]. Esto implicaba estar alejado de casa mucho tiempo. De cinco a siete años con todo lo que significaba para cada familia. Luego, se suprime la administración alemana de las colonias, para pasar totalmente en manos rusas. Además, la escasez de tierras. No debemos olvidar que el grupo de alemanes de Rusia era de altísima natalidad y por lo tanto no podían adquirir nuevas tierras en el lugar. Debía ser en otras regiones del Imperio ruso, lejos del Volga.

Otras causas fueron las malas cosechas, el crudo invierno ruso, al cual los colonos nunca llegaron a adaptarse del todo. Pero también, en el mundo interior de los agricultores alemanes, el temor no solo a la pérdida de la autonomía, sino

---

[4] *Ibidem,* p. 21: "Los colonos habían llegado a regiones salvajes, en las que no había ninguna edificación, ningún techo para cobijarse; solamente el cielo y la estepa. Del lado montañoso del Volga, de vez en cuando se distinguía apenas un pequeño monte, una pequeña colina o un valle mediano. Nada Más. A ello se sumó un clima totalmente desconocido y, como consecuencia del mismo, comenzaron a brotar enfermedades de toda índole. Hasta que pudieron construir casas para todos los colonos, muchos debieron vivir en casuchas cavadas bajo tierra (*Selmienka*, en ruso)."

[5] POPP -DENNING, *Los Alemanes*, ps. 93-95.

[6] VALLA, *Los alemanes del Volga*…, p. 21.

también a la libertad de culto. Así, en los corazones de muchos iba ganando el deseo de una nueva emigración, esta vez a América, y concretamente a Argentina.

I.2 - Nuevo viaje a Argentina

Desde 1872, los volguenses empezaron a emigrar a Estados Unidos; desde 1874 a Canadá; en el sur de Brasil desde 1876. Finalmente llegaron a Argentina a fines de 1877 y a principios de 1878, los grupos de colonos "fundadores". Nos aclara Jorge L. Göttig: "Podemos afirmar que el total de Alemanes del Volga llegados a nuestro país fue de 114 en 1877 y de 1443 durante todo 1878, es decir un total de 1557. De ellos, de acuerdo a la Oficina del Trabajo, 1003 fueron a Diamante, 152 a Santa Fe, 379 a Olavarría, 13 permanecieron temporalmente en Buenos Aires y 10 fallecieron"[7].

Efectivamente, la Colonia Hinojo (Buenos Aires) fue la primera en ser fundada los primeros días de enero de 1878. La colonia General Alvear (Entre Ríos) el 24 de enero de 1878. De estas colonias madres surgieron muchas aldeas. Otros grupos de alemanes del Volga llegaron entre 1885 y 1888. También llegaron 200 familias de alemanes del Volga de Brasil. Y también nuevos contingentes desde 1906. Estos fueron los grupos principales, sin contar los inmigrantes individuales.

De todos estos grupos se fueron colonizando territorios de Entre Ríos (departamentos de Paraná y Diamante), Buenos Aires (además de Hinojo, en Olavarría, ya mencionada, toda la zona del partido de Coronel Suárez y otros) y la Pampa, cuyas establecimientos más importantes fueron Colonia Santa María, Colonia San José, Colonia Barón y Colonia Santa Teresa. No debemos olvidar la provincia de Santa Fe[8] y la provincia del Chaco.

II. La evangelización de los alemanes del Volga

II.1 - La Congregación del Verbo Divino

Solamente mencionaremos algunos de los actores principales. En primer lugar, la congregación del Verbo Divino, fundada en *Steyl* (Holanda) en 1875, por San Arnoldo Janssen. Si bien fue fundada como congregación misionera, el fundador –debido a los pedidos de no olvidar a los inmigrantes de habla alemana en Argentina- destinó a un grupo de sacerdotes y hermanos a evangelizar a éstos en tierra argentina.

Los padres Enrique Bechersvd[9] y Germán Löckensvd[10] fueron los primeros sacerdotes que envió el fundador de la congregación del Verbo Divino. Éstos, si

---

[7] GÖTTIG, *Los primeros contingentes,*

https: //www. cacw.com.ar./pubdocs/1_contingentes_alemanes_del_volga.pdf . Consultado el 13.4.2018.

[8] Fue solo un intento de colonización fallido. Concretamente, fue en Nueva Helvecia.

[9] Nació en *Mosbach*, diócesis de Colonia (Alemania), el 11 de diciembre de 1857. Ingresó a la congregación del Verbo Divino en *Steyl,*e hizo sus primeros votos en 1888.Recibió la ordenación sacerdotal y fue destinado a la Argentina juntamente con el p. Germán Löcken. Fue superior de la misión argentina (1889-1898). En 1900 fundó la colonia ruso-alemana de Santa Anita en Entre Ríos. Con muchos

bien no fueron los primeros en ocuparse de la atención pastoral de los Alemanes del Volga en tierra argentina[11], fueron los que obtuvieron un mayor protagonismo y responsabilidaden su dedicación apostólica a este nuevo destinatario, junto con los nuevos sacerdotes verbitas que iban llegando desde Europa. Al inicio de su llegada, el 23 de octubre de 1889, fueron recibidos por el arzobispo de Buenos Aires, Monseñor Federico Aneiros, quién se mostró complacido por la llegada de los nuevos misioneros. En 1890, después de aprender el español, se dirigieron a Esperanza, en Santa Fe, donde se dedicaron a trabajar con los fieles suizo-alemanes[12]. Más tarde, en diciembre de 1891, el padre Becher se instala en la zona de Crespo, Entre Ríos, lugar donde se habían establecido varias colonias de alemanes del Volga[13]. La primera residencia estable de un misionero del Verbo Divino entre ellos. Desde allí se atienden aldea San Rafael, Santa Rosa, San Juan, Eingelfeld y San Miguel.

Las colonias de General Alvear fueron atendidas desde 1892, en la persona del padre Ludger Grüter. Éste se instaló en Valle María. Las aldeas católicas eran cinco. Además de la mencionada, Spatzenkutter, Salto, San Francisco y Brasilera. Pasando a las colonias de la provincia de Buenos Aires, los padres del Verbo Divino asumieron una tarea pastoral definitiva en Hinojo (1897) y las colonias de Nievas y San Miguel. En la zona de Coronel Suárez, las aldeas de San José, Santa María y Santísima Trinidad entre 1896 y 1897. Estas últimas colonias se atendían desde Hinojo. Pasaron varios sacerdotes verbitas por estos lugares, entre ellos los padres Grüter, Locken, Klocke y Drexl[14].

Estos sacerdotes eran verdaderos evangelizadores. Misioneros formados por el mismo fundador de la congregación del Verbo Divino, San Arnoldo Janssen, de quien heredaron un fuerte impulso y dinamismo misionero. Sabían cómo pastorear a sus fieles llegados del lejano Volga. Nos lo refiere un conocido autor:

> *Lo que ayudó a renovar y mantener en alto la vida cristiana en esas comunidades dispersas en una amplia geografía rural, fueron las misiones populares, que de tanto en tanto, predicaban estos celosos apóstoles en las distintas colonias. Eran diez o quince días de intensa evangelización, con catequesis para los niños, pláticas específicas para los adultos en sus diversos estados: padres de familia, madres y jóvenes, y la multiplicación de actos de culto, así como la convocatoria especial a*

---

contratiempos y adversidades llevó adelante el establecimiento de estos colonos y el bienestar de ellos. Falleció en la misma aldea de Santa Anita, el 19 de mayo de 1916.

[10] Nació el 7 de octubre de 1857 en *Nemerkirchen*, diócesis de Münster en el norte de Alemania. Entró a la Congregación del Verbo Divino en *Steyl* (Holanda) en 1878. Fue ordenado sacerdote en 1885. En 1889, con el P. Enrique Becher, recibió como destino la Argentina. Se ocupó de la atención pastoral de los germanohablantes en Esperanza (Santa Fe) y de los alemanes del Volga en la zona de Coronel Suárez (Buenos Aires). De 1910 a 1916 fue Superior Regional y Provincial de Argentina, Chile y Paraguay. Falleció el 23 de octubre de 1937.

[11] Los primeros sacerdotes que se ocuparon de los ruso-alemanes fueron los padres jesuitas alemanes, Hermann y Gröger (en las colonias de Entre Ríos) y el P. Luis Servet (en las colonias de la provincia de Buenos Aires).

[12] IMSANT, *Los Misioneros*, p. 79.

[13] *Ibidem*, p 108.

[14] *Ibidem*, p. 120.

> *la recepción de los sacramentos. Eran días de gracia que generalmente producían un efecto visible en la feligresía de cada una de las colonias. Al año de la removida que significaban tales misiones, solían regresar los misioneros para una renovación de aquella campaña apostólica, con el propósito de afianzar los frutos obtenidos en la primera*[15].

Es necesario agregar que se ocuparon de otros ámbitos: educación, promoción social, ya que velaban por los derechos de los colonos. Eran mediadores en casos de conflictos y representantes de la colonia, por ejemplo, ante los funcionarios del Estado o los dueños de las tierras vendidas a los ruso- alemanes[16]. También se ocuparon del apostolado de la prensa. Pero, creemos con firmeza, que después de sus actividades apostólicas prioritarias como la predicación de la Palabra de Dios y el culto divino, su preocupación fue la de fundar escuelas: "Al margen de las tareas habituales de su ministerio sacerdotal, nuestros hermanos pusieron especial empeño en el desarrollo de la educación católica"[17]. Este trabajo no lo hicieron solos, sino con la colaboración de las Hermanas Misioneras Siervas del Espíritu Santo, que el santo fundador del Verbo Divino les envió como colaboradoras.

II.2 - El apostolado a través de la prensa

Los misioneros del Verbo Divino, como dijimos antes, utilizaron como medio de apostolado la prensa escrita. La Congregación, unos años después de su llegada a la Argentina –concretamente en 1895- sabía de la importancia de hacer valer estos medios para la evangelizaciónintegral. El mismo Padre Janssen[18], fundador de la congregación, se ocupó de que los misioneros verbitas hiciesen uso de una publicación destinada a toda la comunidad de habla alemana. Sobre todo, los alemanes del Volga, considerando la gran dispersión de los colonos en varias provincias, aprovecharon de este recurso. Así, ya a fines de 1894, llegaron a Buenos Aires cinco misioneros más, que traían también una imprenta. Así nació *Der Argentinischer Volksfreund*, al año siguiente, destinado a ser una publicación semanal, que llevase la luz del evangelio a todos los aspectos de la vida: espiritualidad, vida social, economía, entretenimiento, noticias, información, mantenimiento de vínculos, formación religiosa y moral. Fue publicado en lengua alemana. Fue un verdadero intento de pastoral social, tal como la conocemos hoy, a través de la prensa[19].

---

[15] IMSANT, *Los Misioneros*, p. 111.

[16] El caso del P. Becher SVD, fundador de la Aldea Santa Anita, en Entre Ríos.

[17] IMSANT, *Los Misioneros*, p.115.

[18] IMSANT, *Los Misioneros*, p. 511 "Al igual que otros fundadores de su tiempo, Arnoldo Janssen supo valorar el poder de la prensa y la utilidad que la misma podía despertar al desarrollo de la actividad misionera. El mismo había apelado a ese medio de difusión mucho antes de fundar la congregación".

[19] PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, p .54:"Todo lo que atañe a la comunidad de los hombres –situaciones y problemas relacionados con la justicia, la liberación, el desarrollo, las relaciones entre los pueblos, la paz-, no es ajeno a la evangelización; esta no sería completa si no tuviese en cuenta la mutua conexión entre el evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre".

Este "Semanario Católico para los Estados del Plata", tal como rezaba el subtítulo del periódico, aparecía los días jueves y traía consigo un suplemento llamado *Sonntagsblumen* (Flores dominicales), dedicado a acrecentar la fe y la devoción de los colonos. Era un suplemento dedicado a la formación religiosa y espiritual de los mismos, elaborado por aquellos que más les conocían, los sacerdotes del Verbo Divino. Su primer director, fue el padre Adolfo Hegge. Sin embargo, el director más importante fue el padre Ludger Grüter. El crecimiento del periódico era tal que iba llegando a muchas familias:

> *llegó a todos los rincones del país donde se encontraba alguna familia de habla alemana y fue la lectura formativa e informativa insustituible para ellos. En numerosos lugares donde no llegaba el sacerdote y los domingos los fieles no podían asistir a Misa ni escuchar la Palabra de Dios, el Argentinisches Volksfreund era el medio que les acercaba el pensamiento cristiano y alimentaba la fe de los colonos*[20].

El contenido de la publicación tenía la finalidad de hacer crecer las virtudes cristianas en la vida familiar. Para ello, no solo los artículos, sino también las noticias y hasta las novelas contribuían a ello. El espíritu misionero del semanario contribuía a suscitar las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada. Además, el *Argentinischer Volksfreund* tenía un rol significativo en la vida social[21] y en la intercomunicación de todos los que hablaban alemán, incluyendo a los alemanes del Volga, que constituían una porción significativa de los colonos que se expresaban en esta lengua. Sin embargo no debemos dejar de mencionar al resto de los germano-hablantes: alemanes del Imperio Alemán, del Imperio Austro-Húngaro, migrantes de lengua alemana que llegaron del Brasil, suizos, alemanes del mar Negro etc.

También había comunicación con aquellos inmigrantes alemanes que estaban en otros países: Canadá, Estados Unidos, Australia, Brasil y las mismas colonias del Volga en Rusia. Eventos, reuniones, celebraciones, aniversarios de toda la comunidad, aparecían en el semanario. Noticias de los que nacían, de los difuntos, de los bautismos, matrimonios. Información sobre puestos de trabajo, sobre la agricultura (tan cara a los colonos del Volga), sobre las asociaciones alemanas, católicas y evangélicas. Fue significativa la información sobre las dos guerras mundiales, de todo lo que ocurría en Argentina y el mundo. Con respecto a los ruso-alemanes, había un gran respeto por sus tradiciones y sus fiestas religiosas. Detallaba, sobre todo, las fiestas patronales de cada aldea, las rogativas, la primera comunión, la confirmación, las misiones populares, el recibimiento a los nuevos sacerdotes[22].

---

[20] IMSANT, *Los Misioneros*, p.515.

[21] *Ibidem*, p. 517.

[22] Otras publicaciones que llegaban a las aldeas de los ruso-alemanes en lengua alemana eran:*Stadt Gottes*, que estaba dirigida a la familia; *Steyler-Herz-Jesu-Bote* y el *Michaelkalender*, que venían directamente de *Steyl*, sede central de los Verbitas en Holanda.Su número era naturalmente, limitado. Para un estudio más profundo del *Argentinisches Volkfreunds* cfr. IMSANT VALERICO, *El amigo del Pueblo Argentino. Un Periódico Católico para los inmigrantes de Lengua Alemana*, en ARCHIVUM Buenos Aires 2002 Vol. XXI, ps, 117-134.

II.3 - Los Salesianos en la Pampa: el caso del P. Matías Saxler S.D.B., evangelizador de los alemanes del Volga

En 1879, el general Roca realiza la expedición al desierto y somete a los pueblos originarios que la poblaban (Ranqueles, Mapuches, Pampas). En esta expedición, viajaban dos salesianos: el padre Costamagna y el clérigo Luis Botta. En el camino de Azul a Carhué toman contacto con los colonos ruso-alemanes, por primera vez[23].

Los padres salesianos se establecieron definitivamente en la Pampa en 1896. Inmediatamente se ocuparon de la atención pastoral de los inmigrantes italianos, españoles y franceses. Más tarde, consideraron la importancia de la atención pastoral de los alemanes del Volga, que después de 1900, "poblaron la Pampa en la zona de Guatraché, Santa Teresa, Alpachiri y luego colonia San José, Winifreda y Barón"[24]. Nos referiremos entonces, ahora, al padre Matías Saxler, como misionero innato de los alemanes de Rusia y como infatigable evangelizador del rebaño a su cuidado. Este sacerdote nació en *Darscheid*, el 29 de mayo de 1875 en el actual estado de Renania-Palatinado, cerca de Tréveris, en la hoy República Federal Alemana. Sus primeros estudios los hizo en *Lombriasco* (Italia). También en Italia hizo su noviciado. Luego cursó estudios en el seminario de Bernal -ya en Argentina- para ordenarse de sacerdote en 1910 con la imposición de las manos de mons. Costamagna. Cuando llega a la Pampa, obviamente es destinado a atender a los volguenses, por razones de lengua y cultura:

> *La historia de las colonias alemanas de la Pampa comienza con la obra apostólica del padre Saxler, a quien le tocó organizarla; construir su más bello templo, circuncidado por capillas, escuelas, verdaderos cenáculos de oración, y semillero que estableció una plusmarca de vocaciones. A más de ochenta encauzó al seminario y a varias congregaciones religiosas. Gran orador, estudioso de la Biblia, incansable en el trabajo, de tal manera se entregó al bien de sus connacionales, que hoy es considerado su apóstol por antonomasia*[25].

La colonia san José, que hoy pertenece al departamento de Quemú Quemú, fundada en 1910, establecida cerca de la colonia Barón, fue el centro de las actividades apostólicas del padre Matías, que también evangelizó otros grupos poblacionales y colonias. La primera capilla se inauguró en 1912, como también la escuela alemana. Al poco tiempo la colonia se transformó en aldea. Así se inicia una etapa de progreso espiritual y humano con la presencia permanente del p. Saxler: "Le tocó organizar en San José, la cristiandad más ferviente del territorio pampeano, con su templo más amplio, circundado por una veintena de capillas y escuelas"[26].

Ahora vamos a ver algunos aspectos de la evangelización del padre Matías en San José y otras colonias. Debemos ante todo mencionar su veneración por la

---

[23] VALLA, *Los alemanes*, p. 18.

[24] *Ibidem*, p.24.

[25] VALLA, *Los alemanes*, p.11.

[26] *Ibidem*, p. 31.

Palabra de Dios. Su estudio de la Biblia, su sabiduría al predicarla, su estilo de oratoria, ayudaron mucho al misionero salesiano para acrecentar la fe a los colonos volguenses. También debemos referir la evangelización "en salida"[27], del citado misionero, visitando permanentemente las colonias a su cargo, dedicando a esta tarea varios días de la semana.

Otra característica del salesiano era la importancia de la celebración de la liturgia, con solemnidad. No podemos olvidar que todos los colonos se juntaban para rezar el rosario y las letanías, con interioridad y recogimiento, seguido por la Santa Misa, animada por el director de coro y de canto, llamado *Schulmeister*. Su dedicación a la pastoral sacramental, especialmente del sacramento de la Penitencia, al cual eran muy asiduos todos los colonos, ya que se confesaban los primeros domingos de cada mes. Pero no podemos dejar de lado los demás sacramentos. Agreguemos a esto la creación de las asociaciones creadas por el sacerdote en la colonia san José y en las demás: *Santa Teresita*, que agrupaba a las jóvenes y niñas; *San Luis,* a los niños y jóvenes; *San José*, a los hombres y *Santa Ana*, a las madres de familia.También fundo las cofradías del apostolado de la oración y de María Auxiliadora.

La formación en la catequésis, era a través de la escuela alemana. El responsable era el *Lehrer* (maestro) que enseñaba alemán, canto (también el canto religioso) y enseñanza bíblica. Siempre el padre Matías lo visitaba, para ver la enseñanza de la catequesis y a los alumnos. Por último, podemos agregar la valoración que hizo este verdadero apóstol de los alemanes del Volga, de la religiosidad popular y sus tradiciones, como apoyo a la evangelización. Así utilizó el canto en el coro, tan querido por los colonos; las fiestas de la Navidad y de la Pascua; las rogativas; la devoción a la Santísima Virgen. Además la bendición a los niños y los frutos del campo en la fiesta de la Asunción de María; las exequias con la procesión al cementerio acompañada por cantos tradicionales. Las tradiciones religiosas en las comunidades del Volga se vivían en profundidad. Pensemos por ejemplo la primera Misa de algún joven nacido en la colonia, que después de ordenado, celebraba junto con los suyos. Era recibido por todos los miembros de la aldea; allí bendecía a sus padres y luego a todos los presentes. Era un día de fiesta para toda la aldea[28].

En 1927, se inauguró el nuevo templo, `para reemplazar la antigua capilla de 1912. Fue un gran acontecimiento del cual se hizo eco la prensa. Asistieron personalidades importantes de la época. Participaron todos los colonos de la zona, cerca de dos mil. Mencionamos también las actividades de éste apóstol salesiano en las colonias, que eran las siguientes: Espiga de Oro, Inés y Carlota, Campo La Pampita, Campo Goicoa, Bajo de Las Palomas, Campo Menores, Campo Ferraro, San Rafael, Anguil, Potrillo Oscuro, Las Mercedes etc. Cada una de las colonias disponía de una capilla. Además, el padre Matías llegaba a los lugares más alejados donde había colonos volguenses, con tal de llevar la Palabra de Dios:

---

[27] FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, ps. 20-25.

[28] VALLA, *Los alemanes,* ps.63-67. Para profundizar la cultura religiosa de los ruso-alemanes cf. MAIER SCHWERDT, HÉCTOR-MELCHIOR, JULIO C., *Antiguas tradiciones de los alemanes del Volga*, Coronel Suárez, 1997, ps. 30-62.

> *Aparte la atención de estas doce capillas, el padre Saxler misionaba lugares de campo donde el Señor no tenía morada. En estas circunstancias debemos decir que los oficios se celebraban, a veces, en galpones de trigo mal ventilados en verano, y abiertos a las corrientes de aire en invierno. Era necesario pasar largas horas en un rincón del inhóspito tinglado para confesar, predicar, catequizar, decir misa y atender a los colonos que esperaban su turno. Este fue el más heroico apostolado del Padre Saxler por muchos años*[29].

II.4 - Las Misioneras Siervas del Espíritu Santo

Estas religiosas fueron fundadas por San Arnoldo Janssen el 8 de diciembre de 1889, en *Steyl*, Holanda, donde el padre Arnoldo tenía el centro de la obra. Las dos cofundadoras fueron las Hermanas Josefa Hendrina Stenmanns y María Helena Stollenwerk. Como el padre Arnoldo, su vocación era la misión universal de la Iglesia.

Los Padres del Verbo Divino, que trabajaban con los alemanes del Volga, necesitaban de agentes pastorales preparados, para completar su atención pastoral a estas comunidades. Obviamente recurrieron a las Misioneras Siervas del Espíritu Santo[30], que tenían un fuerte acento evangelizador y el fervor de ser una comunidad de reciente fundación. Los sacerdotes verbitas necesitaban también a maestras que se ocupasen de las niñas y jóvenes, ya que en aquellos tiempos era común en la Iglesia la separación entre varones y mujeres. Además, el deseo del fundador expresaba que era mejor que se ocupasen de esta tarea ante todo con los volguenses, en un ambiente más tranquilo que otros lugares, más expuestos al liberalismo del momento.

Las primeras religiosas en llegar a la Argentina, fueron la Hna. Andrea Hegemann, Hna. Agatha Niemann, Hna. Xaveria Kaup y Hna. Scholastica Beckert. Se radicaron entonces en Aldea Valle María, en Entre Rios. Allí se edificó una casa y una escuela pronta para iniciar su tarea educativa.

Así, las religiosas comenzaron su actividad apostólica con la fundación de escuelas. Su primer radio de acción fue en las colonias ruso-alemanas, Aldea Valle María, Crespo, Santa Anita, todas éstas en Entre Ríos; en las provincia de Buenos Aires, en las colonias cercanas a Coronel Suárez y en Hinojo, cerca de Olavarría. Luego se amplió a otras ciudades y a otros grupos de inmigrantes.

El fuerte impulso misionero de las hermanas no solo reavivó la vida religiosa de las colonias, sino que también eran el complemento necesario a la actividad de los sacerdotes del Verbo Divino. Nos dice un conocido autor:

> *Fueron las grandes colaboradoras del párroco en todos los aspectos pastorales, especialmente en la catequesis, ya sea por la instrucción religiosa que proporcionaban en sus centros educativos, como la enseñanza que impartían a los niños en otros espacios, o los cursos intensivos de preparación a la primera comunión que solían*

---

[29] *Ibidem*, p 35.

[30] IMSANT, *Los Misioneros*, ps. 134-137.

> *dictar en horarios fuera de las clases. De una u otra manera se hacían presentes también en el campo y se contactaban con las familias a través de las visitas domiciliarias. Las colonias alemanas funcionaban, a las veces, como centros misioneros desde no solo el párroco, sino también las religiosas partían para una acción apostólica en las pequeñas poblaciones vecinas, faltas muchas veces de toda atención espiritual*[31].

III. Otros evangelizadores significativos

Debemos dedicar la atención, aunque sea breve, a otros evangelizadores importantes que dedicaron sus esfuerzos a la atención pastoral, educativa y social de los ruso-alemanes. Entre ellos, quisiera hacer notar al P. Juan Holzer (1882-1939), de la congregación del Santísimo Redentor (redentorista), que llegó a la Argentina en 1911. Si bien estaba abierto a todas las realidades apostólicas, su opción fue, en definitiva, por la comunidad germano-hablante en tierra argentina[32]. Primero descubrió su campo de acción en la provincia de Buenos Aires, luego en el Chaco. Con respecto a los alemanes del Volga fue el impulsor de que un número relevante de ellos, que habitaban en las colonias de La Pampa, emigrara a Castelli, en el Chaco. Estos colonos, debido a las largas sequías y a la falta de rentabilidad de sus cultivos, se decidieron a trasladarse al Chaco, donde este sacerdote misionero se hizo responsable y promotor. Eran en total 3200 colonos. En Castelli tuvieron éxito y `progresaron rápidamente en el mundo de la agricultura. El Padre Juan Holzer se ocupó de ellos en todos los aspectos. Se construyeron capillas, escuelas y caminos. Y este sacerdote redentorista se dedicó totalmente a pastorear a este grupo de volguenses en aquellas tierras, hasta su muerte en 1939[33].

Otra figura conocida entre la comunidad ruso-alemana fue la figura del P. Juan Kotulla[34]. Su apostolado fundamental fue en la aldea San Miguel Arcángel[35], en laprovincia de Buenos Aires. Originario de Silesia, en aquel tiempo alemana (hoy pertenece a Polonia) nació en Vogtsdorf en 1872. Entró a la congregación del Verbo Divino y llegó como misionero a la Argentina. Más tarde, integró el clero de la diócesis de la Plata. Fue mandado a la colonia San Miguel Arcángel en 1906. Su apostolado se extendió hasta 1928. Fundó, en su período como párroco, la Iglesia, la escuela del Niño Jesús, el asilo Santa Ana y una capilla en la vecina colonia San Antonio. Sin embargo, más allá de las obras exteriores, llama la atención el carisma

---

[31] *Ibidem*, p.136.

[32] GOICOCHEA, HELGA, *Iglesia e Inmigración en el Chaco,* en AUZA NÉSTOR T.-FAVERO. LUIS (recopiladores), *Iglesia e Inmigración*, Buenos Aires, CEMLA 1991, p. 272.

[33] *Ibidem*, ps. 273-274.

[34] Para una semblanza biográfica del padre Juan Kotulla véase el libro de KAMLOFSKI, JOSÉ F., *75 años de San Miguel Arcángel*, Darregueira, 1978, ps. 32-38.

[35] La colonia de San Miguel Arcángel, de los alemanes del Volga, se encuentra en la provincia de Buenos Aires, en el límite con la provincia de La Pampa, a 600 kilómetros de la Capital Federal. Fue una colonia "hija" de las colonias cercanas a Coronel Suárez. Fue fundada en 1903.

que tuvo para la promoción vocacional. En efecto, la aldea fue la cuna de decenas de vocaciones a la vida sacerdotal y a la vida religiosa[36].

Había en la aldea –como en las demás colonias de alemanes del Volga- una intensa vida religiosa y espiritual que impregnaba la vida diaria. Favorecía la vida cristiana no solo el ambiente, sino también la familia, el colegio y las tradiciones. Sin embargo, lo que llama la atención en el padre Kotulla era su dedicación a descubrir vocaciones, a ocuparse de ellas, a orar por ellas, y sobre todo, el testimonio de su ministerio sacerdotal, vivido sin claudicaciones.

IV. Consideraciones finales

Hemos visto, aunque solo de manera sintética, algunos aspectos de la acción apostólica realizada por evangelizadores notorios a la colectividad de este grupo de alemanes de Rusia. Para ello, en primer lugar, hemos analizado los orígenes de este pueblo inmigratorio, desde Alemania hasta Rusia, y del Volga a Argentina. Hemos realizado un sumario de la acción de la congregación del Verbo Divino para con este pueblo, sus principales agentes pastorales y su labor de formación religiosa y promoción humana, también a través de la prensa escrita. Luego hemos citado a uno de los sacerdotes más conocidos en la atenciónespiritual de estos migrantes, en la provincia de la Pampa, de la congregación salesiana, el padre Matías Saxler. Más adelante, nos hemos referido a las Hermanas Misioneras Siervas del Espíritu Santo, su trabajo educativo y su colaboración con los sacerdotes verbitasen la pastoral parroquial. Mencionamos también a un sacerdote redentorista, Juan Holzer, insigne evangelizador y civilizador de este pueblo en la lejana provincia del Chaco, como también un sacerdote diocesano, párroco de san Miguel Arcángel, en el límite de Buenos Aires y la Pampa, gran promotor de las vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa.

Nos preguntamos, también, como es posible que este pueblo migrante supo atraer, al poco tiempo de su llegada, la atención de sacerdotes y religiosas para su cuidado espiritual y humano y también, por que dejó tantos frutos. ¿Fue sólo una casualidad? En la historia de este colectivo humano está la clave. Efectivamente, esta colectividad de lengua y cultura alemana, afianzada durante siglos en Hesse y el Palatinado, se transformó en un pueblo unido, a través de su historia particular de emigración.

Ya desde el momento de su peregrinación, sufrió momentos indecibles hasta llegar a destino, en las estepas del Volga. Luego, durante décadas, hubo que construir todo desde la nada. Sus casas, sus granjas, sus aldeas, sus templos. Soportaron invasiones, saqueos, pérdidas de cosechas, tristezas y angustias; pero había algo sólido en ellos que actuaba, con suave fortaleza, ante el clima hostil de las primeras décadas de su instalación en la Rusia lejana: su fe cristiana. La fe en Cristo y su intimidad con Dios constituyeron los sólidos cimientos de la unión y de la entereza de los alemanes del Volga. Su vida teologal se fortaleció allí. Pusieron

[36] En total, la aldea de San Miguel Arcángel contribuyó con cerca de cinco obispos, treinta sacerdotes y treinta y ocho vocaciones a la vida religiosa femenina. La lista se encuentra en el libro de BRENDEL, JOSÉ, *Hombres rubios en el surco*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1962, ps.235-238.

en práctica todo aquello que sus pastores les enseñaban. Interiorizaron su fe; su vida de oración, la escucha atenta de la Palabra de Dios, la confianza en la Providencia fueron principios sólidos que los ayudaron a soportar cualquier eventualidad. Esto los abrió, profundamente a una vida diaria signada por la trascendencia. Estaban abiertos a la luz de la fe[37]. La fe llenaba toda la vida diaria. Por ello, cuando realizaron la segunda emigración, en este caso a Argentina, estaban preparados. Y lo primero que hicieron al llegar fue buscar nuevos pastores para proseguir su búsqueda de Dios. Por eso no hubo casualidades. Los pastores que los guiaron encontraron tierra fértil en ellos. Y por este motivo dieron tanto fruto en la Iglesia que peregrina en Argentina.

Bibliografía

BRENDEL, JOSÉ, *Hombres rubios en el surco,* Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1962.

FRANCISCO, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Buenos Aires, Oficina del libro, 2013.

GOICOCHEA, HELGA, *Iglesia en Inmigración en el Chaco,* en AUZA, NÉSTOR T.-FAVERO, LUIS (recop.), *Iglesia e Inmigración*, Buenos Aires, CEMLA, 1991.

GÖTTIG, JORGE LUIS, *Los primeros contingentes de Alemanes del Volga en la Argentina. Una aproximación histórica*. Publicado en CENTRO ARGENTINO CULTURAL WOLGADEUTSCHE.https://www.cacw.com.ar/pubdocs/1_contingentes_alemanes_del_volga.pdf. Consultado el 13/4/2018.

IMSANT, VALERICO, *Los Misioneros del Verbo Divino en Argentina*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 2003.

KOMSLOFSKI, JOSÉ F., *75 años de San Miguel Arcángel*, Darregueira, Editado por el autor, 1978.

MAIERSCHWERDT, HÉCTOR-MELCHIOR, JULIO C., *Antiguas tradiciones de los alemanes del Volga,* Coronel Suárez, Editado por los autores, 1997.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Oficina del libro, 2005.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Vivir el Año de la Fe,* Buenos Aires, Agape Libros, 2012.

POPP, VÍCTOR-DENING NICOLÁS, *Los Alemanes del Volga*, Buenos Aires, Editado por los autores, 1977.

[37] PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN, *Vivir el Año de la Fe*, p.32. "La fe es un entregarse confiadamente a la voluntad de Dios, porque Él se ha revelado en Cristo como el amor. Pero precisamente esta confianza absoluta en Él exige que el hombre conozca al Dios a quien le confía la propia existencia y en quien pone la propia esperanza, de lo contrario la fe sería locura, un salto en el vacío. Por otra parte sería inútil conocer el rostro amoroso de Dios sin entregarle después con confianza la propia existencia."

RIFFEL, JAKOB, *Los alemanes de Rusia en particular los alemanes del Volga en la cuenca del Plata (Argentina, Uruguay y Paraguay)*, Buenos Aires, Lidia M.E. Riffel editora, 2008.

SEITZ, MATÍAS, *Los alemanes del Volga y sus descendientes* (*1764-1968)*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1968.

VALLA, CELSO, *Los alemanes del Volga y los Salesianos en la Pampa*, Buenos Aires, Editado por el autor, 1971.

Francisco Xavier de Elío y Olondriz. La muerte de un militar católico decretada por las logias.

[FRANCISCO XAVIER DE ELÌO Y OLONDRIZTHE DEATH OF LA MUERTE DE UN CATHOLIC MILITARY DECREED BY THE LOGIES]

ISMAEL R. POZZI ALBORNOZ[1]

Resumen

De rancia prosapia navarra y nacido en el seno de una familia donde la tradición militar sumada a un acendrado sentimiento religioso definían a la casa solariega, Francisco Xavier de Elío y Olondriz fue un acabado ejemplo del militar cuya vocación supuso una entrega total en servicio del trono y el altar. Si bien su paso por el Río de la Plata fue bastante deslucido e incluso aparatoso, visto el fugaz virreinato que ejerció, retornado a España cobró significativa trascendencia, primero por su enfrentamiento con el invasor francés y luego, restaurado Fernando VII, por ser cabeza visible del sector màs extremo del absolutismo proclamado. Esa fidelidad le valió ser designado capitán general de Valencia, unos de los 'reinos' màs remisos a aceptar el nuevo orden de cosas pues había adherido sin retaceos al gobierno de las Cortes de Cádiz y jurado la constitución de 1812, en una alineación política articulada por el silente y eficaz trabajo de la masonería; que posteriormente, no sin esfuerzo, consiguió Elío anular ganándose el encono de las logias. Su previsible venganza se materializó cuando los liberales retomaron transitoriamente el poder, pronunciamiento de Riego mediante, concretando la detención y posterior ejecución del militar navarro en una vindicta tripunte que incluso se ensañó hasta con sus restos mortales.

Palabras clave

Confesionalidad – masonería – logias – exequias.

Abstract

From an ancient navarran ancestry, and borned in a family where military tradition as well as a solid religious sentiment shaped the noble house, Francisco

[1] Procurador y abogado egresado de la UBA, obtuvo en el IESE (Instituto de Enseñanza Superior del Ejército) su título de Magister en Historia de la Guerra. Autor de seis libros y numerosos artículos aparecidos en publicaciones especializadas, en 2010 el Ejército Argentino reconociendo sus constantes servicios le otorgó la medalla *Sol de Mayo*, con ocasión del Bicentenario de la Revolución. Es miembro del Instituto Argentino de Historia Militar, del Instituto Històrico Santiago de Liniers y correspondiente del Instituto de Historia y Cultura Militar Coronel Rolando Laguarda Trías (Uruguay).

Xavier de Elío y Olondriz was a fine example of a soldier, whose career was in complete service of the throne and the altar. Although his time in the Río de la Plata was quite dull, even pompous, seen his fleeting viceroyalty, once back in Spain he became valuable, first for his confrontation against the French invader, and later for being the known leader of the most resistant party of the proclaimed absolutism. That loyalty earned him to be commissioned captain general of Valencia, one of the "kingdoms" most reluctant to accept the new order, since it had adhered with no objections to the governmet of the Courts of Cadiz and had sworn the constitution of 1812, part of a political alignment orchestrated by the silent and effective work of Freemasonry. A plot that Elío later managed to overturn, not without effort, in the framework of the pontifical anathemas that condemned it, earning the rancor of the lodges. Their predictable revenge came when the liberals temporarily resumed power through the Riego's uprising, as his capture was followed by his execution in a vindicta tripunte that was even merciless with his mortal remains.

Key words

Confessional- Freemasonry – lodges – obsequies

I. Introducción

Siquiera nominalmente se lo registra como último titular en el Virreinato del Río de la Plata, pero una designación poco clara por el cuestionado Consejo de Regencia y el ejercicio de su autoridad reducido a la plaza fuerte de Montevideo, porque ni siquiera en los campos aledaños sublevados por José Artigas se reconocía su jurisdicción, hicieron que su título de virrey no pasara de ser màs que una distinción pomposa[2]. En los hechos, Francisco Xavier de Elío y Olondriz nunca terminó de ser querido por la gente de estas tierras desde que llegara a ellas en 1807 y su actuación militar, más allá de una veteranía y experiencia probadas, distó de ser brillante en la contienda que lo enfrentó con los invasores británicos. Tampoco suscitó por aquí más adhesiones que las de algunos realistas tan fanáticos de la causa de Fernando VII como él mismo y "Permaneció en el Plata hasta el 4 de abril de 1810 en que volverá a España. (3 años y 2 meses de permanencia). Regresará el 12 de enero de 1811 como virrey y se marchará definitivamente a fines de noviembre de este año (10 meses y días)"[3], cuando ya el proceso revolucionario iniciado un año antes en Buenos Aires daba señales de perpetuarse, en pos de un objetivo claramente independentista.

[2] Así lo reconoció el propio Elío que, con total sinceridad, dejó escrito: "…me encerraron de tal modo en la plaza sin poder contar más que con su corto pero valiente vecindario, aunque en ella estuviese tan seguro como en Gibraltar, no podía salir ni á tiro de fusil de sus murallas", cfr. JOSÉ ANTONIO SOMBIELA, *Manifiesto que escribió en un calabozo el general Don Francisco Xavier Elío…*, p. 14.

[3] ÁNGEL CORRALES ELHORDOY, *Francisco Xavier de Elío. Final y comienzo de dos épocas*, en "Revista del Instituto Històrico y Geográfico del Uruguay", Tomo XXXIII, p. 135.

Nacido en Pamplona el 4 de marzo de 1767, integraba su familia una de las doce de más rancio abolengo en Navarra[4]. Hijo del teniente coronel Andrés de Elío Robles Esparza y Jaureguizar y de doña María Bernarda de Olondriz y Echaide, tuvo un solo hermano, primogénito y de nombre Joaquín. Bautizado al día siguiente de su natalicio en la parroquia castrense de San Antonio Abad por el presbítero Andrès de Goñi, recibió en la pila los nombres de Francisco Xavier Eusebio Josef Tomàs Joaquín teniendo por madrina a su tía doña Josefa de Elío y Robles. A su tiempo, en un 'Manifiesto' que escribió próximo a morir, comentó: "…nací militar y me crié entre ellos. Cadete a los 16 años, pasé por todos los empleos; y no tuve una graduación que no me costase un servicio o acción particular: la suerte me hizo partícipe de cuantas expediciones militares ocurrieron en España desde el año 1783"[5]; dato que corrobora uno de sus biógrafos anotando que a esa edad "Elío ingresó en la academia militar del puerto de Santa María [y] con el grado de teniente del regimiento de Sicilia fue enviado a África donde combatió en la defensa de las plazas de Orán y Ceuta"[6]. Además, la compulsa de su foja de servicios muestra que hasta el momento en que arribó por primera vez al Río de la Plata registraba estos ascensos: a teniente en 1793, luego a 2° teniente con grado de capitán en el Segundo Regimiento de Infantería de Saboya y, poco después, a ayudante de Infantería en el Regimiento de Jaén. Al año siguiente capitán del 4° Batallón de Voluntarios del Reino de Navarra, y en 1795 ascendido a sargento mayor de su 1er Batallón para luego ser promovido a teniente coronel graduado y sargento mayor del Batallón de Infantería Ligera de Voluntarios de Valencia. Consta que "Posteriormente sirvió en el ejército destacado en el Rosellón que mandaba el duque de Medinaceli [Luis María Fernández de Córdoba], y tomó parte en la 'Guerra de las Naranjas' como ayudante de Diego Godoy"[7], en esta última campaña de Portugal fungió como sargento mayor de Tropas Ligeras y, tres años más tarde, ascendió a comandante del 3er Batallón del Regimiento de Infantería de España pasando luego al de Guadalajara; ascendido a coronel, es con este grado que llegó a Montevideo en 1807.

Contaba 31 años cuando decidió formalizar la relación que mantenía con la hija del caballero Juan Pedro Coig y Margarita Samsom, contrayendo enlace "…con Rafaela María de Belén Josefa Librada Juana Nepomucena Ricarda Chrisanta Daría Antonia del Corazón de Jesús (nueve nombres que si desarrollamos los compuestos hacen una docena) Coig, nacida en el Puerto de Santa María, el día 24 de octubre de 1775"[8]; matrimonio que acabó tempranamente por el fallecimiento de la esposa el 14 de noviembre del 1800 en la ciudad de San Roque, lugar donde al día siguiente fue inhumada haciéndose constar que había muerto sin descendencia. Cuatro años demoró Elío en deja atrás esa viudez porque el 8 de marzo de 1804, en la iglesia guipuzcoana de San Vicente Mártir, casò con

---

[4] JUAN CARLOS DE GUERRA, *Ilustraciones Genealógicas de los Linajes Vascongados*, Apéndice Segundo, pp. 63/64.

[5] J. A. SOMBIELA, *Op. cit.*, p. 10.

[6] GABRIEL A. PUENTES, *Don Francisco Javier de Elío en el Río de la Plata*, Primera Parte, Capítulo I, p. 18.

[7] *Idem.*

[8] A. CORRALES ELHORDOY, *op. cit.*, p. 131.

María Lorenza Ana Joaquina Leizaur Mendizábal que lo hizo padre de dos varones: Juan de Mata, español nacido en San Sebastián el 7 de febrero de 1806, y Juan Bautista Bernardo, porteño que vio la luz en Buenos Aires el 24 de junio de 1807 y creado luego marqués de la Lealtad murió soltero; y de tres hijas criollas nacidas en Montevideo: María de los Dolores Nicolasa Ambrosia, bautizada el 29 de noviembre de 1808 que casó con su primo hermano Joaquín de Elío y Ezpeleta; María de la Concepción, cristianada en la iglesia matriz el 18 de febrero de 1810 y esposa de don Joaquín Ignacio de Mencos y Manso de Zúñiga marqués de la Real Defensa, y Marìa Teresa Jesusa, la menor de todas, unida en matrimonio con su primo Antonio Domingo de Silos José María de los Remedios Bernardo Aperregui y Elío.

Nombrado, a pesar de la repulsa de los criollos, inspector general de tropas del Virreinato se mantuvo en estas funciones hasta febrero de 1810 pues por disposición del Consejo de Regencia, comunicada al virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros el 24 de ese mes y año, Elío debía pasar la cordillera al ser designado

> *capitán general del Reino de Chile y presidente de su Real Audiencia. De este modo se le mantenía en América pero alejado del conflictivo foco de las provincias del Río de la Plata. Tampoco este nuevo destino iba a ser definitivo porque por 'sus méritos, servicios y circunstancias' y 'atendiendo a los distingos contraídos en la América meridional' el 7 de julio de 1810 se lo nombraba mariscal de campo al mando del Ejército del Centro*[9].

