

iehs

anuario



17
2002

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CENTRO
TANDIL - ARGENTINA

ANUARIO IEHS

17
2002





Ruggiero Romano (1923-2001)

En 1986, Ruggiero Romano encabezaba un artículo con una cita de Pascal: “*Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau: la disposition des matières est nouvelle*”¹, para luego, viejo zorro, llenarnos de problemas a resolver. Como hacía desde siempre. Pocas veces daba soluciones. Quien leyera sus escritos, asistiera a sus seminarios o golpeara a su puerta esperando respuestas del oráculo, iba por mal camino. Creo que nunca aspiró a ser un oráculo, sino un Maestro.

No es mi intención aquí hacer un balance de sus obras, menos aún hacer el inventario de las preguntas que supo plantear², sino recordar y compartir cómo encaraba su relación con los historiadores iberoamericanos. Por suerte, más que confiar en mi memoria o en mi subjetividad, disponemos de un texto autobiográfico en el que Romano alude a esta cuestión.

En lo personal, tal vez una de las lecciones para mí más valiosas (y que sin duda torpemente trato de seguir) es algo que repetía siempre y de muchos modos. En sus propias palabras: “*en mi tarea de enseñanza siempre puse en guardia a mis discípulos de América Central y Meridional para que no crean en la existencia de un modelo historiográfico válido siempre y en todo lugar; que inventen, construyan sus modelos de interpretación, modelos que se ajusten a las realidades de sus países, de su historia. Creo, sin falsa modestia (y por el contrario, con mucho orgullo), que en ello consiste lo esencial de mis enseñanzas...*”

Siento que en nuestro medio historiográfico, tan dependiente de los grandes modelos inventados por otros, este consejo resulta todavía válido.

Pues bien, me gustaría creer que en estos momentos Romano está con Clío pidiéndole explicaciones y divirtiéndose a lo grande polemizando con sus venerados maestros y amigos, whisky en mano y cigarrillo en boca, siempre listo a lanzar ese “ma, per l'amore di Dio” que muchas veces anunciable el inicio de una de sus cóleras proverbiales. Ojalá así sea.

Fernando Jumar

¹ R. Romano, “Fundamentos del funcionamiento del sistema económico colonial”, ponencia presentada al *VII Simposio de Historia Económica*, Comisión de Historia Económica del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 25-30 de junio de 1986, 42 páginas (mimeo).

² F. Devoto ha realizado un balance sobre su aporte a la historiografía en el número 15 (2000) de este *Anuario* y Alberto Filippi publicó una “Guía bibliográfica de los escritos editados por Ruggiero Romano (1947-1988)” en *Ruggiero Romano. Homenaje. Construir la historia*, publicado por El Colegio de Michoacán, CONDUMEX, el Instituto Mora, la UAEM y la UAM.

François-Xavier Guerra (1942-2002)

Especialista en historia política de América Latina contemporánea, François-Xavier Guerra produjo una importante renovación en esa área de estudios. Un ejemplo es el impacto producido por su trabajo “Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos” publicado en 1989 por el *Anuario IEHS*.

Los textos de François-Xavier Guerra, editados en castellano, francés e inglés, abordaron diferentes aspectos de las estructuras socio-culturales latinoamericanas como las relaciones clientelares, la sociabilidad, los cambios ideológicos, la relación entre los movimientos populares y los procesos electorales, todas ellas cuestiones inherentes a las formas políticas típicas de América Latina. En sus trabajos pueden descubrirse influencias de la antropología de Louis Dumont así como también de los historiadores