Tal circunstancia, en los hechos, implicó su regreso a la Península y una vez llegado allì se desempeñó primero al frente de las tropas que defendía Cádiz contra los franceses y luego, en Alicante, como general en jefe del Segundo Ejército en operaciones e interinamente como capitán general de los Reinos de Valencia y Murcia[10]; vistiendo los entorchados de teniente general en 1814. Por entonces un contemporáneo nos lo pinta así

> *Era éste un montañés de duro temple, navarro de origen, noble de linaje, severo de genio, militar valeroso y curtido en muchas lides de España y América; reacio a toda mudanza o transacción política, cono lo demostró por su gestión en Buenos Aires; tradicionalista a machamartillo, por convicción personal y de abolengo; rígido, ordenancista, prestigioso en el Ejercito de su mando, enérgico, audaz, ambicioso de fama y fortuna, y acompañado por el vigor físico de una relativa juventud, pues aún no había llegado a la cincuentena. Sentía Elío una repugnancia especial hacia las Cortes y la libertad de imprenta, a causa de que algunos diarios y ciertos representantes del país, en el mismo seno del Congreso, habían dirigido acres censuras*

---

[9] ENCARNA y CARMEN GARCÍA MONERRIS, *La Nación Secuestrada: Francisco Javier Elío. Correspondencia y Manifiesto*, p. 19.

[10] Téngase presente que tal jurisdicción comprendía las plazas fuertes de Valencia con su ciudadela, Grao, Peñíscola, Castellón de la Plana, Murviedro, Denia, Peñas de San Pedro, Alicante, San Pedro de la Nueva Tabarca, Morella, Orihuela, Cartagena, Cieza y Alcira; junto con los castillos de Santa Pola y el de las Águilas. A su vez, por esos años, la ciudad capital estaba dividida en cuatro barrios o cuarteles: del Mercado, San Vicente, Serranos y Mar.

> *contra su expedición al Río de la Plata y contra su intervención en el combate de Castalla. Considerándose agraviado por el régimen liberal, o porque sus convicciones íntimas le impulsaran hacía el absolutismo, siguió aquel General con marcada complacencia todas las señales, harto visibles, que de su desafección a la obra liberal venía dando el Rey desde que pisó el territorio español*[11].

Habiendo hecho de su adhesión al absolutismo un timbre de honor, esa postura que rápidamente lo encumbraría terminó también por llevarlo a la tumba.

II. En la Capitanía General

Conocido entonces por su monarquismo a ultranza no resultó casual que cuando el mismo Fernando VII decidió abandonar su exilio e iniciar el regreso a España lo hiciera bajo el amparo de Elío, pues liberado por Napoleón el 24 de marzo de 1814 en virtud del Tratado de Valencay, que el 8 de diciembre anterior habían suscripto en nombre de ambos soberanos el duque de San Carlos y el conde de Laforest, la primera disposición adoptada por el monarca fue retornar a Madrid por tierras de Valencia; atento lo cual el Capitán General de la región, conforme fue informado de ello por el enviado regio mariscal de campo D. José de Zayas, autorizó se organizara un comité de recepción integrado por lo màs granado del absolutismo, donde destacaban el infante don Antonio María de Borbón, Giner Rabasa de Perellos y Palafox marqués de Dos Aguas, el consejero real Pascual Escoiquiz, el ex ministro Pedro Macanaz y los periodistas Vicente Plá Cabrera y Justo Pastor Pérez editores de "El Fernandino"[12] y "El Lucindo"[13] respectivamente. Interin D. José Rivero y Medrano, gobernador de la sede metropolitana, ordenó se rezara un *Te Deum* en todas las iglesias, conventos y monasterios de la jurisdicción con repique largo de campanas. La aversión de Elío a los postulados establecidos por las Cortes de Cádiz, vigentes al tiempo de llegar él a Valencia, quedó manifiesto en un par de actitudes notorias. Una de ellas fue el ningún interés mostrado en alentar la pesquisa abierta para descubrir al responsable de haber tapado con excrementos el rótulo de la plaza de la Constitución, atentado descubierto en la mañana del 1º de abril y que denunciado por el Ayuntamiento dio origen a un expediente en la Audiencia territorial; el otro haber autorizado -cuando el mariscal Zayas le confirmó la venida del Rey a la ciudad- que la tropa de la guarnición local colocara sobre la escarapela constitucional un pequeño retrato del Fernando VII, gesto de suyo desafiante para el orden legal todavía vigente. Sin embargo, se reservaba uno mayor y, cuando lo concretó, señaló con el mismo el comienzo de la restauración absolutista. Y fue como sigue.

---

[11] JOSÉ DELEITO Y PIÑUELA, *Fernando VII en Valencia el año 1814. Agasajos en la Ciudad. Preparativos para un Golpe de Estado*, en "Anales de la Junta para ampliación de Estudios e Investigaciones científicas", Tomo VII, Memoria 1ª, Tercera Parte, III, ps. 153-154.

[12] Con una frecuencia diaria se publicó del 16 de abril al 5 de mayo inclusive, con el solo objeto de realizar una propaganda que exaltara la figura del Rey durante su estancia en Valencia.

[13] Se trató de una hoja destinada a execrar a los liberales, caracterizada por la vehemencia de sus artículos fundamentados en un absolutismo extremo.

Advertido el 11 de abril por su jefe de estado mayor, brigadier Juan de Potous y Moxica, que el Rey se aproximaba adoptí Elío las providencias del caso y abandonando la ciudad en la sola compañía de su ayudante de campo, alférez de Carabineros Claudio Coig, tomó el camino de postas llegando tres días después a Segorbe, para pasar de allí a Jaquesa punto límite con Aragón. En ese sitio desplegó todos sus efectivos esperando al monarca que, al filo de las diez de la mañana del 15, arribó con su comitiva. Entonces se produjo una escena que por su simbolismo dio al traste con el orden constitucional, pues prosternándose ante Fernando VII le dirigió Elío las siguientes palabras:

> *Llegue V. M. en hora dichosa a ocupar el trono de sus abuelos y el Dios de los Exércitos, que por tan raros y prodigiosos caminos ha conducido a S. A. a restaurar la Monarquía de las Españas que le concedió naturaleza, le dé también toda la fortaleza de alma y cuerpo que necesita para regirla dignamente; entonces Señor no olvidéis los beneméritos Exércitos, ellos en el día, después de haber abundantemente regado con su sangre el suelo que han libertado, se ven necesitados, desatendidos y, lo que es más, ultrajados; pero confían en que vos, Señor, les haréis justicia. Os entrego, Señor, el bastón, empuñadlo. Aquí el Rey contestó diciendo que estaba bien en su mano, pero el General en Jefe continuó Empuñadlo, Señor, empúñelo V. M. un solo momento, y en él adquirirá nuevo valor, nueva fortaleza: dígnese V. M. darme su Real mano á besar...*[14].

Seguidamente, a instancia de su superior, fue el brigadier Potous y Moxica quien le expresó al Rey

> *que 40 mil brazos de los más robustos coadyuvarán a la propiedad de S. M, y serán, como lo han sido aun en los tiempos más desgraciados (no podían dexar de serlo los de cautividad de V. M.), el apoyo del trono de que arrebató a V. M. la perfidia, y a que le restituyen, adornándole un nuevo brillo que no es dado explicar a mi débil acento, nuestra constancia y esfuerzo: gócelo V. M. y sus descendientes muchos siglos, para que seamos nosotros y los nuestros tan felices como nos prometemos*[15].

Esa pública sumisión al monarca hecho por Elío y su segundo, reconociéndole un poder absoluto, marcó el principio del fin del gobierno constitucional establecido.

La comitiva regia prosiguió su marcha pasando por Bibel, Xérica y Segorbe, punto este último a dónde se celebró una junta, integrada por los duques de Frías, Osuna y del Infantado, que discutió si el monarca debía o no jurar la constitución impuesta y en la que Elío junto con el recién llegado Pedro Gómez Labrador se inclinaron por una intransigente negativa. Finalmente, el 16 de abril escoltado por su hermano el infante Don Carlos Marìa Isidro y de José Fernando de Carbajal,

---

[14] MANUEL LÓPEZ [Impresor], *Discursos que al encontrar a nuestro amado Monarca el Sr. D. Fernando VII y Serenísimo Infante D. Carlos, en el día 15 del corriente Abril…*, en Biblioteca Valenciana, Colección BV Fondo moderno - Signatura: CV/5373, p. 2.

[15] *Idem*, ps. 3 y 4.

duque de San Carlos, el monarca entró en la capital valenciana por la llamada puerta del Real continuando por la calle de Murviedro, en medio de las aclamaciones de una multitud enfervorizada hasta el paroxismo, porque - dirá un notable estudioso de ese suceso - "La España de 1814, considerada en conjunto, solo tenía dos sentimientos políticos: el odio a los franceses, que desde 1808 habían ensangrentado nuestro suelo; y un amor irreflexivo, loco, delirante a Fernando VII quien, por sus ocho años de reclusión en Francia bajo el poder de Bonaparte, venía a ser como un símbolo de la majestad legítima ultrajada por el intruso, y de la patria española oprimida y maltrecha"[16]. Y en ese clima de exaltación monárquica el 17 de abril tuvo lugar otro suceso que caló hondo en todos los que fueron testigos del mismo, porque saliendo de su visita a la catedral el Rey pasó revista al Regimiento de la Corona formado para rendirle honores y entonces

> *el General Elío tomó la bandera de manos del alférez D. Juan Santos y dijo: 'Estas manchas que veis, Señor, en esta bandera son de la sangre de este mismo oficial que lleno de heridas la salvó de los enemigos en Castalla. La corona tiznada en esta sangre quiere decir que la que el leal Ejército español ha derramado es la que os ha recuperado la Corona; la que resta a todos los soldados españoles se verterá por aseguraros en el trono con la plenitud de los derechos que concedió naturaleza'; [entonces] el Rey besó emocionado la bandera, promovió al alférez Santos al empleo inmediato y le otorgó la gracia de usar una banda, en lugar del portabandera, con esta inscripción 'Me salvaste y teñiste con tu sangre'*[17].

Con ese nuevo gesto de reafirmación absolutista buscó Elío aventar cualquier expectativa de tolerancia hacia los liberales en Valencia.

Hasta el 4 de mayo permaneció el monarca alojado en el palacio de los condes de Cervellón, ubicado frente al edificio de la capitanía general, fecha aquella en que firmó dos Reales Decretos anulando por el primero todo lo actuado por las Cortes gaditanas y derogando la constitución de 1812, de la que dos días después fue quemado un ejemplar por mano del verdugo; mientras que por el segundo, atento a que en los hechos Elío había operado como catalizador de la restauración vigente, al tiempo de ratificarlo en el mando militar amplió sus facultades pues decía el monarca que "Persuadido de los graves inconvenientes que resultan del establecimiento de jefes políticos, he resuelto que dicho empleo quede extinguido, y que desde hoy esté reunido el mando político en los capitanes y comandantes generales de las provincias, sin perjuicio de proveer en adelante lo

---

[16] J. DELEITO Y PIÑUELA, *op. cit*., p. 11.

[17] NICOLÁS HORTA RODRÍGUEZ, *Un crimen masónico. La muerte del General Elío*, en "Ejército. Revista Ilustrada de las Armas y Servicios", Nº 308, p. 16. La referencia a Castalla alude al combate librado en esa localidad el 21 de julio de 1812, cuando una fuerza española a órdenes del general José O'Donell fue batida por la caballería francesa del brigadier Jacques Antoine Delort. A pesar de la derrota sufrida el citado Regimiento de la Corona, junto con el de Bailén, se cubrieron de gloria merced al valor demostrado por sus hombres; repitiéndose en la segunda Unidad el episodio protagonizado por el alférez Santos pues "El padre capellán fray José María Rodríguez pudo salvar una bandera del Regimiento con inminente riesgo de su vida, en medio de la horrible carnicería que la caballería francesa hacía en sus valientes compañeros del Bailén", cfr. ESTANISLAO GUIÚ Y MARTI, *El Año Militar Español*, Tomo II, p. 549.

que más convenga"[18]. Poco después, y en sucesivas concesiones, el militar navarro recibió las grandes cruces de San Fernando (1815), la americana de Isabel la Católica (1817), Carlos III (1818) y San Hermenegildo (1819) prueba del notable favor real de que gozaba.

Iniciábase así su gestión en Valencia, que extendiéndose por siete años se distinguió por la persecución inmisericorde de cualquiera que se alzara contra el orden imperante. Fue lógico entonces que en torno suyo se nucleara lo más conspicuo del catolicismo integrista sostenedor de la monarquía, destacándose en primer lugar el arzobispo monseñor Veremundo Arias Teijeiro y Rodríguez[19] junto con el deán catedralicio Miguel Javier de Beramendi y Eleta, más un grupo de frailes donde revistaron el capuchino Rafael de Vélez, los agustinos Luis Cerezo y Juan Facundo Sidro y Vilarroig, junto con los dominicos Antonio Diago y Manuel Arnal; también miembros del clero secular como los presbíteros Vicente Facundo Labaig, Cayetano Noguès y Juan Bautista García, predicador honorario, capellán mayor y sacristán respectivamente del santuario de Nuestra Señora de los Desamparados, y los canónigos José Roa y Antonio Roca y Pertusa, ambos del templo catedralicio, y el Dr. Manuel Fortea y Ubeda examinador sinodal del obispado de Tortosa; incluso también se sumaron vecinos notorios como el jurista José Antonio Sombiela, el impresor Francisco Brusola y el librero Vicente Beneyto, militares como el citado brigadier Potous y Moxica y el teniente general Francisco Ramón de Eguía y López de Letona, no casualmente ennoblecido por el

---

[18] J. DELEITO Y PIÑUELA, *op. cit*., p. 302.

[19] Nació en Cabanelas (Orense) el 21 de octubre de 1742 y a los quince años ingresó en el monasterio benedictino de San Vicente de Salamanca. Cursando los estudios eclesiásticos en las universidades de Santiago de Compostela, Valladolid y en la salmantina, obtuvo en esta última el doctorado en teología y en ella desempeñó durante veinte años la cátedra de Prima. Nombrado abad del monasterio que lo recibiera en su adolescencia, la fama de prudencia y sabiduría que lo nimbaba trascendió a la Corte y el Rey lo propuso para el Obispado de Pamplona; confirmado por el papa Pío VII el 26 de marzo de 1804, el siguiente 10 de junio recibió en Salamanca la consagración episcopal. Dedicado plenamente a su ministerio, dio normas para una màs eficaz actuación de los párrocos y candidatos al sacerdocio, fomentando las misiones por los diferentes pueblos de su jurisdicción y creando escuelas para la educación de la niñez y juventud. Habiéndose pronunciado contra los proyectos liberales de las Cortes de Cádiz hubo de refugiarse en 1812 en Palma de Mallorca. Vacante desde hacía dos años la sede valenciana -por muerte de su titular monseñor Joaquín Company- y restablecido Fernando VII en el trono, el Rey premió su fidelidad proponiéndolo para dicho arzobispado y esa nominación fue confirmada por el Papa el 9 de diciembre de 1814. El 25 de marzo de 1815 Antonio Roca y Pertusa, canónigo y vicario capitular, tomó posesión en su nombre y el 1º de abril hizo su entrada en la ciudad de Valencia. Humildad y caridad destacaban en su persona, haciéndolo querido por todos, y ese afecto se potenció por la ayuda que prestó a los establecimientos benéficos existentes, como cuando autorizó a que las Hijas de la Caridad se hicieran cargo del Hospital General y el manicomio. Se preocupó también de que los sacerdotes cumplieran con sus deberes pastorales, enviándoles circulares con puntuales instrucciones que debían observar. Pese a sus achaques en 1817 y 1819 realizó dos visitas pastorales a las distintas parroquias, y el resultado de las mismas quedó plasmado en otros tantos informes que remitió a la Santa Sede, resultando el segundo una importante fuente documental por la enorme cantidad de datos que aporta sobre la historia y vida religiosa de la Diócesis. Triunfante en 1820 la llamada 'revolución de Riego' que restableció la Constitución promulgada en las Cortes de Cádiz, volvió a combatirla poniendo de relieve el carácter antirreligioso de sus disposiciones; esto le valió ser encarcelado y el 23 de noviembre fue llevado al puerto del Grao y embarcado, con orden de destierro, a Perpiñán. Durante su exilio en Francia protestó porque, al amparo del régimen liberal, se prescindía de su autoridad al elegir los cargos de la Diócesis sin contar con su parecer. Restaurada en 1823 la monarquía absoluta el 29 de diciembre de ese año regresó, dedicándose de nuevo a sus tareas pastorales. Falleció dos meses después, el 24 de febrero de 1824, y fue enterrado en la capilla de Santo Tomás de Villanueva de catedral valenciana.

monarca con el título de marqués del Real Aprecio; y aun simples labradores como Francisco Burguet, porque uniformemente los estamentos más humildes exaltaron su fidelidad al trono y al altar, siendo notorio por caso la adhesión de los esparteros, alpargateros y torcedores de seda. Más tarde, al calor de las conveniencias políticas, se sumarán al grupo el entonces jefe superior político de la Provincia (especie de gobernador civil) Mateos Valdemoros, el síndico procurador del Cabildo José Salelles, y el rector de la universidad Dr. Onofre Soler.

III. Gestión de Elío en Valencia

Como se dijo, al frente de la Capitanía General nuestro militar se mostró inflexible frente a cualquier manifestación o actividad que implicara perturbar el orden de cosas restablecido, aunque mostrándose respetuoso de aquellos que pensando distinto habían actuado en el tiempo precedente y de ello es prueba la opinión que dio al Rey cuando en 1818, consultado acerca de una posible amnistía, le manifestó "…que era injusto además de impolítico, el perseguir á ningún Español por las opiniones liberales que hubiese manifestado antes del regreso de S. M. al trono"[20]. Y dejando de lado la notable obra pública que caracterizó su administración[21], vamos a ceñirnos a un aspecto donde extremó todos los recaudos cual fue garantizar la paz interior del territorio que administraba. Al respecto, dos eran los factores que mantenían alterado el sosiego público: la violenta presencia de bandoleros en las afueras de las poblaciones y el maquinar de las logias masónicas en el interior de ellas. No sin esfuerzos consiguió Elío ponerles fin.

Con relación a lo primero, cuenta un cronista que

> *Habíanse, pues, organizado en el reino de Valencia varias cuadrillas de facinerosos, bajo tales reglas y precauciones que excedían a cuantas se habían conocido hasta entonces; reglamentados y subordinados hasta cierto punto los bandoleros no solamente saquearon las casas solitarias de los campos sino que se atrevieron también á invadir las poblaciones, llegando al extremo de poner en alarma á Játiva y Sueca, cuyos habitantes se vieron màs de una vez robados impunemente por aquellos misteriosos asesinos, que pululaban en todas partes. Durante la noche ejecutaban sus empresas, acompañando generalmente el robo con el asesinato. Sorprendían a las familias pacíficas, tiznados los rostros y dándose nombres desconocidos para no ser descubiertos jamás. Algunas veces usaban del tormento para obligar a sus víctimas a confesar el lugar donde tenían depositados sus*

[20] J. A. SOMBIELA, *op. cit.*, p. 23.

[21] La gestión de Elìo siempre fue recordada porque "Hermoseó la capital con una amena glorieta, allanó todas las salidas de la capital, compuso el camino del Grao, practicó una obra costosa en las torres de Cuarte, puso en estado de defensa el castillo de Sagunto y levantó una hermosa batería de mampostería en la orilla del mar para escuela práctica de la artillería; restableció la pesca del bou, á pesar de la oposición del gobierno; proyectó el camino de las Cabrillas, el puerto de Cullera y un canal de comunicación desde Valencia á dicho puerto; cerró con verjas el jardín que llaman del Real… y a su celo se debió la propagación de la vacuna, dedicándose él mismo á inocular á los niños, en medio del cúmulo de atenciones que le rodeaban", cfr. VICENTE BOIX, *Historia de la Ciudad y Reino de Valencia*, Tomo II, Libro XIV, p. 313.

> *intereses. Consistía aquel tormento en una hoguera que solían encender en cualquier punto de la casa allanada, y sentando al desgraciado dueño con los pies descalzos junto a las llamas se colocaba un bandolero detrás, puñal en mano, para contener al infeliz que abrasado y medio tostados los pies hacia algún esfuerzo para huir de aquel fuego devorador. Al día siguiente quedaban únicamente los restos de aquellos sacrificios nocturnos, y los ladrones continuaban tranquilos en sus casas sin que nada pudiera rastrearse de sus crímenes. En vano se hacían pesquisas, en vano se preguntaba á los vecinos: estos temían la venganza y callaban por necesidad. De este modo, en menos de dos años, fueron atacados y robados más de cien pueblos, y no pasaban de tres los cómplices que se habían descubierto, y sin que hubiera arrestado un solo malhechor*[22].

Súmese a eso la presencia sospechosa de desertores, contrabandistas, vagos y 'mal entretenidos' y se tendrá un panorama real de la inseguridad en que vivían los valencianos.

Así las cosas, cuando el reclamo de los damnificados llegó a la Corte sin demoras encargó el Rey a Elío que, usando de cuanto medio juzgara conveniente, pusiera fin a esas malas andanzas. Y una vez más, con el celo y actividad que lo caracterizaban, dio cumplimiento al real pedido articulando todo un conjunto de medidas, refrendadas por su secretario Cosme de Teresa Hinojar, estableciendo sanciones pecuniarias a quienes por acción u omisión no ayudaran a erradicar aquel flagelo social; ejemplo acabado de esto fue su bando del 4 de diciembre de 1814 ordenando que "…por cada desertor u hombre de mala vida que se aprendiere pague la Justicia del Pueblo donde conste haya estado cien ducados; ciento el padre o pariente màs cercano, y otro ciento el Pueblo o jurisdicción de él a prorrateo, pues todos tienen obligación de delatar, perseguir, aprehender o exterminar a tales enemigos de la sociedad y sus semejantes"[23]. A eso, sumó la reinstalación de un consejo de guerra permanente, presidido por el coronel Gaspar Franco, para la realización de juicios sumarísimos sentenciados con pena capital, y la ampliación de las prisiones existentes en la torre de Cuarte, Serranos y, sobre todo, la cárcel de San Narciso próxima al palacio del Temple; además mandó se reacondicionaran los tres calabozos subterráneos de la fortaleza de Sagunto para alojar a los presos màs peligrosos y obtuvo de la Audiencia local autorización para organizar rondas armadas de "vecinos honrados", para que alternándose reforzaran la vigilancia de sus pueblos.

Pero el asalto a tres casas en el de Benigánim, una de ellas la del párroco, y el asesinato de Francisco Armengol, molinero de Poll y de heroica actuación como guerrillero en la pasada guerra contra los franceses, sumado a la muerte violenta del alcalde de Ayelo de Malferit, don Antonio Lorca Herrero, fueron actos vistos por Elío como un abierto desafío a su autoridad y entonces endureció la represión. De allí en más a los detenidos remisos en confesar, y brindar información útil para

---

[22] V. BOIX , *op. cit.*, p. 312.

[23] XAVIER DE ELÍO, *Teniente General de los Reales Exércitos, General en Gefe del segundo, Gobernador y Capitàn General del Exèrcito y Reyno de Valencia…*, en Biblioteca Valenciana, Colección BV Fondo antiguo, Biblioteca Nicolau Primitiu - Signatura: XVIII/4279 (25).

capturar a sus cómplices, se les aplicó tormento "…para obtener las declaraciones de los mismos (al parecer se utilizaba el llamado cepo de campaña y también otros como introducir espinas y trozos de cañas afiladas entre los dedos) [y] parece que hubo autorización para esto del propio rey Fernando VII, el cual ordenó a la Real Sala del Crimen que no entorpeciera las gestiones del capitán general, antes bien, le auxiliase en todo en cuanto estuviese de su parte"[24]. En paralelo se multiplicaron las ejecuciones de los hallados culpables, entre otros los temibles Juan García alias "Jacintón" y Francisco Fernández alias "El pataquero", y cuando las mismas superaron el centenar el bandidaje quedó liquidado, al punto que para fines de 1819 no se registraban ya delitos de ese tipo.

Sin embargo, otro peligro mayor para la bonanza general lo representaba la subrepticia actividad de la masonería[25], buscando políticamente desequilibrar primero y derrocar después a la monarquía restaurada. Su accionar estaba motorizado por diversas logias que se habían extendidas por todo el territorio al amparo de las Cortes gaditanas, y también en esto tocó a Elío desbaratar diferentes intentos revolucionarios, escarmentado duramente a sus protagonistas. Porque en ese asunto se había operado un drástico cambio y "…si José I promovió la creación de logias, Fernando VII las persiguió con saña. Este movimiento represivo se acentuó a partir de enero de 1815 al restablecerse la Inquisición y promulgarse un edicto de Fernando que prohibía y condenaba la masonería. La policía y la Inquisición colaboraban estrechamente en la persecución contra los masones, algunos de los cuales se presentaron voluntariamente ante el Santo Oficio, otros fueron denunciados, y todos los que pudieron emprendieron el exilio"[26]. En rigor de verdad el restaurado monarca no hizo sino lo que de antaño sus predecesores habían ordenado, pues visto el carácter disolvente de la secta desde el 2 de julio de 1751 la autoridad regia había hecho expresa condena de la misma, pues en esa fecha Fernando VI dio en su palacio de Aranjuez un Real Decreto prohibiéndola en toda la extensión de sus dominios, señalando que la misma "…era sospechosa a la Religión y al Estado, y que como tal está prohibida por la Santa Sede debajo de excomunión y también por las leyes de estos Reinos que impiden la congregaciones de muchedumbres no constando sus fines e institutos"[27]. Evidentemente ese monarca tuvo muy en claro el perfil netamente herético que desde sus orígenes mostraron las logias y que atentaba contra la confesionalidad de

---

[24] FERNANDO GOBERNA ORTIZ, *Años posteriores a la Guerra de la Independencia (1814-1820)*, en Revista "Almaig, Estudis i Documents", XXV, p. 83.

[25] Cupo a España el triste privilegio de ser en territorio continental europeo el sitio donde por primera vez se instalase una logia de matriz inglesa, tomando por nombre *Three Flower of Lys* (o Matritense, como también es conocida por los historiadores) por hacer referencia "…a su sede, el Hotel du Lys, situado en el número 17 de la madrileña calle Ancha de San Bernardo, en la esquina con la calle de la Garduña" (cfr. DAVID REVELLES, *Masones sin Misterios. Tres siglos en España*, en Revista "Clío", N° 66, p. 31) certificando el libro de actas de la Gran Logia de Inglaterra, por registro de fecha 17 de abril de 1728, que aquella se había integrado solo con protestantes, a saber "…el duque [Philip] de Wharton, Charles Ladridge (o Labeyle), Thomas Hatton, Richard Eldridge Dinsdale y Andrew Galloway" (*Idem.*, p. 32).

[26] MIGUEL RODRÍGUEZ CASTILLO, *Los papeles reservados de Fernando VII: identificación, análisis y propuesta de descripción normalizada*, en "Revista General de Información y Documentación", Vol. 23 -1, ps. 223-224.

[27] [CARLOS IV], *Suplemento de la Novísima Recopilación de las Leyes de España,* Tomo VI., Libro Duodécimo, Título XII, Ley I, p. 82.

Reino; criterio mantenido por sus sucesores pues con referencia a esta cuestión en 1802 un célebre tratado de Derecho remarcaba que, como prevención al influjo y penetración de la secta condenada, se mantenía vigente aquella prohibición y, glosando antecedentes en la materia, mencionaba "…que Martínez, *Lib. de juec. tom*. 4. *letra* F. *numer*. 30., cita un decreto de 2 de julio de 1751 en el cual se mandó que los fragmasones (sic) por sospechosos a la religión y estado no pueden tener ningún oficio ni empleo ni residir en España, y que para su extinción debe procederse a las penas convenientes, habiéndose para este fin comunicado la orden a las justicias"[28].

Puntualmente en tierra valenciana los masones operaban llamándose 'comuneros', por haber adherido en su momento a la reforma propuesta por el gran maestre Agustín Argüelles quien, buscando expurgar a la sociedad secreta de su matriz francesa, creó un Gran Oriente Nacional exclusivamente español que

> *cambió el nombre de Logias en el de Torres; de Capítulos en Castillos y el de Cámaras en Alcázares; y en lugar del Gran Consistorio de Príncipes del Real Secreto constituyó el Gran Campamento de Villalar. En las Torres dio al tundidor de lanas Pinillos, que figuró en 1820 al frente de la insurrección de Ávila, el sitial de primer Vigilante; todos los demás cargos, como de los Castillos, de los Alcázares y del Campamento fueron hechos conmemoratorios de la heroica historia del alzamiento de las Comunidades de Castilla contra el poder flamenco y, por lo mismo, a los extraños de la Institución se le dio el título de Esclavos en lugar del de Profanos*[29].

Fue con esa estructura que los masones españoles desarrollaron su actividad durante la ocupación napoleónica y fuerza es señalar que ese crecimiento de la secta encontró un formidable obstáculo en la frontal resistencia de los católicos, mayoría por cierto, y cartillas y folletos circularon previniendo sobre la verdadera naturaleza de la masonería; leyéndose en uno de tales papeles esta advertencia:

> *conviene no perder de vista que si en la primitiva Iglesia hubo fariseos, saduceos, libertinos, cirinenses, alejandrinos, erodianos y nicolaístas, en estos [tiempos] han amanecido ateos, materialistas, políticos de Calipso, filósofos de la academia de Príapo, malatestas ó fracmasones, secta perniciosisima esta última que embebe el espíritu de todas las otras, hasta de los inspirados de Alemania, cuáqueros de Inglaterra y hugonotes de Francia; cuyos profesores [difusores] están cegados por la malicia de su corazón y cuya sabiduría tumultuante y enemiga de la paz es una llama elemental que arde, màs no alumbra, y un fuego de pólvora, que hiere y no brilla. Estos christianos superficiales o de perspectiva piensan que con ponderar la ilustración, la razón (ó sin razón), la filosofía, el bien de la sociedad y que con decir la Religión católica es pura, santa y sublime, que no gusta de hipocresías y exterioridades, ya piensan haber hecho la confesión de la Fe y se creen*

[28] RAMÓN LÁZARO DE DOU Y DE BASSÓLS, *Instituciones del Derecho Público General de España con noticia del Particular de Cataluña y de las principales Reglas en cualquier Estado*, Libro III, Título V, Cap. V, Sección I, Art. I, p. 211.

[29] N. HORTA RODRÍGUEZ, *op. cit.*, p. 19.

> *autorizados para decir y hacer cuanto se les antoja; no siendo en esto más que unos lobos rapaces disfrazados con piel de oveja, unas astutas vulpejas que devastan la viña del Señor, minando sordamente el màs solido edificio y, por hablar sin metáforas, unos hombres locuaces y seductores a quienes es preciso rebatir si ha de seguirse el consejo del Apóstol*[30].

Una prevención como la expuesta no era vana, habida cuenta que no faltaron sacerdotes en las filas masónicas, porque estudios recientes acreditan la apostasía de por lo menos 130, mayormente del estamento jerárquico, nómina que a modo de ejemplo registra 5 profesores (Salvador López canónigo de Berlanga en la diócesis de Sigüenza, Josè Marìa Moralejos párroco de la iglesia toledana de San Juan de Brihuega, Joaquín Saez de Quintanilla catedrático en la universidad de Valencia, Antonio Cebrián, y Bonifacio Sotos Ochando rector del Seminario de San Fulgencio durante el Trienio y que exiliado en Francia en 1825 fue más tarde preceptor de los hijos del rey Luis Felipe); 1 protonotario (Juan Ferrer, doctor en teología y beneficiado en la catedral de Mallorca); 2 arcedianos (Antonio de la Cuesta y Torre incardinado en la catedral de Ávila y Juan Nicasio Gallego gratificado con esa dignidad en la de Valencia); 1 vicario general (Mariano José Sicilia, prior electo de la Colegiata de Baza en el obispado de Guadix); 10 canónigos de los que 4 eran dignidad (Pedro Pérez Mendo doctoral de Badajoz, Francisco de Borja Fernández magistral en la Colegiata de Briviesca, Juan José de Aguirre Bengoa de la catedral de Cuenca y Pedro Alvarez y Gutiérrez en la Colegiata de Baza) e incluso 2 obispos (Pedro González Vallejo diocesano de Mallorca y Antonio Posada Rubín de Celis, abad mitrado de Villafranca del Bierzo encumbrado a la sede de Cartagena-Murcia). Súmese a eso la presencia de otros 43 capellanes afiliados a las logias, siendo los màs notorios Agustín Ximénez Marcos residente en la fortaleza de Pamplona, fray Antonio Barragán que revistó en la llamada 'Columna Patriótica', Cristóbal Pueyo ex religioso de la Orden de San Bernardo, Miguel de la Peña y Oliva cura de San Roque en el peñón de Gibraltar, y el de la orden de San Juan de Dios fray José Parnau, director del hospital de Nuestra Señora del Buen Socorro en La Coruña[31].

Pero al proclamarse la vuelta al absolutismo los más fanáticos, juzgando que la masonería oficial había devenido en conservadora, fundaron la Confederación de Caballeros Comuneros cuyo estatuto mandaba promover y conservar la libertad del

---

[30] [ANÓNIMO], *La Verdad sin Disfraz Impugnación a la Insinuación Patriótica de (M.M.) Monsieur Malatesta*, p. 14.

[31] Restaurada la monarquía absoluta "Fernando VII expidió el 6 de febrero de 1824 un decreto mandando separar de sus prebendas y beneficios a los eclesiásticos que hubieran sido miembros de una sociedad secreta. Y, por si fuera poco, al mes siguiente otra Real Orden agravó las represalias exhortando a los prelados a imponerles castigos canónicos y hasta penas de reclusión en monasterios. Ni siquiera pudieron gozar de mas clemencia los clérigos masones *espontaneados*, o sea aquellos que abjuraron de la secta a la que habían pertenecido. De hecho, eran perdonados pero el indulto no significaba el reintegro a las prebendas o a los curatos de que anteriormente disfrutaran, y se les mandaba aplicar los mismos castigos. Por otra parte, excusado es decir que quienes pertenecían a una sociedad secreta quedaron excluidos de la amnistía otorgada por el monarca el 10 de mayo de 1824", cfr. ALINE VAUCHELLE, *La emigración a Francia del clero liberal español: 1823-1834*, en "Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica", Nº 21, p. 285.

género humano, sostener los derechos del pueblo frente a los excesos de un poder arbitrario y socorrer a los necesitados, especialmente si revestían la calidad de 'hermanos'. Necesariamente esos postulados llevaban a un cumplimiento de la derogada Constitución de 1812 y a la reafirmación de un sistema político de corte liberal, lo cual quedaba expresamente señalado en el juramento que en su rito de ingreso debía hacer cada nuevo iniciado, prometiendo solemnemente impedir "…que ninguna corporación ni persona, sin exceptuar al rey o reyes que vinieran después, abusen de su autoridad ni atropellen las leyes, defendiendo con las armas en la mano todo lo sobredicho"[32].

Fue contra estos nuevos 'comuneros' que, sintiéndose legitimado, Elío extremó la persecución aprovechando un clima de exaltación católica alentado por la monarquía, y de lo que era ejemplo la pastoral que a nombre del arzobispo Arias y Teijeiro dirigió el canónigo José María Despujols recordando a los eclesiásticos seculares su obligación de "…atraer á la religión á los estraviados (sic) supuesto que 'su trato más frecuente con el mundo les permite internarse en los secretos del pariente y amigos, para descubrir los misterios de iniquidad que se ocultan en algunos, impidiendo sus estravíos (sic) y las consecuencias funestas de unas opiniones erróneas, no menos perjudiciales á sus personas que á sus intereses"[33] en obvia alusión a la posible pertenencia masónica de los aludidos. Siendo por lo demás público y notorio que el mismo Fray Veremundo envió a Elío un auxilio de "…diez mil pesos fuertes, añadiendo: 'que si no había bastante con aquella cantidad para levantar cadalsos á los enemigos del altar y del trono le enviaría mas, y caso de no tener, no por eso había de dejar S. E. de llevar á cabo la destrucción de los hereges (sic) republicanos, pues si necesario fuera, empeñaría S. I. hasta el sagrado pectoral"[34] .Téngase presente para comprender la vehemencia manifestada por monseñor Arias y Teijeiro que obraba convencido de la terrible apostasía en que incurría cada masón, por definirse públicamente como un 'libre pensador' que "…no adora imágenes sino a la ciencia, que no funda conventos sino edificios donde el hombre aprende a ser buen hijo, buen esposo, buen padre y honrado ciudadano, despreocupado de toda religión positiva"[35].

IV. La conspiración del coronel Joaquín Vidal

Un erudito historiador de este suceso afirma categórico que "De todas las conspiraciones urdidas desde 1814, que no son sino una sola, continua y no interrumpida, ninguna más vasta, más trascendental ni mejor preparada que la de Vidal dispuesta para el día 1 de enero de 1819. A vista de lo que sucedió un año después con el levantamiento de Riego, casi se desearía que hubiese triunfado la de

[32] N. HORTA RODRÍGUEZ, *op. cit*., p. 19.

[33] V. BOIX, *Op. cit.*, Tomo III, Libro XVII, p. 202.

[34] JUAN VAN-HALEN, *Memorias*, Tomo Segundo, Cap. IX, ps. 175-176.

[35] MIGUEL ORS MONTENEGRO, *La masonería ilicitana en el Siglo XIX*, en "La Masonería en la España del Siglo XIX", Volumen I, 3, p. 378.

Vidal un año antes, con lo que acaso se habrían evitado muchos males"[36]; entendiéndose esto último como que por inmediatez y extensión su triunfo hubiera anulado por mucho tiempo cualquier reacción en contra. El plan era de notable envergadura porque

> *Los individuos de las logias de Valencia habían urdido, de acuerdo con sus hermanos de Madrid, una vasta conspiración para derrocar el gobierno de Fernando. D. Joaquín Vidal, uno de los jefes conjurados, acababa de regresar a Castilla donde había atado los cabos de la urdimbre, mientras D. Diego Calatrava los extendía á la provincia valenciana. Vidal, de regreso de la Corte, había almorzado con [Enrique Josè] O'Donnell, segundo cabo de aquella capitanía general, quien poseía el secreto de lo que se trataba. Prueban estas palabras, si pruebas se necesitaran, que la conspiración de Vidal era masónica*[37].

Implicando, nada más ni nada menos, que un pronunciamiento nacional a iniciarse en Valencia proclamando al anciano Carlos IV como Rey constitucional y pidiendo a este monarca usara de la autoridad que le daban la paternidad y el cetro para exiliar en Inglaterra a su hijo Fernando VII; habiéndose acordado que el arresto de Elío sería la señal de la rebelión. Como reaseguro del triunfo prácticamente en todas las guarniciones de la capitanía general aparecían comprometidos oficiales y tropas de las diferentes Unidades.

Pero, providencialmente, un hecho inesperado hizo fracasar el complot.

Conociendo el gusto que Elío sentía por el teatro, los conjurados fijaron como fecha del estallido revolucionario la noche del 1º de enero conociendo que el capitán general asistiría a una función, circunstancia que aprovecharían para aprenderlo por sorpresa pues "…la guardia del teatro estaba pronta a obedecer la primera señal de Vidal y apoderados de los billetes de aquellos asientos que más inmediatos rodeaban el palco de Elío sus agentes [esperaban] listos a detenerlo"[38]. Sin embargo, una noticia alteró todo, porque mientras los implicados se aprestaban a cubrir cada uno el puesto asignado, por la tarde un correo extraordinario llegó a manos del militar anunciándole la inesperada muerte de la reina doña María Isabel, razón por la que de inmediato ordenó suspender todo tipo de diversión incluida la referida función. De esa suerte el complot perdió certeza de triunfar, por fracasar el factor sorpresa que implicaba la segura captura de Elío. Y en esas circunstancias dos hechos vinieron a sellar la suerte de los masones, porque se produjo una intempestiva reunión de la logia y en simultáneo la defección de un 'hermano' que delató la conjura.

En efecto, por confidentes Elío solo sabía que un grupo de militares y paisanos conspiraban a favor de la Constitución de 1812, y aquel día finalmente consiguió detectarlos. Un partícipe de los hechos lo recuerda así

---

[36] VICENTE DE LA FUENTE, *Sublevaciones militares promovidas por las sociedades secretas desde 1814 a 1820*, en "Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España y especialmente de la Francmasonería", Capìtulo III, XXXI, 11, ps. 273-274.

[37] [ESTANISLAO DE KOSKA VAYO], *Historia de la Vida y Reinado de Fernando VII de España*, Tomo II, p. 135.

[38] V. DE LA FUENTE, *op. cit.*, p. 274.

> *el estado de agitación en que se hallaban los ánimos de los comprometidos puso a Vidal en la espinosa necesidad de celebrar una reunión, para asegurarse de todos a viva voz y hacer una nueva distribución de fuerzas en el acto. La casa del Porche, harto conocida desde este día, fue el punto que señaló Vidal para tan imprudente reunión, promovida sin duda más bien por la desesperación que por el arrojo que tanto le caracterizaba. Vidal se expresó en aquella asamblea con toda la exaltación que le había conducido a aquel delicado paso. Como de su arenga a la ejecución sólo mediaban ya minutos, en la efervescencia natural de todos nadie notó ni el semblante ni la repentina ausencia de un individuo, a quien el cuadro heroico que Vidal y su reunión presentaban en vez de electrizarle le habían infundido, acaso repentina o estudiadamente, la cobarde idea de revelar al enemigo todo cuanto en aquel acto veía. Era tal la ignorancia en que estaba Elio de todo cuanto se pasaba dentro de los muros de la ciudad en aquella crisis, que costó algún trabajo al infame delator (N. Padilla, cabo o sargento del regimiento de la Reina) persuadirle del riesgo que amenazaba su odiosa autoridad. No obstante, haciéndose guiar Elío por el tal Padilla y seguido de una docena de miñones ó migueletes que formaban su guardia favorita se dirigió hacia la casa del Porche, en donde se mantuvo observando lo que interiormente podía su vista alcanzar*[39].

Entretanto, alertado por el rumor de voces que venían de la calle Vidal decidió salir a comprobar que sucedía y conforme accedió al portal escuchó claramente que alguien pronunciaba su nombre denunciándolo, y entonces viéndose descubierto

> *tiró del sable, arrojándose sobre los que cubrían ya la puerta; pero detenido el golpe en el marco de ella dió lugar á Elío, que se hallaba a su derecha, para aprovechar uno de los movimientos descompuestos de Vidal, el cual recibió por la espalda la estocada. La casa fue cercada, según allí se dice, por dos compañías del Regimiento de la Reina; pero como los soldados de éste se hallaban comprometidos en la conspiración, dejaron escapar á varios. A las ocho de la mañana se decidió por fin Elío a registrar la casa y atravesando la escalera tropezó con el cadáver de un capitán de aquel regimiento D. Juan María Solá que, testigo sin duda del golpe que había recibido su compañero Vidal y desesperanzado de poder abrirse paso, en vez de morir luchando puso fin á sus días volándose la tapa de los sesos*[40].

Al intimarse a los a los restantes que se entregaran fueron presos Diego María Calatrava, el capitán Luis Aviñó, los sargentos Marcelino Rangel y Serafín de la Rosa, ambos del Regimiento de caballería del Príncipe, Peregrin Plá, Vicente Clemente, Manuel Berdeguer, Francisco Segrera, Blas Ferriol, Francisco Gay, Luis Vivò, y poco después Félix Bertrán de Lis al que se descubrió escondido en el jardín de la casa lindera propiedad de Luis Francés, contador del duque de

[39] V. DE LA FUENTE, *op. cit.*, p. 276

[40] *Idem*, p. 277

Medinaceli. Como nota curiosa, antes de darse preso Calatrava "sepultó en su estómago los dos pliegos de papel que contenían el borrador de los decretos y circulares que debían expedirse en Valencia al tiempo de instalar el gobierno provisional"[41]. Trasladados a la cárcel de San Narciso se los sometió a juicio sumarísimo siendo condenados a la última pena y "…fueron trece los ejecutados (Vidal degradado y ahorcado, y los demás fusilados por la espalda) y sus cadáveres colgados en horcas quedaron expuestos hasta las cinco de la tarde de ese día, momento en los que fueron recogidos por la Cofradía de la Virgen de los Desamparados y llevados al cementerio de Carraixet"[42]. Quiere la tradición que uno de ellos, el joven Bertrán de Lis, camino del suplicio gritara con aires de profecía "¡Muero contento porque tengo la seguridad de que pronto habré de ser vengado!".

Por su parte Elío, para justificar la drástica medida, hizo conocer una proclama titulada "Mis compañeros de armas" cuyo texto comenzaba diciendo

> *El espectáculo que hoy se ha ofrecido á vuestra vista deja de ser horroroso al considerar los delitos que han conducido a esos monstruos a finalizar sus días en el afrentoso patíbulo. Les acusaba de querer acabar con la monarquía y de ser responsables de las mayores calamidades que podían sobrevenir al país, poniendo como ejemplo la Francia revolucionaría. Dios protegía a la católica España y no habría quien separara al pueblo español de la fidelidad a su Rey y a su Santa Religión, y así, para conservar y sostener el trono abundaban los jefes a prueba de leales, y en esta lucha le tendrían a él también*[43].

Ajusticiados que fueron los masones involucrados en la frustrada conjura, el capitán general prosiguió su investigación dando por descontado que la logia tendría ramificaciones en toda Valencia, y no estuvo equivocado. Papel fundamental jugó en los procedimientos que se realizaron el futuro presidente de la Audiencia local don Miguel Modet, porque habilitó pasos procesales que posibilitaron allanamientos y detenciones. Fruto de tales pesquisas fue la prisión de Martìn Serrano, Ramón Miralles, Juan Bautista Genovés, Vicente y Mariano Beltrán de Lis, padre y tío del ajusticiado Félix; Manuel Núñez Arenas y personajes importantes como Ildefonso López de Rivera conde de Almodovar y Joaquín Arteaga oficial en el Regimiento de Lorena. Todos los cuales quedaron presos en los calabozos del Santo Oficia mientras se sustanciaban sus procesos. Sin embargo, al calor de los acontecimientos, no solo ninguno de ellos sería sentenciado sino que, en un rocambolesco giro de la situación, fue Francisco Xavier de Elío quien resultò detenido cuando finalmente la conspiración de los enemigos del Trono y el Altar triunfase al año siguiente, con la sublevación proclamada el 27 de enero de 1820 en Cabezas de San Juan por Rafael del Riego y que dio origen al llamado "trienio constitucional".

Un contemporáneo de los hechos arrima una explicación para entender el episodio acontecido, porque claramente muestra que el pronunciamiento de Riego

---

[41] J. VAN-HALEN, *op. cit.*, p. 170.

[42] F. GOBERNA ORTIZ, *op. cit.,* p. 82.

[43] *Idem.*

resultó consecuencia directa de la reforma impuesta en la masonería española por el gran maestre Argüelles a la que hicimos referencia; recordamos que la misma provocò una escisión

> *entre los hermanos, hijos de la viuda; pues no habiendo alcanzado su objeto los que aspiraban a mandar y tenían a los más exaltados por satélites, se separaron de la sociedad regular y fundaron otra análoga, igualmente secreta, destinada a contrarrestar el desaforado poder de la Masonería y a promover un más equitativo reparto del botín. Llamáronse comuneros, en recuerdo de los vencidos en Villalar, reuniéndose en torres en lugar de talleres; y como abrieron la mano para la recluta de adeptos, sin excluir mozuelos y descamisados, juntaron unos cuarenta mil a cuyo frente pusieron a Riego. Convirtióse desde entonces encarnizada la lucha entre las dos sociedades secretas y la que en las Cortes mantenían los representantes de una y otra, si bien los masones contaron en 1822 y 1823 con 52 diputados y sólo con 21 los comuneros*[44].

Ahora se sabe también que el pronunciamiento de Riego fue financiado "... por los Beltrán de Lis y su entorno, entre los que se encontraba Mendizábal, y se abría un período en que los Beltrán de Lis iban a tener un papel decisivo, especialmente en la radicalización que supuso el procesamiento y condena a muerte de Elío, que propiciaron porque de esa forma veían vengada la muerte de Mariano, ejecutado años antes por el capitán general"[45].

La secuencia de hechos que finalizaron con la muerte del militar navarro se inició el 10 de marzo de 1820, porque el mismo Elío cuenta que ese día sin el menor antecedente recibió por el correo ordinario

> *el aviso oficial por el Ministro de la Guerra de haber el Rey jurado la Constitución; y aunque ninguna orden ni advertencia añadía, y de consiguiente yo legítimamente debia conservar el mando militar, no solo di las disposiciones al momento para restablecer el ayuntamiento y autoridades constitucionales, haciéndolo público, sino que insinué al nuevo Ayuntamiento, que desearía se designase otro a quien yo entregase el mando, considerando esta medida como política*[46].

Reuniendo a todos los jefes militares de la guarnición les informó esta decisión. Ante el malestar que ellos le expresaron exigió recordaran el juramento de fidelidad hecho al monarca y se abstuviesen de tomar iniciativa alguna, ordenando de inmediato que quedaran libres todos los detenidos "por opiniones" y también los masones presos por la Inquisición, entre los que conviene recordar se contaban Martìn Serrano, Juan Bautista Genovés y el conde de Almodóvar quien, por la dinámica de los hechos, terminó siendo elegido para reemplazar a Elío en la capitanía general. Este notorio masón será el que arteramente consiga la detención

---

[44] MARQUÉS DE VILLA URRUTIA, *Fernando VII Rey Constitucional. Historia Diplomática de España de 1820 a 1823*, VI, p. 261.

[45] FEDERICO MARTÍNEZ RODA, *Valencia y las Valencias: Su Historia Contemporánea (1800-1975)*, Tercera Parte, 8.13, p. 265.

[46] J. A. SOMBIELA, *Op. cit.*, p. 1.

de aquel, porque alegando temer por su vida sugirió aceptara su ofrecimiento de alojarlo en la Ciudadela y Elío, que temía una reacción del populacho asaltando la casa donde moraba su familia, agradeció el gesto y hacia allí se trasladó siendo recibido por el teniente coronel Pedro Pérez Bustamante, 'comunero' designado para custodiarlo.

V. La venganza de las logias

Llegó entonces el momento esperado por los masones para poner en acción un plan cuyo único objetivo era terminar con la vida de quién tan empeñosamente los había perseguido. Como primer paso, el 17 de marzo el llamado Ayuntamiento Constitucional de la capital valenciana recibió una presentación suscripta por un grupo de residentes que solicitaban, invocando la preservación del orden, la detención de los realistas más notorios; tal escrito, a la letra, decía:

> *Los ciudadanos y vecinos honrados de esta ciudad, insistiendo en su deseo de que no se vea perturbada la tranquilidad pública ni que este vecindario, justamente resentido con algunos funcionarios públicos, los haga víctimas de su venganza particular, terminando tal vez en escesos (sic) lastimosos, lo que haya empezado por verdaderos sentimientos de patriotismo; á V. S. hacen presente la necesidad de suspender de sus destinos á los sugetos (sic) comprendidos en la nota que acompaña núm. 1º. Y no bastando esta suspensión respecto de algunos, por la manera sobrado pública con que se han acreditado últimamente de agentes oficiosos de la tiranía y enemigos decididos de la justa libertad de sus compatriotas, son de sentir que en el acto, y en virtud de las facultades que V. S. puede reasumir por las circunstancias extraordinarias en que nos hallamos, mande que se pongan en debida custodia y aseguren, para precaverlas de todo insulto popular, las personas contenidas en la nota que acompaña núm. 2º*[47].

Basta compulsar los nombres consignados en las listas que se mencionan para entender que, bajo la excusa de preservar a esas personas 'de todo insulto popular', se buscaba encarcelarlas a la espera de ulteriores decisiones de suyo perjudiciales para las mismas. En la Nº 1 se leía "Sugetos que no deben egercer (sic) ninguna autoridad ni empleo, y suspenderse si acaso lo tienen: Borrull, oidor. Canónigo Piquer. Canónigo Soler. Sacristán Llanos, gefe (sic) de la liquidación. Mañes, oidor. Alpuente, oidor. Brusola el impresor. García, auditor. Escribano de guerra. Gilabert"[48]. Mientras que en la segunda nómina se indicaba

> *Sugetos (sic) que interesa á la tranquilidad pública se pongan desde luego presos: Elío. Teresa Borja. Modet. Echevarría. Intendente Frígola. Gil, oidor. Inquisidor Encina. Id. Torezano. Id. Montemayor. Id. Royo. Amat y Terán. Sanz, teniente-coronel. Capetillo. Marco, comandante del presidio. Peregil. Moreno capitán de miñones. Sargento id. Ribera. Clavijo. Teniente de rey. Sensevée. San Miguel. Estéfani*

[47] V. BOIX, *Historia de la Ciudad…*, Tomo III, Libro XV, ps. 8-9.

[48] V. BOIX, *Historia de la Ciudad…*, Tomo III, Libro XV, p. 8.

> *Comandante del resguardo. Ponce. Gabriel Avellan. Molina, empleado en rentas. Cervera, capellán de la Virgen. Sombiela. Manrique de Lara. D. Francisco de Paula Ramos. Ramos, mayor de plaza*[49].

La presentación concluía con un doble pedimento, solicitando se designara al juez Antonio Martínez Arroyo, masón destacado, para que asumiera la responsabilidad de llevar adelante los procedimientos que correspondieran y "…que para la mayor seguridad y satisfacción del público se diputen dos ciudadanos honrados que vigilen por la mejor custodia de los presos indicados"[50]. Tales escritos se redactaron en el despacho y la casa de logistas conocidos: el petitorio con 45 firmas al pie en lo del ya nombrado Juan Bautista Genovés y la lista anexa en la de Vicente Valor.

Una vez recibida por el Ayuntamiento la referida solicitud, el órgano comunal articuló el segundo paso de la maquinación urdida por las logias y que fue por demás evidente. Pues siendo 43 los monárquicos presos y separados de sus cargos a tenor del reclamo formulado por los "ciudadanos y vecinos honrados", cuando aquella autoridad local se dirigió al monarca solo pidió que ratificara la prisión de uno: el antiguo Capitán General. De tal suerte el miércoles 29 de mayo el *Diario de Valencia* publicó que

> *El ayuntamiento constitucional de la ciudad que tantas pruebas ha procurado dar en muy pocos días del respeto con que mira la sagrada persona de V. M., y del interés que le dirige hacia la prosperidad de su monarquía, no debe prescindirse, en el caso tal vez más arduo, de elevar al conocimiento de V. M. la exposición que acaba de presentársele por este pueblo fiel y leal, nunca más que en la presente crisis política. Ella trata, señor, de un punto muy esencial á nuestro bienestar, y por tanto la considera el ayuntamiento digna de la mayor atención, si bien puede ser que su contexto renueve en el corazón tierno de un monarca generoso los sentimientos más activos. La persona del general Elío, de un general que, por varios medios se grangeó el amor de V. M. y consiguió repetidos premios, es el objeto [pues] bajo un oscuro velo durante seis años ha envuelto la verdad á vuestros ojos, lo fue del cariño y de la confianza de V. M.; sí señor, el general Elío, móvil de nuestras desgracias, acarreó infortunios á una multitud de familias, que nunca podrán repararse, y en general expuso á la nación á sucesos horribles, que solo imaginados causan escándalos*[51].

A continuación le recordaba al Rey que la tranquilidad pública era una garantía para la vida de Elío y, por lo mismo, proponía: "…deténgasele por ahora en este fuerte, que al menos así lo reclama nuestro estado político: júzguele la nación representada en Cortes a quien ofendió, y ella fije su destino; que si entonces llena de los sentimientos justos y benéficos que inspira nuestra sabia Constitución estima absolverle de su extravío, confinándole á alguna provincia de

---

[49] *Idem*, p. 9.
[50] *Idem.*
[51] *Ibidem*, p.10.

España, será sin duda uno de los rasgos heroicos con que asombra á la Europa el pueblo español"[52].

Fue entonces que Fernando VII, haciendo gala de su proverbial cobardía, accedió y su fiel servidor quedó en la Ciudadela valenciana en calidad de confinado; dócil a su orden pero seguramente desconcertado frente a esa actitud, quizás porque en su bonhomía Elío nunca quiso atender a lo que otros - conociendo mejor al monarca - le habían prevenido acerca de que siempre buscaría salir bien parado[53], como nuevamente lo demostró en julio de 1821 cuando no trepidó en despedir a sus colaboradores más estrechos pues "…pasando al fin por las horcas masónicas, que tanto tenían de caudinas, firmó los decretos nombrando Ministros a los que las logias habían designado"[54], entre otros al coronel Evaristo San Miguel mano derecha de Riego.

Interin se definía la situación del ilustre detenido, se hizo manifiesto que la rebelión triunfante aparecía teñida de un feroz odio antirreligioso y furiosamente anticlerical, de lo primero era ejemplo "… el horripilante espectáculo de la mutilación y ensañamiento de algunas víctimas, como el cometido con el jerónimo Fray Vicente Cortés, arrastrado y pateado en la iglesia de Tirix (Castellón) porque después de muerto le cortaron la lengua y las orejas"[55]; en tanto que de lo segundo daba cuenta un conjunto de disposiciones destinadas a expulsar a un grupo de notables diocesanos, buscando cubrir sus vacantes con nuevos prelados afines a los postulados liberales, consecuentemente "El 4 de agosto de 1820 se ordenaba la expulsión del obispo de Orihuela y el 23 de noviembre era embarcado hacia Francia el venerable y octogenario arzobispo de Valencia. Tocó después el turno a los cuatro obispos 'persas' de Oviedo, León, Tarazona y Salamanca y solamente el último, que se había adelantado a elogiar el sistema logró salvarse de la expulsión de su diócesis, pero no los otros tres"[56].

No existiendo razón alguna que lo justificara había transcurrido un año sin iniciarse el trámite procesal de Elío, porque se hacía difícil a sus enemigos imputarle un cargo concreto, hasta que decidieron acusarlo de alta traición por "…haber sido el que ocasionó la promulgación del Real decreto de 4 de Mayo del año 1814, destructor del sistema constitucional que regía, abusando de la autoridad que tenia sobre las tropas como Comandante General del segundo ejército, y correspondencias que mantuvo con las de Castilla la Nueva para facilitar que S. M. hiciese su ingreso en Madrid y se colocase en el trono en calidad de absoluto"[57]. En consecuencia, el 30 de abril de 1821 se presentó en calidad de juez interino Martìn Serrano, el antiguo preso del Santo Oficio, para tomarle declaración que se negó a

---

[52] *Idem.*

[53] Con total franqueza el MARQUÉS DE VILLA URRUTIA lo definió "…felino y felón, cazurro y taimado, falso y embustero, para quien el arte de reinar tan sólo consistía en no fiarse de nadie y en engañar a cuantos con él tuviesen algún trato", cfr. *op. cit.*, VI, p. 259.

[54] MARQUÉS DE VILLA URRUTIA, *op. cit,* ps. 297-298.

[55] MANUEL REVUELTA GONZÁLEZ, S. J., *Política Religiosa de los Liberales en el Siglo XIX,* Capìtulo Sexto, IV, p. 364.

[56] *Idem*, Capìtulo Sexto, I, p. 341.

[57] J. A. SOMBIELA, *op. cit.*, Nota 11, p. 103.

dar por resultar manifiesto el encono personal del pretendido magistrado, visto lo cual fue sustituido por Juan Bautista Ros juez de primera instancia en lo civil, pero al que Elío desconoció invocando su fuero militar. No casualmente entonces quien oficiaba como auditor interino de Guerra, el también ex cautivo de la Inquisición J. B. Genovés, consideró que el caso caía dentro de lo normado por el decreto que el 17 de ese mes habían promulgado las restablecidas Cortes, imponiendo la ley marcial, y notificado de ello Elío designó como defensor al Dr. Vicente Climent.

Este letrado conforme tomó vista de lo sustanciado pidió se anulara todo por las irregularidades que surgían del expediente, pero como el auditor se lo denegó apeló de inmediato ante la Sala del Crimen de la Audiencia local y este tribunal, integrado por los ministros Francisco Gutiérrez de Sosa, Pedro de Lapuerta y Fernando de Toledo, hizo lugar al reclamo que sin embargo Genovés desconoció, e invocando el estado de excepción que se vivía fijó para el 26 de mayo a las ocho de la mañana el inicio del juicio. Llegado el día, el promotor fiscal Tomás Hernández leyó los cargos y luego se escuchó el alegato de Climent, asistido por el procurador Francisco Pascual Guillem, reclamando una extensión de plazo porque deseaba presentar un testigo clave que estaba en viaje; siendo las cuatro de la tarde se fijó un receso hasta la mañana siguiente y retomado el proceso se denegó al defensor el plazo solicitado retirándose el tribunal a deliberar. Y "En la noche del mismo día 27 de mayo se reunieron en la casa de Don Salvador San Juan escribano interino de Guerra, enemigo capital de Elío, Don Martin Serrano y Don Juan Bautista Ros, llamados jueces de la causa, el promotor fiscal Don Tomas Hernández, y Don Joaquín Fortea, escribano de cámara de la Real Audiencia…imponiendo en aquel nocturno conciliábulo la pena del último suplicio al General Elío"[58].

Conocida la sentencia de inmediato fue apelada, en razón del fuero militar que se había desconocido, y recurrida ante el conde de Almodóvar, en su calidad de comandante supremo de la región, se produjo lo inaudito porque debiendo disponer por sí dio vista al auditor interino, y Genovés ordenó al fiscal Pedro Barrera Centelles que redactara un escrito desestimando lo pedido. Así se hizo, pero como resultò tan evidente su arbitrariedad un nuevo recurso fue interpuesto ante la Sala del Crimen y este tribunal ordenó se elevara de inmediato copia de los autos a la instancia superior, que era el Tribunal de Guerra y Marina, la que aprobó lo obrado por la Audiencia y mandó al conde de Almodóvar reiniciar el proceso separando del mismo a Genovés. Viéndose burlados en sus expectativas los masones articularon una nueva estrategia, comenzando por conseguir se nombrara a Manuel Franco, otro de los asistentes del auditor separado, como nuevo magistrado para llevar adelante la instrucción, a la que desde el vamos aplicó un criterio dilatorio en espera de ganar tiempo para sus mandantes. Instado por el defensor de Elío y su procurador a que activara el sumario respondió apercibiéndolos, y al pedido de que fuera sobreseído contestó denegándolo. Dando por concluido el expediente, el 26 de marzo de 1822 lo pasó al fiscal. Y Barrera Centelles que hizo suyo el alegato del instructor recibió la causa a prueba; pero como había prosperado la recusación de Franco "…después de haber trascurrido muchos días se nombró en su lugar á Don Manuel Chiva, hombre de los mismos sentimientos y de un carácter acaso más

[58] J. A. SOMBIELA, *op. cit.*, Apéndice, p. 47.

feroz"[59]. Confiaba Francisco Xavier de Elío en lo que su defensa se preparaba para argüir en la próxima instancia cuando un episodio ajeno al proceso vino a sellar fatalmente su destino.

El mismo tuvo por escenario la Ciudadela, comandada ahora por don Miguel García de la Chica que a diferencia del anterior jefe era ajeno a las logias, y se verificó en la tarde del 30 de mayo cuando el destacamento de Artillería a cargo de la custodia del lugar realizó un conato de rebelión a los gritos de ¡Viva el Rey absoluto y el General Elío!, ¡Muera la constitución! Màs tarde quedó probado que el militar navarro era totalmente ajeno a ese estallido que fue rápidamente sofocado[60] por los efectivos de la llamada Milicia Nacional, verdadero brazo armado que las logias habían creado para contar con un encuadramiento militar por fuera del Ejèrcito de línea. En la ocasión García de la Chica salvó la vida del prisionero, porque percibiendo que una turba se dirigía al sitio gritando ¡Muera Elío! lo refugió primero en su habitación y luego en otro calabozo secreto. Fue entonces que entró en escena Josè Marìa Bertodano marqués del Moral, que fungía como comandante del 2º Batallòn de Milicias y que habiendo sido a su tiempo monárquico convencido

> *Luego que los enemigos del Trono y del Altar usurparon el Gobierno de la Nación se hizo su secuaz y se alistó en la secta masónica, mudó de conducta y se entregó á las máximas infernales de tan vil reunión; siendo por lo mismo otro de los que más se señalaron en la cruel persecución del benemérito General Elío, asistiendo á todos los clubs en que se trataba de su ruina y distinguiéndose entre los principales agentes de tan inhumano proyecto, hasta que vio consumado el sacrificio. En premio de estos trabajos se le nombró jefe superior político de la provincia de Játiva*[61].

Al calor del momento este personaje reclamó quedar legitimado para iniciar un juicio sumario, con arreglo a la ley marcial, a los que denominó 'facciosos de la Ciudadela' incluyendo en ellos a Elío. Tal solicitud fue atendida y nuevamente Tomàs Hernández, atento a su grado de teniente de granaderos en aquel Batallòn, fue designado fiscal de la causa y para que no quedaran dudas del objetivo al que apuntaba el 4 de junio mandó que a Elío se le formase expediente por separado, recurriendo en adelante a cuanto estuvo a su alcance para perjudicarlo, como fue prometer a algunos artilleros exculparlos a condición de que mintieran acusando al militar de liderar la fracasada revuelta[62].

---

[59] J. A. SOMBIELA, *op. cit.*, Apéndice, p. 50.

[60] Sometidos a consejo de guerra, por considerárselos cabecillas fueron pasados por las armas el cabo 1º Antonio Vera, el cabo 2º Tomas Lluch y los soldados Antonio Mayer, Guillermo Tecles y Luis Delvas.

[61] J. A. SOMBIELA, *op. cit*., Nota 18, p. 111.

[62] Esto quedó en evidencia cuando uno de ellos, el cabo 1º Antonio Vera, poco antes de ser ejecutado dijo en presencia de testigo "…las siguientes expresiones: *Voy d sufrir la pena que merezco por el hecho que ejecuté; pero solo siento que la haya padecido el Excmo. Sr. D. Xavier Elío que ha muerto inocente; porque aunque yo y otros hemos declarado que S. E. era el que más directamente sostuvo la rebelión y debia considerarse por autor de la misma, fue por haberme sugerido esta especie el fiscal D. Tomas J. Hernández, ofreciéndonos que si así lo hacíamos se nos libraría de la pena ordinaria en que habíamos incurrido por el expresado delito*, cfr. J. A. SOMBIELA, *op. cit.*, Nota 21, p. 114.

Naturalmente la defensa lo recusó por animadversión manifiesta y nuevamente el conde de Almodóvar hizo su parte en la maquinación urdida, porque desconociendo lo dispuesto por el Tribunal de Guerra y Marina dio nueva intervención al auditor Genovés y este dictaminó rechazando el recurso. Envalentonado Hernández conminó a Elío a que nombrase defensor, pero eligiéndolo de una lista de oficiales que le presentó al efecto. Privado de una opción legítima se inclinó entonces por el más joven de los propuestos: Josè Gallego subteniente del Regimiento de Zamora. Verificada por el mencionado oficial el 31 de julio su aceptación, cuando se le notificó que tenía 72 horas para presentar el alegato respectivo comprendió claramente que con ello se buscaba perjudicar a su defendido y, no queriendo ser cómplice en una maniobra que su honor repugnaba, aceptó ser asesorado por el Dr. Climent cumpliendo con ese paso procesal que dejaba expedito el siguiente, representado por la integración del tribunal que debía dictar sentencia. Correspondía que el mismo se formara con oficiales del Ejèrcito regular, atento que Elío revistaba en sus filas, pero como esto implicaba quitarlo de manos de las logias éstas se activaron exigiendo que el mismo se conformara con miembros del 2º Batallón miliciano totalmente adicto a sus manejos. Mientras tanto el procurador que Elío tenía en la Corte, don Pío Elizalde, había denunciado el accionar de la dupla Amodóvar-Genovès y viendo el conde peligrar su reputación hizo renuncia del cargo. La misma le fue aceptada y el Rey nombró en su reemplazo al mariscal Antonio Garcés de Marsilla baròn de Ardilla quien, no bien llegó a Valencia, fue rodeado por los logistas que liderados por Manuel Beltrán de Lis e invocando su condición de 'ciudadanos preocupados por el orden público' le insistieron en que no debía dilatarse el inicio de juicio, y que era lógico integraran el tribunal los oficiales milicianos. Cediendo a tales presiones el 25 de agosto el flamante capitán general firmó el respectivo decreto pero de inmediato, advertido por personas de su confianza de la gravedad del paso dado, hizo renuncia del mando alegando encontrarse enfermo; igual razón expuso Juan Agustín de Llaca para dejar vacante el cargo de teniente del Rey. Lo notable fue que al tomar estado público que en breve el prestigioso general Elío, por aplicación de la ley marcial, sería sometido a juicio por un consejo de guerra nadie en el escalafón militar quiso cubrir la vacante dejada por el baròn de Ardilla.

En cambio, el teniente coronel Mariano Medrano se avino a reemplazar a de Llaca y en los términos de lo ordenado dispuso que el Consejo fuera presidido por Salvador Díaz Berrio comandante de milicias provinciales de Ciudad Real y lo integraran como vocales "D. Manuel Bas, D. Pedro Berdeguer, D. Ramón Sanchis, D. José Mateu, D. Luis Oliag y D. Máximo Alcón, oficiales todos del reformado Batallón 2º, y por asesor se eligió al abogado del colegio de esta Ciudad [Valencia] D. Vicente Antonio Ten y Matamoros, bastante conocido por sus ideas y amigo de D. Tomás Hernández y D. Juan Bautista Genovés"[63]. Poco después el brigadier Francisco Cisneros aceptó asumir la capitanía general y siendo un militar profesional, desafecto a cualquier bandería, las logias lo vieron como un potencial adversario y para neutralizarlo ordenaron a Mariano Villa, jefe político de la región, lo hiciera desistir de asumir el cargo. Con esa directiva y habiendo acordado un encuentro en la noche del 26 de agosto, Villa le expuso claramente los

[63] J. A. SOMBIELA, *op. cit.*, Apéndice, p. 63.

grandes e inminentes peligros que acechaban su vida si no hacía dimisión del empleo, amenaza ante la cual Cisneros cedió. Entonces, habiendo quedado expedito el campo, el teniente coronel Vicente Vallterra asumió el cargo y de inmediato dispuso que el Consejo iniciara sus sesiones, fijando como lugar el auditorio de la Universidad.

Bastaba conocer el perfil de quienes integraban el tribunal que iba a juzgar a Elío para imaginar la sentencia. Todos adscribían a la masonería en esa versión extrema que eran los 'comuneros' y su pretendido estado militar descansaba en el rango adquirido dentro de la llamada 'Milicia Nacional Voluntaria', por haber revistado en el 2º Batallón de la organizada en Valencia que se encontraba disuelto al tiempo de organizarse el Consejo de Guerra. En el caso de Salvador Díaz Berrio, quien fungió como presidente, un testigo señaló que "…acreditó desde subalterno las *nobles* prendas de su corazón con una conducta relajada y como *buen* militar huyó siempre el cuerpo á los combates; porque tenía formada la *gloriosa* resolución de no morir en el campo del honor en servicio de su Rey y de su patria durante la guerra de la independencia [y] dio nuevo realce á las demás perfecciones alistándose en la secta de los comuneros"[64]. En cuanto a los vocales, Manuel Bas era matador de toros en corral y vendedor de carne, comisionista en esos abastos de los hermanos Beltrán de Lis y "…castellano de una torre que abonó 6 reales vellón a varios estudiantes de la Universidad para que vitoreasen Riego cuando transitó por Valencia"[65]; Pablo Berdeguer, de profesión confitero "…fue buscado y propuesto por Hernández para vocal del Consejo"[66]; sin formación militar alguna Ramón Sanchis era tramoyista en la casa de comedia, José Mateu artesano textil y Luis Oliag comerciante pero "…vocal en la junta de comuneros"[67]; finalmente el boticario Máximo Alcón se señalaba porque "su casa era la reunión pública de las dos sectas comunera y masona"[68].

Concluída la lectura de los alegatos el subteniente Gallego hizo conocer que Elío reclamaba ser oído y, en consecuencia, el tribunal se trasladó a la Ciudadela donde sin mayores preámbulos el prisionero "Probó en seguida que aquella reunión ni era ni podía llamarse consejo, no teniendo carácter alguno legal los oficiales que lo componían, ni de consiguiente jurisdicción alguna para juzgarle; añadió finalmente que sin embargo le condenarían sin duda y él sufriría la pena del último suplicio, que no había merecido jamás; pero que esta pena sería equivalente a un verdadero asesinato que, si así les placía, podían cometer en aquel momento"[69] y dicho esto se retiró a su calabozo. Viendo entonces que carecía de sentido seguir extendiendo la farsa jurídica montada, el 28 de agosto de 1822 el Consejo votó por unanimidad la condena a muerte, mediante garrote vil y previa degradación pública. Exultantes, no demoraron en comunicarlo a las diferentes logias y se conserva una de tales misivas, dirigida a la que funcionaba en Valdepeñas, en la

---

[64] J. A. SOMBIELA, *Manifiesto*, Nota 29, p. 121.
[65] *Idem*, p. 122.
[66] *Idem.*
[67] *Ibidem*, p. 123.
[68] *Idem.*
[69] J. A. SOMBIELA, *op. cit.*, Apéndice, p. 65.

que puntualmente sostenían que la causa de la libertad se había visto asegurada "…por el esfuerzo y valor de los hijos de Padilla, y hoy la vemos consolidarse en Valencia por los mismos con la muerte del màs pérfido de los tiranos, el General Elío; llenémonos de noble orgullo por esta circunstancia digna de los fastos de la Historia pues todos los elementos del Consejo, desde el presidente hasta el amanuense y el mismo teniente del Rey que le ha de degradar, todos nos pertenecen"[70].

La sentencia fue comunicada a Vallterra quien la pasó a Genovés para que dictaminase sobre su procedencia, y este se expidió ratificándola y aconsejando su inmediata ejecución por vigencia de la ley marcial; restando un último trámite que era la firma del capitán general la misma se verificó a las diez y cuarto de la mañana del 2 de septiembre. Informado el fiscal Hernández, dispuso que acompañado del escribano Manuel Sánchez Castillo, sargento en el 2º Batallòn de Milicias, pasaría a la Ciudadela para notificarle al condenado lo resuelto. Y a las ocho de la mañana del 4 de septiembre fueron anunciados a Elío, quien conforme los vio y descontando lo que le comunicarían se puso de rodillas cruzando sus brazos sobre el pecho; conminado a que se irguiera respondió: "Así lo prescribe la ordenanza y como militar ni debo ni puedo dejar de observarla con toda mi fidelidad, que tengo sellada con juramento"[71]. Solo después de escuchar que se lo condenaba a morir se puso de pie y bendijo a sus interlocutores, gesto que azoró a los masones quienes se retiraron manifiestamente perturbados.

VI. El garrote vil

Al día siguiente de conocerse la sentencia dos cadalsos fueron levantados en el Llano del Real, así llamado por encontrarse próximo a los restos del antiguo palacio, pero popularmente conocido como 'Muntanyetes d' Elío', a la vera de la gran avenida que hoy lleva el nombre del militar ejecutado[72]. No fue pacífica la elección del sitio, porque compitiendo en dicterios para el condenado los logistas discutieron proponiendo unos, con aires de vindicación, que Elìo fuera ejecutado en el mismo lugar donde lo habían sido Vidal y demás conspiradores; en tanto que quienes finalmente se impusieron eligieron el espacio mencionado para "…poder

[70] N. HORTA RODRÍGUEZ, *Op. cit.*, Documento III, p. 22. A su tiempo les llegaría la justicia, porque restaurado en el poder absoluto y buscando hacer un gesto de pacificación Fernando VII decretó el 1º de mayo de 1824 una amplia amnistía, de la que sin embargo quedaron excluidos según su artículo 9º "Los jueces y fiscales de las causas seguidas y sentenciadas contra el general Elío y el primer teniente de guardias españolas don Teófilo Goffieu, víctimas de su insigne lealtad y amor a su soberano, y a su patria", cfr. [ESTANISLAO DE KOSKA VAYO], *op. cit.*, Tomo III, Libro Duodécimo, Número 12, p. 449.

[71] J. A. SOMBIELA, *op. cit.*, Apéndice, p. 70.

[72] Esas 'montañitas de Elío' tuvieron su origen en la decisión que el militar tomó de no reconstruir, por su costo, el derruido palacio real y ordenar, en cambio, que sus vetustos escombros fueran apilados hasta formar dos montículos que cubrió de tierra y abonó para luego plantar en ellos arbustos y flores, dando origen a los que todavía se siguen llamando Jardines Reales. Actualmente se ha repuesto allí un busto suyo, obra realizada en 1826 por el escultor José Gil Nadales, que tallado en mármol blanco jaspeado mide 130 cm, y originariamente coronaba un obelisco adornado con las armas reales que fue posteriormente retirado por un ayuntamiento liberal; durante años se dio por perdido el busto pero fue encontrado en abril de 1923 embalado en un viejo depósito. Al ser repuesto, se lo colocó mirando en dirección al sitio donde Elío fuera ejecutado y a fines de los años 70 el escultor José Vicente Longa lo restauró.

así darse la insana satisfacción de hacerlo morir en el lugar mismo donde solía pasear con su esposa y con sus hijos, cuando sus graves ocupaciones se lo permitían"[73].

Un formidable dispositivo de seguridad fue montado en previsión de cualquier desorden y en torno al suplicio se formaron los tres batallones de la Milicia Nacional Voluntaria, reorganizada a ese efecto, en tanto que el resto de las Unidades que componían la guarnición local se apostaron en puntos estratégicos con orden de abrir fuego a la menor alteración. Sin embargo, llamada esa fecha a quedar para siempre en la memoria de los valencianos, "Una buena parte de la ciudad cerró sus puertas, se metió en sus casas y elevó sus plegarias anticipadas por el alma del hombre en quien, para ellos, concurrían una rectitud de propósitos y una grandeza de alma no superada por nadie"[74]. Poco antes de las 10 de la mañana se le comunicó al encartado que debía marchar a su ejecución y entonces, sorprendiendo a todos, dijo en alta voz a su confesor: "Deseo, padre, que mis últimas palabras sean éstas *¡Mi boca en la llaga de Cristo! ¡Jesús, María y José!* Y recalcó, tras una breve pausa, *Si por efecto de la presión de la argolla en el cuello me faltase la voz, pronúncielas Usted en mi nombre, que yo las repetiré desde el Cielo*"[75].

De inmediato vistió el uniforme de capitán general, con sus entorchados y al pecho las grandes cruces de las Órdenes de la que era caballero, cubrió su cabeza con el bicornio engarzotado y tomando el bastón signo de su autoridad se encaminó con paso firme hacia la muerte. Impresionaba que entre los redobles fúnebres, batidos por los tambores que lo precedían, serena se escuchaba la voz de Elío rezando el 'Miserere meis' rodeado por los frailes del convento de Santo Domingo y los miembros de la Real Cofradía de los Inocentes y Desamparados, encargados de asistir a los reos y darle sepultura, que cumpliendo una añeja tradición colocaron la imagen de su Patrona en un recodo del camino, y cuando ante ella se prosternó el militar rezando con fervor unos minutos "Parecía como si la Virgen de los Desamparados le protegiera y le inyectaba fe y coraje en el momento supremo de entregar la vida al verdugo"[76]. Llegado al primero de los patíbulos, donde debía verificarse la degradación ordenada, ascendió al mismo y el teniente Medrano "…despacio, solemnemente, cortando con el sable los galones, cumplió la orden con la pompa acostumbrada por los militares [pero] hubo un grito de consternación general [porque] la verja del jardín del Real había cedido y muchas personas estaban rodando por el suelo, magulladas en una caída tumultuosa"[77].

Sin inmutarse ante ese bullicio, Elío se adelantó y tomó la infamante hopa de merino negro, ex profeso confeccionada idéntica a la que vistiera en su momento el coronel Vidal, y se la colocó sobre sus ropas de paisano, descendiendo luego ágilmente para dirigirse al segundo tablado donde iba a morir. Pero antes se detuvo para despedirse de los frailes Roque Bardenes y Jaime Jordá, y también de Alberto

---

[73] JOSÉ RICO DE ESTASEN, *El General Elìo.*, XVI, p. 238.

[74] J. RICO DE ESTASEN, *op. cit*., p. [237].

[75] *Idem*, p. 239.

[76] FRANCISCO PÉREZ PUCHE, *Laberinto secreto de la Catedral de Valencia*, X, ps. 182-183.

[77] *Idem.*

Miró sacerdote secularizado que en su calidad de prior de la Real Cofradía le aplicó con toda solemnidad las indulgencias previstas, besó luego una imagen de Jesús Redentor que le alcanzaron y subió las gradas en busca del banquillo. Al presentársele el verdugo lo abrazó y besó las manos, saludando gentilmente a su ayudante. Ellos hicieron que tomara asiento y buscando inmovilizarlo le amarraron pies y brazos con una soga de esparto. Finalmente, el cuello fue sujeto al dogal metálico y

> *Momentos antes de tomar pasaje para la eternidad, murmuró el sentenciado con voz clara: Perdono a todos mis enemigos para que Dios me perdone. Temblaba el verdugo irresoluto, las manos puestas sobre el instrumento del suplicio [cuando] el ayudante para poner fin a aquella escena por demás angustiosa lo relevó de su trágico menester de un empellón; empuñó el torniquete y con el ímpetu de una voluntad movida por el odio le dio una media vuelta. Se contrajo, en un espasmo trágico, el cuerpo del ajusticiado y su lengua, atormentada, solo pudo decir ¡Jesús, María y Jo…! pues tan violenta fue la presión del garrote vil que la frase quedó inconclusa*[78].

Probando que el odio de sus enemigos no reconocía límites, cuando la viuda solicitó permiso para enterrar su cadáver en lugar apropiado se le negó y otro tanto aconteció con relación a oficiarse sufragios por su alma, aunque en esto último no consiguieron los logistas, ni aun con amenazas, impedir que "Canónigos y beneficiados de la catedral, párrocos, coadjutores, y puede decirse el clero todo de la ciudad de Valencia celebrase el santo sacrificio de la misa para que el Supremo Hacedor concediese al general Elío un dichoso fenecer y deparase a su alma atormentada eterno descanso"[79].

Por expresa orden de las autoridades el cadáver quedó expuesto hasta el atardecer y cuando un grupo de miembros de la Real Cofradía, conducidos por el capellán mayor y el clavario, procedieron a retirarlo para colocarlo en un ataúd de pino sin forrar, el mismo no se pudo cerrar "…porque por efecto de las largas horas en que el cuerpo permaneció sentado, sujeto al garrote, se había encogido de tal manera que resultaron inútiles cuantos esfuerzos realizaron los cofrades para dejarle rígido. Los ojos, que permanecían trágicamente abiertos, fueron cerrados dejando caer sobre los párpados numerosas gotas de cera"[80]. A continuación ellos mismos trasladaron el féretro fuera de la ciudad a través del camino de Murviedro, bordeando el rio Turia "…pasando por el convento de San Pío V y el monasterio de San Miguel de los Reyes, donde se rezó un responso, hasta el cementerio de Carraixet propiedad de la Cofradía"[81] ubicado en la pedanía de la población de Tabernes Blanques, a escasos metros de una de las famosas *peirons*[82] que marcaban

[78] J. RICO DE ESTASEN, *op. cit.*, XVI, ps. 244-245.

[79] *Ibidem*., XVII, p. 248.

[80] *Ibidem*, p. 251.

[81] E. y C. GARCÍA MONERRIS, *op. cit.*, p. 100.

[82] Se trataba de una monumental cruz de piedra, emplazada según la orientación del respectivo punto cardinal, y que inicialmente tuvo un particular significado como exaltación de la fe de Cristo en territorios donde predominaban los musulmanes. Respetando el diseño común, estaba profusamente labrada y descansando sobre un soporte octogonal denominado 'espiga', también trabajado con figuras de Apóstoles

el límite de la ciudad de Valencia. En ese sitio, morada postrera de malhechores, náufragos y mendigos, "…de estrecho portal y descarnadas tapias, huérfano de cruces, nichos, lápidas, flores y cipreses recibió sepultura el general Elío. Cuatro milicianos hundieron el ataúd en un hoyo, construido con toda intención excesivamente profundo [y] sobre el cuerpo del general volcaron la tierra arrancada"[83]. La referencia a la hondura de la fosa se explica porque sus enemigos deseaban que aquel cadáver desapareciera cuanto antes, apostando a que de ese modo se aceleraría el natural proceso de descomposición; pero pronto se llevarían una tremenda sorpresa. Era la noche del 4 de septiembre de 1822 cuando finalizó esa inhumación, que marcaría el inicio de un extraño derrotero signado por sucesivas traslaciones cuyo final se verificó cuando más de un siglo después los despojos mortales del agarrotado fueron recuperados de un modo impensado.

Entretanto el 7 de abril de 1823, cumpliendo con lo acordado en la Santa Alianza, Francia intervino militarmente en España respondiendo al pedido de su Rey deseoso de terminar con el alzamiento liberal. El ejército auxiliador, conocido como de los 'Cien Mil Hijos de San Luis', llegó al mando de Luis Antonio de Artois duque de Angulema y conde de Mames y sin mayor resistencia, salvo en Cádiz donde se produjo el ataque y destrucción del último baluarte rebelde ubicado en la fortaleza del Trocadero, Fernando VII fue repuesto como monarca absoluto. En ese contexto, las fuerzas realistas valencianas se aglutinaron en torno del general Rafael Sempere, asistido por el brigadier Ramón Chambó, quien en mayo proclamó en Burjasot una Junta Superior Gubernativa del Reino, a ejemplo de la constituida en Madrid, y restableció en todo el territorio el régimen tradicional. Luego, poniéndose en contacto con las fuerzas francesas del mariscal conde Jean Joseph de Molitor marcharon hacia Valencia donde ambos jefes entraron el 13 de junio. Enterado Fernando VII de ese avance victorioso, y consciente de haber abandonado a Elío en manos de sus enemigos, ordenó por Real Decreto del 7 de julio que se exhumaran los restos para que al cumplirse el primer aniversario de su muerte se le rindieran solemnes exequias y tributasen honores que lo rehabilitaran. Queriendo no dejar dudas acerca de ese tardío reconocimiento, dispuso también que por pertenecer el difunto a las Órdenes de Carlos III y San Fernando en adelante su nombre debía figurar en el escalafón militar a la cabeza de los generales españoles; ratificándole a su viuda la pensión correspondiente al sueldo de capitán general, percibiendo en un solo cobro todo lo devengado desde el día de la ejecución, y honrando el apellido al ennoblecer a su hijo Bernardo otorgándole el título de marqués de la Fidelidad y obsequiándole una gran finca, próxima a las minas de azufre de Hellín y la laguna de Villena rica en pesca, para que con sus rentas manumitiera esa nueva posición nobiliaria.

---

y representaciones heráldicas. La de referencia se emplazó en 1372 y conocida como *Cruz de Almacera* fue erigida "…en el Camino Real de Murviedro, de Carraixet o camino antiguo de Barcelona. Obra de un Mestre piquer de la villa de Sant Matheu, estaba montada sobre tres gradas circulares de piedra [y] teniendo en su remate cuatro imágenes con sus correspondientes doseletes afiligranados, sobre soportes encimas de otros tantos escudos puntiagudos con las barras. La coronaba un capitel historiado que sustentaba la cruz, en la que los cardos y los grumos se combinaban deliciosamente haciendo resaltar las figuras del Crucificado en el anverso y la de la Virgen en el reverso", cfr. HELENA DE LAS HERAS ESTEBAN, *Cruces en los caminos*, en "La Escultura Pública en Valencia. Estudio y Catálogo", Parte I, 1,1.1, p. 17.

[83] J. RICO DE ESTASEN, *op. cit.*, XVII, p. 252.

A tenor de lo ordenado en el artículo 6º del citado Real Decreto, mandando solventar los gastos de las exequias y que se le erigiera a Elìo un monumento por suscripción pública, el Ayuntamiento valenciano con la firmas de su presidente, Fernando Pascual, y secretario, Vicente Modrego y Morales, circulò el 23 de junio una proclama en la que informaba "…que procurando borrar cualquiera impresión que haya podido hacer el género de muerte al que injustamente le condenaron sus revolucionarios asesinos ha determinado [disponer] lo conveniente para la exhumación del cadáver y hacerle las exequias fúnebres con toda la pompa y ostentación debida a tan ilustre guerrero; y que para costearse se abra una suscripción voluntaria con destino a los gastos del indicado funeral"[84]. A ese efecto se constituyó una comisión integrada por Manuel Agulló, Ignacio Baeza, Vicente Pascual de Bonanza y José Guerau que terminò recaudando fondos por un total de 4.327 reales de vellón con 4 maravedíes.

Debiendo realizarse las honras de cuerpo presente, con los cuidados del caso, se procedió a desenterrar el cadáver y entonces se verificó algo sorprendente porque "…después de un año se lo halló incorrupto, fresco y flexible, brotando sangre por el pescuezo, nariz y boca; de tal manera que sus mismos enemigos y rivales quedaron pasmados"[85]. Ante este prodigio, el cuerpo ubicado en un ataúd nuevo se cargó en un carruaje cerrado y fue conducido con todo sigilo al Real Convento de San Agustín. Allí lo esperaba la comunidad de religiosos en pleno, entonando un emocionado responso mientras era conducido a la sala capitular donde, al día siguiente, se realizó una singular operación. En cumplimiento de lo ordenado el cuerpo fue despojado de la hopa infamante y, una vez purificado con agua bendita, se lo vistió con un flamante uniforme de capitán general, calzó con altas botas granaderas y, junto con todas sus condecoraciones, se le colocó un fajín de borlas de oro y el manto azul de la Orden de Carlos III ciñéndosele espada. Todo eso fue posible porque previamente "Un anatómico del hospital tras algunos esfuerzos, desentumeciendo los agarrotados miembros, logró devolver al cadáver su natural rigidez"[86]; y como el rostro se había momificado naturalmente fue maquillado para hacerlo más vívido. De ello se ocuparon "Dos artista notables [que] cubrieron toda la cabeza con una capa de alabastro, estucaron y colorearon la cara, le adhirieron al cráneo poco màs de un centímetro de pelo, le dibujaron la boca, la nariz, los ojos, los párpados y las arrugas; realizando el milagro de imprimir una sensación de vida a aquellos maltratados restos, que habían permanecido en el seno de la tierra por espacio de un año"[87], recuperando el semblante "…según las crónicas que pueden leerse en el *Diario de Valencia*, el mismo gesto marcial que tuvo en su enérgica vida"[88].

---

[84] AYUNTAMIENTO DE VALENCIA, *Leales Valencianos* [proclama], en Biblioteca Valenciana, Colección BV Fondo antiguo, Ubicación: BV Carreres - Signatura: XVIII/F-515.

[85] [¿ROQUE BARDENES y JAIME JORDÀ?], *Copia de una carta familiar escrita a un su amigo por dos Sacerdotes que acompañaron al excelentísimo señor D. Francisco Xavier Elio durante las últimas 20 horas de su vida*, en "Gazeta de Lisboa", Nº 241, p.1.587.

[86] J. RICO DE ESTASEN, *op. cit*., XVIII, p. 259.

[87] *Idem.*

[88] F. PÉREZ PUCHE, *op. cit*., p. 184.

En el marco de una solemne procesión, el 3 de septiembre el féretro fue conducido a la Catedral "…con toda pompa, acompañado del excelentísimo señor capitán general del Ejército y Reinos de Valencia y Murcia; del comandante superior de las tropas francesas, los magistrados, la ilustre Cámara, de todas las Autoridades, la nobleza y personas de distinción [testimoniando] que el crimen no oprimirá impunemente la religión de la católica España"[89]. El día 4 se celebró el funeral, oficiando la Misa el Dr. J. M. Despujols canónigo prebendado del templo catedralicio y gobernador de la arquidiócesis a nombre de su titular fray Veremundo Arias y Teijeiro, en tanto el sermón corrió por cuenta del R. P. agustino fray Francisco Furlado. Dice la crónica que

> *Casi todos los habitantes se vistieron de luto, mostrando en su semblante la amargura que ocupaba sus almas por la muerte de un general paternal al que llorarían eternamente. En el cuerpo principal de la iglesia se había levantado un magnífico cenotafio, del mejor gusto, adornado con varios emblemas alusivos al asunto en cuyo centro se encontraba el cuerpo del digno jefe. Se le hicieron los honores militares y se lo sepultó con toda magnificencia*[90].

Dicho cenotafio resultó una obra notable en cuya construcción intervinieron especialistas "…como el escultor José Gil, el pintor Isidro Zapater y el verguero Francisco Gotet. Conocemos su descripción gracias a la minuciosa y detallada relación que publicó la imprenta de Benito Monfort y que fue repartida el mismo día de la celebración de las exequias entre los asistentes para la mayor comprensión de los ornatos alegóricos"[91]. Asistieron a la imponente ceremonia el hermano y la

---

[89] GAZETA DE LISBOA, Nº 241, ps.1.587-1.588.

[90] *Idem*, p.1.587.

[91] ESTER ALBA PAGAN, *Las reliquias del héroe: exaltación memoria de la guerra en Valencia (1814-1833)*, en "Arte en Tiempos de Guerra", I, p. 207. En virtud de este impreso se sabe que "El catafalco se erigió en el crucero, bajo el cimborrio, sobre un tablado extendido al mismo nivel que el presbiterio. La obra constaba de dos cuerpos, el Panteón donde se alojaba el féretro con los restos de Elío y una Columna truncada. El Panteón que comprendía una altura de 23 palmos (4,8 metros) estaba formado por una bóveda baja que apoyaba en cuatro gruesos pilares. Estos pilares se componían de un plinto y sobre ellos un zócalo. A nivel de los zócalos se hallaba el piso donde estaba la urna sepulcral, y sobre ella el féretro que contenía el cadáver. Para subir a este piso se dispusieron cuatro escalinatas, una por la abertura de cada frente. Sobre estas cuatro aberturas, en sus centros, se dispusieron los grupos de escudos de armas, tanto de los que estaba el difunto condecorado como de los que son propios de la ciudad de Valencia…Para coronar este sepulcro se hallaban colocados en estos mismos ángulos unos jarros fúnebres con dos niños [tallados] en acciones sentimentales cada uno. Dichos jarros servían, además, de perfumadores. Sobre el Panteón se erigía el pedestal y la columna truncada. En el plinto de este pedestal aparecían pintadas cuatro escenas de la vida de Elío, una por cada frente. En el que daba a la Puerta de los Apóstoles estaba pintado el pasaje en que Elío entregó a S. M. el bastón del mando de General y S. M. se lo devuelve; en el que daba a la Puerta del Palau, cuando el general Elío enseña a S. M. la bandera que llevaba en la formación [y] que manchada con su sangre había salvado en la acción de los campos de Castalla; el que caía frente a la puerta principal presentaba la escena en que Elío es conducido a la Ciudadela por sus enemigos; y en el último, frente al Altar, aparecía Elío dentro del calabozo y rodeado de varias virtudes como la Justicia, el Valor, la Fe y la Lealtad…En los netos de este pedestal, en cada una de sus cuatro caras, había una lápida con una inscripción en letras doradas alusivas al difunto [y la columna] aparecía custodiada por cuatro estatuas de 11 palmos de altura que sostenían gran parte del manto guarnecido con franjas y galones de oro con que estaba enlutada la mencionada columna, atada a ella con cordones de oro y sus borlas correspondientes; simbolizando con este luto el sentimiento de toda la ciudad causado por el derrumbe de una de las columnas de la nación. Finalmente, en los cuatro ángulos de la obra se colocaron otros tantos candelabros de 24

viuda de Elío, siendo evidente que no se ahorró lujo alguno en punto al homenaje que se le tributó y prueba de ello fue que tales honras fúnebres se tomaron como referencia cuando, seis años después y en la misma catedral, se realizaron las solemnes exequias por la muerte de la reina Marìa Josefa Amalia de Sajonia, tercera esposa de Fernando VII.

VII. Desventuras de un cadáver

Finalizadas las honras fúnebres, el ataúd de Elío quedó depositado en una bóveda de la capilla de San Sebastián, también conocida como 'de los canónigos', a la espera de ubicarlo definitivamente en un suntuoso mausoleo de alabastro que se le estaba construyendo en la de la Trinidad, obra dirigida por el arquitecto Cristóbal Sales y en la que intervinieron el grabador Tomás de Rocafort y el pintor Miguel Parra, y que recién siete años más tarde quedó concluido, por lo que la traslación definitiva de los restos se verificó el 10 de septiembre de 1831. Pero las pasiones políticas volvieron a hacer de las suyas, y al estallar la lucha entre carlistas e isabelinos la designación del esposo de una hija de Elío, María de los Dolores, como jefe de estado mayor en los ejércitos de don Carlos María Isidro provocó la furia de los que veían en aquel mausoleo, construido junto a uno de los más transitados ingresos al templo (la llamada 'entrada de Micalet') y que exhibía escenas de la lucha del muerto contra los liberales, un emblema de la reacción encarnada por el legítimo sucesor al trono. Invocando entonces la prudencia y el evitar profanaciones la autoridad eclesiástica decidió su destrucción, y a las siete y media de la tarde del 17 de abril de 1835, Viernes Santo, "…en una ceremonia que debió ser tan discreta como vergonzante, el cadáver de Elío fue sacado de la gloria y llevado de nuevo a la nada de la cripta. Del parnaso al pudridero. Un canónigo y un representante del gobernador acompañaron a la viuda del militar en el triste trance, mientras trabajaban los albañiles a la luz de los faroles"[92]. La singular medida se tomó previo acuerdo entre el poder religioso y el laico, porque muy reservadamente así lo dispuso el arzobispo de consuno con el capitán general y presidente de la Junta Consultiva de Valencia.

Precisamente por mediar ese singular acuerdo, al pueblo fiel no le resultó del todo creíble que la designación de Joaquín de Elío y Ezpeleta como responsable del estado mayor del Pretendiente hubiera sido la causa fundamental de traslación de los restos mortales de su tío. Antes bien la figura de monseñor Joaquín López y Sicilia[93] cobraba relevancia en el asunto habida cuenta que, al ser proclamada el 28

---

palmos de altura, adornados fúnebremente por medio de unos mantos negros, con franjas, cordones y borlas de oro, y sus pies imitando mármoles y jaspes", cfr. SUSANA FERRER MARTÍ, *Los Funerales Patrióticos Valencianos: Similitudes y Diferencias con las Exequias Reales del Siglo XIX*, en "Millars. Espai i Historia", Nº XV, ps. 130-131.

[92] F. PEREZ PUCHE, *op.cit*., p. 185

[93] Nació en Cubel, diócesis de Tarazona en la provincia de Zaragoza, el 9 de enero de 1764 siendo sus padres Juan Pedro López, médico de profesión, y María Antonia Sicilia. Cumplida su formación elemental y visto su manifiesta vocación al sacerdocio cursó los estudios de Filosofía, Teología y Cánones en la Universidad de Valencia; doctorándose en Teología fue ordenado en 1790 y, previa oposición, fue agraciado con la parroquia de Alcalalí. Pasó luego a Teruel como párroco de su catedral y màs tarde canónigo magistral de la misma. Con motivo de la invasión francesa fue nombrado presidente de la Junta

de octubre de 1833 como reina Isabel II, tras la muerte sin hijos varones de su padre Femando VII, publicó una pastoral titulada "Pax Vobis" defendiendo la legitimidad de los derechos de aquella y ordenando a los párrocos a que así lo instruyeran a sus feligreses, directiva que hizo fracasar en territorio valenciano el pronunciamiento carlista proclamado por el antiguo corregidor de la ciudad don Rafael Ram de Viu barón de Hervés. Siendo, por lo demás, aquel prelado típico ejemplo de esa jerarquía 'ilustrada' que nunca pudo borrar su cuño afrancesado[94] y desde su advenimiento a la mitra valenciana no miró con buenos ojos el sepulcro de Elío, que en su entorno convocaba la continua adhesión piadosa de los sectores màs tradicionalistas. En cuanto al entonces capitán general de Valencia, baste decir que lo era nuevamente el conde de Almodóvar y habiendo escalando en la masonería Ildefonso Díaz de Rivera investía por entonces la condición de venerable en la gran logia local. De esa forma, con el mayor sigilo el cadáver fue trasladado por tercera vez a otro sitio conocido solo por pocos y

> *unos años después, en 1840, en la catedral ya no quedaba resto alguno del monumento funerario, sin duda el más suntuoso y llamativo de su tiempo. Y solo la curiosidad erudita recordaba, en las visitas al templo, que por allí, en algún lugar bajo las losas, debía estar el general, héroe para unos valencianos, demonio para otros muchos, víctima eminente del gran siglo de los cambios donde tantas veces estuvieron en conflicto la libertad y las cadenas*[95].

Como fuere, nunca se volvió a hablar de ello.

---

local de Gobierno y administrador eclesiástico, por ausencia del obispo titular monseñor Blas Joaquín Álvarez de Palma. De este tiempo se lo recuerda como muy amical y solícito con las fuerzas de ocupación. No obstante, ese antecedente, a petición del restaurado Fernando VII el Papa León XII lo nombró obispo de Coria el 12 de julio de 1824, recibiendo la consagración episcopal en Rubielos de Mora el siguiente 12 de octubre. Pasado unos años, Su Santidad Pío VIII lo preconizó, el 15 de marzo de 1830, arzobispo de Burgos. Sede de la que pasó a la de Valencia cuando nuevamente el Rey lo propuso, el 22 de septiembre de 1831, y el nuevo pontífice Gregorio XVI lo designó con fecha 24 de febrero de 1832. No queriendo demorar la toma de posesión de la nueva jurisdicción eclesiástica lo hizo por medio de procurador el 18 de mayo de ese año y poco después, el 3 de junio, hizo su entrada solemne en la capital valenciana pero no sin antes dirigir una primera carta pastoral a sus nuevos diocesanos, exhortándolos al cumplimiento de sus deberes cristianos y remarcando a los párrocos la obligación de enseñar el catecismo y predicar el Evangelio según lo ordenado por el Concilio de Trento. Sin embargo, de esta ortodoxia, al año siguiente no dudó en mostrar su cuño liberal predicando a favor del partido isabelino y en contra de Don Carlos Marìa Isidro, legítimo sucesor del difunto Fernando VII y proclamado monarca por sus seguidores con el nombre de Carlos VII. En 1834 debió afrontar los estragos de una epidemia de cólera que arrasó la tierra valenciana, distinguiéndose por la ayuda material que prodigó a los afectados, disponiendo para ello de sus rentas personales y enajenando incluso parte del tesoro catedralicio para que mantuviera la diaria distribución de pan. Esas fatigas mermaron sus fuerzas, y retirado en pleno verano a Burjasot allí falleció el 24 de agosto de 1835 siendo sus restos inhumados en la capilla de San Luis obispo ubicada en el interior del templo arzobispal.

[94] Dudoso calificativo que nunca perdió su carácter estigmatizante, habida cuenta que "Desde el sentido religioso y de cruzada que se dio a la Guerra de la Independencia también se les tildó a los afrancesados con el epíteto popular de *apóstatas*, *herejes*, *judíos* y *luteranos* como sinónimos de anticatólicos", cfr. ANTONIO MOLINER PRADA, *La España Josefina: los Afrancesados*, en "Revista de Historia Militar", Número extraordinario, p. 56.

[95] F. PÉREZ PUCHE, *op.cit*., p. 185.

Un siglo transcurrido y el olvido hicieron perder todo rastro del enterratorio donde, durmiendo el sueño eterno, yacían los restos de Francisco Xavier de Elío y Olondriz. Pero en agosto de 1935 José Rico de Estasen, un afamado periodista de la época, recorría España buscando historias para sus artículos y llegado a Valencia decidió conocer su catedral. Allí, fortuitamente, encontró al pintor Fernando Hurtado Sanchís quien se ofreció gentilmente a ser su 'cicerone'. Experto conocedor de las diferentes capillas interiores del templo, así como de sepulcros y monumentos, sin embargo, nada sabía sobre la existencia de criptas que oficiaran como osarios y de las que el periodista solo tenía vagas referencias; pero más tarde señaló que como el artista se interesó tanto por descubrirlas ello pasó a ser el objetivo de aquellas recorridas, y la que hallaron con entrada en el lado izquierdo del trascoro les reservó una sorpresa inolvidable. Recordando ese momento, contó que

> *Siete macizas losas de mármol cerraban su entrada. De las siete, haciendo inauditos esfuerzos y con el auxilio de los instrumentos adecuados, solo una pudimos levantar. Con suma dificultad, arrastrándonos de espaldas, pudimos introducirnos por aquella negra entrada y alumbrándonos con un cirio, arrancado de un altar, llevamos a cabo la singular exploración. La cripta del trascoro de la catedral de Valencia no tiene puertas ni ventanas. Una docena de escalones conducen a una especie de rellano donde una cruz de negro mármol abre de par en par la misericordia de sus brazos, sirviendo de línea divisoria a dos funerales depósitos totalmente rodeados de nichos, en cuyas cubiertas se leen nombres de sesudos varones que traspusieron los linderos de la eternidad en los años que van de 1808 a 1814. En la cámara funeral de la izquierda, aparte de un negro y profundo pudridero atestado de tibias y de mondas y lirondas calaveras, no hubimos nada de particular; por el contrario, al adentrarnos por el de la derecha, nuestra emoción, nuestra sorpresa, nuestro asombro, no reconoció límites al toparnos de buenas a primeras con un ataúd descubierto, tendido en el suelo, lleno de polvo y telarañas, en cuyo interior, una momia inquietante y atormentada en quien, recordando el magnífico retrato de Vicente López que se conserva en la Academia de Bellas Artes de San Carlos, la historia de su vida y las circunstancias de su trágica muerte, yo reconocí en el acto al infortunado general don Francisco Javier Elío*[96].

El descubrimiento los dejó atónitos y, de común acuerdo, decidieron regresar al día siguiente para tomar unas fotografías que lo certificaran.

Descontando el interés que provocaría en toda España tan singular hallazgo, el reportero se puso en comunicación con su amigo Luis de Linares, director de una de las revistas de mayor tirada del país, adelantándole lo que había descubierto y prometiéndole una nota que finalmente se publicó unos meses después. En ella relató que

[96] J. RICO DE ESTASEN, *Op. cit*., en Revista "Mundo Grafico", Nº 1258, p. 7.

> *El caudillo calza unas botas altas de montar que le llegan más arriba de las rodillas y se halla amortajado con un brillante uniforme, del que perduran, en perfecto estado de conservación, los entorchados de las bocamangas, los ricos bordados de la casaca fernandina de alto cuello, semejante a la que luce en el magnífico retrato de Vicente López. El manto de la Orden de Carlos III, circundado por plateada greca, se pliega en dos puntas sobre el pecho y desciende hasta los pies, envolviendo con el brillo de la seda, que todavía se mantiene suave, los atormentados restos. De la espada, la hoja comida por la humedad, ha desaparecido totalmente; la funda, que es de cuero, por el contrario, se mantiene intacta, e intacto también el puño. Pero lo verdaderamente notable, lo que me produjo una impresión que difícilmente podré apartar de mi imaginación, fue la cabeza. La cabeza constituye un insuperable testimonio de identificación, es una cabeza estrecha, alargada, gótica, en la que se adivina el hombre de ceño firme y resuelto, que fue modelo de fidelidad a la autoridad monárquica… El infortunado general luce también un descomunal bicornio azul, con penacho de oro. El tiempo ha hecho desaparecer la parte que estuvo pegada al cráneo, formando un semicírculo en torno a éste, pero dejando subsistente todo lo demás*[97].

Actualmente la catedral ofrece un aspecto interior diferente al que tenía cuando los restos de Elío fueron encontrados, porque debido a modificaciones posteriores desapareció el antiguo Coro en torno al cual Rico de Estasen dice que halló la entrada a la cripta; de hecho hoy se registran oficialmente tres, llamadas 'de la Sala capitular', 'de los canónigos' y 'de los beneficiados'. Como la primera está definitivamente clausurada y la segunda en uso, es de creer que la tercera por su ubicación a la izquierda del eje de la nave central, bajo la 'arcada nova', debió ser donde durante más de un siglo reposaron los restos del militar navarro.

La noticia del hallazgo alcanzó tal difusión que, a poco, Rico de Estasen recibió una carta de Alfonso de Gastelú y Maritorena, biznieto político del general Elío[98], agradeciéndole en nombre de su familia poder saber donde descansaban los restos del ilustre antepasado e informándole que de inmediato, concretando su cuarta traslación, se harían cargo de darle cristiana y definitiva sepultura[99].

VIII. Colofón

Ya en 1810, viendo cómo proliferaban las logias al amparo de los ejércitos franceses de ocupación, con potente verba reclamaba el presbítero Blas Ostolaza prevenirse del accionar masónico, conocedor que su fin último era destruir a la Iglesia de Cristo, y concluía su arenga con estas palabras:

---

[97] *Idem*.

[98] Era esposo de Blanca de Elìo y Mencos, hija de Juan de Elìo y Elìo e Inés Mencos y Ezpeleta, y por tanto nieta de María de los Dolores Elío y Leizaur hija del militar ejecutado en 1822.

[99] Promesa que se mantiene porque desde 2016, por muerte de su anterior titular el marqués de Góngora y de la Lealtad, como depositaria de aquellos históricos despojos aparece doña Inés de Elío y de Gaztelu IV duquesa de Elío, XI marquesa de Vessolla, XII marquesa de Góngora, XV condesa de Ablitas y XX vizcondesa de Val de Erro.

> *Españoles católicos: aun es tiempo de restablecer los altares. Contra éstos se dirigen los planes antiguos de la filosofía fragmasónica (sic) y se intenta descatolizaros para arrojaros en los abismos de una revolución. Sí, vuestros males tienen relación con los de la Iglesia. Ah! ¿Cómo podréis desentenderos de los clamores de vuestra tierna madre? Ella reclama vuestros esfuerzos. ¿Podríais dudar un instante de concurrir a su defensa? Pobres y ricos, grandes y pequeños, llegaos todos, pues es común la causa de vuestra Fe, de vuestra Patria, de vuestro Rey [y] descubrid a nuestros enemigos domésticos que minan en secreto el edificio de nuestra libertad*[100].

Entonces, como tantos, uno de esos españoles se aprestó a librar el Buen Combate en resguardo de la Fe de sus mayores, que era como decir romper lanzas en defensa de la tierra que lo viera nacer. Se llamaba Francisco Xavier de Elío y Olondriz y cada uno de sus actos quedó definido por su impronta católica. Elevado a la función pública, en una gestión tan progresista que aun hoy se la recuerda en Valencia, desde el poder no dudó en enfrentar con éxito el tenebroso accionar de las logias locales, ganándose para siempre el odio de la masonería. Sin miedo, eligió perseverar en tal conducta a sabiendas que en ello se jugaba hasta la vida, como ocurrió. Creyeron entonces los sectarios que al asesinarlo borraban su memoria y todo lo que él simbolizaba, pero nuevamente se equivocaron porque la posteridad lo reivindicó como "ornamento de su siglo, vergüenza y confusión de sus negros opresores y modelo de heroísmo"[101].

Bibliohemerografía

ALBA PAGAN, ESTER, *Las reliquias del héroe: exaltación memoria de la guerra en Valencia (1814-1833)*, en "Arte en Tiempos de Guerra", Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009.

[ANÓNIMO], *La Verdad sin Disfraz Impugnación a la Insinuación Patriótica de (M.M.) Monsieur Malatesta*, Palma, En la Imprenta de Brusi, 1812.

AYUNTAMIENTO DE VALENCIA, *Leales Valencianos*, Valencia, sin pie de imprenta, 23 de junio de 1823.

[¿BARDENES, ROQUE y JORDÀ, JAIME?], *Copia de una carta familiar escrita a un su amigo por dos Sacerdotes que acompañaron al excelentísimo señor D. Francisco Xavier Elìo durante las últimas 20 horas de su vida*, en "Gazeta de Lisboa", Nº 241, Lisboa (Portugal), Na Impressao Regia, sábado 11 de octubre de 1823.

BOIX [Y RICARTE], VICENTE, *Historia de la Ciudad y Reino de Valencia por D. […]*, Tomo III, Valencia, Imprenta de D. Benito Monfort, 1847.

[100] Cfr., *Sermón Patriótico-Moral*, Tercero Punto, ps. 24 y 26.

[101] J. A. SOMBIELA, *Manifiesto…*, Prólogo [p. 6].

[CARLOS IV], *Novísima Recopilación de las Leyes de España. Contiene Sus Tres Índices Generales. Y El Suplemento Correspondiente A Los Años De 1805 Y 1806*, Tomo VI, En Madrid, Año de 1807.

CORRALES ELHORDOY, ÁNGEL, *Francisco Xavier de Elío. Final y comienzo de dos épocas*, en "Revista del Instituto Històrico y Geográfico del Uruguay", Tomo XXXIII, Montevideo, Tradinco S. A., Febrero 2011.

DE DOU Y DE BASSÓLS, RAMÓN LÁZARO, *Instituciones del Derecho Público General de España con noticia del Particular de Cataluña y de las principales Reglas en cualquier Estado. Su Autor D. […] Canónigo y Arcediano del Vallés de la Santa Iglesia Catedral de Barcelona*, Tomo VII, Madrid, En la Oficina de Don Benito García y Compañía, Año de 1802.

DE GUERRA, JUAN CARLOS, *Ilustraciones Genealógicas de los Linajes Vascongados contenidos en las 'Grandezas de España' compuestas por Esteban de Garibay*, en "Revista Internacional de los Estudios Vascos = Eusko ikaskuntzen nazioarteko aldizkaria", Volumen 14, Nº 1, San Sebastián (España), Imprenta de la Diputación de Guipúzcoa, 1923.

DELEITO Y PIÑUELA, JOSÉ, *Fernando VII en Valencia el año 1814. Agasajos en la Ciudad. Preparativos para un Golpe de Estado, por […] Catedrático de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Valencia*, en "Anales de la Junta para ampliación de Estudios e Investigaciones científicas", Tomo VII, Memoria 1ª, Madrid, Imprenta de Fortanet,1911.

DE ELÍO, XAVIER, *Teniente General de los Reales Exércitos, General en Gefe del segundo, Gobernador y Capitàn General del Exèrcito y Reyno de Valencia, Presidente de su Real Audiencia, con el mando militar del de Murcia, de la Junta Provincial de Sanidad, de la de Reales Obras de Fortificación, de la de Agravios, de la de Policía, &, &. &*, Valencia, sin pie de imprenta, 4 de diciembre de 1814.

DE LA FUENTE, VICENTE, *Sublevaciones militares promovidas por las sociedades secretas desde 1814 a 1820*, en "Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España y especialmente de la Franc-Masonería", por Don […]", Lugo, Imprenta de Soto Freire Editor, 1870.

[DE KOSKA VAYO, ESTANISLAO], *Historia de la Vida y Reinado de Fernando VII de España. Con Documentos justificativos, Órdenes reservadas y numerosas Cartas del mismo Monarca, Pío VII, Carlos IV, Marìa Luisa, Napoleón, Luis XVIII, el Infante Don Carlos y otros personages*, Tomo III, Madrid, Imprenta de Repullès, 1842.

DE LAS HERAS ESTEBAN, HELENA, *Cruces en los caminos*, en "La Escultura Pública en Valencia. Estudio y Catálogo", Valencia, Universitat de Valencia Servei de Publicacions, 2003.

FERRER MARTÍ, SUSANA, *Los Funerales Patrióticos Valencianos: Similitudes y Diferencias con las Exequias Reales del Siglo XIX*, en "Millars. Espai i Historia", Nº XV, Castellón, Universitat Jaume I, 1992.

GARCÍA MONERRIS, ENCARNA y CARMEN, *La Nación Secuestrada: Francisco Javier Elío. Correspondencia y Manifiesto*, Valencia, Universitat de Valencia, 2008.

GUIÙ Y MARTÍ, ESTANISLAO, *El Año Militar Español. Colección de Episodios, Hechos y Glorias de la Historia Militar de España. Obra ilustrada con numerosos Croquis, Planos y Grabados dedicada a los Alumnos de las Academias Militares por el Teniente Coronel graduado, Comandante de ejército D. […], Capitán Profesor y Ayudante de Armas de la Academia de Artillería*, Tomo II, Barcelona, Redacción y Administración de la Revista Científico-Militar y Biblioteca Militar, 1890.

GOBERNA ORTIZ, FERNANDO, *Años posteriores a la Guerra de la Independencia (1814-1820)*, en Revista "Almaig, Estudis i Documents", XXV, Ontinyent (España), Graficas Bormac, S. L., 2009.

HORTA RODRÍGUEZ, NICOLÁS, *Un crimen masónico. La muerte del General Elìo*, en "Ejèrcito. Revista Ilustrada de las Armas y Servicios", Año XXVI, Nº 308, Madrid, Ministerio del Ejèrcito, Septiembre 1965.

LÓPEZ, MANUEL [Impresor], *Discursos que al encontrar a nuestro amado Monarca el Sr. D. Fernando VII* ***y*** *.Serenísima Infante D. Carlos, en el día 15 del corriente Abril, pronunciaron al besar la mano en el sitio de la Jaquesa, en Aragón, así el Excmo. Sr. D. Francisco Xavier Elio, General en jefe del 2º Ejèrcito español, como el gefe interino ele su Estado Mayor, el Brigadier D. Juan de Potòns y Moxica*, Valencia, En la Imprenta y Librerìa de López, 18 de Abril de 1814.

MARQUÉS DE VILLA URRUTIA [WENCESLAO RAMÍREZ], *Fernando VII Rey Constitucional. Historia Diplomática de España de 1820 a 1823*, Madrid, Francisco Beltrán Librería Española y Extranjera, 1922.

MARTÍNEZ RODA, FEDERICO, *Valencia y las Valencias: Su Historia Contemporánea (1800-1975)*, Valencia, Fundación Universitaria San Pablo C.E.U, 1998.

MOLINER PRADA, ANTONIO, *La España Josefina: los Afrancesados*, en "Revista de Historia Militar", Número extraordinario, Año LII, Madrid, Instituto de Historia y Cultura Militar, 2008.

ORS MONTENEGRO, MIGUEL *La masonería ilicitana en el Siglo XIX*, en "La Masonería en la España del Siglo XIX", Volumen I, Salamanca, Junta de Castilla y León-Conserjería de Educación y Cultura, 1987.

OSTOLAZA, BLAS, *Sermón Patriótico-Moral que con motivo de una Misa solemne, mandada celebrar el día 25 de Julio del año 1810, en la iglesia de los RR. PP. Carmelitas de la ciudad de Cádiz por los Españoles Emigrados de los Países ocupados por el enemigo común dixo el Doctor Don […], Diputado en Cortes, Capellán de honor y Confesor de S. M. el Señor Don Fernando Séptimo, Rey de España y de sus Indias, y del Sr. Infante Don Carlos*, Impreso en Burgos, en la Imprenta de D. Ramón Villanueva, 1814.

PÉREZ PUCHE, FRANCISCO, *Laberinto secreto de la Catedral de Valencia*, Estella, Carena Editors, 1999.

PUENTES, GABRIEL A., *Don Francisco Javier de Elío en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Ediciones Esnaola, 1966.

REVELLES, DAVID, *Masones sin Misterios. Tres siglos en España*, en Revista "Clío", N° 66, Barcelona (España), Comunicaciones y Publicaciones S. A., Abril de 2007.

REVUELTA GONZÁLEZ, S.J., MANUEL, *Política Religiosa de los Liberales en el Siglo XIX. Trienio Constitucional*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Escuela de Historia Moderna, 1973.

RICO DE ESTASEN, JOSÉ, *El General Elío*, Valladolid, Ediciones Cumbre, 1940.

La momia de Elío, en Revista "Mundo Gráfico", Año XXV, Nº 1258, Madrid, 11 de diciembre de 1935.

RODRÍGUEZ CASTILLO, MIGUEL, *Los papeles reservados de Fernando VII: identificación, análisis y propuesta de descripción normalizada*, en "Revista General de Información y Documentación", Vol. 23 - 1, Madrid, Universidad Complutense – Escuela de Biblioteconomía y Documentación, 2003.

SOMBIELA, JOSÉ ANTONIO, *Manifiesto que escribió en un calabozo el general Don Francisco Xavier Elío, con el objeto de vindicar su honor y persona, ilustrado con Apéndice y Notas para conocimiento exacto de lo ocurrido en las causas que se le formaron, y en su muerte, por D. […]*, Valencia, Por Don Francisco Brusola, Impresor de Cámara de S. M., Año 1823,

VAN HALEN, JUAN, *Memorias del Coronel D. […], Gefe de Estado Mayor de una de las Divisiones del General Mina en 1822 y 1823, o Relación circunstanciada de su cautividad en los calabozos de la Inquisición. Su Evasión, Su Emigración y Viages por Rusia, Inglaterra, América, etc. Escrita por él mismo*, Segunda Edición, Tomo Segundo, París, Librerìa de Lecointe [y en] Perpiñán Librerìa de Laserre, 1836.

VAUCHELLE, ALINE, *La emigración a Francia del clero liberal español: 1823-1834*, en "Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica", Nº 21, Logroño (España), Universidad de La Rioja, 1998.

El Archivo Histórico del Seminario Metropolitano de la Inmaculada Concepción. Arzobispado de Buenos Aires

[THE HISTORICAL ARCHIVE THE SEMINARY OF THE IMMACULATE CONCEPTION. ARCHBISHOPRIC OF BUENOS AIRES BUENOS AIRES]

ERNESTO R. SALVIA[1]

Resumen:

El trabajo trata de la organización del archivo histórico del Seminario de Buenos Aires que incluye una breve noticia histórica sobre la fundación y desarrollo de esta casa de formación, actualmente en el barrio de Villa Devoto (Ciudad de Buenos Aires) desde su fundación hasta la actualidad. Se describe el trabajo realizado en la constitución del archivo, la conservación y ordenamiento de su archivalía. Se dan a conocer los criterios de clasificación de su contenido y la descripción general de la documentación.

Palabras claves:

Historia de la Iglesia. Buenos Aires - Seminario Metropolitano. Arzobispado de Buenos Aires – Archivo histórico

Abstract:

This paper deals with the organization of the historical archive of the Buenos Aires Seminary that includes a brief historical notice about the founding and development of this house of formation, currently in the neighborhood of Villa Devoto from its foundation to the present. It describes the work done in the constitution of the archive, the conservation and ordering of its archival. The criteria for classifying its content and the general description of the documentation are disclosed.

Key words:

History of the Church Buenos Aires - Metropolitan Seminary. Archbishopric of Buenos Aires - Historical Archive

[1] Profesor titular de Historia de la Iglesia de la Pontificia Universidad Católica Argentina en las facultades de Teología y Derecho Canónico y de la Universidad del Norte de Santo Tomás de Aquino. Responsable del Area Histórica del Arzobispado de Buenos Aires; Encargado del Archivo Histórico del Seminario Conciliar de la Inmaculada Concepción de Villa Devoto. Presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina; Rector de la iglesia Santa Felicitas. Correo electrónico: ersalvia@gmail.com

I. Objetivo del presente trabajo

Después de varios años de trabajo de ordenamiento pareció oportuno presentar una memoria de lo realizado hasta el momento. La tarea de archivo, podríamos decir es una tarea constante que tiene un final abierto, ya que siempre se está interviniendo en pro de la preservación de la memoria y con el claro objetivo de poder guardar a las próximas generaciones el rico tesoro documental que guarda, en este caso, una de las instituciones eclesiales más de la iglesia particular de Buenos Aires, como lo es el seminario[2].

El AHSM de la Inmaculada Concepción de la arquidiócesis de Buenos Aires, aunque relativamente de escaso tiempo de su instalación, cuenta con un valioso volumen de documentos que datan de la segunda mitad del siglo XIX. No contiene por tanto la documentación de primera mano de su trayectoria anterior, es decir de sus orígenes (1622) hasta los primeros años de vida independiente. La memoria eclesial de ese segmento cronológico considerable, recordemos que se encontraba en el Archivo del Arzobispado de Buenos Aires que fue quemado en junio de 1955 y a pesar, que, buena parte de esos datos salieron a la luz en otros trabajos de investigación previos a la quema, son escasos los repositorios en donde podríamos rescatar tan importante información.

Se trata entonces de presentar el material documental escrito y fotográfico guardado en la sede actual del Seminario Metropolitano ubicado en el barrio de Villa Devoto de la ciudad de Buenos Aires.

II. Breve introducción histórica

Creada por inspiración del Concilio de Trento, la institución y fundación del Seminario de Buenos Aires, se remonta a los tiempos fundacionales de la diócesis de la Santísima Trinidad, cuando su primer obispo carmelita, Fray Pedro Carranza encargó a los padres de la Compañía de Jesús la dirección del colegio seminario para la formación de los futuros sacerdotes seculares de la diócesis. Afortunadamente la recopilación de documentos de esta época ha sido recogida y editada, al tiempo que ampliamente investigada y estudiada por notables autores durante el siglo XX cuyos nombres no pueden quedar olvidados como Juan Isern, Francisco Actis, Ludovico Garcìa de Loydi, entre otros.

Fue el padre Isern quien pudo acceder al Archivo del Arzobispado y publicar desde la Revista Eclesiástica del Arzobispado una buena parte de los documentos originales sobre el Seminario bajo la dirección de los jesuitas, es decir hasta 1767, año de su expulsión de los dominios de la corona española. Años más tarde publicó una historia muy completa del mismo, dando a conocer también los documentos directos sobre la vida, formación y acción del Seminario en la época

[2] Archivo Histórico del Seminario Conciliar de la Inmaculada Concepción de Villa Devoto en adelante AHSM.

colonial y la extendió hasta 1936[3]. También Francisco Actis en la recopilación de las "Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires"[4].

Después de 1767 fueron varios los intentos de reorganización, entre ellos, el Auto de erección del Seminario el 9 de marzo de 1805, por el obispo Benito de Lué y Riega, quien lo instituyó bajo el patrocinio de la *Purísima Concepción y San Carlos Borromeo.* Luego de varias consultas realizadas con sus colaboradores más cercanos, y tomando varios modelos de los seminarios de la metrópoli, a principios de 1806, Lué publicó sus *Constituciones,* en donde se organizaba la administración, la formación y la distribución de horarios en la casa. El encargo de la formación de los alumnos fue encomendada al clero secular, en la persona del presbítero Pedro Ignacio Picasarri quien durante más de treinta años se mantuvo al frente de este ministerio en momentos muy inestables para la sociedad rioplatense y para su Iglesia. Las invasiones inglesas a Buenos Aires y los acontecimientos que confluyeron en el proceso independentista en el Río de la Plata y la consecuente guerra por la emancipación llevaron a la dispersión vocacional. En el mejor de los casos los jóvenes candidatos al sacerdocio pudieron estudiar en los Seminarios de Córdoba o bien marcharon a Santiago de Chile, y llegado el momento, recibieron las sagradas órdenes[5].

Durante los primeros años de vida independiente, los esfuerzos por reabrir un Seminario quedaron en un plano secundario frente a urgencias y cuestiones políticas que dejaron sin resolver los asuntos eclesiales, como la vacancia episcopal, las dificultades de relación con la Santa Sede y la preocupante escasez de vocaciones. Los gobiernos que se sucedieron en Buenos Aires, después de la independencia, tampoco dieron solución y hasta perjudicaron aún más la vida de la Iglesia local. Desde 1821 la influencia de las políticas de Rivadavia aplicadas a la Iglesia, llegaron a apropiarse del mismo predio del edificio del Seminario y hasta la sustitución del nombre de la casa por "Colegio Nacional de Estudios Eclesiásticos". Años más tarde, a partir de 1829, con la llegada al poder de Juan Manuel de Rosas y coincidentemente con el restablecimiento de la jerarquía episcopal, se intentará reabrir el Seminario y encargarle la formación a la regresada Compañía de Jesús. Sin embargo, los recelos de Rosas ante los padres jesuitas, terminarán por fracasar su reapertura.

Después de Caseros, bajo el episcopado de Mons. Mariano Escalada se logró su reapertura, gracias al convenio que firma el obispo con los padres jesuitas que nuevamente en el país, apoyaron vivamente esta obra. De este modo, y después de varias décadas, en un clima de mayor libertad, vuelven a abrirse las puertas de la casa de formación, esta vez en la finca que pertenecía a la familia del obispo

---

[3] ISERN, JUAN, *La formación del clero secular de Buenos Aires y Compañía de Jesús. Reseña Histórica*, Buenos Aires, San Miguel, 1936.

[4] ACTIS, FRANCISCO, (recop.), *Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*, Buenos Aires, San Pablo, 1943-1966, 3 vols, ps. 16-19.

[5] El que pudo sobre vivir hasta 1838 fue el Colegio Seminario de Nuestra Señora de Loreto en Córdoba, en donde a pesar de las estrecheces. Cfr. Altamira, Luis R., El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto, p. 299.

Escalada, conocida como la "quinta de Salinas", donde se encontraba la vieja capilla de *Regina Martyrum*.

Oficialmente fue abierto en la mañana del 12 de marzo de 1857, su principal inspirador brindaba un discurso de apertura con la mirada puesta hacia el futuro y abrigaba grandes esperanzas de abundantes vocaciones sacerdotales, hasta ese momento, muy escasas.

Ocupó la rectoría del Seminario en Regina, el R.P. Juan Coris, que desempeñó su cargo hasta 1865 en que su dirección pasó a manos del clero secular.

Desde esta fecha y en un nuevo sitio ubicado en la calle Potosí, frente del mercado viejo funcionó bajo la dirección del clero secular, siendo sus rectores el canónigo arcedeán Martín Boneo (1865), el canónigo Angel Brid (1865-1871) y el presbítero Juan Agustín Boneo (1871-1874), cuando, por tercera vez la Compañía de Jesús tomará el timón de la conducción. Desde 1874 hasta 1898, el Seminario volvió a la Casa de Regina, hasta su traslado al nuevo edificio en Villa Devoto[6].

De 1874 hasta 1960 en que la dirección pasaría al clero secular se sucedieron 16 rectores de la Compañía. Durante el rectorado de Antonio Falgueras, se trasladaron los seminaristas al nuevo edificio y años más tarde, cuando Lauro Darner ejercía su dirección se erigió en el mismo edificio la sede de la Facultad de Teología[7].

A partir de 1960 y luego de algunos años de transición ordenada, el arzobispo Caggiano confiará el rectorado al entonces sacerdote de la diócesis de Mercedes, Mons. Eduardo F. Pironio hoy Siervo de Dios, a quien sucedieron 7 presbíteros pertenecientes al clero porteño[8].

III. Historia del ordenamiento del Archivo

III.1 - Primera etapa

En el año 1996, al acercarse el centenario de la llegada de los seminaristas al nuevo edificio de Villa Devoto en febrero de 1899, el Pbro. Mario Poli, en ese entonces, superior de la casa, elevó al rector Pbro. Alfredo Zecca y al resto del equipo de formadores, la idea de recuperar la memoria de tal importante acontecimiento, con el inicio del ordenamiento del material documental que se encontraba un tanto disperso en varios sitios del Seminario para reunirlos y pensar

[6] Sucesivamente estuvieron al frente los jesuitas José Sató (1874-1882), José Saderra (1882-1887); Miguel Tuges (1887-1896); Juan Requena, (1896-1897), Antonio Falgueras (1897-1900); José Ferragud (1900-1905); José Giné (1905-1910); Lauro Darner (1910-1917); Matías Codina (1917-1924); José Llausá (1924-1929); Ramón Loberola (1929-1931); Germán Rinsche (1931-1947); Luis Parola (1947-1951); Germán Rinsche (1951-1952); Juan M. Moglia (1952-1956); Pedro Moyano (1956-1960).

[7] Pontificia Universidad Católica Argentina, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro,* Buenos Aires, Agape, 2015.

[8] Sucedieron a Pironio, los seculares Rodolfo Nolasco (1964-1968); Alberto C. Albisetti (1968-1980); Emilio M. Riamonde (1980-1990); Alfredo H. Zecca (1991-1999); César D. Fernández (1999-2007); Alejandro Giorgi (2007-2014) y el actual Julio H. Miranda.

en editar una obra que presentara una memoria ordenada de la historia del Seminario.

Esa obra vio la luz finalmente en marzo de 1999, con el título "Apacienten el rebaño de Dios. Libro del centenario del Seminario en Villa Devoto", presentado precisamente en el marco de esta celebración que contó con la presentación el arzobispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio en el trascurso de su segundo año como pastor de la iglesia arquidiocesana[9].

A partir de la propuesta, Poli se puso en campaña para buscar en el imponente edificio un lugar conveniente para reunir el material archivístico existente –considerado histórico- y dar comienzo al análisis, ordenamiento y clasificación del volumen documental en cuestión.

Conseguido el sitio, fue necesario prepararlo con las esenciales condiciones para prevenir ulteriores riesgos, a saber: seguridad y cerramientos del sitio, prevención de humedades y plagas, etc.

El proceso de ordenamiento del Archivo histórico del Seminario Metropolitano daba sus primeros pasos y así se consiguieron las estanterías metálicas, se mejoró la iluminación y otros detalles que permitieron recibir el material que fue ingresando desde diversos ángulos de la casa.

Paralelamente al acondicionamiento del espacio fue preciso buscar el material considerado a conservar y analizar su estado, ya que, durante años, por diversas razones ese conjunto disperso había quedado olvidado, sin demasiado orden, carente de limpieza y expuesto a varios riesgos externos.

Se dieron entonces los primeros pasos para reunir el material y así se hicieron visibles libros, revistas, publicaciones varias, legajos, gran cantidad de fotografías en pequeños álbumes y sueltas; además de papeles sueltos, que se fueron identificando con gran inversión de horas de trabajo.

Se realizaron varias consultas con restauradores y técnicos especializados para poder encarar las tareas más complicadas de restauración de papeles, combatir plagas y poluciones ambientales. Fue necesario adquirir un freezer que ayudara al tratamiento de exterminar las polillas y otros microorganismos en los libros y papeles atacados, etc.

Se proveyó además de una computadora, en la que se fueron ingresando los datos básicos y primarios de un inicial ordenamiento. El momento de identificación llevó no poco tiempo de discernimiento, evaluación y decisión. Se trataba de confeccionar una lista de resoluciones y acciones que debían tomarse que propendían a la organización general del conjunto. Teniendo presente los principios básicos de la técnica archivística se comenzó a clasificar, a valorar y realizar un juicio crítico de todo lo que iba apareciendo del olvido y del polvo del tiempo.

---

[9] Se hicieron cargo de la dirección de la obra Mons. Antonio Marino a la sazón director espiritual de la casa y profesor de la Facultad de Teología y del Pbro. Mario A. Poli superior y profesor en el mismo claustro. Contó además con las colaboraciones de numerosos trabajos históricos, teológicos y pastorales, así también como de testimonios de otros testigos de su historia.

Los trabajos se realizaron con atenta solicitud por un equipo de seminaristas bajo la dirección del padre Poli. Al cabo de un año se pudo tener una aproximación de la documentación que se conservaba. Si bien la documentación "activa" es decir de los tiempos inmediatos era remitida al Arzobispado para su custodia, buena parte de ese volumen, sobre todo el histórico permaneció a salvo de los avatares padecidos en nuestra historia[10].

En este primer estadio de clasificación pudo separarse cada sección y justipreciarse cada pieza archivística para poder ordenarla y recién después utilizarla como fuente para la redacción de los capítulos de la historia centenaria del edificio de Villa Devoto arriba citado.

La clasificación comenzó por los libros; se consideró en efecto esencial, la existencia de una biblioteca que reuniera títulos de temática teológica de las épocas pasadas, sobre formación sacerdotal, espiritualidad, lenguas, de historia de la Iglesia en la Argentina, enciclopedias, diccionarios varios y devocionarios y las diferentes ediciones de la Liturgia de las Horas que se usaban en tiempos pasados.

Se avanzó también en la clasificación de las revistas periódicas de muchos años atrás, existentes entre las que se mencionan las más propias del Seminario Metropolitano que más adelante citaremos específicamente y otras generadas en otras iglesias y en otros seminarios.

Además, se separaron y ordenaron las fotografías tanto de las personas como de los eventos comunitarios y sitios que ayudaron a reconstruir la memoria. Con la ayuda de la técnica informática se llevó adelante la digitalización de gran cantidad de ellas. Una selección de todas ellas se incorporaron a la edición de *Apacienten el rebaño de Dios.* El resto fueron bien guardadas teniendo en cuenta las nociones de preservación digital, junto a las originales.

Se separó también parte de la documentación propia o interna de la vida del Seminario, esto es: libros de alumnos, libros de notas, diarios del Seminario, junto a todo el material editado como los "Anuarios", las "Efemérides", publicaciones internas, revistas, formularios, boletines, reglamentos, entre otras series que más adelante presentaremos y describiremos.

III.2 - Segunda etapa

Tarea cumplida podía pensarse, luego de aquella efeméride centenaria de la instalación del nuevo edificio del Seminario, sin embargo, el ordenamiento del material, todavía estaba inconcluso al momento de producirse algunos cambios en la Arquidiócesis y especialmente en el Seminario Metropolitano. Al año siguiente al ser nombrado rector de la Universidad Católica Argentina, Mons. Zecca fue reemplazado en el Seminario por el P. Daniel Fernández, continuando el P. Poli como director del Instituto Vocacional San José, en la localidad bonaerense de San Isidro, en donde la arquidiócesis poseía la casa donde funcionaba el año

[10] Tengamos en cuenta el incendio de la Curia arzobispal en junio de 1955 en la que se perdió practicamente toda la memoria de nuestro pasado eclesial y civil de gran parte de nuestra patria y ciudad.

propedéutico de la formación sacerdotal[11]. Y los cambios continuaron, ya que al producirse la vacante en una de las vicarías zonales y la necesidad de un nuevo obispo auxiliar para la zona "Flores" el papa nombró a Poli obispo titular de Abbida y auxiliar de Buenos Aires y por tanto estrecho colaborador del Cardenal Bergoglio[12].

Fue entonces que el P. Fernández, encargó al autor en ese mismo año de 2004 el encargo de continuar la tarea iniciada, años antes. Luego de varias consultas con Mons. Poli, para continuar con los criterios de conservación y ordenamiento del llamado "Archivo Histórico".

Se inició la tarea con entusiasmo y luego de las observaciones generales realizadas *in situ,* se continuó la tarea de reunir el material que restaba incorporar que se encontraba aún disperso.

A la clasificación del material siguió el sellado y el inicio de un inventario a fin de conservar la identidad de la archivalía. Llegaba la hora además de la catalogación de cada pieza y la confección de un índice general y provisorio, que fue haciéndose más específico a medida que se avanzaba en la clasificación.

Paralelo a esta labor, se continuó con la tarea de limpieza y reparación del material dañado por las causas antedichas y se mejoraron las tareas preventivas de preservación.

Una vez reunida la totalidad e identificado el conjunto de la archivalía que se consideró oportuno incluir en el AHSM, se definieron las secciones del mismo.

IV. Contenido del AHSM

El conjunto general del AHSM, se clasificó según las siguientes secciones: Biblioteca, Libros de Registro, Hemeroteca, y Cajas de archivo, de las cuales se distinguen las de Fotografías y filminas (individualizadas con letras) y las de papeles escritos (en numeración arábiga).

IV.1 - La biblioteca

El criterio para constituir esta biblioteca fue el de respetar todo el conjunto de libros que se encontraban en una biblioteca preexistente al armado del AHSM ubicado en otro sitio del edificio. La temática general del fondo lo conforman títulos de Espiritualidad y de las áreas correspondientes al estudio: Filosofía, Teología, Liturgia, Pastoral, Historia de la Iglesia, Derecho Canónico, lenguas clásicas y modernas.

El acervo bibliográfico se completa con varios diccionarios usuales y material sobre ordenamiento y administración bibliotecaria de suma importancia para la formación bibliotecológica.

[11] Ver libro de la historia.

[12] Mas datos de Poli.

Una vez reunidos en el nuevo sitio, se fueron integrando libros y fascículos cuyos autores fueron alumnos del Seminario, tarea que continúa. Se conservan entonces diferentes obras de obispos, sacerdotes y alumnos que no llegaron a ordenarse.

Muchos de estos textos forman parte de apuntes de clases editados, textos de espiritualidad, pastoral, ensayos de variados temas. Todos se encuentran ingresados en una base de datos en donde se los puede ubicar fácilmente. Los apuntes en cambio se encuentran archivados en las cajas[13].

IV.2 - Los libros de registros

Entre los documentos que se encuentran en los anaqueles metálicos figuran los importantes libros índices de registros de quienes ingresaron al Seminario, sean estos menores como mayores[14]. En su totalidad están manuscritos. Nos ofrecen los datos básicos sobre el alumno, su origen, lugar y fecha de nacimiento, los nombres y nacionalidad de sus padres, domicilio, localidad y diócesis de procedencia.

Se trata de un conjunto de 10 volúmenes de diverso tamaño y extensión en páginas. La mayoría no tienen portada o introducción explicativa sobre su contenido. La observación del investigador puede rápidamente colegir que se trata de listados variados, con mayores o mínimos datos sobre cada candidato.

Los presentamos según el criterio general y diacrónico, con el siguiente titulario:

Liber Ingressi, 1865-1918

Liber Ingressi, 1919-1957

Liber Ingressi, 1958-1987

Catalogus Generalis Alumnorum, 1865-1904

Catalogus Generalis Alumnorum, 1918-1935

Libro de Notas, 1866-1897

Libro de alumnos notas, 1867-1911

Liber Ordinationum, 1918-1947

Liber Ordinationum, 1942-1966

Alumnos atípicos, 1969-1981, [“Actas”]

Libro de fichas personales (Hospital, 1934)

Libro sin nombre con signos (1887-189…)

---

[13] Cfr. Cajas 15 y 16.

[14] Se consignan exclusivamente aquellos que han ingresado hasta hoy en el archivo. Desconocemos hasta el momento, la existencia de otro material de la época histórica, es decir que tenga más de 50 años de antigüedad.

En los dos libros de notas, podemos conocer las asignaturas que cursaban los alumnos, tanto en su filosofado como en el teologado. En los *Liber Ordinationum* figuran quienes accedieron a las sagradas órdenes menores y mayores. En todos los casos las notas volcadas están en latín. Hemos de advertir sin embargo que, en el caso de esta última serie, los segmentos cronológicos se superponen, y hasta el momento no se ha descubierto la exacta razón. También en la serie de los *Catalogus Generalis Alumnorum*, hay una franja temporal inexistente, entre los años 1905 a 1917.

Téngase especial atención que por el domicilio de los candidatos podemos advertir la variada procedencia de cada uno de ellos. Hasta 1897, año de la erección de la diócesis de La Plata, el actual territorio de la ciudad autónoma de Buenos Aires y toda la provincia, incluida La Pampa y la Patagonia, formaban parte de una única iglesia particular. A su vez figuran los seminaristas procedentes de otras diócesis que enviaban a sus vocaciones al mismo Seminario.

En los anaqueles también se encuentran los libros de las notas de los alumnos. Todas las asignaturas del Seminario Menor y las de la parte de Filosofía. Se puede acceder desde estos registros de alumnos como de los profesores y las materias a su cargo.

Otro conjunto de libros son los de carácter administrativo-económico, desde donde pueden seguirse los movimientos de fondos, el equipamiento y el mantenimiento general de la casa. Se incluyen los gastos de biblioteca, asistencia médica a los alumnos, entre otras erogaciones.

Se suman además los libros de entradas y salidas de las diferentes comisiones y academias internas que se formaron a lo largo de la vida del Seminario.

IV.3 - La hemeroteca

El AHSM cuenta también con una nutrida lista de revistas. Las preexistentes que ingresaron al momento de formarse el AHSM como también las que se incorporaron después de 2004. Se pudieron completar entonces las colecciones donde había faltaban números.

El fondo de revistas periódicas se encuentra reunido en Biblioteca de la Facultad de Teología, sin embargo, el Seminario guardó publicaciones oficiales del Arzobispado y de otras diócesis argentinas, así también como otros títulos considerados importantes para la formación sacerdotal.

En este trabajo analizamos exclusivamente las publicaciones oficiales de carácter del Seminario: las *Efemérides* y los *Anuarios* que consideramos fuentes fundamentales para la historia del Seminario[15], Así mismo enumeramos las diversas publicaciones internas de la casa, que aparecieron a lo largo de su historia.

[15] Tanto una como otra, se encuentran encuadernadas y también números sueltos. Las *Efemerides,* Caja 55 y los *Anuarios* Caja 40.

IV.3.1 - Las Ephemerides

Una de las primeras impresiones que se generaron en el Seminario de Buenos Aires fueron las conocidas *Ephemerides*[16] cuya colección representa el perfil de la institución a lo largo de los años. Comenzó a editarse en 1914 y continúa aun hoy editándose con varias modificaciones a lo largo de los años.

Se trata de una publicación donde aparecen las autoridades, profesores, alumnos, y el personal que trabaja en la casa. Como "efeméride" registra también el calendario del año con el consiguiente cronograma de celebraciones, actividades y fiestas. Sería ocioso resaltar la importancia que reviste como fuente de datos e informaciones sobre el proceso de crecimiento o decrecimiento de alumnos, estadísticas, diócesis que envían sus candidatos a formarse, etc. Gracias a las *Ephemerides* puede seguirse la currícula formativa tanto para los seminaristas mayores como para los menores[17]. Hasta el momento en que institucionalmente la Facultad de Teología y el Seminario Conciliar estuvieron unidos, en las *Ephemerides* figuran los listados de alumnos de cada año, las asignaturas dictadas y sus correspondientes profesores. Esto es importante ya que se constata la formación de los alumnos, en los campos humanístico, filosófico y teológico[18]. Se hacen visibles también los horarios y actividades diarias de los alumnos de cada ciclo.

IV.3.2 - Los Anuarios

Sus características externas variaron a lo largo de los años, aunque no mucho. No varió su formato, ni tampoco sus caracteres tipográficos. Se comenzó a editar en 1921 y su último número corresponde al año 1957. En los primeros cuatro números (1921 a 1924), no se incluye en ellos el índice general, aunque sus páginas año a año aumentan. Estos Anuarios cuentan con secciones a la manera de capítulos que varían poco a lo largo de los años: Así, por ejemplo, se cuenta con "Recuerdos del año" (1921) que al año siguiente se cambia por "Efemérides del año" (1922-24), seguido a ellas, aparecen noticias de orden general, como la muerte del arzobispo Espinosa, entre las destacadas de 1923. Luego siguen las crónicas sobre la vida de las Congregaciones mayor y menor. Se conocen las noticias de la inauguración de la nueva ala de edificación del edificio del Seminario para el acceso de los alumnos de la Compañía de Jesús, (1923). Continúa la crónica sobre la actividad de las Academias que alentaban a los alumnos para el estudio. Figuran la "Academia de Santo Tomás de Aquino", para los teólogos; también la "Academia de Filosofía y Ciencias" para aquellos que cursaban las aulas del filosofado; por último, la academia literaria que llevaba por patrona a "Nuestra Señora de Luján" para los menores.

---

[16] El término proviene del griego, y remite a la idea de un libro o comentario en el que se refieren los hechos de cada día, o bien se consignan los sucesos notables ocurridos en un determinado segmento cronológico determinado de diferentes épocas.

[17] El Seminario Menor como tal funcionó hasta el año 1967, cuando los sus alumnos pasaron al Mayor y los que continuaban en el Secundario continuaron con la carrera.

[18] Hasta 1996 se encuentran encuadernadas. También se hallan sueltas en las Cajas 55/1; /2; /3.

Otro de los rubros importantes lo constituía el apartado de la Labor catequística realizada por los seminaristas, siempre dirigidos por uno de los jesuitas formadores de la casa. Esta crónica nos ayuda a saber concretamente en donde se realizaba esta tarea de instrucción para niños y jóvenes en distintos barrios de la ciudad y las cercanías de la provincia de Buenos Aires. Por estos informes sabemos que funcionaba un centro catequístico "Seminario" en la misma sede de la casa y la labor misionera de los seminaristas, tanto durante el curso del año como también durante el período de vacaciones. Esta labor la realizaban tanto los seminaristas mayores como los menores.

La instrucción en el canto litúrgico constituyó también un elemento importante para la formación de los futuros sacerdotes. Es así que se formó una *Schola Cantorum,* en donde podían instruirse en la música sacra, sobre todo el canto gregoriano, recomendado desde la Santa Sede[19]. En estos informes aparecen los nombres de los profesores que tuvieron a su cargo la animación y enseñanza del canto, especialmente el padre benedictino Isaías Barbadillo, y otros maestros como el Pbro. Dr. Vicente Rodríguez[20]. En todos estos informes figuran los alumnos que formaron parte de estos coros y sus ejecuciones musicales[21].

En otro apartado aparecen las notas necrológicas, de estilo laudatorio y a modo de homenaje, sean estos padres jesuitas, como sacerdotes ex alumnos de la casa pertenecientes al clero secular.

En cada uno de los Anuarios aparecen también las colaciones de grado otorgados por la Facultad de Teología y de Filosofía, sean estos doctores, licenciados incluyendo también los bachilleres de cada año.

Se encuentra en la lista temática de la publicación, la llamada "distribución de premios" que eran otorgados a los alumnos en las disciplinas teológicas, filosóficas y de las asignaturas del seminario menor, tanto como premios "del convictorio" como de los "premios de clase". En cada uno de estos listados aparecen los nombres de los alumnos con menciones especiales por su dedicación y empeño.

En el de 1926 aparecen las primeras vacaciones para los seminaristas menores que consiguió el delegado del Administrador Apostólico, Mons. Devoto quien recibió el ofrecimiento de que los jóvenes pudiesen disfrutar de una casa de campo en la escuela agrícola que los padres escolapios dirigían en la localidad de Pontevedra, Provincia de Buenos Aires, las mismas se continuarán en los años siguientes, según aparecen en los siguientes Anuarios[22]. Incluye este anuario las noticias arquidiocesanas como lo son el nombramiento de franciscano José M. Bottaro como arzobispo de Buenos Aires, después de tres años de sede vacante. A partir de este volumen se incluye la lista de los seminaristas ingresados en el año 26.

---

[19] Cfr. Pio X, *Inter pastoralis oficii,* (21/11/1903); Pio XI, *Divini Cultus,* (20/12/1928).

[20] Anuario 1926, p. 90.

[21] El AHSM cuenta con gran cantidad de ediciones de partituras de decenas de música religiosa para órgano y también para los coros de los seminaristas.

[22] Años 26 a 29.

A partir del año 1927 los Anuarios presentan al final un índice general en el que pueden advertirse las mismas secciones que los anteriores, y donde se incluye también un índice de fotos intitulado "Pauta de grabados".

En el Anuario de 1928 se resalta la exposición y explicación del escudo del Seminario Metropolitano ideado y pintado por el sacerdote de la diócesis de La Plata, Carlos Ruiz Santana, a la sazón párroco en Las Flores[23].

El Anuario de 1931 recoge la memoria de una importante reunión del clero, que tuvo lugar en el Seminario del 15 al 22 de enero: la "Semana de Acción Católica del Clero" con el fin de dar ofrecer conferencias sobre "el consolador movimiento, lleno de esperanzas que se advierte en toda la Nación" que llegó a congregar en esa semana a más de 60 sacerdotes seculares y otro un número incierto de religiosos, que la crónica no consigna[24].

A partir de 1933, como figura en su Anuario XIII, dieron comienzo las revistas de la actividad intelectual y literaria en general de los alumnos teólogos y filósofos del Seminario que se titularon "Impulso" y "Palestra" respectivamente.

Entre las crónicas se resaltan las actividades pastorales desarrolladas por los seminaristas en los centros catequísticos en los barrios de Villa del Parque, Villa Urquiza, Villa Pueyrredón, Parque Chas y la presencia en el penal de Villa Devoto. Por primera vez se realiza una crónica de la acción llevada adelante por el P. Agustín Nores y su apostolado catequístico que con la ayuda de varios seminaristas se realizaba en 17 escuelas del Estado pertenecientes al Consejo Escolar XVII que abarcaba los barrios de Villa Devoto, Villa Real y Versailles.

El Anuario XIV del año 1934 está traspasado casi enteramente por el 32° Congreso Eucarístico Internacional, evento mundial celebrado en Buenos Aires durante el mes de octubre de ese año, como el apartado del mismo Congreso dedicado a los seminaristas. En esos días se programaron varias celebraciones y actos alusivos en los que estuvieron presentes no solo los alumnos de Villa Devoto sino también de los de Catamarca, Córdoba, La Plata, Paraná, San Juan, Santa Fe, Santiago del Estero y Tucumán, así también como de Uruguay, Paraguay, Brasil, Chile, Bolivia, Perú, Venezuela. No faltaron tampoco los candidatos al sacerdocio religiosos: jesuitas, salesianos, redentoristas, mercedarios, y religiosos del Verbo Divino.

El siguiente Anuario, dedica su edición al arzobispo Santiago Luis Copello creado Cardenal de la Santa Iglesia Romana en Roma el 16 de diciembre de 1935 y en el cual se repiten sin mayores modificaciones las secciones de los números anteriores. El de 1936, dedicó buena parte del número al homenaje al neo cardenal, el arzobispo Copello que se verificó desde las primeras páginas, donde se relata el acto público y recepción de Su Eminencia en el Seminario. Se incluye además la carta enviada por los alumnos del Seminario al papa Pio XI en razón de gratitud por las palabras a los seminaristas en la encíclica papal sobre el sacerdocio[25].

---

[23] Anuario 1928, p. 4.

[24] Anuario 1931, ps. 50-51.

[25] *Ad catholici sacerdoti,* del 20 de diciembre de 1935.

Es importante recalcar también que, desde el primero hasta el último, estos Anuarios contienen un importante acervo de fotografías impresas que reproducen personas, actos y acontecimientos salientes y lugares tanto del Seminario como de las áreas en donde los candidatos se formaron. Gran cantidad de ellas forman parte del fondo fotográfico que detallamos más adelante.

IV.3.3 - Cajas de archivo

En esta sección se encuentran clasificadas tanto las de papeles manuscritos e impresos, como las fotografías y diapositivas. El primer grupo lo conforman hasta el momento 65 unidades identificadas con números arábigos. Las cajas de fotos y diapositivas están ordenadas por letras según el alfabeto castellano.

IV.3.3.1 - Documentación escrita

Este conjunto de 65 títulos o series, fue clasificado respetando el principio de procedencia, vale decir que se reunió el material según el ente o la persona que los emitió o los conservó. En algunos casos, dada la cantidad de material se ha subdividido en varias cajas.

IV.3.3.2

La serie más antigua la constituyen los documentos referidos al Seminario durante su estancia en Regina Martyrum y en la calle Potosí. Se trata del material más antiguo que conserva el AHSM. Con el título "Seminario de Regina" se conservan entre otros, los *Apuntes relativos a la fundación del Seminario Conciliar de Buenos Aires que tuvo lugar el 1º de marzo de 1865 y a su movimiento hasta el 31 de diciembre de 1873*", redactados a mano en un cuaderno de columnas rayado con tapa dura, firmados por Francisco Arrache. Sin dudas, que se trata de un escrito posterior donde vuelca su vivencia como seminarista en esa casa, ya que en 1879 se desempeñaba como secretario familiar del arzobispo León F. Aneiros.[26]

Según este valioso documento, se conoce la fecha de inauguración del curso, el 1º de marzo de 1865 cuando el Seminario se establece en la calle Potosí[27]. En él se reflejan las tratativas tanto del obispo Escalada como de su sucesor, Mons. Aneiros, por extremar todos los detalles en bien de la dotación económica de la institución, así también como el de las becas para quienes desearen ingresar a la vida sacerdotal. Los trámites se realizaban en momentos muy duros en donde los bienes del estado eran muy escasos en virtud de la guerra que se sostenía contra el Paraguay[28].

---

[26] Falleció el 6 de marzo de 1920 siendo Arcedeán de la Catedral de Buenos Aires. Cfr. AVELLÁ Francisco, *Diccionario Biográfico del clero secular de Buenos Aires,* v. II, 24-25.

[27] AHSM Caja 1.

[28] Se advierte el espíritu regalista que se mantenía desde la época hispánica y que se caracterizaba por la vigilancia del Estado en todos los asuntos de la iglesia como el caso del Seminario, ya que por un lado el prelado diocesano debía velar de cerca, también el Estado proveería de su administración y de los empleados y profesores, el plan de estudios y hasta el reglamento para el régimen interno.

También se conservan las *"Constituciones provisionales que deberán observarse en el Seminario Conciliar erigido en esta Ciudad de Buenos Aires en 1° de marzo de mil ochocientos sesenta y cinco…"* del cual tenemos dos versiones. La primera en formato de cuadernillo manuscrito sin tapas y algo deteriorado en el que figuran las firmas de los padres Dillon [Patricio], Boneo [Juan Agustín] y Olivera [Felipe]. La segunda versión asentada en un cuaderno de tapas duras y es copia del original. [en lápiz, anotado 1865].

Asimismo, el "*Registro de alumnos Seminario Regina, 1865-1898*" se trata de un libro con índice incorporado donde se anotan: apellido y nombres de los alumnos, país y localidad de nacimiento, fecha, nombre de sus padres, fecha de ingreso, nivel en el Seminario (*latinitas* o *teología*), fecha ordenación, egreso del Seminario y por última columna las *Notanda* en donde, en el 50 % de los casos, en forma breve, se anota alguna referencia.

También el *Diario del Seminario Conciliar* desde 1 de enero de 1894 hasta fin de diciembre de 1904 y otro volumen de distinto tamaño con la misma temática, que se extiende desde el 1º de enero de 1905 hasta febrero de 1927. Correspondiente al P. Ministro[29].

Un libro de *"Notas de los exámenes de los alumnos del Seminario Conciliar de Buenos Aires – desde 1881"* que en su parte delantera tiene adheridas unas páginas que comienzan en 1879, pero no figuran notas tomadas en 1880. Hasta el momento se desconocen las causas de este "salto", ya que no se advierte en la encuadernación la carencia de folio alguno. En las columnas se encuentran las asignaturas en que eran examinados los alumnos. Este volumen arranca entonces con notas de 1879 hasta las del año 1924.

En un folio se encuentra con el título de "Ley", la norma dictada sancionada por el Senado y la Cámara de Diputados de la Confederación Argentina, donde se mandaba la erección "en todas las iglesias catedrales" de "un seminario conciliar, dotado por el Gobierno Nacional" que establecía y proveía becas para doce alumnos y sueldos anuales para cuatro profesores en cada seminario diocesano. Dada en Paraná, el 7 de septiembre de 1858[30].

IV.3.3.3

Se conservan también siete cajas de *Alumnos hasta 1960* que conservan legajos de seminaristas porteños, de otras diócesis argentinas y extranjeras. De contenido variado, como cartas de presentación de los señores obispos, informes, permisos, informes de quienes dejaron el Seminario, etc.

Cabe señalar en cuanto a las demás diócesis, que, desde sus inicios, y ante la escasez de personal idóneo y de medios para solventar y mantener un seminario propio que incluyeran los estudios, los ordinarios optaron por enviar a sus candidatos al Seminario Conciliar en Villa Devoto. En esta serie, encontramos

[29] Cfr. AHSM, Caja 1, Seminario de Regina.

[30] Seguían las copias de las firmas de Pascual Echague, Carlos M. Saravia, Maria (sic) Luque y Tomás Larguia.

legajos de las siguientes diócesis argentinas: Avellaneda, Azul, Bahía Blanca, Catamarca, Concordia, Corrientes, Formosa, Goya, Gualeguaychú, Lomas de Zamora, Mar del Plata, Mercedes, Morón, Nueve de Julio, Rafaela, Reconquista, Río Cuarto, Rosario, Salta, San Isidro, San Luis, San Martín, Santa Rosa, Viedma.

Entre las diócesis extranjeras Cochabamba (Bolivia); Lages, Caixas, Mossoró y Pelotas, (Brasil), Santiago de María (El Salvador); Estelí (Nicaragua); Asunción, Concepción, San Juan de las Misiones y Villarrica (Paraguay); Arequipa y Tacna (Perú) Canelones, Florida, Minas, Salto y Tacuarembó (Uruguay)[31].

IV.3.3.4

Otros Seminarios es la serie en que se contienen los reglamentos, constituciones y planes de formación de otros seminarios tanto latinoamericanos como europeos, en donde predominan los de España[32].

IV.3.3.5

La *Congregación Mariana* de Villa Devoto se constituyó en una pujante institución que reunía tanto a alumnos del Seminario como también a jóvenes del barrio que, gracias a la atención espiritual de los padres jesuitas, desde su llegada a Villa Devoto en 1899 desplegaron su acción apostólica no solamente en el ámbito de la formación sacerdotal, sino también en la acción misionera y catequística en esta zona de la ciudad y arquidiócesis. Toda esta tarea se encuentra conservada en varias cajas del AHSM, tanto de papeles e impresos como de decenas de fotografías que muestran la variedad de su campo apostólico[33]. La Congregación Mariana merece un estudio e investigación particular, ya que su acción perduró por varios años en la zona.

IV.3.3.6

La vida del Seminario puede conocerse a través la documentación archivada según las diversas actividades internas y externas de los alumnos.

Entre las primeras se encuentran los "*Actos y eventos*" donde se registran diversas conferencias, actos literarios, distribución de premios, etc.[34]. Otras guardan los recuerdos de acontecimientos, reuniones formativas, reglamentos internos, distribución de horarios. Toda esta área está subdividida en dos grupos. Las que corresponden al período jesuita, hasta 1959 inclusive; y las reunidas desde 1960, cuando el clero secular toma nuevamente la conducción del Seminario y la Facultad de Teología[35].

---

[31] AHSM, Cajas 4-5, 7-11, a saber: caja 4/1 y 4/2 Diócesis Argentinas; cajas 7-11 Alumnos.

[32] AHSM, Cajas 14/1 y 14/2.

[33] AHSM, Cajas 2 y 3.

[34] AHSM, Cajas 18 y 34.

[35] AHSM, Cajas 24 y 35, para el período 1856-1959 y Cajas 22, 23, 37 y 50 para el período siguiente.

IV.3.3.7

Entre las series documentales referidas a los estudios se encuentran la caja que recoge las *Tesis de licenciatura y de doctorandos* que se dieron entre los años 1884 y 1958 que reúnen un segmento "académico" dentro de la formación filosófica y teológica de numerosos alumnos[36].

IV.3.3.8

Dentro de la época jesuita, pertenecen una serie de documentos que formaban parte de los legajos de cada alumno. Nos referimos a gran cantidad de *formularios y solicitudes y modelos de la documentación* que se requería para conforma el legajo de cada aspirante a las órdenes[37].

Se entiende que mientras el alumno no se ordenaba sacerdote, toda su documentación personal se custodiaba, como hasta la actualidad, en el Archivo secreto del Seminario, donde puede acceder solamente el Padre Rector. Una vez recibido el sacramento del Orden, cuando el seminarista "egresaba", su legajo personal pasaba al Archivo Diocesano de donde procedía el candidato[38].

IV.3.3.9

En el extremo inicial del camino al sacerdocio, el AHSM guarda también una serie documental referida al *Seminario Menor del Sagrado Corazón de Jesús*, conformada por documentos del mismo que recibía a jóvenes para el colegio secundario[39]. Así mismo se conservan los libros de notas de los alumnos de esa etapa formativa, así también como algunos *Catálogos de alumnos*. Con motivo de los cambios en la formación sacerdotal inspirados en el Concilio Vaticano II, esta casa se cerró en 1967, al poco tiempo de la llegada al gobierno efectivo de la arquidiócesis del arzobispo coadjutor Mons. Juan Carlos Aramburu. En ese mismo solar comenzó a funcionar al año siguiente el "Colegio Episcopal"[40].

IV.3.3.10

Con el título de *Instituto Vocacional San José, s*e conserva el material del curso propedéutico del Seminario que comenzó a funcionar en 1968 en la casa donada por la familia Bemberg, ubicada en San Isidro, provincia de Buenos Aires.

Con motivo de los cambios que se sucedieron con el Concilio Vaticano II en orden a la formación sacerdotal, se ideó este "curso introductorio".

---

[36] AHSM, Caja 42.

[37] Se han reunido diversos modelos de redacción, fichas personales, pedidos, solicitudes, etc. En Caja 36.

[38] Solo dos cajas (29 y 31) se han podido recoger hasta hoy tanto la correspondencia emitida como la recibida por diversos motivos, salvo el epistolario referido a las personas, que suponemos se debió guardar en los legajos personales.

[39] AHSM, Caja 45.

[40] Decreto de erección firmado el 2 de octubre de 1968. Cfr. Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires, n. 129, año XI, p. 257.

Al cerrarse el Seminario Menor, la casa de San Isidro recibirá desde 1968 las vocaciones de jóvenes desde 17/18 años, es decir con la etapa del colegio secundario ya concluida o por concluir.

Con motivo de llegar a sus 40 años de vida, las autoridades del Seminario idearon una edición aniversario que llevó el título *Que seas fiel,* que recuerda el mensaje de uno de los directores espirituales de esa casa desde sus inicios, Mons. Lorenzo H. Esteva. Todos los años a cada uno de los ingresantes le regalaba una estampa con esa frase. La obra recoge estudios históricos y testimonios de quienes vivimos nuestro primer año de formación sacerdotal[41].

En cambio, hay escasa documentación sobre el llamado "Preseminario", que funcionó en esa misma casa entre 1938 y 1967, destinada a los niños de edad primaria que, según sus familias presentaban inclinaciones vocacionales[42]. Esta casa fue inaugurada por el Cardenal Copello.

IV.3.3.11

Gracias a la colaboración de sacerdotes y seminaristas ex-alumnos, en estos años se han podido se han podido reunir 11 cajas de programas y apuntes de asignaturas que se dictaron en los ciclos de formación humanística, filosófica y teológica de los futuros sacerdotes[43]. Gracias a ellos se puede conocer la lista de docentes y los contenidos que se enseñaron a lo largo de los años[44].

También los apuntes tanto manuscritos como mecanografiados que se sumaron a fondo del AHSM en estos años, aportan a reconstruir el contenido general y analítico del itinerario formativo de los futuros sacerdotes. A este conjunto lo dividimos en dos sub-series. Por un lado, aquellos compuestos por los mismos profesores, por otro lado, aquellos apuntes tomados por los alumnos a mano o mecanografiados, impresos o digitalizados. Muchos de ellos están escritos lengua latina otros en castellano y en menor cantidad redactados en otros idiomas.

En esas mismas cajas se han reunido además apuntes, fotocopias de libros, artículos de revistas sueltos de autores nacionales y extranjeros que formaron parte de la bibliografía indicada por los profesores[45].

IV.3.3.12

Otra serie corresponde a *Casa de Vacaciones – La Montonera,* que conforma otra de las adquisiciones realizadas por el cardenal arzobispo Copello para el Seminario de Buenos Aires. En 1938, se adquirió la conocida estancia "La Montonera", en un remate. Ubicada en la localidad de Pilar, provincia de Buenos

---

[41] PETTINAROLI, MARCELO, (ed) *Que seas fiel. Instituto Vocacional San José*, Buenos Aires, Baires impresores, 2008.

[42] Cfr. SALVIA, E., *El preseminario a cargo de la Congregación de la Virgen Niña*, en PETTINAROLI, M, *Que seas fiel. Instituto Vocacional San José*…, Buenos Aires, Baires impresores, 2008, ps. 19-29.

[43] AHSM, Cajas 20 y 21.

[44] Parte de esta información se encuentra también en el Archivo de la Facultad de Teología de la Inmaculada Concepción.

[45] AHSM, Cajas 15 y 16. De todos ellos guardamos índice detallado.

Aires, fue destinada, como lugar de vacaciones para los seminaristas. Allí, los futuros sacerdotes pasaron los meses de verano entre nados en el río Luján, paseos en botes y películas proyectadas en el patio. Gracias a una donación de la señora Filomena Devoto de Devoto, se logró construir un nuevo edificio, inaugurándolo en 1941. Se trata de un campo de 200 hectáreas, dotado de un importante casco donde se conservan la casa antigua y una variada arboleda. La construcción pensada por el Cardenal, constaba de una gran Capilla y el edificio aledaño de dos pisos con más de noventa habitaciones, lugares de reuniones y esparcimiento, piletas de natación, otras áreas para el deporte, etc[46].

IV.3.3.13

Forma parte además del fondo AHSM dos series dedicadas a *Obispos.* La primera se trata de *Cartas Pastorales,* editadas en pequeños fascículos escritas durante sus gestiones al frente de las diócesis[47]. La segunda es la serie que contienen las *Estampas* personales, editadas con motivo de la ordenación episcopal y las publicaciones con motivo de la consagración, participaciones, explicación de la heráldica y demás datos biográficos[48].

IV.3.3.14

También se encuentran las estampas personales de ordenación y primeras misas de los sacerdotes ex-alumnos. De los últimos cuarenta años se suman las tarjetas comunitarias que los sucesivos cursos participaban a todo el pueblo de Dios[49].

IV.3.3.15

Con el título de *Otros Seminarios* dos cajas se han reunido todos los Reglamentos y Estatutos de otras casas de formación sacerdotal que fueron creándose como los seminarios diocesanos argentinos como también de Latinoamérica. Se guardan también los de Europa, y específicamente algunos de España[50]. Gracias a todos ellos, podemos conocer semejanzas y diferencias, características peculiares en punto de la formación de los futuros sacerdotes.

IV.3.3.16 - Fotografías y diapositivas

Forman parte de este conjunto las cajas que contienen colecciones de fotografías, filminas y diapositivas institucionales del mismo Seminario, como también las que proceden de otros fondos personales de ex-alumnos que en los últimos años fueron ingresando al AHSM.

---

[46] AHSM, Caja 12. Ver para una síntesis histórica del lugar el sitio <lamontonerapilar.blogspot.com>.

[47] AHSM, Caja 46.

[48] Cfr. *Apacienten…,* figura la lista de todos los alumnos del Seminario de Buenos Aires que recibieron la plenitud del Orden Sagrado hasta 1999, ps. 185-188; Caja 17.

[49] AHSM, Caja 17, en *Apacienten*, se editó una lista con el título: "Sacerdotes ordenados desde la reapertura del Seminario 1865-1999", ps. 191-210.

[50] AHSM, Cajas 14/1 y 14/2.

Las institucionales se clasificaron de la siguiente manera:

1. Alumnos del Seminario Mayor, tanto conjuntas como individuales[51];

2. Ídem del Seminario Menor[52]; Sacerdotes y coadjutores jesuitas, tanto rectores, superiores y profesores; demás encargados de la formación[53];

3.Sacerdotes recién ordenados, como también de aquellos con años en el ejercicio ministerial[54];

4. Obispos, ex alumnos del Seminario y los que alguna vez visitaron[55].

5. Actos comunitarios internos del Seminario en donde pueden reconocerse, seminaristas en clases, actos académicos, días de ex alumnos de varios años, fiestas y celebraciones varias, las reproducciones de las funciones de teatro, los días de vacaciones y los campamentos realizados[56].

6. La mencionada Congregación Mariana de Villa Devoto también ha documentado en fotografías toda su acción apostólica realizada durante los años de gestión de la Compañía de Jesús. Se pueden reconocer fotos conjuntas como también de celebraciones y actividades pastorales desarrolladas en esos años[57].

7. Otro conjunto de series corresponden a las que reproducen los numerosos y variados lugares del Seminario de Villa Devoto. Aquí pueden seguirse las obras de construcción del edificio original, la construcción de la Iglesia de la Inmaculada Concepción, el seminario menor y también los lugares de vacaciones como Derqui, Pontevedra y finalmente en "La Montonera"[58].

8. Un fondo que reviste gran importancia y de valor por su antigüedad lo constituyen las reproducciones en positivo en soporte vidrio de contenido variado. Entre ellas se pueden identificar las primeras reproducciones de grupos de alumnos seminaristas, como lugares, especialmente los del Seminario de Villa Devoto, de sus primeros tiempos[59].

9. Varias cajas con *slides,* enmarcados con diferentes temas, especialmente de conjuntos de seminaristas y de campamentos efectuados a lo largo de la formación en el Seminario.

10. Una serie particular ha recopilado las fotografías que se encontraban en el fondo de dos sacerdotes porteños que marcaron sin dudas la nueva etapa

---

[51] AHSM, Caja B.

[52] AHSM, Caja F.

[53] AHSM, Caja B.

[54] AHSM, Cajas C, D y H.

[55] AHSM, Caja J.

[56] AHSM, Caja I.

[57] AHSM, Caja G.

[58] AHSM, Cajas A y E.

[59] Este conjunto todavía no ha sido clasificado en su totalidad por carecer del aparato reproductor acorde para su utilización. Cfr. AHSM, Cajas L, M, N, Ñ, O, P, AF.

de la formación del Seminario desde 1960, las que pertenecieron a Mons. Esteva y las de Mons. Alberto C. Albisetti. El primero ya citado, se desempeñó como director y padre espiritual de la casa desde marzo de 1961 hasta su muerte acaecida en 2004. El segundo ocupó la vicerrectoría (1965-1968) y la rectoría de 1968 a 1980. La totalidad de este conjunto rememora un entrañable recuerdo para quienes fuimos alumnos en esa etapa[60].

V. Ulteriores adquisiciones del AHSM

Desde el año 2004 se recibió en el AHSM un considerable volumen documental procedente del patrimonio de sacerdotes ex-alumnos que decidieron realizar un descarte de su archivo personal; como también el ingreso de varias archivalías personales pertenecientes a sacerdotes fallecidos cuyos herederos consideraron importante dejar en manos de la Iglesia su archivo para su custodia.

Se trata de material variado entre los que se cuentan papeles personales, escritos, correspondencia, charlas escritas, bosquejos y fichas homiléticas, estampas, apuntes de estudio, impresos y fotocopias de artículos de espiritualidad, pastoral, entre otras cosas.

Paulatinamente este material se fue ordenando, clasificando, ingresándose a una base de datos con la que finalmente se pudo confeccionar un índice que se incorporó al *Índice General* preexistente del AHSM.

No es ocioso explicar la importancia que reviste la conservación de este material ya que constituye una estupenda y necesaria veta para potenciales investigaciones sobre el ministerio y las variadas actividades de obispos y sacerdotes ex-alumnos que han de enriquecer sus propias biografías, así también como la actividad pluriforme desarrollada por el clero.

Hasta el día de hoy han ingresado material de cincuenta fondos personales de obispos y sacerdotes. De todos estos ingresos se lleva un protocolo por orden de llegada[61].

Bibliografía

ACTIS, FRANCISCO, (recop.), *Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires,* Buenos Aires, San Pablo, 1943-1968, 3 vols, ps. 16-19.

ALTAMIRA, LUIS R., *El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto,* Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1943.

AVELLÁ FRANCISCO, *Diccionario Biográfico del clero secular de Buenos Aires,* Buenos Aires, Don Bosco, 1980-1997, 3 vols.

[60] AHSM, Caja K.

[61] Constituyen un importante número de cajas y de carpetas tanto para documentos escritos como para documentación fotográfica.

BRUNO, CAYETANO, *Historia de la Iglesia en la Argentina,* Buenos Aires, Don Bosco, 1966-1981, 12 vols.

DURÁN, JUAN G., "Orígenes de la Facultad de Tología", PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro,* Buenos Aires, Agape, 2015, ps. 49-104.

ISERN, Juan, *La formación del clero secualr de Buenos Aires y Compañía de Jesús. Reseña Histórica*, Buenos Aires, Imprenta San Miguel, 1936.

MARINO, ANTONIO y MARIO A. POLI (ED.), *Apacienten el rebaño de Dios,* Buenos Aires, Impresores, 1999.

PETTINAROLI, MARCELO, (ed) *Que seas fiel. Instituto Vocacional San José,* Buenos Aires, Baires impresores, 2008.

POLI, MARIO A., "Sacerdotes ordenados desde la reapertura del Seminario 1865-1999", MARINO, ANTONIO y MARIO A. POLI (ED.), *Apacienten el rebaño de Dios,* Buenos Aires, Impresores, 1999, ps. 191-210.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro,* Buenos Aires, Agape, 2015.

SALVIA, ERNESTO, "El Seminario desde su fundación hasta la época de Rosas", MARINO, ANTONIO y MARIO A. POLI (ED.), *Apacienten el rebaño de Dios,* Buenos Aires, Impresores, 1999.

SALVIA, ERNESTO, "El preseminario a cargo de la Congregación de la Virgen Niña", PETTINAROLI, M, *Que seas fiel. Instituto Vocacional San José,* Buenos Aires, Baires impresores, 2008, ps.19-29.

SALVIA, ERNESTO, *"Elenco histórico de profesores de la Facultad de Teología (1915-2015)"*, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, 100 años de la Facultad de Teología. Memoria, presente, futuro, Buenos Aires, Agape, 2015, ps. 518-544.

Hemerografía:

Archivum, Buenos Aires,

Boletín Eclesiástico del Arzobispado de Buenos Aires.

Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires.

Seminario Conciliar de Buenos Aires, Anuario.

Seminario Conciliar de Buenos Aires, Compartimos.

Seminario Conciliar de Buenos Aires, Efemérides.

Seminario Conciliar de Buenos Aires, Palestra.

- Poco y Bueno, Buenos Aires.

- Teología, Buenos Aires.

Sitios web:

www.arzbaires.org.ar/inicio/menu/historia.html Consultado el 15/04/2018

www.lamontonerapilar.blogspot.com Consultado el 20/03/2018

www.sembue.org.ar/index Consultado el 13/12/17.

El I Sínodo de Buenos Aires (1655)

[THE SYNOD OF BUENOS AIRES (1655)]

SEBASTIÁN TERRÁNEO[1]

Resumen

El artículo realiza una presentación general e introductoria del Sínodo de Buenos Aires de 1655. Analiza la Junta desde una perspectiva canónica ofreciendo una sistematización de los temas tratados por esta reunión para bridar un enfoque que la independiza de los tradicionales estudios centrados en el conflicto entre el obispo Cristóbal de la Mancha y Velazco y la Compañía de Jesús. En estas líneas, también, se afirma la vigencia y aplicación de estos cánones sinodales durante el período hispana frente a quienes niegan su vigencia.

Palabras clave

Sínodos indianos – conflicto episcopado y órdenes religiosas – Diócesis de Buenos Aires

Abstract

The article makes a general and introductory presentation of the Synod of Buenos Aires of 1655. It analyzes the Board from a canonical perspective, offering a systematization of the topics dealt with by this meeting to provide an approach that makes it independent from the traditional studies focused on the conflict between the Bishop Cristóbal de la Mancha y Velazco and the Society of Jesus. In these lines, also, is affirmed the validity and application, during the Hispanic period, of these synodal canons against those who deny its validity.

Key words

Hispanic synods - Conflict bishop / religious orders - Diocese of Buenos Aires

El 11 de diciembre de 2016, el actual arzobispo de Buenos Aires, S.E. Mario A. Card. Poli, convocó a un sínodo arquidiocesano[2]. El mismo se desarrollará

[1] UCA. sebastianterraneo@uca.edu.ar

[2] POLI, *Anuncio...*

durante un trienio, desde Pentecostés de 2017 hasta Adviento de 2019, concluyendo con la celebración de los 400 años de la erección de la arquidiócesis[3].

En esta presentación quisiera referirme a otro hecho colegial de la misma naturaleza celebrado en esta Iglesia particular. En 1655, bajo la presidencia de fray Cristóbal de la Mancha y Velazco, tercer obispo diocesano, se reunía el Primer Sínodo de Buenos Aires. Las juntas sinodales pueden ser abordadas de diversas ópticas. Me ocuparé del sínodo de Buenos Aires de 1655 desde una perspectiva canónica. Los sínodos, especialmente, los celebrados en el período indiano tenían una particular estructura y fisonomía canónica que daban forma a toda la asamblea. Desde esa óptica, es decir, desde la historia del derecho canónico abordaré el tema propuesto. Luego de una introducción sobre la naturaleza de las reuniones sinodales, se abordará la junta porteña del siglo XVII con sus contenidos y características propias, concluyendo con un apartado dedicado a la cuestión de la vigencia de esta reunión diocesana.

I. Introducción

El término griego *σύνοδος,* expresa entre otras ideas, la noción de asamblea, reunión o consejo. El primero que presenta la figura como vinculada a una reunión diocesana será el Hostiense. Este autor permite precisar que se entiende por sínodo diocesano a la reunión del obispo con el clero y otros miembros de su diócesis convocada, y presidida por él para tratar los más diversos aspectos de la vida pastoral de esa Iglesia particular.

La historia conciliar y sinodal indiana comienza con la creación de los primeros arzobispados y diócesis. Tanto la celebración de los concilios como de los sínodos diocesanos indianos se divide en dos grandes períodos. El primero se extiende desde finales de la primera mitad del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII. El segundo se extenderá desde esos años hasta finales del siglo XVIII. En el primer período, se creará un cuerpo de normas canónicas integrado en la disciplina común de la Iglesia, pero con la especificidad propia requerida por las exigencias pastorales americanas. El segundo, será tributario de un conjunto de normas ya sancionado en donde se introducirán pocas novedades. La llamada edad de oro conciliar indiana se sitúa entre 1550 y 1630. Según las investigaciones más minuciosas durante el período hispano se convocaron y/o celebraron dieciséis concilios provinciales, y noventa y cinco sínodos diocesanos. Estas asambleas se distribuyen geográficamente en todo el territorio ocupado por España, aunque llama la atención la ausencia casi total de sínodos en México donde, al parecer, los concilios provinciales los habrían hecho innecesarios gracias a unas mejores comunicaciones, o bien, a que los obispos gobernaron sus diócesis directamente por medio de autos y decretos.

[3] POLI, *Carta Pastoral…,* p. 28.

II. El sínodo de Buenos Aires de 1655

El Sínodo de Buenos Aires, celebrado en 1655, se encuentra fuera de la llamada edad dorada de este tipo de juntas. Tampoco, puede negarse la particularidad del mismo. Esta nota le viene dada por el conflicto suscitado entre el obispo convocante, fray Cristóbal de la Mancha y Velasco, y la Compañía de Jesús. Esta singularidad hará que en esta Junta se ejerza no solo la potestad legislativa característica de este tipo de reuniones, sino también la judicial en orden a la declaración de un derecho, a imitación de los concilios donde, originariamente, se daba esta característica. Si bien, esta nota judiciaria comienza a desaparecer en la práctica conciliar y sinodal en torno al siglo XIII, aparecerá a lo largo de la historia excepcionalmente. El Sínodo porteño debe ser enumerado dentro de estas excepciones.

Es frecuente en las convocatorias sinodales o en las introducciones a sus respectivos textos, que los prelados manifiesten estar preparados para la reunión sinodal en razón de haber cumplido con su deber de visita una o, inclusive, varias veces. Así dejan constancia, en caso de considerarlo necesario, en la parte expositiva de las constituciones o decretos del cumplimiento de esa obligación. Esta constatación no es extraña al I Sínodo de Buenos Aires. En efecto, ya en el Edicto de Convocatoria del 29 de agosto de 1654 se hace mención a la visita canónica que el obispo realizó por primera vez en la historia de su diócesis. El prelado manifiesta: "…que desde que esta nuestra Santa Iglesia se eligio en Cathedral no se ha celebrado en ella Sinodo alguno Diocesano tubimos mui bivos deseos de cumplir esta obligacion tan precisa de nuestro oficio pastoral,…determinamos visitarlo todo primero por nuestra Persona, y examinar el estado particular individual de lo temporal, y espiritual, como lo havemos hecho,…"[4].

La visita canónica siempre ha estado en relación directa a la celebración de un sínodo para poder conocer el estado de la Iglesia donde éste se celebra. Se valora, de tal manera, la situación y elementos con los que se dispone, los métodos empleados en la evangelización y su mayor o menor suceso, se verifica el cumplimiento de la disciplina eclesiástica y, se corrigen los abusos que existieran. En este sentido, la visita canónica es complementada por el sínodo diocesano. La visita canónica de Mancha tuvo lugar entre los años 1647 y 1648. La diócesis contaba, a mediados del siglo XVII, con tres ciudades: Buenos Aires, Santa Fe y Corrientes a los que se agregaban las reducciones confiadas a los jesuitas que en número de dieciocho se encontraban junto a los ríos Paraná y Uruguay. Existían, asimismo, tres reducciones a cargo de franciscanos: Santa Lucía, Santiago Sánchez y Nuestra Señora de Itatí, y en la de Ohoma, sujeta a clérigo secular. La visita llegó "hasta los últimos fines y confines con el Brasil, llegando hasta los Herbales"[5].

El obispo afirma, en el citado Edicto de Convocatoria, haber erigido diez y siete parroquias y confirmado más de diez mil personas. Las nuevas parroquias

---

[4] I SÍNODO DE BUENOS AIRES, *Edicto Convocatorio.*

[5] El obispo Mancha a S.M., Bs.As., 20-I-1651 (AGI, Aud. de Charas, 139) citado en BRUNO, *Historia…,* III, 1968, p. 56, nota 23.

eran, antes de su erección, reducciones o misiones de la Compañía de Jesús. A partir de la visita pastoral, el obispo las constituyó en doctrinas o curatos de naturales, por lo tanto, en verdaderas parroquias sometidas a la autoridad episcopal. Desde ese momento, la colación de las parroquias debía realizarse enviando tres religiosos por cada una de ellas para que examinados por el obispo y presentados por el gobernador, recibiese el elegido la canónica institución de manos del prelado.

Al erigir cada una de las nuevas parroquias el obispo concedía a los jesuitas que las regían las licencias ministeriales para que en ellas administrasen los sacramentos a los naturales hasta tanto se tuviera la provisión canónica de acuerdo al derecho de la Iglesia, y lo establecido en el real patronato. En razón de las facultades que las leyes eclesiásticas y reales otorgaban al obispo y al gobernador en la provisión de las nuevas parroquias, los actos jurisdiccionales realizados por el mitrado en su visita canónica serán causa de múltiples disputas con la Compañía de Jesús y, objeto principal de discusión en el sínodo.

Otro fruto de la visita, fue la fijación de los límites de la diócesis de Buenos Aires con la del Paraguay por auto del 5 de noviembre de 1648. Se consideró, además, sujetos a la jurisdicción porteña los pueblos fundados al sur del río Paraná, no obstante ser originarios dichos emplazamientos de la provincia de Guayrá.

No ha quedado constancia de las circunstancias que retardaron la celebración de la Junta, al menos, de lo que surge de sus actas. En el citado Edicto Convocatorio[6] Mancha señala que habían transcurridos siete años sin que sus deseos de celebrarlo se hayan concretado. Sin indicar las razones de la tardanza agrega:

> *desconociendo en este tiempo, y visita general que hicimos, la administración de los Santos Sacramentos y sin la forma del Santo Concilio de Trento, Aranceles para la guarda, y cerca de nuestra Santa Fee Catolica, menoscabada, o impedida la regalia de San Pedro, que en nuestra consagración juramos guardar contra omine hominem. Y olvidado el Real Patronato, que asimismo juramos, para posesionarnos,(…) que resiste la razón que el Prelado, y obispo, que ha de dar cuenta de sus obejas, no tenga individual, y singular conocimiento de quien administra los sacramentos de sus obejas, que sea sin su colación, y sin su canonica institución, y sin su singular individual licencia,…*[7] *Y asimismo ay unos curas sin ningun estipendio, ni donde poder vestir ni comer, y lo que mas es, ni de donde sacar para vino, cera, hostias, para celebrar, viéndose obligados a ser maestros, carboneros, portadores*[8].

A esta situación se suma la falta de pago de doctrina por parte de los encomenderos que se sirven de indios, por no tener la Iglesia fuerza para obligarlos. “Y por estos daños, y otros que no piden tan anticipada conferencia, no

[6] I SÍNODO DE BUENOS AIRES, *Edicto Convocatorio.*

[7] *Idem.*

[8] *Idem.*

crezcan, habemos resuelto, y determinado celebrar Sínodo Diocesano en nuestra Santa Iglesia Catedral,…”[9].

En el transcurso de la visita, el diocesano comprobó lo que ya sabía de sobra: la pobreza que envolvía a su Iglesia que no contaba con qué proveer a la subsistencia del clero. Creyó encontrar una solución mediante la constitución en parroquias de las reducciones jesuíticas de su territorio. Con la información recogida se convocó al Sínodo para legislar lo necesario para evangelizar, implantar y organizar la Iglesia local y dar cumplimiento al Tridentino.

La Junta se desarrolló en tres sesiones, desde el 4 hasta el 25 de abril de 1655. En la primera de las sesiones, celebrada el 4 de abril, tiene lugar el tratamiento del conflicto con los jesuitas, pero además se debatirán y aprobarán constituciones sobre “La autoridad y jurisdicción del sínodo diocesano, su uso y ejercicio, ministros y modo de enseñar la Doctrina Cristiana, y en que lengua”. El 10 abril, en la segunda sesión, se legisló sobre “la santificación de las fiestas y modo de administrar los santos sacramentos a los indios forasteros, diezmos y paga de primicias”. Finalmente, el 25 abril de 1655, la última sesión, se ocupó de “la reformación, juez conservador, examinadores sinodales”. El sínodo también aprobó un arancel de derechos parroquiales que se incluyó en su texto final.

III. Contenido del sínodo

Del documento sinodal, resulta clara la centralidad del conflicto del prelado con los jesuitas por la posesión de las reducciones de la Compañía en el territorio diocesano. Ello obliga a tratar, en primer lugar, este tema para, posteriormente, abordar otras cuestiones discutidas en la reunión sinodal.

III.1 - Controversia entre el obispo de Buenos Aires, y la Compañía de Jesús

Como se ha dicho el obispo de la Mancha erigió en parroquias a diecisiete de las dieciocho reducciones o misiones de los jesuitas. Ello implicaba que las mismas pasaban a estar bajo su control inmediato pudiendo nombrar como párrocos a los candidatos que considerara idóneos, excluyendo toda intervención de la Compañía. Antes del inicio de las sesiones, el obispo dictó un “Auto contra conciliabulos” fechado el 2 de abril de 1655 que se encuentra entre las actas del Sínodo. Según surge de ese documento, el 31 de marzo anterior, “sobre tarde, huvo una junta, en que se hallaron las mas Personas que de derecho deven asistir al dicho sinodo, y otras que por costumbre pertenecen á el en la qual junta se trataron negocios tocantes al dicho Sinodo, y en ella asimismo se leyó cierto parecer, persuadiendo divertir con el, y deslumbrar de lo principal, y encaminarlos a sus fines y particulares intentos”. Responsabiliza, indirectamente, a los jesuitas. En efecto, indica tomar “dechado y esemplo de las provincias del Peru, vecinas á estas, donde ay y ha avido las conversiones numerosas ó casi innumerables…, no solo por parrocos clerigos seglares, sino por regulares de las sagradas y fervorosas Religiones de nuestro padre Santo Domingo, San Francisco, San Agustín y Nuestra

[9] *Idem.*

Señora de las Mercedes, que de todos ay copioso numero de parrocos, con indecible fruto". La omisión de toda referencia a la Compañía de Jesús es más que elocuente en cuanto a la imputación de la responsabilidad en la celebración del conciliábulo. En el Edicto, el diocesano, prohibía terminantemente en virtud de santa obediencia, y bajo pena de excomunión mayor la celebración de tales reuniones. Los jesuitas se dieron por notificados tomando postura. Desde la Primera Sesión, y hasta el final del Sínodo en la lista de participantes las actas siempre harán constar: "excepto la Compañía de Jesús".

La ausencia de los jesuitas en el Sínodo, a pesar de las medidas instruidas para su comparecencia, no implicó que desistieran de sus posiciones. Por el contrario, concurrieron por apoderado impugnando de antemano cualquier constitución lesiva de sus derechos. La cuestión, como ya se ha dicho, estaba centrada en las reducciones jesuíticas que el obispo había erigido en parroquias o, expresándolo más claramente, en la sujeción o no de los religiosos, en este caso, de la Compañía de Jesús a la potestad del obispo diocesano. Finalmente, por real cédula del 15 de junio de 1654, llegada poco tiempo después de celebrado el Sínodo con carta al gobernador del presidente de la Real Audiencia de Charcas, Felipe IV dejaba "empatado" el conflicto poniéndole término. El monarca ordenaba que "han de ser Doctrinas y se han de tener por tales las que llaman Reducciones y Misiones de los Religiosos de la Compañía de Jesús que residen en las Provincias del Paraguay" debiendo en ellas cumplirse con el real patronato.

> *Si la dicha religión de la Compañía de Jesús no se allana al cumplimiento desta orden…, han de disponer se pongan clérigos seculares y, en falta dellos, religiosos de otras Órdenes en las tales doctrinas… Pero en caso de allanarse los religiosos de la Compañía a guardar en todo y por todo lo dispuesto por mi Real Patronazgo, es mi voluntad y mando que hayan de quedar y queden poseyendo y administrando las doctrinas que llaman reducciones, pues de religión tan grande se debe esperar los efectos que corresponden a su santo Instituto*[10].

III.2 - Otros asuntos tratados por el Sínodo

No es posible negar la importancia que la controversia reseñada ha tenido en el desarrollo de la Junta, afirmación que se verifica en la extensión con que las actas tratan el tema. No obstante, no debe reducirse a ello el contenido de la Asamblea, ya que, tiene también otros elementos que la hacen interesante desde el punto de vista canónico. De todos modos, es obligado señalar que el conflicto mencionado ha de ponerse en primer plano a la hora de estudiar el sínodo y los objetivos buscados por sus participantes. De la lectura del texto surge la impresión que otras cuestiones tratadas se hacen por obligación, y hasta podría sostenerse cierta animosidad para con los jesuitas: la referencia al desconocimiento del español por parte de los guaraníes, la presencia de religiosos extranjeros y, sobre todo, la "Declaración de este Sínodo cuanto ha lugar de derecho", que tiene como destinatarios a los religiosos en pugna con el obispo.

[10] Cédula y Título del Real Patronato, en ACTIS, *Actas y documentos…*, II, 1944, ps. 22 -44.

A pesar de ello, el Sínodo porteño contiene otras disposiciones que expresan los desafíos y necesidades de la joven diócesis. Este contenido, sistematizado, hace referencia a la disciplina y gobierno local, a la adopción de criterios pastorales a la realidad diocesana, a la tutela de los derechos del indio, y finalmente, a cuestiones económicas.

III.2.1 - Disciplina y gobierno de la diócesis

En el sistema del Antiguo Régimen, es decir, en el ordenamiento canónico anterior a la codificación del siglo XX, la finalidad pastoral del derecho de la Iglesia resulta patente. Las normas canónicas, todavía, de naturaleza marcadamente casuística, buscaban dar una respuesta concreta a las diversas situaciones y problemas que la evangelización requería en cada tiempo y lugar. La Iglesia indiana expresa con claridad esta nota. Ésta, debe adaptar el derecho contenido en el Corpus Iuris Canonici y el Concilio de Trento a la realidad americana. Esta primera adaptación se realizó, a través, de los concilios provinciales que requerirán una nueva adecuación a la realidad local que se hará efectiva, usualmente, por medio de los sínodos diocesanos. En esta línea, la diócesis de Buenos Aires, aún en estado organizativo, se dará su propio derecho mediante la determinación de las normas concretas que regirán en su espacio. Así, asumirá como legislación propia los tres primeros concilios limenses: el Primero de 1550 – 1551, el Segundo de 1567 – 1568 (el texto sinodal lo tiene como celebrado en 1566), y el Tercero de 1582 – 1583, haciendo suyas las constituciones de éstos y ordenando su periódica lectura. De estas tres asambleas, la única que recibió la doble aprobación, pontificia y real, fue el concilio celebrado por santo Toribio de Mogrovejo en 1582 – 1583 que, por otra parte, junto al III Concilio Provincial de México de 1585 fueron los únicos que recibieron dichas confirmaciones. La diócesis de Buenos Aires, al momento de reunirse sinodalmente, dependía canónicamente del arzobispado de La Plata o Charcas que en 1629 se reunió en asamblea conciliar. A este I Concilio Provincial Platense concurrió el primer obispo de Buenos Aires, fray Pedro de Carranza. En razón de ser el arzobispado de La Plata metropolitano del de Buenos Aires, las disposiciones de éste Concilio obligaban a la sufragánea, si bien, el I Concilio Platense nunca recibió la aprobación correspondiente. Valga esta observación, en cuanto, a la opción que hacen los sinodales de Buenos Aires por los Concilios Limenses, dos de los cuales – el Primero y el Segundo- carecen de toda aprobación. Es interesante la elección realizada. El I Concilio de La Plata de 1629, reproduce el texto del Concilio peruano de 1582 – 1583. Puede sostenerse, luego, que el peso y prestigio de la tradición conciliar limense han sido determinantes en la conciencia canónica de los actores del Sínodo más que la asamblea conciliar metropolitana, ya que, la ausencia de la aprobación no excluía en la práctica la aplicación del concilio o sínodo, como se verá más adelante. Se excluye de las normas limenses a aplicar en la diócesis de Buenos Aires las que se refieren al “doctrinar a los indios en su lengua y de que hay constitución sinodal particular”.

La Constitución Tercera de la Primera Sesión contiene una declaración que, en principio, no se encuentra en otras asambleas del tipo de las estudiadas y, por tanto, constituye una novedad de este Sínodo. Se manda la observancia cuidadosa

del Concilio de Trento, tanto en su veneración y respeto que se debe manifestar en demostraciones públicas y rigurosas, "atento a haber sembrado el demonio, que el dicho Santo Concilio Tridentino, no se hizo para las Indias y que no obliga su obediencia...", agregando que tal afirmación es un engaño del diablo. Sostiene que dada la transcendencia del Tridentino es conveniente que sea conocido por todos, incluso "los rudos y rústicos labradores que se hizo no solo para las Indias sujetas al rey, nuestro señor católico por naturaleza, sino para el rincón más retirado del mundo, donde hubiera llegado al bautismo, siendo como es la muralla con que se guarda nuestra santa fe católica y que asimismo se lean sus sagrados cánones, en la santa iglesia a la hora y en lugar de sermón". El fundamento de la cláusula que, como se ha dicho, en principio es original y exclusiva del Sínodo de Buenos Aires, puede encontrarse en la negativa atribuida a los jesuitas de observar la asamblea ecuménica en lo que se refiere a la restauración de la jurisdicción episcopal. Es muy probable que tal sea la intención de la Constitución dado que, por otra parte, no hay constancias que en Indias se haya producido la situación que se describe en el sentido de rechazarse la aplicación y vigencia de Trento.

La Quinta Constitución de la Sesión Primera, manda guardar "inviolablemente en todo y por todo el Real Patronato y que el cabildo eclesiástico y clero hagan juramento de guardarlo" como obsequio y servicio al rey. Concluye con una afirmación audaz sosteniendo la unidad íntima entre el real patronato, los concilios y la jurisdicción eclesiástica, excluyendo de todo oficio en el obispado de Buenos Aires a quien jurídicamente no realice el juramento de observarlo. Una declaración mucho menos grave que la de Buenos Aires fue suprimida por la Congregación de los Cardenales del texto del III Concilio de Lima presentado para su aprobación romana.

III.2.2 - Disposiciones pastorales específicas para la diócesis de Buenos Aires

Con relación a la realidad pastoral concreta que debían atender los sinodales porteños, se dispone: "Que en los pueblos y curatos de indios, los curas y párrocos no hablen otra lengua con los indios sino la española..." alegando que tal ha sido el método utilizado por los romanos y por los propios incas para sujetar a los pueblos por ellos conquistados. Se recuerda, además, la experiencia negativa que hasta el momento se había tenido en el aprendizaje de la lengua guaraní, de tal manera, que los indios no comprenden lo que se les dice. Con esta disposición la junta se enrola en la corriente llamada hispanista, que sostiene que al indio no solo en la doctrina, si no en todos los ámbitos de su vida ha de hablársele en español. La norma hace mención a las reales cédulas que así lo mandan. Concretamente, se refiere a la real cédula del 2 de marzo de 1634 al arzobispo de Lima que puede considerarse la fuente directa de la disposición sinodal. Sin embargo, la Constitución va más allá de lo exigido por la autoridad secular. Mientras ésta manda que se enseñe el castellano "a todos los naturales que estuvieren en la edad de la puericia", el canon estudiado ordena que no se hable a los indios otra lengua que no sea el español, con la salvedad que "… hasta que entiendan nuestra lengua podrán los curas y párrocos confesarlos y examinarlos en la lengua que más se dieren a entender y ellos les entendieren, porque no se dé óbice al santo sacramento de la penitencia". Se prohíbe a los curas, misioneros, predicadores y a todos aquellos que les hablen en

su lengua a los naturales, decir en ella determinadas palabras, como Dios, Virgen María, Rey, Virrey. La norma continúa en la misma línea que la anterior. Es decir, dentro de la corriente que propiciaba el uso del español en la predicación del Evangelio, sosteniendo que las lenguas nativas son insuficientes para expresar el dogma cristiano por lo que es necesario cubrir ese vacío recurriendo a vocablos de otras lenguas. Se trata de un recurso utilizado también en otras partes de América. La última Constitución vinculada a esta cuestión, manda que la doctrina cristiana se enseñe a los indios con el uso de una cartilla española de acuerdo a como se hace con los hijos de peninsulares. Por cuanto, la intención del legislador es que a los indios solo se les hable en lengua española, la enseñanza de la doctrina será por medio de instrumentos escritos en la lengua del conquistador.

Con relación al sacramento del bautismo, se establece la prohibición de bautizar niños, hijos de infieles sin el consentimiento expreso de los padres y, en tal caso, siempre que no se deje al menor entre paganos. En cuanto a los adultos, se dispone que, asimismo, es necesaria la expresión de su libre voluntad junto con el conocimiento suficiente y explícito de los artículos de la fe. La Constitución recoge una norma general de la Iglesia respecto a este sacramento, en cuanto, a que no es lícito compeler al sujeto a aceptar la fe cristiana. Para el caso indiano, es obligado citar la bula *Sublimis Deus* (1537) del Papa Pablo III en donde se reafirma este principio y el derecho de los indios, y de otros pueblos no cristianos a la libertad y a la propiedad, prohibiendo su esclavitud. Estos pueblos, dice el documento pontificio, deben ser invitados a la fe en Jesucristo con la predicación de la Palabra de Dios, y el ejemplo de la propia vida.

Con relación a las fiestas, la Séptima Constitución de la Sesión Segunda, ordena leer “de cuando en cuando”, en las parroquias, las fiestas de guardar para los españoles que, también, debían guardar los esclavos de éstos. La observancia de la fiesta implicaba, dice la norma, no trabajar por sí ni hacer trabajar a los esclavos, salvo caso de necesidad en la que será necesaria la licencia del ordinario. Asimismo, se indicaba las festividades que debían observar los indios. El Sínodo establece pena pecuniaria agravada en caso de reincidencia, además de otras que podía agregar el ordinario, a todos aquellos que viajen, abran tiendas y, en general, aplicable a todo acto que por su naturaleza viole la fiesta.

III.2.3 - Tutela del indio

Ya se ha señalado, la preocupación del Sínodo para respetar la libertad de los indios y recordando la antigua prohibición de administrar el bautismo contra la voluntad del sujeto, en el caso del nativo, o de sus padres si se trataba de un menor. Vinculada con ello debe traerse a colación la Constitución I de la Sesión III. Allí, se reprocha a los españoles que rescataban indios de infieles para luego ser vendidos como esclavos, “quitándoles su libertad con título de hacerlos cristianos...” se prohíbe la compraventa de estos indios rescatados, bajo pena de excomunión *mayor latæ sententiæ* reservada al obispo con el agregado de la pérdida de otro tanto del premio, tanto para comprador como para el vendedor. Aplicando la mitad de esta pena pecuniaria para vestir a la víctima, y el resto para el juez que lo ejecutare.

Además, se dispone la organización política de los nativos en pueblos. En tal sentido, se pide a las autoridades de la corona que repartan tierras entre los indios de modo que tengan su propio patrimonio disponiendo que, como ocurría en Perú y Nueva España, tengan bienes comunitarios y particulares. Con tal medida, los sinodales entienden que se favorecerá la situación espiritual de los naturales, ya que, podrían tomar bulas, preocupación recogida en otra Constitución, hacer celebrar Misas por sí o por las almas del Purgatorio y, también, acudir a las guerras contra los infieles. Se propone el ejemplo de los indios del Perú, que hacen celebrar Misas, toman bulas y, en general, dan limosnas en mayor proporción que muchos españoles.

También, los días de fiestas se prohíbe a los pulperos abrir sus comercios. Los argumentos son por demás interesantes testimoniando, por un lado, los abusos que tales mercaderes cometían contra los indios y, por otro, la intención del Sínodo de hacer justicia ante tales excesos. Los sinodales argumentan, para fundar su resolución, que los días de fiestas es cuando mayores, escandalosos y graves pecados se cometen, porque los pulperos venden vino a los indios y negros provocando su embriaguez, y en este estado éstos ejecutan toda clase de actos. Se realiza una la valoración moral de tales excesos, cometidos por los indios y negros: "que en borrachos no tiene más calidad que haber dado ocasión para estarlo,...". Acusa a los pulperos de vender "a esta gente vinagre que otros no compran o vino aguado...". Para evitar la condenación eterna de los involucrados ordena no abrir estos negocios los días de fiestas "hasta una hora antes de mediodía y desde las oraciones, para que así los pobres, que no tienen comodidad de prevenirse comprando antes de la fiesta de la pulpería lo que han menester". En ese período de tiempo, no se permite vender vino, ni a negros ni a indios "ni en cantidad de medio real para beberlo ellos", salvo conste que lo hacen para sus amos. Los pulperos tienen la obligación de observar esta prohibición de abrir sus negocios, bajo apercibimiento de excomunión mayor *late sentencia,* y multa. Significativo de la Constitución analizada es que, el Sínodo de Buenos Aires a diferencia de otros que castigan a los indios que se emborrachan, sanciona a los comerciantes inescrupulosos que abusando de ellos los exponían a cometer pecados, y delitos a causa de la embriaguez, además de engañarlos de diverso modo como describe la propia norma.

Fue común en las asambleas y juntas indianas incluir un catálogo con casos reservados. Es decir, un elenco de pecados cuya absolución estaba reservada al prelado o a otra autoridad designada por éste. La Junta de Mancha no fue la excepción. Dentro de este catálogo, el sínodo incluyó el comprar y vender indios reforzando de esta manera la tutela a los naturales. Aquí, es necesario aclarar que el texto sinodal no ha llegado completo hasta nuestros días, ya que, precisamente en esta Sesión, al enumerar los casos reservados, el elenco queda trunco. Sin embargo, de las actas del cabildo eclesiástico de Buenos Aires surge cuales fueron esos casos. En efecto, en el acta del 23 de marzo de 1730 se indica que al no ser confirmado el sínodo los casos reservados en él contemplados no fueron perpetuos, y fue necesario renovarlos por cada obispo. En el supuesto, se trata de un período de sede vacante en donde el cabildo expresa su voluntad que por el tiempo que durase aquella se tengan por reservados los casos que contemplaba el sínodo de 1655

enumerando además del comercio de naturales, la interferencia en la comunicación epistolar, los incestos y todo tipo de acto incendiario.

III.2.4 - Cuestiones económicas

El Sínodo prevé que cuando los indios tengan algún patrimonio o, incluso, a cuenta "de sus jornales y servicio en que la justicia real los ocupare" se les enseñe a tomar bulas. Tal medida, está dirigida no en general, sino aquellos que se los considere más capaces para que, a través de su ejemplo, sus pares, también, deseen "la bula y sus grandes favores". Lo mismo se propone con "el precepto de pagar diezmos y primicias cuando tengan propio". Aclarando que se hará "con suavidad y enterados de que deben dos tributos, uno a Dios – como a creador y redentor -, y otro al Rey – como señor natural-, ambos de derecho divino, aunque la cosa sea de derecho humano y precepto de nuestra santa madre Iglesia".

Dos supuestos económicos se contemplan aquí: Por un lado, la bula de la Santa Cruzada y, por otro, la cuestión de los diezmos y primicias. La bula de Cruzada era, en primer lugar, una norma eclesiástica por la que se otorgaban privilegios espirituales en favor de quienes -con las disposiciones necesarias-, se comprometían a participar en la lucha contra los infieles, tanto de forma directa, en la guerra, como indirecta, a través de la limosna. Con el paso del tiempo, esta finalidad espiritual y económica, se transformará en un tributo real sin dejar su secular motivación religiosa. Había clara conciencia en todos los estamentos que el resultado de la expedición de las bulas estaba sujeto, en gran parte, a la disposición de los religiosos que en los pueblos de indios se ocupaban, por lo general, de la predicación y venta de la bula cobrando las respectivas tasas. Supliendo, de esta manera, la falta de personal secular para desempeñar esta función. A esta buena predisposición de los regulares se debió la extensión de la bula por todo el Nuevo Mundo. Sin embargo, la Compañía de Jesús mostró una actitud cautelosa respecto de esta limosna. Apenas diez años de establecidos en América, los jesuitas comienzan a interesarse por la posible colisión entre los privilegios de su Instituto, y los que se concedían por la bula. También, señalaban el perjuicio que la recaudación provocaba a los indios, generando en ellos el rechazo a la religión cristiana. Inmediatamente referido al Sínodo de Buenos Aires se debe señalar que, en las reducciones del Paraguay en el mismo año en que se celebraba el Sínodo, 1655, los jesuitas se opusieron a que se remitan bulas para los guaraníes reducidos, en razón de su pobreza.

Por lo que se refiere a los diezmos y primicias, en primer lugar, es necesario diferenciarlos. Los diezmos son la décima parte de los frutos que se recogen. Las primicias, en cambio, son los primeros frutos producidos por la tierra. Otra diferencia radica en que mientras que los diezmos los pagan los pueblos para el sostenimiento de los sacerdotes que les administran los ministerios de salvación; las primicias se ofrecen, principalmente, a Dios en acción de gracias y en reconocimiento como bienhechor, y dador de todos los bienes del género humano. El Sínodo afirma sin más que los tributos debidos a Dios y al rey son de derecho divino, aunque la cosa sobre la que se aplican es de derecho humano, y precepto de la Iglesia. Sin embargo, al parecer la cuestión no era tan pacífica entre la doctrina. El Sínodo sostiene su afirmación en la enseñanza de Solórzano.

La Constitución Sexta de la Segunda Sesión agrega una norma más a la cuestión que se viene estudiando. Por ella, se conoce que en la Junta han surgido quejas sobre el pago de los diezmos, y que hay sacerdotes que, con ignorancia y temeridad, afirman que la obligación de diezmar es voluntaria, ignorando que se trata de un precepto de la Iglesia que se debe observar bajo pecado mortal, sin que sea opcional su cumplimiento. Luego, recuerda una serie de censuras previstas en las Clementinas, y recoge la legislación del derecho universal de la Iglesia respeto de los religiosos y los diezmos.

Siguiendo en materia económica, la Constitución XIX, Sesión I, regula los estipendios de los sacerdotes por el ejercicio de su ministerio. Los curas recibirán el monto señalado por las misas y otras obvenciones a que tienen por lo que voluntariamente soliciten los fieles, pero no les corresponden derechos por la administración de los sacramentos ni limosnas por las misas en los pueblos o por velaciones, ni tampoco arras, porque no es costumbre entre los naturales del Perú. En cambio,

> *tendrán los curas, como tienen capillo para los bautismos, arras por las cuales no les lleven nada, ni por la misa primera de cuerpo presente, por ser como la de las velaciones anexa a aquel acto, que se hace sin recibir satisfacción por él, entrando todo en el estipendio que se llama sínodo señalado al cura cada año para su sustento por la administración de los Santos Sacramentos y se saca como primer efecto del tributo que pagan los dichos indios y este primer efecto se llama paga de doctrina*[11].

Como se señalado más arriba, el Sínodo, también aprobó un arancel de derechos parroquiales que fue dado a conocer con su lectura pública el 25 de abril de 1655.

IV. La vigencia del sínodo

Se ha impugnado el imperio de esta Junta, sosteniendo que al no haber sido confirmada ni por la autoridad eclesiástica, ni por la real la misma careció de validez. Tal, es el parecer adoptado en la convocatoria del sínodo porteño que ahora se celebra. El actual arzobispo, el 4 de junio de 2017, ha dirigido a los fieles porteños una "Carta Pastoral con motivo del inicio del I Sínodo de la Arquidiócesis de la Santísima Trinidad de Buenos Aires (2017 - 2020)". Sin embargo, es necesario hacer notar, que a diferencia de los concilios provinciales, el obispo no estaba obligado a solicitar a la Santa Sede la aprobación de los decretos sinodales. Por el contrario, en sede secular, la extensión abusiva del derecho del patronato exigió, para la publicación de las constituciones sinodales, la aprobación por la audiencia local, pero muy pocas juntas cumplieron con este requisito. Por otra parte, la costumbre impuso el uso indistinto de concilios o sínodos independientemente de su aprobación por la Santa Sede o por la autoridad temporal. Pueden traerse a colación diversos textos, legales, judiciales o de la doctrina indiana que recurren a normas aprobadas por una asamblea o junta que

[11] I SÍNODO DE BUENOS AIRES, Ses. I, Const. XIX.

carece de reconocimiento o confirmación como, por otra parte, lo hace el mismo Sínodo de Buenos Aires al asumir como legislación propia los Concilios de Lima que no habían recibido ningún tipo de aprobación.

Esta cuestión fue considerada específicamente por los padres sinodales porteños y ya, en la primera Constitución, declaran:

> *Porque en estas provincias no hay universidades, ni estudios con que el hombre pueda ser sabio, conviene establecer en esta diócesis donde jamás se ha celebrado sínodo diocesano que los sínodos diocesanos pueden hacer leyes justas que obliguen sin que se confirmen, convenciéndolo la razón y enseñándolo el derecho, pues convocados legítimamente por su legítima cabeza que es el obispo presidiendo en él, no necesitan de confirmación*[12].

A estas afirmaciones teóricas corresponde acompañar el testimonio y peso de la historia. Ésta, nos informa que el Sínodo de Buenos Aires de 1655 fue efectivamente aplicado. Además del catálogo de casos reservados ya mencionado, el arancel aprobado por la Junta porteña estuvo vigente, al menos, hasta 1798, y fue usado y sirvió de modelo a otros documentos de la misma naturaleza. En esta misma línea, la memoria histórica de la Iglesia de Buenos Aires lo reconoció como tal. El 26 de noviembre de 1898, el obispo, Uladislao Castellanos convocó a un sínodo diocesano que no pudo llevarse a cabo, y que hubiera debido tener lugar entre el 7 y el 21 de mayo de 1899. Al tanto de la decisión de Castellanos, el célebre P. Jorge María Salvaire, CM se embarca en tareas heurísticas para dar con el antiguo sínodo de fray de la Mancha, publicando un artículo donde lo reconoce como el primer sínodo diocesano y, en el mismo sentido lo tienen por tal los diversos autores que en el siglo pasado, y en el actual han estudiado esta reunión.

V. Palabras finales

Para finalizar, se puede afirmar que el Sínodo de Buenos Aires de 1655, se inserta en la larga tradición sinodal de la Iglesia, y en la constelación de asambleas que forjaron la Iglesia hispanoamericana. La controversia del obispo fray Cristóbal de la Mancha con la Compañía de Jesús ha signado esta reunión limitando, muchas veces, las investigaciones y estudios a esta única temática. A esto se suma, en el siglo XX, la destrucción del archivo de la curia de Buenos Aires, y la pérdida de documentación esencial para rastrear la presencia de las constituciones de esta Junta en la gestión diocesana. No obstante ello, los avances en el estudio de la historia del derecho canónico en Indias ha permitido conocer facetas interesantes de esta reunión. Al mismo tiempo, existen fuentes de archivo que podrían ofrecer información para conocer la efectiva vigencia y aplicación del Sínodo, entre otros puntos de interés. Entre esas fuentes, contamos con los libros del cabildo eclesiástico de Buenos Aires que se han conservado, los libros parroquiales que guardan, algunos de ellos, anotaciones referidas a esta Junta y, también, esperan un investigador que las escrute las actas del cabildo secular de la ciudad de Santa Fe

[12] *Ibidem*, Ses. I, Const. I.

donde consta, entre otra documentación, las instrucciones al procurador de esa ciudad para que solicitara al Sínodo la rebaja de derechos parroquiales y funerales, la erección de dos capillas en el Salado Grande, la determinación de primicias y fiestas de guardar. Obtener de los padres sinodales una declaración sobre el cobro de la veintena decimal del ganado cimarrón, requerir autorización para esclavizar tocagües, y para hacer trabajar a esclavos en las fiestas de guardar. También, debía obtener, según el mandato del cabildo, un pronunciamiento sobre contratos usurarios, y todo lo que convenga a la ciudad que representaba. Estos documentos, además, informan que en el acuerdo de 1 de febrero de 1638 se nombró un representante de la ciudad para la participación en un sínodo convocado por el obispo de Buenos Aires que, seguramente no tuvo lugar por la muerte de fray Cristóbal de Aresti ese mismo año. Es decir, es abundante la documentación y las posibilidades de investigación que ofrece el Sínodo porteño de 1655 que no justifican su destierro de la historia grande de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

Bibliografía

ACTIS, FRANCISCO, "El Ilmo. Sr. De la Mancha y el patronato de las doctrinas guaraníes – Respondiendo a un cuestionario", *Archivium*, 1,2 Buenos Aires, 1943, ps. 525-546

Actas y documentos del cabildo eclesiástico de Buenos Aires, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, 1943-1944, 3 vols.

BRUNO, CAYETANO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Don Bosco, 1966-1981, 12 vols.

CAPPELLO, HUGO, "El Sínodo de Buenos Aires celebrado por el obispo Mancha en 1655", *Revista Española de Derecho Canónico* 49, Salamanca, 1992, ps. 51-76.

FRÍAS, SUSANA R., "Aranceles Eclesiásticos, Norma y costumbre", *Separata de Investigaciones y Ensayos*, 56, Buenos Aires, Enero – Diciembre 2006/2007, 2008, ps. 133 – 162,

MOYANO, PEDRO, "El obispo fray Cristóbal de Mancha – Un aspecto discutido de su actuación en Buenos Aires", *Archivum* 1,1, Buenos Aires, 1943, ps. 244-254

"Acotaciones marginales", *Archivum*, 1,2, Buenos Aires, 1943, ps. 546-550

POLI, MARIO, "Anuncio del Sínodo arquidiocesano", http://sinodobuenosaires.com.ar/wp-content/uploads/2017/11/Anuncio-del-S%C3%ADnodo.-Adviento-2016-Carta-del-Card.-Mario-Poli.-.pdf Consultado el 25/7/ 2018.

"Carta Pastoral con motivo del inicio del I Sínodo de la Arquidiócesis de la Santísima Trinidad de Buenos Aires (2017 - 2020)", http://sinodobuenosaires.com.ar/wp-content/uploads/2017/11/CARTAPASTORALCONVOCATORIAS%C3%8DNODO.pdf Consultado el 25/7/ 2018.

SALVAIRE, JORGE MARÍA, "El primer Sínodo Diocesano de Buenos Aires", *La Perla del Plata,* 9, nros. 462 y 453 octubre – noviembre, 1898, ps. 770-785

Sínodo de Buenos Aires de Buenos Aires de 1665. Edición Crítica, notas y estudio histórico – canónico a cargo de Susana R. Frías y Sebastián Terráneo, Junín (B), De las tres lagunas, 2012

TERRÁNEO, SEBASTIÁN, "El Sínodo de Buenos Aires y la lengua de la predicación", *Revista de Historia del Derecho*, 36, Buenos Aires, 2008, ps. 325 – 364

MISCELÁNEAS

La divisa punzó y el altar. Relaciones de la Iglesia y el Estado en tiempos de Rosas

[THE DIVISA PUNZÓ AND THE ALTAR. RELATIONS BETWEEN THE CHURCH AND THE STATE IN THE AGES OF ROSAS]

JUAN FRANCISCO BAROFFIO[1]

Resumen:

Estudiaremos los detalles más sobresalientes de la intrincada relación entre la Iglesia Católica y Juan Manuel de Rosas. También buscaremos contextualizarlo en el tiempo del nacimiento de los estados nacionales hispanoamericanos.

Palabras clave:

Clericalismo – regalismo – Iglesia – Estado – Liberalismo – Nacionalismo

Abstract:

We will study the most salient details of the intricate relationship between the Catholic Church and Juan Manuel de Rosas. We will also seek to contextualize it at the time of the birth of the Hispanic-American national states.

Key words:

Clericalism – Regalism – Church – State – Liberalism – Nacionalism

I. Introducción

Ya en su proclama al asumir la Primera Magistratura provincial por segunda vez (1835), Juan Manuel de Rosas expresa una tendencia que se iría acrecentando en los años venideros: el regalismo y el uso político de la fe. “La causa que vamos a sostener es la causa de la religión, de la justicia, de la humanidad, y del orden

[1] Escritor, historiador, ensayista. Autor de *El Restaurador: Juan Manuel de Rosas entre la mitología y la realidad. Caudillos, política, religión y cultura en el mundo hispanoamericano* (Ediciones Académicas Españolas, 2019). jfbaroffio@hotmail.com

público; es una causa recomendada por el Todo Poderoso: él dirigirá nuestros pasos, y con su especial protección nuestro triunfo será seguro”[2].

Sin embargo, los miembros del clero local aplauden esta tendencia del Gobernador:

> […] *usa de un lenguaje muy cristiano y edificante, propio de su piedad. Ayer mismo visitó al Sor. Obispo Medrano. Hoy asistió al Te Deum que se cantó en la Catedral acompañado de numerosa comitiva y un gran concurso de pueblo. Todavía no ha formado el ministerio, que suponemos será bueno. Una nueva y feliz época empieza para este país, creemos que en ella lograremos felicidad y que la causa de la Religión y de la Iglesia adquirirá grandes ventajas*[3].

Esta inclinación de la Iglesia, de pretender influir en los asuntos estatales, y de los representantes del Estado de inmiscuirse en los ámbitos religiosos, era la moneda corriente. En este breve ensayo histórico, analizaremos algunas cuestiones que nos permitirán entender mejor el por qué de esta particular forma de conducirse, tanto de los representantes del estado como del clero, y a su vez buscaremos los orígenes de tales prácticas, las cuales no son originales del entorno local.

II. Entre las herencias coloniales y las revolucionarias

II.1 - Patronato Regio

El Patronato Regio había nacido de las necesidades que planteaban las condiciones geopolíticas imperantes a finales del siglo XV y de comienzos del siglo XVI. Las expansiones territoriales de los reinos de la península ibérica hacia los nuevos territorios (África y América), había motivado la creación de dicho instituto. Ya el papa Martín V, en 1418, había encomendado a Portugal la evangelización de África, y por su parte Calixto III le concede los bienes de los musulmanes y otros “infieles” que hallase a su paso. Para comienzos del siglo XVI, León X le concede al rey portugués el derecho a la presentación de obispos y luego el patronato sobre todas las iglesias de los territorios conquistados y evangelizados.

En el caso español, las concesiones papales habían comenzado en el siglo XIV, cuando en 1344 el papa Clemente VI encomendó las Islas Canarias al Príncipe de Castilla. En 1486, Inocencio VIII invistió a la corona castellana con el derecho a patronato sobre las islas y sobre el reino de Granada (lo que recién se efectivizó luego de la *Reconquista Española* en la primavera de 1492). Luego, en 1493, la Iglesia Católica con Alejandro VI a la cabeza concedía a los Reyes Católicos de España los nuevos territorios y gentes descubiertos por Cristóbal Colón, siendo finalmente agraciados por Julio II con el derecho de patronato sobre las iglesias que se crearan en el *Nuevo Mundo*.

---

[2] Proclama de Rosas al asumir como Gobernador (13 de abril de 1835). En *Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas*, 23, Buenos Aires, p. 399.

[3] Carta de Mariano Escalada, Obispo Auxiliar de Aulon *in partibus*, a Scipion Domingo Fabrini, Nuncio Apostólico en la corte del Brasil, fechada el 14 de abril de 1835. En *Ibidem*, pág. 396.

El derecho a Patronato autorizaba a los reyes a presentar ante las autoridades religiosas competentes para su designación, a las personas que deseaban ser investidas de cargos eclesiásticos (como los obispos). Ya en tiempos medievales se habían concedido derechos semejantes a reyes y señores feudales en las iglesias y monasterios que fundaran y sostuvieran económicamente. Sin embargo, lo novedoso del Patronato Regio instaurado a partir del siglo XV, es que no solo le permite a los reyes el derecho de presentación sino que, más tarde, también les fue permitido percibir y administrar el diezmo.

Deben entenderse estas concesiones en una serie de factores. Por un lado, el poder creciente de los reinos y futuros estados nacionales europeos. Ya en tiempos del "secuestro" en Avignon (1309-1377), el papa comienza a ser percibido como otro actor político más cercano a lo terrenal que a lo espiritual, y por ende susceptible de ser presionado o de ir a la guerra contra sus territorios. Por otro lado, una motivación sincera en los que veían la expansión española como una obra evangelizadora buscó facilitar los recursos para que esto pudiera llevarse a cabo. Sobre todo, en el siglo XVI luego del estallido de la *Reforma Protestante*, donde el envío de misioneros y construcción de lugares de culto quedó casi enteramente dependiente de los recursos económicos de las respectivas coronas. Finalmente, cuestiones relativas a las distancias, hacía que fueran imprácticas las soluciones y decisiones que dependieran entera y exclusivamente de Roma. Esta, sin embargo, se reservaba el derecho a crear las jurisdicciones eclesiásticas y a realizar la colación canónica indispensable para ejercer los diversos ministerios.

Este sistema fue acrecentando el poder y la influencia de las coronas políticas en detrimento de la corona espiritual, al tiempo en que se aceleraba la expansión territorial ibérica y se efectivizaba el dominio sobre estos nuevos territorios conquistados. Es por eso que en el siglo XVII y en el XVIII, sobre todo con la llegada de la casa de Borbón, surgirán doctrinas que buscarán avasallar en forma definitiva al papado. En estos tiempos aparece la obra *De Indiarum iure et gubernatore* (publicada en dos partes en 1629 y 1639) y luego su versión en español *Política Indiana* (1647) –aunque con modificaciones–, ambas del jurista español Juan de Solórzano y Pereyra, el cual expone la teoría del vicariato. "La idea del vicariato es que los reyes castellanos no sólo son patronos, sino vicarios del Papa para las Indias, lo que extiende sus derechos y prerrogativas"[4]. Aunque esta visión enfrentó a España con Roma, en el siglo XVIII la doctrina regalista siguió avanzando y en la práctica fue lo que primó junto al clericalismo.

II.2 - El nuevo patronato

Continuador del instituto del Patronato, el naciente estado nacional ejercía el regalismo de la corona española, y lo utilizaba como una efectiva arma política. No era este un rasgo distintivo sólo de los gobiernos a los que se ha calificado de *clericales*, o de *nacionalistas* o, simplemente de *antiliberales*.

El liberalismo oficial de los nuevos gobiernos hispanoamericanos proclamaba un Nuevo Régimen que se caracterizaba, en contraposición al *Ancien*

[4] DI STEFANO, *Historia…*, 2009, p. 62.

Régime, por estar fundando un nuevo hombre a partir del individualismo antropológico y de una sociedad nueva derivada del *contractualismo* propuesto por el ginebrino Jean Jacques Rousseau. En el caso de Argentina, también tuvo ciertas influencias el utilitarismo, sobre todo en Bernardino Rivadavía a través de la obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780) del filósofo inglés Jeremy Bentham.

Este liberalismo hispanoamericano se nutría de diversas fuentes, aunque hacían central en sus proyectos estaduales "el sistema representativo, la opinión pública como manifestación de la voluntad nacional, y el constitucionalismo basado en un contractualismo sustentado en una antropología individualista. En este contexto, liberal se opone a tradicional"[5]. Teniendo en cuenta esto, los gobiernos afines a esta visión del liberalismo, deberían haber liberado a la Iglesia de sus fuertes ataduras que la unían al Estado. De esta forma habrían limitado su accionar a la formación de las conciencias individuales en el fuero de la privacidad. Sin embargo, lejos de esto (salvo algunos tímidos intentos de separación), los nuevos gobiernos continuaron con la política regalista heredada de España. Concebían al ejercicio de los derechos de Patronato como una herencia, "sin querer entender que no eran derechos innatos al poder político, que se heredarían con el cambio de soberanía, sino auténticos privilegios que el Papa quiso otorgar a los monarcas, y que no se transferían con el simple cambio de régimen político"[6].

III. El Memorial Ajustado de Agrelo y la Impugnación de Anchorena

En vistas de estas nuevas situaciones el gobierno de Buenos Aires, en 1834, en la persona del Fiscal de Estado Pedro José Agrelo, elaboró un documento que, entre otros temas relacionados, se ocupaba de la presentación de candidatos para los nombramientos de obispos ante el Papa. Agrelo sostenía allí que el Patronato Eclesiástico los autorizaba a presentar candidatos ya que "nos corresponde en todo el Estado de las Indias por haber edificado y dotado en él las Iglesias y Monasterios á nuestra costa, y de los señores Reyes católicos nuestros antecesores, como por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices de su propio motu, para su conservación, y de la Justicia, que á él tenemos"[7]. Hay que tener en cuenta que lo que Buenos Aires decidía para su ordenamiento interno, luego en la práctica se convertía en el criterio para conducir las relaciones exteriores de la nación con afectación directa sobre todas las demás provincias.

Por su lado los nacionalistas, cuya ideología se había hecho presente en los nuevos gobiernos latinoamericanos al mismo tiempo que el liberalismo, no concebían que pudiese haber un poder supraestatal que tuviera injerencia en asuntos de sus respectivos países. "[…] la reciente afirmación de la soberanía nacional dificultaba psicológicamente la admisión de una institución internacional como la Iglesia Católica, que sobrevolaba las fronteras apenas levantadas con la

[5] FAZIO, *Evangelio…*, 2010, p. 160.

[6] *Ibidem*., pág. 162.

[7] AGRELO, *Memorial ajustado*..., 1834, ps. 10-11.

sangre de los soldados"[8]. Por este condicionamiento ideológico, cualquier pretensión de Roma de ejercer su legítima autoridad en las cuestiones de su jurisdicción sin consultar con las autoridades políticas, era interpretada como una violación de las nuevas soberanías nacionales. Por eso, en la opinión de Carlos Ibarguren, el conflictivo episodio con los jesuitas[9] se da porque "son un organismo supra-nacional. Rozas no estaba en condiciones de entender nada que no fuese nacional. El malentendido era inevitable"[10].

Hasta tal extremo se llega en pos de limitar la autoridad de Roma, que, en sus proposiciones sobre la conducción de las relaciones entre el Estado de Buenos Aires y la Santa Sede, Tomás Manuel de Anchorena escribe:

> […] *todos los súbditos de esta Provincia de cualquiera clase y condición, que obtengan o reciban cualesquiera bulas ó breves pontificios, que no sean de los que tocan el fuero sacramental de la penitencia, ó interno de la conciencia, antes de ponerlo en ejecución, ó de hacerlo valer en cualquier manera, deben presentarlos a la autoridad competente y solicitar de ella el pase, ó exequátur*[11].

Ello, a pesar de que la publicación se trata de una impugnación al *Memorial ajustado* elaborado por Agrelo, y que a lo largo de sus páginas Anchorena defiende las posiciones antiregalistas (al igual que los dictámenes elaborados por Felipe Arana y fray Buenaventura Hidalgo), abogando por la libertad e independencia de la Iglesia. Sin embargo, en este punto acepta la injerencia civil como atributo de la nación. En el ítem 11°, nuevamente se desvía de la ortodoxia antiregalista, ya que propone que si Roma instituyera una autoridad eclesiástica que no fuera del agrado de la autoridad civil local, a esta "le corresponde por razón de soberanía e independencia del país el derecho de negar el pase o exequátur a la bula de institución, y demás documentos anexos o concernientes al caso"[12]. En el mismo texto, si bien Anchorena reconoce que el Patronato no es un derecho inherente a la soberanía, propone que se promueva la concesión de ese derecho el día que se firme un concordato con la Santa Sede.

Estas medidas, lesivas de la unidad de la Iglesia, eran aceptadas por el clero local. Tanto es así que, cuando se produce el enfrentamiento con los jesuitas durante el segundo gobierno del Restaurador, el clero secular los abandona a su suerte. Con la misma frialdad e indiferencia trataron a Ludovico de Besi, delegado apostólico del Papa[13].

---

[8] FAZIO, *op. cit.*, p. 163.

[9] Nos permitimos remitir a nuestro trabajo "Restauración y expulsión de los jesuitas. Conflictos entre Rosas y los religiosos", *Todo es Historia*, 552, Buenos Aires, Julio - 2013, ps. 20-27.

[10] En CASTAGNINO, *Rosas y los jesuitas*, 1970, p. 134.

[11] 7º Item, ANCHORENA, *Impugnaciones…*, 1834, p. 60.

[12] *Ibidem*, p. 61.

[13] Hemos analizado en profundidad la misión de Ludovico Besi en "Comentarios acerca de una carta de S. S. Pío IX a Juan Manuel de Rosas", *Archivum*, Tomo XXX, Buenos Aires, 2015, ps. 357-369.

IV. El regalismo de Rosas

En las opiniones de reconocidos académicos en la materia, estas tendencias políticas de la época, fueron utilizadas con habilidad por Rosas. "Su regalismo, acentuado con los años, no se contradijo con la toma de medidas que favorecieron netamente la evangelización"[14]. Cayetano Bruno, en su monumental obra de la historia oficial de la Iglesia en nuestro país, afirma que las convicciones religiosas "no sufrieron quebranto en la vida de Rosas, bajo el doble aspecto de su adhesión personal al dogma católico y de su apoyo como gobernante a la práctica de la religión"[15]. Pero es innegable, como expresa Roberto Bosca, que también se persiguió un fin político: "Hay evidentemente en Rosas un deseo de favorecer el crecimiento de la fe cristiana, y de hecho dejó sin efecto la reforma rivadaviana entre otras actitudes bienhechoras para la libertad de la Iglesia; sin embargo, mostró también un no menor e inequívoco espíritu de servirse de los religiosos para su voluntad política"[16].

Durante su primer gobierno la Iglesia fue apoyada a través de diversas medidas, siempre dentro del límite que permitía el estado de guerra civil imperante. En general trató de solucionar los problemas surgidos por los años de incomunicación con la Sede Apostólica. Ya en su segundo gobierno acentuó este apoyo, pero al mismo tiempo se hizo más fuerte el sistema regalista. Supo aprovechar y hacer uso de una de las condiciones para el ejercicio de la suma del poder público, que implicaba "conservar, defender y proteger la Religión Católica Apostólica Romana"[17]. Tanto para fines políticos partidarios como para el bien de la Iglesia.

En 1837 se dicta un decreto que acentúa la intromisión del estado en asuntos religiosos. Por él se declara que todo documento pontificio recibido por nuestro país desde el 25 de mayo de 1810, era nulo si no contaba con el correspondiente pase o *exequatur* de la autoridad encargada de las Relaciones Exteriores, que recaía en Rosas, por delegación de los gobiernos de las provincias en el de la Provincia de Buenos Aires. La prohibición se extendía a los obispos *in partibus infidelium*, que aún no se hallaban consagrados y pretendían serlo en la provincia. Por el artículo 3° se exceptuaban los documentos pontificios del fuero sacramental de la penitencia o interno de la conciencia. Sin embargo, en este decreto Rosas no atribuye el derecho de patronato al Encargado de Relaciones Exteriores, ni se menciona el instituto. "Ello le permitió a Rosas erigirse en defensor de los derechos papales frente a la tradición galicanista de los gobiernos rioplatenses"[18].

---

[14] SANTAMARINA DE BERRA, *Un pueblo*…, 1988, ps. 28-29.

[15] BRUNO, *Historia*…, Tomo X, 1974, p. 28. No abordaremos aquí el perfil religioso del antiguo caudillo, bajo los aspectos públicos y privados. Ya hemos analizado aquellos en trabajos anteriores: "Curiosos escritos religiosos de Juan Manuel de Rosas", *Archivum*, Tomo XXXI, Buenos Aires, 2016, ps. 113-133, y el ya mencionado en la nota 9.

[16] BOSCA, *La Iglesia…*, 1997, p. 68.

[17] HONORABLE SALA DE REPRESENTANTES DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES, *Rasgos…*,1945, p. 56.

[18] MARTÍNEZ, "Construcción…", p. 180.

Estas medidas, que sin embargo de lo argüido por Rosas son de puro corte regalista, fueron adoptadas porque el caudillo tenía como móvil "los gravísimos males que han empezado a sentirse en la república, de resultas del desorden e informalidad con que se marcha pidiendo obispos a Roma […]"[19]. El Encargado de las Relaciones Exteriores,

> *creía que el Papa no iba a querer llegar a ningún concordato con nuestra nación debido al desorden de las comunicaciones con la Curia Romana. El desorden al que se refería Rosas se debía a que los gobernadores provinciales, informados de las necesidades de auxilio espiritual de sus territorios, se ponían directamente en comunicación con Roma solicitando obispos que subsanaran esas necesidades*[20].

Con este decreto se daba un doble avasallamiento. Por un lado, sobre la Iglesia Romana y por el otro, sobre los gobiernos de provincia. "[…] no le fue reconocida pacíficamente por todas las provincias, habiendo casos, como el de San Juan, cuyas relaciones directas con la Silla Apostólica avanzaron hasta el punto de erigir la Diócesis de Cuyo, a expensas de la de Córdoba, y de obtener para el Gobernador el derecho de presentación para la misma"[21].

Rosas, educado en la tradición colonial, o sea en lo que podríamos calificar de *Ancien Régime*, era natural que adoptara este sistema a la hora de tratar con la Iglesia. "[…] lógicamente su espíritu absolutista tendría expresiones también en lo eclesiástico, sin desmedro de sus sentimientos profundamente cristianos"[22]. Ya vimos que los estrechos vínculos entre la corona española y la Iglesia en América se habían caracterizado por un regalismo excesivo y creciente. Un trono y un altar demasiado ceñidos en su interacción, cuyo correlato en tiempos de Rosas podríamos caracterizarlo como de estrechos vínculos entre la divisa punzó y el altar.

Es claro que para Rosas "no podía existir una república sin religión"[23], pero también que pretendía ganar a la Iglesia y sus hombres, para lograr una unificación fortalecida de la nación bajo un único credo religioso y político.

Según las circunstancias, apoyó o sometió. De todos modos, este pragmatismo, no significó un abandono de las preocupaciones por la moral y la vida cristiana. Rosas durante toda su vida, predicó con su ejemplo el celoso cumplimiento de las prácticas religiosas. Las festividades religiosas y sus actos públicos eran asuntos de estado, y el gobierno era el primero en las manifestaciones públicas, como en las de san Martín de Tours, patrono de Buenos Aires[24].

---

[19] SANTAMARINA DE BERRA, *op. cit.*, p. 42.

[20] *Ibidem*, ps. 42-43.

[21] LEVAGGI, "Los boletos…", p. 89.

[22] BOSCA, o*p. cit.*, p. 68.

[23] SANTAMARINA DE BERRA, *op. cit.*, p. 24.

[24] Existe una versión, fundada en un supuesto decreto de 1839 (el cual no existió), por la cual Rosas habría reemplazado a san Martín de Tours por san Ignacio de Loyola. La versión indica que Rosas tildó al santo de <<*francés unitario*>>, quitándole el patronato de la ciudad. Esto también evidencia que sus enemigos querían usar el fervor popular para atacarlo. Para no ahondar en este tema, remitimos al trabajo *Radiografía*

V. Actitud del clero

La Iglesia en Argentina, por su parte, adhirió, casi en su totalidad, al federalismo y luego al federalismo rosista, también llamado *neto* o *apostólico*. Las pocas voces disidentes dentro de la institución eran rápidamente acalladas por sus pares y jerarquías. Tal el caso de Diego Estanislao de Zavaleta, que siendo deán de la Catedral de Buenos Aires se opuso a que se invistiera a Rosas con la suma del poder público[25].

Pero esta postura de la institución y sus miembros no se debió solo a una cuestión de cálculo y ambición. La Iglesia Católica se encontraba en franca oposición a los gobiernos liberales que hacían estallar revoluciones en Europa y América. Recordemos que en algunas de estas, la política anticlerical fue brutal. Por ejemplo, en tiempos de las revoluciones liberales que se dieron en Roma, que se proclamó república, el papa Pio IX tuvo que huir a Gaeta (región del Lazio). Motivado por este estremecimiento en la capital misma de la Iglesia, el obispo Mariano Medrano hacía un llamado público a los fieles para que elevaran plegarias por el Papa, la paz en Europa y exhortaba a que

> *cultivemos empeñosamente esta paz doméstica que por primera vez goza la República –Argentina –, merced á las virtudes y alta capacidad del Gefe Supremo, del ínclito General D. Juan Manuel de Rosas […] Pidamos al Cielo fervorosos que nos prolongue sin términos estos inefables beneficios, y nos conceda por largos años la vida y salud del Gefe ilustre que nos preside*[26].

Por ende, la iglesia buscaba seguridad en los gobiernos antiliberales, entendiendo que la protegerían de la francmasonería anticlerical o de expresiones políticas consideradas anticatólicas y que se evitaría la ruina de la evangelización de los pueblos. "El inicio de la gobernación federal, marcado por la buena disposición oficial hacia la Iglesia Católica, dejando atrás las borrascosas alternativas –de liberalismo anticlerical, como la reforma de Rivadavia –quizá haya suscitado en el clero un sentimiento de benevolencia parecido al que se registró con el advenimiento del período constantiniano"[27].

A su vez, dentro de la Iglesia había una concepción muy arraigada de que para poder llegar mejor al *pueblo de Dios*, a las ovejas, el pastor debía estar cerca del poder. Evangelizar a los poderosos podía resultar en beneficios patentes para la fe. Los pueblos, siguen a sus líderes. Y si sus líderes eran prohombres revestidos de virtudes cristianas, sólo se podía esperar lo mejor. Esta era la idea tradicional imperante desde la Edad Media: reyes santos a la cabeza de las naciones del cristianismo. Esta concepción recién comenzaría a abandonarse luego del Concilio

---

de un documento forjado, de Mario Visiconte, publicado en *Archivum*, Tomo X, Buenos Aires, 1968, ps. 161-172. Del mismo autor, y para profundizar en la historia de la devoción porteña al santo, *San Martín de Tours y don Juan Manuel de Rosas*, Buenos Aires, s/d, 1969.

[25] Remitimos a la obra de Enrique Ruiz Guiñazú, *El deán de Buenos Aires Diego Estanislao de Zavaleta,* Buenos Aires, Peuser, 1952.

[26] Publicado originalmente el 23 de junio de 1849. MEDRANO, "Pastoral", p. 194.

[27] BOSCA, *op. cit.*, p. 68.

Vaticano II y como consecuencia de las nefastas consecuencias que la unión del trono y el altar habían traído a la Iglesia desde finales del siglo XIX. La mayoría de las veces, las clases políticas habían utilizado a la Iglesia, obtenido un rédito y hecho un usufructo negativo de la confianza de sus pueblos. Cada vez que un dirigente político con fuertes lazos con las jerarquías eclesiásticas defraudaba a sus contemporáneos, esto salpicaba a la Iglesia.

> […] *en la unión –de Iglesia y Estado –, todo no fue un lecho de rosas. En realidad, la situación de la Iglesia en el Antiguo Régimen no era tan ideal como los ultramontanos la veían, puesto que ella hubo de sufrir una subordinación al poder político en virtud de las pretensiones regalistas que por otra parte no sólo compartían sino que también inspiraban muchos eclesiásticos*[28].

Esto se hizo evidente cuando arribó la misión apostólica que traía a Ludovico de Besi a la cabeza. El enviado del papa Pío IX fue visto con recelo y sus propuestas fueron interpretadas como una intromisión en la autonomía de la Iglesia. "Se podría decir que al lado de todo gobernante regalista ambicioso de un dominio administrativo sobre la estructura eclesiástica casi siempre hay un clérigo dictándole sus consejos"[29].

Parecía que el clero rioplatense había olvidado la supremacía papal tras tantos años de separación de Roma. El clero, obligado a jurar obediencia y respeto a las leyes de la Confederación y a sus autoridades, plasmado en un decreto del 18 de octubre de 1839, del Encargado de Relaciones Exteriores de la Confederación (o sea que su aplicación era en todo el territorio nacional), llevaba el juramento hasta el extremo de sobreponerlo a la obediencia al Sumo Pontífice. No en vano el internuncio de Rio de Janeiro, Gaetano Bedini y el dominico residente en Buenos Aires Anthony Dominic Fahy aconsejaban el envío de un delegado pontificio para que conociera personalmente la situación de la Iglesia en Argentina. El padre Fahy presentó una situación eclesiástica alarmante y reconoció la importancia de la fe del pueblo, aunque en su opinión "no aplicándose prontamente un remedio de este género, temo mucho que pierda Roma una de sus más hermosas provincias"[30].

VI. Opositores al Restaurador y a Dios

En nuestro medio local, el unitarismo, por sus fuertes concepciones liberales, fue el objetivo a desprestigiar por el clero. Los federales no tardaron en catalogar a sus enemigos de ateos y opositores a la Fe.

> […] *debemos a su ejemplo –el de Jesucristo –amar aquella clase de enemigo, de quien se espera que conociendo sus errores se conviertan un día a la razón y a la justicia, y detestando sus crímenes no reincidirán en nuevos y más atroces delitos; como igualmente detestar, perseguir, y exterminar a los salvajes unitarios; a esta raza de víboras, en cuya*

[28] BOSCA, *Catolicismo…*, 2012. p. 15.

[29] *Idem.*

[30] Citado en SANTAMARINA DE BERRA, *op. cit.* p. 83.

> *entraña sólo se abrigan las pasiones más violentas e innobles, esta horda de bandidos que han hecho en todo tiempo el descrédito de nuestro país, y a estos impíos que se declaran enemigos implacables de nuestro Dios y nuestras leyes*[31].

Los discursos de los rosistas se encienden, sobre todo en momentos coyunturales, y no dudan en anatematizar a los unitarios como enemigos de la Iglesia, a la que asocian con la idea de orden del régimen del Restaurador. El diputado Lozano, en la legislatura porteña (el 5 de febrero de 1850), caracteriza a estos rivales políticos como "anti-social e impío en sus doctrinas y acciones; traidor de la Independencia de la Confederación y de la América […], pretendiendo destruir cuanto existe, aún la Religión Católica Apostólica Romana, última áncora de las esperanzas del orden"[32]. No es de extrañar, entonces, que si había un dispositivo mecánico que debía poner fin a la vida del dictador (como la de marzo de 1841), fuese llamada *Máquina Infernal*.

Por su parte, a esta discursiva facciosa no escapan los principales hombres del clero. "El obispo de Buenos Aires doctor Medrano usaba en todas las ceremonias sagradas en que oficiaba, una lujosa divisa federal que glorificaba a Rosas y clamaba la muerte de los salvajes unitarios, con inscripciones bordadas por las monjas"[33]. Sin embargo, de lo cual, y a pesar de que desde el púlpito se exhortaba el uso de la divisa punzó, había límites a la injerencia de lo político. A pesar de la extendida versión, el retrato de Rosas nunca fue exhibido y venerado en los altares de los templos argentinos, como expresaron algunos de sus enemigos contemporáneos y sus detractores posteriores: "La imagen de este crucificador del pueblo argentino se ha colocado sobre el altar consagrado a la adoración del Salvador del Mundo"[34]. La imputación de que el dictador había mandado poner su retrato en los altares no habría tenido asidero en la realidad. "En realidad los testimonios fehacientes –incluso pictóricos –se refieren a la expresión 'al lado del Evangelio' y no lo muestran propiamente en el altar, sino colocado sobre un asiento, así como tampoco consta que se hayan practicado actos de adoración"[35].

Sin embargo, los mismos testimonios de época refieren que el retrato del Restaurador era llevado en procesión popular, al son del repicar de las campanas y recibido con solemnidad en los templos donde con todos los honores era incensado. Evaluando los hechos objetivamente, no quedan dudas, como refiere Roberto Bosca, que se creaba un clima muy especial en la sociedad de endiosamiento del caudillo.

---

[31] Artículo titulado *Cuaresma*, publicado en el número 47 del diario cordobés *El Restaurador Federal* (marzo de 1842). En MYERS, *Orden y virtud…*, 2011, p. 287.

[32] *Ibidem*, p. 288. (Lo destacado es nuestro)

[33] IBARGUREN, *Juan Manuel de Rosas...*, 1935, p. 263. Esta vistosa divisa estaba expuesta en el Museo Fernández Blanco.

[34] FRÍAS, *La gloria…*, 1928, p. 37.

[35] BOSCA, *La Iglesia…*, *op. cit*., p. 70.

VII. Conclusiones

Rosas creía que la religión era un elemento de la nacionalidad y como tal, dio importancia a los temas eclesiásticos durante sus gobiernos. Intentó llenar el mandato que le habían hecho los legisladores al investirlo con la suma del poder público: defender la Iglesia y Fe Católica Apostólica Romana. Sin embargo, su actitud autoritaria, que se había acentuado durante su segundo gobierno, lo llevó a alejar y condenar las opiniones contrarias, ya fueran de los partidos políticos, de otros actores sociales o del propio Papa. Esto último, por ejemplo, se hace más evidente en la resistencia a las intenciones de Pío IX de que Mariano José de Escalada fuera investido como Obispo Coadjutor del obispo Medrano, con derecho a sucesión, luego de que se lo invistiera de *salvaje unitario*. Así, Rosas anatematizaba al prelado e ignoraba al Obispo de Roma.

El clero local, tanto el alto como el bajo, aún no aceptaba la separación de Estado e Iglesia. Veían en ello un peligro para la fe del pueblo y para la seguridad del catolicismo, al cual sentían constantemente amenazado por el liberalismo y la masonería. Apenas surgían tímidas posturas que primaban la autoridad papal por encima de la de los gobiernos temporales. Pero en general no se cuestionaba, desde el altar, el *status quo*: "Las críticas al ejercicio del patronato, cuando las hubo, apuntaban al mal uso o al abuso de esas facultades por parte de gobiernos específicos y no a la figura en sí"[36].

Aunque Rosas consideraba que "Nuestro Señor Jesucristo puso con sus doctrinas la base para la felicidad común de los hombres, y asentó en San Pedro la primera piedra del edificio"[37], su pragmatismo y sus tendencias autocráticaslo condujeron a desechar, en más de una oportunidad, las relaciones con la Santa Sede. La situación política y social de la época, tampoco jugaron a favor.

Otra conclusión, que se hace evidente, es que la Iglesia, al igual que el resto de los actores sociales de todas las clases y jerarquías, contribuyó a acrecentar y dilatar el poder de Rosas. La Iglesia, buscando repeler las amenazas que veían en el liberalismo, se refugió tras el poderoso caudillo y lo erigió en su caballero de brillante armadura.

El clericalismo local hizo aportes fundamentales para materializar una imagen mítica y triunfalista de Juan Manuel de Rosas como verdadero cruzado arquetípico que hace la guerra salvífica de la Santa Federación. Rosas aparecía entonces como "[…] ungido por Dios para salvar a la patria gobernando mediante una auténtica guerra santa contra los enemigos del régimen de dentro y fuera del país"[38]. El viejo caudillo, ciertamente benefició materialmente a la Iglesia pero no dejó de sacarle provecho político partidario a su relación con ella.

---

[36] MARTÍNEZ, "Ctéato…, p. 13.

[37] Carta de Rosas a Josefa Gómez, fechada el 12 de mayo de 1872 en Southampton. En RAED, *Cartas del exilio*, p. 172.

[38] BOSCA, *La Iglesia… op. cit.*, p. 69.

Bibliohemerografía

AGRELO, PEDRO J., *Memorial ajustado de los diversos espedientes seguidos sobre la provisión de obispos en esta Iglesia de Buenos Aires, hecha por el solo Sumo Pontífice sin presentación del gobierno, y sobre un Breve presentado en materia de jurisdicción, y reservas retenido, y suplicado, con la defensa que se sostiene de la jurisdicción ordinaria, y libertades de esta Iglesia y sus Diocesanos, y del soberano patronato y regalías de la nación en la protección de sus iglesias, y Provisión de todos sus beneficios Eclesiásticos como correspondiente exclusivamente a los gobiernos respectivos en las Nuevas Repúblicas Americano-Españolas del continente*, Buenos Aires, Imprenta Argentina, 1834.

ANCHORENA, TOMÁS M. DE., *Impugnaciones del Memorial Ajustado de los diversos expedientes seguidos sobre la provisión de obispo en esta iglesia de Buenos Aires y otros asuntos de disciplina eclesiástica, publicados por el fiscal de la misma provincia doctor don Pedro José Agrelo. Y dictamen del doctor Tomás Manuel de Anchorena sobre las catorce proposición*, Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1834.

BOSCA, ROBERTO, *La Iglesia nacional peronista*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.

BOSCA, ROBERTO, *Catolicismo y liberalismo, ¿fin de un anatema?,* Buenos Aires, Instituto Acton de Argentina, 2012.

BRUNO, CAYETANO*, Historia de la Iglesia en la Argentina,* Tomo X, Buenos Aires, Don Bosco, 1974.

CASTAGNINO, RAÚL H., *Rosas y los jesuitas*, Buenos Aires, Pleamar, 1970.

DI STEFANO, ROBERTO; LORIS ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la colonia hasta finales del siglo XX*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009.

FAZIO, MARIANO, *Evangelio y culturas en América Latina,* San José de Costa Rica, Promesa, 2010.

FRÍAS, FÉLIX, *La gloria del tirano Rosas, y otros escritos políticos y polémicos*, Buenos Aires, El Ateneo, 1928.

HONORABLE SALA DE REPRESENTANTES DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES, *Rasgos de la vida pública de S.E. el Sr. Brigadier General D. Juan Manuel de Rosas, ilustre Restaurador de las Leyes, Héroe del desierto, Defensor Heroico de la Independencia Americana, Gobernador y Capitán General de la Provincia de Buenos Aires; transmitidos a la posteridad por decreto de la H. Sala de RR de la Provincia*, Buenos Aires, Harpon, 1945.

IBARGUREN, CARLOS, *Juan Manuel de Rosas. Su vida. Su drama. Su tiempo*, Buenos Aires, La Facultad, 1935.

LEVAGGI, ABELARDO, "Los boletos de secularización ante el decreto de Rosas del 27 de febrero de 1837 tocante al exequátur", *Archivum*, Tomo XIV, Buenos Aires, 1984, ps. 89-99.

MARTÍNEZ, IGNACIO, "Construcción de un poder nacional durante la Confederación rosista. La concentración de potestades eclesiásticas en la figura del Encargado de Relaciones Exteriores: Argentina 1837-1852", *Anuario de Estudios Americanos*, 69, 1, enero-junio, Sevilla, 2012, ps. 169-197.

MARTÍNEZ, IGNACIO; DIEGO MAURO, "Ctéato y Eurito. Iglesia, religión y poder político en la Argentina del siglo XIX", en DI STEFANO, ROBERTO (compilador), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2016, ps. 1-34.

MEDRANO, MARIANO, "Pastoral", *Archivo Americano y espíritu de la prensa libre del Mundo*, Nueva serie, 15, Buenos Aires, Imprenta de la Independencia, 1849, p. 194.

MYERS, JORGE, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2011.

RAED, JOSÉ (compilador), *Cartas del exilio,* Buenos Aires, Rodolfo Alonso editor, 1974.

Revista del Instituto de Investigaciones Históricas Juan Manuel de Rosas, nº 23. Buenos Aires, 1963.

SANTAMARINA DE BERRA, SILVIA, *Un pueblo se debate: proyecto eclesial o poder temporal. La Iglesia durante los gobiernos de Rosas*, Buenos Aires, Guadalupe, 1988.

Tres sacerdotes en la Academia de Letras

[THREE PRIESTS IN THE LETTERS ACADEMY]

ROBERTO L. ELISSALDE

Resumen

Dentro de la gran cantidad de sacerdotes que actuaron en el mundo de las letras, las figuras de monseñor Gustavo Francheschi, Pablo Cabrera y Rodolfo M. Ragucci S.D.B., ocupan un lugar relevante por haber integrado la Academia Argentina de Letras, a las que realizaron numerosos aportes.

Palabras clave

Academia Argentina de Letras – Gustavo Franceschi – Pablo Cabrera - Rodolfo M. Ragucci S.D.B.

Abstract

Among the large number of priests who acted in the world of letters, the figures of Monsignor Gustavo Francheschi, Pablo Cabrera and Rodolfo M. Ragucci S.D.B., occupy an important place for having integrated the Argentine Academy of Letters, to which they made numerous contributions.

Key words

Argentine Academy of Letters - Gustavo Franceschi - Pablo Cabrera - Rodolfo M. Ragucci S.D.B.

I. Sacerdotes en la Academia

Tan larga es la nómina de sacerdotes y religiosos que tuvieron destacada actuación en el mundo de las letras desde el siglo XV al XIX, su sola enunciación llevaría varias páginas de este trabajo. Esa labor literaria ha sido estudiada entre otros por Ricardo Rojas y Rafael Alberto Arrieta, para mencionar a sólo dos autores de la historia de la literatura o por el R.P. Guillermo Furlong, dedicado a los escritores coloniales rioplatenses.

Sin embargo, los exponentes del siglo XX quizás por su cercanía no han sido prácticamente estudiados en sus contribuciones a lo literario. Por esa razón y con un criterio selectivo vamos a evocar a tres sacerdotes que por sus relevantes méritos integraron la Academia Argentina de Letras, destacando los trabajos que

realizaron en esa corporación, cuya presencia abarca casi los primeros 50 años de la misma.

La Academia Argentina de Letras fue fundada el 13 de agosto de 1931, entre sus miembros fundadores figuran: Calixto Oyuela (1857-1935), Manuel Gálvez (1882-1962), Carlos Ibarguren (1877-1956), Leopoldo Díaz (1862-1947), Enrique Banchs (1888-1968), Juan B. Terán (1880-1938), J. Alfredo Ferreira (1857-1935), Arturo Marasso (1863-1948), Clemente Ricci (1873-1946), Leopoldo Herrera (1863-1937) y Juan Pablo Echague (1875-1950). A estos nombres se agregaron los de Enrique Larreta (1873-1961) y Gustavo Martínez Zuviría (1883-1962) que se encontraban en Europa; por opositores al régimen del general Uriburu no aceptaron Ricardo Rojas (1882-1957) y Arturo Capdevila (1889-1967), aunque años más tarde éste integró la corporación. Leopoldo Lugones (1874-1938) también incluido entre los miembros tampoco aceptó porque se negaba a recibir ningún beneficio de un sistema político al que adhería y con cuyos jefes estaba íntimamente ligado[1].

Entre todos los mencionados aparece el nombre un sacerdote el Pbro. Gustavo Franceschi (1881-1957), que ocupó el sillón amparado por el patronazgo de fray Mamerto Esquiú, como bien lo definió Ángel J. Battistessa: "Pensador esclarecido, clérigo y eclesiástico, parece natural y justo, que monseñor Franceschi hubiese de pertenecer desde la primera jornada, a esta Academia Argentina de Letras. Le tocó así ser el primer dignatario de su clase, llamado a prestigiar, con la inteligente briosidad que lo caracterizaba, la labor de la corporación que hoy se suma a este homenaje"[2].

En la sesión del 5 de abril de 1934 fue elegido académico el Pbro. Pablo Cabrera[3].

Poco más de una década llegó a la Academia otro sacerdote el R.P. Rodolfo M. Ragucci, electo en la sesión del 7 de junio de 1943 académico correspondiente en la provincia de Buenos Aires. Cinco años más tarde fue electo académico de número el 9 de junio de 1948 para ocupar sitial Calixto Oyuela, vacante por el fallecimiento del académico Atilio Chiappori[4]. Larga y fecunda fue la labor del padre Ragucci en la Academia hasta su muerte en 1973.

Por último, la Academia en su sesión del 10 de junio de 1976 designó a monseñor Octavio Nicolás Derisi académico titular para ocupar el sillón que tiene como patrono a fray Mamerto Esquiú[5], su extensa labor en materia educativa en el ámbito de la Universidad Católica y su relativa contemporaneidad hacen que omitamos estudiar su labor académica para otra oportunidad, la que fue muy importante también.

Hora es de estudiar el aporte de estos sacerdotes a la cultura a través de la Academia Argentina de Letras.

---

[1] MUJICA LÁINEZ, "Monseñor...", T. 72, p. 650.

[2] BATTISTESSA, "Monseñor...", T. 32, p. 340.

[3] ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, "Noticias", T. 2, p. 117.

[4] *Ibidem*, "Noticias", T. 17, p. 321.

[5] *Ibidem*, "Noticias", T. 46, Buenos Aires, p. 220.

II. Gustavo Franceschi

Gustavo Franceschi nació en París el 28 de julio de 1881, hijo de padre corso y madre holandesa; cuando contaba 5 años su familia se radicó en Buenos Aires. Recibió en 1904 la ordenación sacerdotal y desde ese momento colaboró activamente con el R.P. Federico Grote, organizador de los Círculos de Obreros. De esa época son sus primeros trabajos en el periodismo en la revista "Democracia Cristiana", en el periódico "Justicia Social" y en "El Trabajo" órgano éste del Círculo de Obreros. Bien lo calificó el director de "Criterio" revista que fundara en ocasión del cincuentenario de su fallecimiento: "Profesor de filosofía, periodista y orador nato, con su pluma polémica y su vozarrón elocuente, supo durante muchos años llevar la agenda de los temas de actualidad, tanto en el ámbito católico como fuera de él, y entablar permanentes debates sociales, políticos y culturales, algunos de los cuales alcanzaron pública notoriedad en el país y en el extranjero"[6].

Su participación en la producción de la Academia no fue extensa, por empezar no hay constancia en los boletines de la institución ni en los cuatro tomos de la obra "Discursos Académicos", que haya cumplido con el tradicional discurso de recepción. Sin duda buena parte de su tiempo lo tuvo ocupado en su tarea pastoral como rector de la iglesia del Carmen en la calle Rodríguez Peña, en cursos, clases, conferencias; pero muy especialmente en la dirección de la revista "Criterio", cargo que asumió en 1932 y que desempeñó jerarquizándola hasta su muerte en Montevideo el 11 de julio de 1957.

La primera de las colaboraciones de Franceschi, fue publicada en el "Boletín" de la Academia y es una semblanza del académico correspondiente monseñor Pablo José Segundo Cabrera fallecido el 29 de enero de 1936. Había conocido al sacerdote en 1902 en ocasión del *Tedeum* celebrado cuando vino la delegación chilena a firmar los Pactos de Mayo, que reconciliaban a los dos pueblos y cultivó su amistad hasta el fin de la vida del sacerdote. Destacado orador sagrado le impresionó su técnica "metódico en el plan de exposición, numerosa y rotunda la frase... pertenecía a una escuela que ya no subsiste entre nosotros, pero que produjo en sus tiempos a Esquiú y a Jordán"[7].

La segunda participación de monseñor Franceschi tuvo lugar en un acto público el 17 de agosto de 1939, con motivo del discurso de recepción del académico de número doctor Bernardo Houssay. El salón del Palacio Errázuriz sede de la Corporación, desbordaba de selecto público, presidía la ceremonia el doctor Carlos Ibarguren, a quien acompañaban en el estrado el arzobispo de Buenos Aires, cardenal Santiago Luis Copello, monseñor Franceschi, el recipiendario y el secretario de la Academia. En lugares de privilegio se ubicaban los académicos, los presidentes de las Academias Nacionales de Historia y Medicina, doctores Ricardo Levene y Alberto Peralta Ramos, cuerpo diplomático, profesores y alumnos de la Facultad de Medicina[8].

---

[6] PORIER -LALANNE, "Monseñor Gustavo J. Franceschi", T. 72, p. 650.

[7] FRANCESCHI, "Monseñor...", T. 4, p. 47.

[8] ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, T. 7, p. 474.

Monseñor Franceschi en el discurso de bienvenida definió lo que es una Academia:

> *No se reducen a agrupar literatos de profesión o técnicos eminentes de la gramática. En ellas, a la par del poeta, del crítico, del novelista, del lexicógrafo, debe haber cabida para el autor de ensayos, el virtuoso de la elocuencia parlamentaria o forense, el que consagró su atención a la filosofía o a la historia, siempre que hayan acordado a la belleza tanta importancia como a la verdad. Todos ellos venidos desde distintos puntos del horizonte del pensamiento intelectual, coinciden en el amor al pensamiento noble y a la forma exquisita, elementos que consustanciarse engendran la obra artística*[9].

Demás está decir que el mundo vivía las alternativas de la Segunda Guerra Mundial, monseñor Franceschi aludió a ella sutilmente al final de su disertación con estas palabras: "Dejad que os salude, modificándola apenas en su versión castellana, con la formula paulina, tan cristiana y al mismo tiempo tan platonizante: Gracia y Paz entre nosotros"[10].

Fue tal el nivel de esa sesión, que el 19 de agosto el matutino La Nación publicó un artículo titulado "La Educación Científica", en el que señalaba que con la evocación de dos científicos como lo fueron los doctores Francisco Javier Muñiz y Ángel Gallardo, "la corporación de los escritores argentinos no se sale de sus funciones específicas, porque una de las más altas expresiones estéticas es la manifestación sobria, precisa y ordenada del pensamiento científico...". Para agregar más adelante "Ejemplo de ello fueron los discursos pronunciados en la solemne sesión del jueves; pero, además de ese aspecto, resultan interesantes las ideas que contienen"[11].

La última participación de monseñor Franceschi en la Academia, es en el año 1943, con un cuento titulado "Yo maté". El argumento se desarrolla en una iglesia en la que el sacerdote recibe la confesión de un hombre que descubierto el engaño por su mujer le dio de beber veneno, provocándole la muerte. El dolor parte al individuo y en el diálogo con el sacerdote se tratan distintos aspectos, como el papel de la mujer en la sociedad de la época; el dolor, el perdón humano y el perdón divino, todo ello revela la buena pluma del autor como su profundo conocimiento de la psicología humana[12].

A pesar de no colaborar con la pluma, concurría regularmente a las sesiones de la Academia y estuvo también en las recepciones públicas de José A. Oría en 1944, de Enrique Larreta en 1947, en la reinstalación de la Academia en diciembre de 1955.

Monseñor Franceschi falleció en Montevideo el 11 de julio de 1957. En la sesión plenaria del 25 de ese mes los miembros de la Academia le rindieron un

---

[9] FRANCESCHI, "Discurso...", en *Boletín*, T. 7, p. 308.

[10] *Ibidem*, p. 316.

[11] *Ibidem*, p. 475.

[12] *Ibidem*, "Yo maté", T. 12, ps. 97-111.

segundo homenaje, después de recordar el presidente Mariano de Vedia y Mitre "las principales características de su vigorosa personalidad y la vasta obra que desarrolló"[13]. Apenas conocida la noticia la Academia había dictado una resolución adhiriendo al duelo, encargando al numerario José A. Oría pronunciar el discurso de estilo en el acto de inhumación.

La Academia Uruguaya de Letras, se hizo presente a través de esta carta:

> *Los altos méritos del extinto y las circunstancias en que se ha producido su fallecimiento en esta ciudad, hacen doblemente sensible la desaparición que ha hermanado una vez más el sentimiento de ambas sociedades del Plata que por igual han deplorado la muerte de quien enriqueció su personalidad y las letras argentinas con su obra perdurable realizada en el libro, en la cátedra y en la acción.*

Más adelante agregó el doctor Raúl Montero Bustamante,

> *la víspera de caer vencido por la enfermedad en Montevideo, el eminente orador dictó una conferencia que, si bien obedeció a los fines de su ministerio, contiene conceptos de alto valor social y literario que demuestran la universalidad de su espíritu, la amplitud de su criterio y la inquietud que le inspiraban los grandes problemas espirituales, políticos y sociales que abruman a la sociedad contemporánea*[14].

La figura de Franceschi, no desapareció espiritualmente del seno de la Academia, al cumplirse el 10º aniversario de su desaparición se organizó una comisión de homenaje presidida por el doctor Ambrosio Romero Carranza. La corporación y sus colegas académicos adhirieron y designaron para hacer uso de la palabra al doctor Ángel J. Battistessa, quien disertó sobre: "Monseñor Franceshi y sus preocupaciones idiomáticas". De la conferencia sacamos dos datos de interés, el primero que monseñor Franceschi en sus primeros años de su ministerio fue capellán de la cárcel de encausados, lo que lo llevó a conocer el argot de los presos, anotando todas las palabras "que con un sesgo más o menos lunfardizante solían usar los encausados... No sabemos donde se encuentran esos apuntes, dado el caso, según se supone, de que alguien lo haya conservado. Tener de ellos alguna noticia equivaldría a un redescubrimiento". Del mismo modo Battistessa destacó la generosidad de monseñor al donar a la Academia una edición de "Las Noches Aúlicas" de Aulio Gelo, impresa en Venecia en 1515[15].

El centenario de su natalicio en 1981 fue recordado con distintos actos, la Academia adhirió a los mismos y lo evocaron los numerarios Ángel J. Battistessa y monseñor Octavio Nicolás Derisi[16]. Diez años más tarde el 12 de julio de 1991, se descubrió una placa en su memoria en el atrio de la iglesia del Carmen en la calle Rodríguez Peña, de la que fuera rector y la Academia volvió a adherir representada por su secretaria la señora Jorgelina Laoubet[17]. En julio de 1997 se descubrió en el

---

[13] ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, T. 22, 1957, p. 513.

[14] *Ibidem*, T. 22, 1957, p. 528.

[15] BATTISTESSA.,"Monseñor Franceschi ...", p. 340.

[16] ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, T. 46, p. 383.

[17] *Ibidem*, T. 56, 1991, p. 714.

atrio de mencionado templo un busto, oportunidad en la que evocó a monseñor Franceschi el presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina profesor Carlos María Gelly y Obes.

En ocasión del centenario de monseñor Franceschi la Academia invitó a evocarlo al director de Criterio don José María Poirier- Lalanne, un episodio no común en la vida de la institución. Entre otros conceptos destacó "en su obra "El espiritualismo de la literatura francesa contemporánea", editada en Buenos Aires en 1917, más allá de ciertas categorías o criterios propios de la época, dejó plasmada una muestra de su vasta erudición y de su fina sensibilidad..." agregando que el padre Furlong, de recuerdo tan entrañable en los que fuimos sus discípulos y en esta Junta afirmaba que "Franceschi fue para la Argentina una suerte de Lamennais o de Newman; un estímulo permanente de creatividad e investigación"[18].

III. Pablo José Segundo Cabrera

Nació en San Juan el 12 de setiembre de 1857, hijo del chileno Pablo José Cabrera Ramírez y de Melitona Mercado Quiroga, argentina. Cursó los primeros estudios en la Escuela Sarmiento de esa ciudad donde aprendió las primeras letras.

La famosa epidemia del cólera que causó estragos en 1867 en Buenos Aires y el mal se extendió por algunas ciudades del interior, entre ellas San Juan adonde llegó en el verano de 1868. En la Capilla de Dolores, se instaló un lazareto y el gobierno dispuso una enérgica campaña para combatir el mal. Uno de los médicos recomendaba beber una infusión de menta peperina, por lo que se trajeron grandes carretas con esa planta. Pero el mal fue despiadado, esto lo impresionó a Cabrera, un niño camino a la adolescencia que a los 12 años decidió seguir la carrera sacerdotal.

El 19 de mayo de 1870 ingresó al colegio de Nuestra Señora de Loreto de Córdoba, regenteado entonces por monseñor Uladislao Castellanos. En esa ciudad residían tres hermanos de su madre, que lo acompañó para obtener una beca, la que consiguió por la mediación de uno de los tíos monseñor Eleuterio del Carmen Mercado, canónigo de la catedral de Córdoba. Otro tío suyo, fue fray Domingo Venancio Mercado, de quien se dice habría muerto en olor de santidad en Santa Fe en 1896.

Fue un excelente estudiante y aficionado a la música fue director de la banda del colegio. Terminó de cursar teología en 1880, pero fue ordenado recién en 1883 en Mendoza donde residía con su madre y cantó su primera misa. Desde 1884 a 1896 fue capellán del Colegio María, de la Casa Matriz de las Esclavas del Sagrado Corazón, a la vez que forma parte de la redacción del diario "Los Principios".

Hombre de gran avidez por la cultura, dio un gran impulso a la música y el teatro. En 1888 compuso un melodrama en tres actos, llamado "El Paraíso Perdido", al año siguiente otro en cuatro actos: "Mensajera de Luz de Vida", o "de

[18] PORIER –LALANNE, ob.cit., p. 651.

la Iglesia a través de las Edades". En 1890"La Felicidad", en dos actos y en 1891, cercanos al IV Centenario del descubrimiento de América, en cuatro actos: "Cristóbal Colón", y otros. En esos años, también publicó sus primeros trabajos de índole religiosa y general: "Fundamentos de la religión", "Liberales de aquende y de allende", algunos textos elementales para la enseñanza, y otros.

A la vez que ejercía la capellanía del Colegio de las Esclavas, su nombre adquiere prestigio como orador e historiador, así en 1887 disertó sobre el general José María Paz; en 1892, publicó un artículo sobre los religiosos que acompañaron a Colón.

El 15 de diciembre de 1896, el obispo monseñor Reginaldo Toro lo nombró párroco de la iglesia del Pilar, los temas de carácter histórico fueron absorbiendo más sus inquietudes y preocupaciones. Un surmenage lo obligó a tomar un descanso reparador en las sierras de Córdoba, donde descubrirá restos indígenas y otros valiosos testimonios. Dedicó toda su atención a la reunión de objetos de valor artístico e histórico del período colonial y su casa y su iglesia se convirtieron en un museo de lienzos antiguos, tallas coloniales, efigies de santos, etc.[19].

En 1897 publicó su primera monografía histórica: "La Iglesia y la Hermandad del Pilar". En 1899 inauguró con un extenso discurso la "Tercera Exposición Artística del Ateneo de Córdoba". En 1903 publicó "Los Fastos del episcopado de Trejo"; en 1904, un estudio sobre los descendientes de Juan de Garay; en 1910: "Ensayos sobre Etnología Argentina". Ese año, la Universidad de Córdoba lo eligió como uno de sus representantes en el Congreso Científico Internacional a celebrarse en Buenos Aires, el trabajo que presentó en esa ocasión, le valió elogiosos comentarios de distinguidos hombres de ciencia del mundo.

Su actividad como orador sagrado alcanzó justa fama, como lo recordaba monseñor Franceschi, ya que en 1903 como delegado de la Casa de Trejo pronunció un elocuente discurso en la inauguración de la estatua del Cristo Redentor en la Cordillera. Alternó las tareas parroquiales con la investigación en los archivos cordobeses, especialmente en de Tribunales.

Recorrió buena parte de la provincia a lomo de mula, lo preocupaban los temas sociales como que fue de los primeros en organizar los Círculos Católicos de Obreros en Córdoba, fue candidato en la terna la sede de San Juan de Cuyo después de la muerte de fray Marcolino Benavente.

Estuvo al frente de la iglesia de Pilar hasta 1929, así lo recordó monseñor Franceschi que mucho lo trató:

> *sacerdote culto y celoso, orador que prematuramente se redujo a silencio, estudioso que hasta su ancianidad la consagró en el trabajo el tiempo que otros consagran al descanso. Tal lo conocí siempre. Recuerdo la última visita que le hice, casi perdida la vista, retirado ya de su parroquia de Pilar, se mostraba de un optimismo inalterable, de una juventud espiritual apenas velada por un dejo de melancolía. Su fe robusta, su piedad honda y sencilla, le daban fuerza para sobreponerse a*

[19] ABAD DE SANTILLÁN, *Gran Enciclopedia*, T. II, 1956, p. 16.

> *los achaques de la ancianidad y mantener viva la llama del alma. Nos despedimos como viejos amigos. No lo he vuelto a ver en este mundo, pero su imagen permanece en mí, como tipo de hombre bueno, de sacerdote virtuoso y de trabajador infatigable*[20].

Monseñor Pablo Cabrera falleció el 29 de enero de 1936. Su nombramiento como académico correspondiente sin duda fue a instancias de monseñor Franceschi y quizás también de Gustavo Martínez Zuviría, para reconocer su obra, cuando ya enfermo y sin vista, poco podía esperar este hombre; que integraba la Junta de Historia y Numismática Argentina como miembro de la filial establecida en Córdoba. Años más tarde en el Boletín de la Academia así lo describió Luis Gorosito Heredia,

> *yo lo conocí en su iglesia de Pilar, cuando la tenía convertida en un verdadero museo. Después visité su casa en la calle Colón, en sus últimos años. Era lo que había sido toda su vida, el gran señor, el prócer criollo, el hombre inteligente cuya capacidad no podemos medir de golpe en sus libros, pero cuya bondad se refleja de inmediato en cuantos lo tratan. Ya su nombre era ilustre, y Córdoba se sentía orgullosa de Pablo Cabrera*[21].

Arturo Cabrera Domínguez, a poco de su muerte trabajó la bibliografía del reconocido sacerdote, que publicó la Academia Argentina de Letras, aunque solo en lo que hace a los libros[22]. El padre Guillermo Furlong, le dedicó en 1945 una extensa biografía, prologada por el doctor Enrique Martínez Paz[23].

IV. Rodolfo Ragucci

Rodolfo Ragucci, nació en 1887. Llamado desde niño por la vocación docente y sacerdotal ingresó a los 10 años a la Casa de Formación Religiosa de los padres Salesianos en Bernal. Allí se los alumnos se preparaban para ejercer la docencia en los colegios de la congregación y el sacerdocio.

Para obtener el título oficial los alumnos debían rendir exámenes ante profesores de la Escuela Normal de Profesores Mariano Acosta de la ciudad de Buenos Aires, en 1904 Rodolfo Ragucci recibía su diploma junto a otros futuros educadores salesianos, entre los que se encontraba el famoso padre Leonardo Rizzi, que fue el gran impulsor de la escuela agrícola de la Obra de Don Bosco en Uribelarrea, partido de Cañuelas en la provincia de Buenos Aires.

La actividad del padre Ragucci dentro de la comunidad salesiana fue la educación y muy particularmente la formación de niños y jóvenes, siguiendo el

---

[20] FRANCESCHI, ob, cit., p. 49.

[21] GOROSITO HEREDIA, LUIS, "Un cura gaucho: Pablo Cabrera", en *Boletín*, T. 13, 1956, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, p. 831.

[22] CABRERA DOMÍNGUEZ, ARTURO, "Bibliografía de Monseñor Pablo Cabrera", en *Boletín*, T. 4, 1936, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, ps. 50-51.

[23] FURLONG S. J., GUILLERMO, *Monseñor Pablo Cabrera: su personalidad, su obra, su gloria*, 1945, Editorial Huarpes, Buenos Aires, 238 p.

mandato de San Juan Bosco. En su sepelio el padre Argimiro Moure, en ese momento inspector general de los salesianos y posteriormente obispo de Comodoro Rivadavia lo recordaba de este modo:

> *Cuando hace algunos años el secretario de la inspectoría salesiana le pidió el elenco completo de sus títulos, contestó con esta página, cuyos últimos cuatro renglones trazan magistralmente su figura espiritual: Rodolfo M. Ragucci, salesiano de Don Bosco: miembro de número de la Academia Argentina de Letras; miembro correspondiente de la Real Academia Española; miembro de la Academia Colombiana de la Lengua, miembro de la Academia Nacional de Letras del Uruguay, miembro de la Academia Nacional de Artes y Letras de Cuba; miembro de la Sociedad de Hombres de Letras de Montevideo, miembro honorario de la Academia Chilena de la Lengua; y recientemente designado comendador de la Orden de Isabel la Católica, miembro titular del Instituto de Cultura Hispánica: Quid prodest homini...? Al llegar a las puertas de la eternidad, ¿si no podré decir: fui buen religioso, fui buen salesiano, para que todas estas cosas*[24].

Cuando en 1943 los miembros de la Academia Argentina de Letras nombraron a Ragucci miembro correspondiente, éste venía prestigiado por una fecunda dedicación al estudio del idioma. Como bien lo señala Becco en la bibliografía de Ragucci, era autor de varios ensayos sobre esta temática: "Autores argentinos y españoles", que vio la luz en 1916 y llevaba en 1929 cinco ediciones; "Las más importantes reformas e innovaciones introducidas por la Real Academia Española en su última edición de su gramática" en 1926; "El habla de mi tierra" de 1931 que en 1947 un año antes de ser electo académico de número llevaba nueve ediciones y veinticinco en 1963; y dos volúmenes de "Cumbres del Idioma" en 1938; "Letras castellanas", lecciones de historia literaria española desde sus orígenes hasta nuestros días en 1939; "Palabras enfermas y bárbaras", doscientos problemas idiomáticos resueltos en forma sencilla para los aficionados al bien decir de 1941, "Cartas a Eulogio. Más de doscientos problemas de bien decir" y "Más cartas a Eulogio. Varios centenares de viejos y nuevos problemas idiomáticos" de 1943. A estos trabajos podemos agregar además tres libros de poesía: "Al partir" de 1936, "Caminos de juglaría", "Romancero Domboscano" y "Empresas de cleresía", y otro "Romancero Domboscano" continuación del anterior, ambos de 1941[25].

Ragucci comenzó a trabajar con sus comunicaciones a la Academia, la primera de ellas el mismo año de su elección versó sobre: "Apuntaciones sobre el diccionario de la Real Academia Española", donde apuntó entre otras sugerencias la de

> *mejoras de carácter práctico, con las cuáles el léxico académico se convirtiera en un libro más útil, y por lo mismo, más interesante de lo*

---

[24] MOURE, ARGIMIRO, "Discurso del Inspector Salesiano, sacerdote Argimiro Moure", en *Boletín*, T. 38, 1973, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, p. 17.

[25] BECCO, HORACIO JORGE, "Bibliografía del Pbro. Don Rodolfo M. Ragucci, S.D.B. (1887-1973)", en *Boletín*, T. 38, 1974, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, p. 19.

> *que ha sido hasta ahora. Ya en otra oportunidad y lugar me permití señalar muy sumariamente unas pocas. Tornaré aquí insistir en ellas y agregaré otras más que vaya recordando, y el lector dirá si no son recursos auxiliares de bien decir y bien escribir, cuya inclusión en el diccionario agradecerían especialmente los muy versados en achaques gramaticales y en casticidad de giros*[26].

El 30 de noviembre de 1944 fue designado para evocar al escritor colombiano Rufino José Cuervo en la sesión especial para conmemorar el centenario de su nacimiento. Para honrar a "la más grande gloria filológica de América latina" el cuerpo académico designó entre sus pares a quien lo había admirado desde sus días de estudiante"[27].

En 1947 Ragucci comenzó a publicar una serie de artículos titulados "Neologismos de mis lecturas" en el boletín de la Academia. Según apuntó en el primero de ellos

> *Hace un tiempo que voy obedeciendo a una ocurrencia; la de señalar en muchas de mis lecturas los vocablos que se me presentan con aspecto de novedad o que me inspiran dudas acerca de su reconocimiento legal. Pocos meses atrás, se me antojó que ese número de crucecitas marginales, debía ser ya bastante elevado, y supuse que podría interesar acaso a los estudiosos de la lengua la publicación de una lista ordenada de esos mis hallazgos seguidos de la transcripción de breves pasajes en que aparecen empleados. Tal pensamiento me estimuló a realizar una búsqueda más acuciosa, lo que, en un par de semanas, me proporcionó caudal tan copioso que, de proseguir la investigación, no bastaría un grueso volumen para registrar todos los casos que fueren apareciendo. Por eso, resolví dar comienzo desde luego a la publicación de lo coleccionado hasta aquí, aceptando complacido el honroso hospedaje que en sus autorizadas páginas le ofrece el Boletín de la Academia Argentina de Letras*[28].

Esta serie de colaboraciones prosiguió a lo largo de 34 entregas en órgano informativo de la Academia hasta el año 1962, lo que nos permite afirmar que fue uno de los grandes lingüistas argentinos, revelándose en los mismos las vastas lecturas y su afán de hacerlo fácil.

Impresiona la capacidad de trabajo del padre Ragucci, esos neologismos le debían insumir muchas horas, se publicaban en los boletines trimestrales de la Academia; pero ello no fue obstáculo para que además participara en otras actividades de la Corporación.

---

[26] RAGUCCI, RODOLFO M., "Apuntaciones sobre el diccionario de la Real Academia Española", en Boletín, T.12, 1943, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, ps. 427-428.

[27] RAGUCCI, RODOLFO M., "En el centenario de don Rufino José Cuervo", en *Boletín*, T. 13, 1944, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, ps. 427-428.

[28] RAGUCCI, RODOLFO M., "Neologismos de mis lecturas", en *Boletín*, T. 16, 1947, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, p. 249.

En 1947 con motivo del cuarto siglo del nacimiento de don Miguel de Cervantes Saavedra escribió un artículo titulado "Cervantes en la portada del Quijote". Convencido que se harían muchos aportes en ese aniversario Ragucci resolvió colocar en su "modesta escribanía" como llamó a su escritorio ,las obras de Cervantes por el orden cronológico con que salieron de la imprenta:"Galatea" (1585), el "Quijote" primera parte (1605), las "Novelas ejemplares" (1613), el Viaje al Parnaso (1614), Ocho comedias y ocho entremeses nuevos (1615), la segunda parte del "Quijote" (1615), "Persiles y Segismunda" (1617), la "Numancia" y "El Trato de Argel" (1784)[29]. Esto nos revela además un aspecto desconocido en el sacerdote como es el de bibliófilo.

Debemos agregar a sus colaboraciones la necrológica del escritor peruano Enrique D. Tovar y R, publicada en el diario "El Pueblo" e insertada en el Boletín de la Academia[30]; el recuerdo del poeta español Rodrigo Caro en el tricentenario de su nacimiento[31]; el discurso en la sesión de homenaje al chileno Miguel Amunátegui Reyes[32].

En 1950 el padre Ragucci viajó a España, oportunidad en la que visitó la Real Academia de la Lengua. Poco después el presidente de la Corporación don Ramón Menéndez Pidal, envió una nota al titular de la Academia Argentina de Letras doctor Carlos Ibarguren, a través de la embajada argentina en Madrid, en la que "celebra la oportunidad de haber podido tener un nuevo contacto directo, esta vez por medio del ilustre poeta y docto lingüista R.P. Ragucci[33].

Con motivo del II Congreso de Academias de la Lengua Española, la Academia en su sesión del mes de diciembre de 1955, designó representantes a los numerarios José León Pagano, Arturo Capdevila y R.P. Rodolfo Ragucci y al académico correspondiente Luis Alfonso[34]. En dicho encuentro el padre Ragucci presentó una extensa ponencia[35].

El centenario del nacimiento de don Marcelino Menéndez y Pelayo en 1956, dio motivo a una serie de exposiciones académicas de las que participaron entre otros los miembros Arturo Marasso, José León Pagano y el Pbro. Ragucci. Éste expuso su admiración por el ilustre escritor en estos términos: "Acepta la humilde loa que voy a tejerte para expresar el vivo reconocimiento que te debe la Argentina por el verbo justo y nítido con que, ante el mundo intelectual, aureolaste a los alumnos más preclaros de las Musas en las riberas del Plata; de ti, como el más eminente señor de las letras, recibieron ellos el espaldarazo, que los armó

---

[29] *Idem*, "Cervantes en la portada del Quijote", p. 615.

[30] *Idem*, "Un peruano ilustre", ps. 675-679.

[31] RAGUCCI, RODOLFO M., "En el tricentenario", T. 18, ps. 19-39.

[32] *Ibídem.*, "La labor idiomática...", T. 19, 1949, ps. 25-36.

[33] ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, T. 19, 1950, p. 350.

[34] *Ibidem*, T. 21, p. 51.

[35] *Idem*, "Problemas prosódicos...", T. 21, ps. 75-151.

caballeros de las Letras”[36]. Su pasión por España la dejó también en un magnífico medallón que dedicó el salesiano a la reina Isabel “la Católica”[37].

En 1961 siguieron los reconocimientos a nuestro sacerdote fue designado miembro correspondiente de la Real Academia Sevillana de Bellas Letras y de la de Artes y Ciencias de Puerto Rico[38].

En 1963 con algunos achaques en su salud, que le impedían concurrir regularmente a las sesiones de la Academia, el padre Ragucci presentó su renuncia a su sillón, porque consideraba que impedía a la entidad reunir el quórum necesario para sesionar. En la sesión del 14 de noviembre se trató el tema, el cuerpo le agradeció la disposición pero no aceptó la renuncia[39].

Siguió participando de la vida académica, en algún momento cayó en sus manos, un libro imposible de leer, de esos que cuestan terminar y nada se entiende, entonces no se le ocurrió nada mejor que escribir para el Boletín un largo artículo sobre la teoría literaria y el arte de escribir, donde se nota su buen humor y un sutil manejo de la situación; además de la generosidad de no citar al autor[40].

En octubre de 1966 la Academia celebró una sesión en homenaje al académico correspondiente el sacerdote colombiano Félix Restrepo, miembro de la Compañía de Jesús. Lo unía a Ragucci su pasión como lingüista y habían tenido comunicación epistolar, por lo que fue designado para pronunciar la evocación del colega[41]. Tres años después evocaría en su centenario a otro hombre de letras colombiano don Antonio Gómez Restrepo[42].

Fueron estas las dos últimas colaboraciones del padre Ragucci a la Academia, en 1970 la Institución Salesiana rindió homenaje a la obra del sacerdote en un acto público al que adhirió la corporación, representándola el presidente Leónidas de Vedia[43].

El padre Ragucci falleció el 25 de abril de 1973, después de la misa exequial celebrada en la basílica de San Carlos y María Auxiliadora, sus restos fueron despedidos en el presbiterio del templo. El académico Ángel Battistessa expresó en esas circunstancias:

> *En el recuerdo de los colegas y en el de los ex alumnos luce entretanto el prestigio de su actividad docente... supo fatigarse con fruto en el estudio de la palabra, arbitrio y don carismático que hace que el hombre, ente racional agraciado, acierte a expresarse y comunicarse... Propiamente hablando nuestro cófrade no fue un filólogo en la envarada acepción del vocablo, pero alcanzó a acreditarse como un reflexivo*

---

36 *Idem*, “Salutación al maestro...”, T. 21, p. 255.

37 *Idem,* “Evocación isabelina”, T. 23, ps. 649-656.

38 ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, T. 26, p. 636.

39 *Ibidem*, T. 28, p. 400.

40 RAGUCCI, “Apuntes para...”, T. 29, ps. 369-420.

41 *Ibidem*, “Magisterio...” T. 31, ps. 511-525.

42 *Ibidem*, “En el centenario...”, T. 34, ps. 311-321.

43 ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, T. 35, p. 358.

> *rectificar de los desafueros expresivos, de los que de ordinario – y aún ordinariamente- pululan en algunos destacados sectores de nuestra comunidad lungüística. Fue, dicho con otro giro, un gramático y un lexicógrafo; un severo pero no un destemplado corrector de los yerros verbales*[44].

Poco después de su fallecimiento del sacerdote la Congregación Salesiana de Don Bosco, donó a la Academia Argentina de Letras parte de su biblioteca. "La misma consta aproximadamente de 1.000 libros, una colección de diarios desde el año 1940; revistas –en su mayoría colecciones completas, entre las que se puede mencionar el "Boletín de la Real Academia Española", el "Boletín de la Academia Argentina de Letras", encuadernado; el "Boletín del Instituto de Filología" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; el "Boletín del Instituto Caro Cuervo"; etc.". Ese mismo año de 1973 la Academia editó la obra póstuma de Ragucci, "Voces de Hispanoamérica", en la serie Estudios Académicos[45].

Al cumplirse el centenario de su nacimiento lo evocó quien habría de sucederlo en el sillón académico monseñor Octavio Nicolás Derisi, que recordó aquella simpática ocurrencia de Hugo Wast con respecto al "Habla de mi tierra" cuando en 1960 recibió la edición número 23. Sostenía el novelista que el anuncio por parte de la editorial de haberse agotado la edición le debía causar un poco de miedo, porque eran tantas las mejoras que lo convertían en un nuevo libro"[46].

La columna que representa a la Academia Argentina de Letras como su emblema oficial, tuvo en los sacerdotes que evocamos dignos puntales de la cultura y también del ministerio pastoral a través de estas obras.

Bibliohemerografía

ABAD DE SANTILLÁN, DIEGO, *Gran Enciclopedia Argentina*, T. II, 1956, Ediar S.A: Editores, Buenos Aires, p. 16.

ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, *Boletín*, T. 2, 7, 17, 19, 21, 22, 26, 28, 35, 38, 46, 56.

BATTISTESSA, ÁNGEL J., "Discurso en el sepelio del Pbro. Rodolfo M. Ragucci", en *Boletín*, T. 38, 1973, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Monseñor Franceshi y sus preocupaciones idiomáticas", en *Boletín*, T. 32, 1967, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

BECCO, HORACIO JORGE, "Bibliografía del Pbro. Don Rodolfo M. Ragucci, S.D.B. (1887-1973)", en *Boletín*, T. 38, 1974, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

---

[44] BATTISTESSA, ÁNGEL J., "Discurso en...", T. 38, ps. 7-14.

[45] ACADEMIA ARGENTINA DE LETRAS, T. 38, p. 480.

[46] DERISI, "La obra...", T. 52, 1987, p. 384.

CABRERA DOMÍNGUEZ, ARTURO, "Bibliografía de Monseñor Pablo Cabrera", en *Boletín*, T. 4, 1936, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, "La obra y la fisonomía del padre Rodolfo M. Ragucci", en *Boletín*, T. 52, 1987, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

FRANCESCHI, GUSTAVO J., "Discurso en la recepción de don Bernardo A. Houssay", en *Boletín*, T. 7, 1939, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Monseñor Pablo Cabrera", en *Boletín*, T. 4, 1936, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Yo maté", en *Boletín*, T. 12, 1943, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, p. 97-111.

FURLONG S.J., GUILLERMO, *Monseñor Pablo Cabrera: su personalidad, su obra, su gloria*, 1945, Editorial Huarpes, Buenos Aires.

GOROSITO HEREDIA, LUIS, "Un cura gaucho: Pablo Cabrera", en *Boletín*, T. 13, 1956, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

MOURE, ARGIMIRO, "Discurso del Inspector Salesiano, sacerdote Argimiro Moure", en *Boletín*, T. 38, 1973, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

MUJICA LÁINEZ, MANUEL, "Monseñor Gustavo J. Franceschi", en *Boletín*, T. 72, 2007, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

PORIER-LALANNE, JOSÉ MARÍA, "Monseñor Gustavo J. Franceschi", en *Boletín*, T. 72, 2007, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

RAGUCCI, RODOLFO M., "Apuntaciones sobre el diccionario de la Real Academia Española", en *Boletín*, T. 12, 1943, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Apuntes para un elogio de la claridad", en *Boletín*, T. 29, 1964, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"En el centenario de don Rufino José Cuervo", en *Boletín*, T. 13, 1944, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"En el centenario de un excelso humanista de América 1869-1969", en *Boletín*, T. 34, 1969, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"En el tricentenario de Rodrigo Caro", en *Boletín*, T. 18, 1949, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Evocación isabelina", en *Boletín*, T. 23, 1958, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"La labor idiomática de don Miguel Luis Amunátegui Reyes", en *Boletín*, T. 19, 1949, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Magisterio ejemplar", en *Boletín*, T. 31, 1966, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Neologismos de mis lecturas", en *Boletín*, T. 16, 1947, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Problemas prosódicos, señalar gráficamente los hiatos. (Acentuación y otros temas)", en *Boletín*, T. 21, 1956, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Salutación al maestro don Marcelino Menéndez y Pelayo en el centenario de su nacimiento", en *Boletín*, T. 21, 1956, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Un peruano ilustre", en *Boletín*, T. 16, 1947, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

"Cervantes en la portada del Quijote", en *Boletín*, T. 16, 1947, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires.

Miembros Fallecidos

ARMANDO RAÚL BAZÁN (1925-2019)

El 20 de junio de 2019, falleció en Catamarca el Lic. Julio Armando Bazán, miembro emérito de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Fue miembro de la Academia Nacional de la Historia. Destacado historiador que se especializó en la investigación del Noroeste argentino. Había nacido en Córdoba el 25 de septiembre de 1925. Cursó sus estudios secundarios en la Escuela Normal Mixta "Pedro Ignacio de Castro Barros" de La Rioja, donde se recibió con el título de maestro normal en 1942. Fue autor de varias publicaciones como *Pedro Alejandro Zenteno* y *Catamarca y la destitución de Celedonio Gutiérrez* (1953), *El gobernador Maubecín y la pena de muerte por sorteo* (1955), *Facundo Quiroga y Catamarca* (1959), *San Martín y la política* (1975), *La Rioja y sus historiadores* (1982), *Historia del Noroeste argentino* (1986), *Historia de La Rioja* (1991), *El Noroeste y la Argentina contemporánea* (1992) e *Historia de Catamarca* (1996). Fue el primer rector de la Universidad Nacional de Catamarca e investigador de carrera del Conicet. Perteneció a diversas instituciones como la Acción Católica Argentina entre 1937 y 1945, el Partido Demócrata Cristiano de Catamarca en septiembre de 1955. Colaboró en distintas publicaciones como *Archivum*, *Todo es Historia*, *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza* e *Investigaciones y Ensayos*.

S.O.P.

CLEMENTE I. DUMRAUF (1929-2018)

El 7 de agosto de 2018, falleció en Trelew el Lic. Clemente Izidoro Dumrauf, miembro de número de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Había nacido en Stroeder (Provincia de Buenos Aires) en 1929. Licenciado en Historia y docente en los niveles primario, medio y universitario. Autor de *El presidente Roca y las misiones salesianas de la Patagonia* (1977), *La conquista espiritual del Nahuel Huapi* (1979), *Poblamiento del oeste chubutense* (1989) y *La primera fundación argentina en la Patagonia. Factores que determinaron su ubicación* (1997).

S.O.P.

HELGA NILDA GOICOECHEA (1925-2011)

A fines de octubre de 2011 falleció la profesora Helga Nilda Goicoechea. Había nacido el 11 de agosto de 1925 en Resistencia. Realizó sus estudios primarios y secundarios en la Escuela Normal Superior Mixta Sarmiento de Resistencia y egresó con el título de maestra en 1943. Profesora y licenciada en Historia recibida en la Universidad Nacional del Nordeste. Docente universitaria,

colaboró en la cátedra del Dr. Ernesto Maeder. Fue miembro correspondiente por la Provincia del Chaco de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina y de la Junta de Estudios Históricos del Chaco. De hondas convicciones católicas e influenciada por su abuela, participó desde su niñez en Acción Católica. Trabajó por la gente humilde en barrios de Resistencia. Dedicó su vida a la investigación sobre la evangelización y la historia eclesiástica chaqueña. Autora de *El Instituto Geográfico Argentino: Historia e índice de su Boletín (1879-1911 y 1926-1928)* (1970), *Las paces de Matorras con Paikin: Adhesión del Departamento de Historia al bicentenario de su firma* (1974), *El territorio del Chaco* (1991), *Reseña histórica de la parroquia San Francisco Javier 1942-1992: 50 años evangelizando* (1992), *La diócesis de Resistencia: Un obispado de frontera 1878-1957* y *Una presencia canadiense en el Chaco: Las Siervas del Santo Corazón de María y su aporte a la iglesia de Resistencia* (1998) y *Escuelas parroquiales creadas en el Chaco en la década del 60* (1999).

S.O.P.

JOSÉ MARÍA MARILUZ URQUIJO (1921-2018)

El 5 de noviembre de 2018, a los 97 años falleció en la ciudad de Buenos Aires nuestro miembro de número, el Dr. José María Mariluz Urquijo, nacido en la misma ciudad el 20 de septiembre de 1921. Abogado y doctor en Jurisprudencia se dedicó a la investigación en historia jurídica, económica y social de la etapa virreinal y de los primeros años de la patria independiente. Se desempeñó como docente en las universidades de Buenos Aires y del Salvador. Entre sus publicaciones más destacadas figuran: *Ensayo sobre los juicios de residencia indianos*, Sevilla, 1952; *El Virreinato del Río de la Plata en la época del Marqués de Avilés (1799-1801)*, 1987; *Los proyectos españoles para reconquistar el Virreinato. Buenos Aires*, 1958; *El régimen de la tierra en el derecho indiano*; *Orígenes de la burocracia rioplatense. La secretaría del Virreinato*, 1974; *El indiano en la corte. La cofradía madrileña de Nuestra Señora de Guadalupe. Buenos Aires*, 1983; *Una utopía jurídica española del siglo XVIII*, 1981; Edición y estudio preliminar de *Dalmacio Vélez Sarsfield. Dictámenes en la asesoría de gobierno del Estado de Buenos Aires*, 1982; *Estado e Industria. 1810-1862*, 1969; *Bilbao y Buenos Aires. Proyectos dieciochescos de compañías de comercio*, Buenos Aires, 1981 y otros muchos trabajos que fueron publicados en libros en colaboración y numerosos artículos en revistas especializadas. Ingresó como miembro a la Academia Nacional de Historia en 1960, y años más tarde a la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Integró además las Academias de España, Perú, Bolivia, Paraguay, Uruguay, Brasil, Puerto Rico y Guatemala. Fue uno de los fundadores del Instituto Internacional de Historia del Derecho y del Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho en nuestro país. Fue además investigador superior del Conicet. Recibió varios premios como el "Ricardo Levene", a la mejor obra sobre *Derecho Indiano,* publicada durante el período 1973-1975 y en 2014 el Premio Konex por sus trabajos en historia.

Ernesto Salvia

HUGO NORMAN MARTÍNEZ MORENO (1945-2018)

El 18 de abril de 2018, se produjo el deceso en Santiago del Estero del Prof. Hugo Norman Martínez Moreno, miembro correspondiente por Santiago del Estero de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Esposo y colaborador de la Dra. Amalia Josefina Gramajo, quien fuera también miembro correspondiente de Santiago del Estero en la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Ilustre historiador y escritor que difundió la religiosidad de Santiago del Estero. Había nacido en Salta en 1945 y residió en Santiago del Estero desde los veinte años. Fue autor de varias publicaciones como *Artesanías santiagueñas* (1969), *Rasgos del folclore de Santiago del Estero* (1982) y *Devociones Marianas en Santiago del Estero* (1988). El Centro de Estudios Folclóricos "Augusto Cortázar" lo distinguió. Colaboró en *El Liberal*.

S.O.P.

ALEJANDRO MOYANO ALIAGA (1940-2018)

El 17 de marzo de 2018, murió el Lic. Alejandro Moyano Aliaga miembro de número de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Había nacido en Córdoba el 9 de julio de 1940. Fue archivero egresado de la Universidad Nacional de Córdoba y cursó la carrera de Historia en la Universidad Católica de Córdoba. Especializado en paleografía, genealogía y heráldica creó en 1997 el escudo de la Municipalidad de Villa Carlos Paz. Este insigne historiador fue autor de varios libros, entre ellos *Don Jerónimo Luis de Cabrera 1528-1574. Origen y descendencia*, *Bibliografía del P. Grenon S. J. 1916-1963* (1964), *Juan de Garay y su descendencia* y *El Antiguo Camino Real al Perú en el Norte de Córdoba*. Fue miembro de la Junta Provincial de Historia de Córdoba; Academia Argentina de Genealogía y Heráldica; Junta de Historia Eclesiástica Argentina; Instituto de Genealogía de San Juan; Centro de Estudios Genealógicos, Históricos y Heráldicos de Santiago del Estero y Centro de Estudios Genealógicos de Córdoba. Perteneció a familias fundadoras de Córdoba. Durante varios años fue director del Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba "Monseñor Pablo Cabrera". Colaboró en las revistas *Archivum*, *Los Principios*, *Milicia* y *Revista de la Junta Provincial de Historia de Córdoba*.

S.O.P.

MARTHA SUSANA PÁRAMO DE ISLEÑO (1931-2018)

El 21 de febrero de 2018 falleció Martha Susana Páramo de Isleño. Había nacido en Buenos Aires en 1931 y se radicó con su familia en Mendoza. Egresó de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo como profesora de Historia. Posteriormente realizó el doctorado en Filosofía y Letras con especialidad en Historia. Docente en la Universidad Nacional de Cuyo. Llegó a ser decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y directora del Instituto de Historia Americana y Argentina. Fue miembro de número

de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina y correspondiente por Mendoza de la Academia Nacional de la Historia. Colaboró en la *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza* y en *Archivum*. Autora de *Aspectos económicos de la gobernación de Francisco Civit: La redención de capellanías* (1977), *La campaña al desierto y los gobernadores mendocinos* (1979) y *Dos cuyanos y la historia: Domingo Faustino Sarmiento en Edmundo Correa* (2011).

S.O.P.

OSCAR FERNANDO URQUIZA ALMANDOZ (1931-2019)

El 12 de junio de 2019 en Concepción del Uruguay falleció el profesor Oscar Fernando Urquiza Almandoz. Había nacido en Concepción del Uruguay el 2 de febrero de 1932. Cursó estudios de profesorado en Letras. Se desempeñó como profesor de Historia y Literatura en el Colegio de Concepción del Uruguay "Justo José de Urquiza" y en el Instituto del Profesorado "Mariano Moreno", entre otras instituciones. En 1950 obtuvo un premio en un certamen organizado por el Instituto Nacional Sanmartiniano por su trabajo *Remedios de Escalada de San Martín, esposa y amiga*. Fue miembro correspondiente por Entre Ríos de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina. Asimismo, fue designado en 1968 correspondiente por su provincia natal en la Academia Nacional de la Historia. Colaboró en *Archivum* e *Investigaciones y Ensayos*. Autor de *Concepción del Uruguay, Capital de Entre Ríos* (1963), *Apuntaciones sobre el jordanismo* (1964), *Aspectos económicos de la historia entrerriana: Ganadería, agricultura, 1550-1830* (1975), *Actividades económicas de los primeros pobladores entrerrianos* y *Avellaneda y la instrucción pública en Entre Ríos* (1977), *Concepción del Uruguay: 1860-1870* (1981) e *Historia de Concepción del Uruguay* (2018). Miembro y fundador del Instituto de Estudios Históricos y Literarios de Concepción del Uruguay, de la Sociedad Entrerriana de Escritores, de la Sociedad Educacionista "La Fraternidad". Pronunció numerosas conferencias.

S.O.P.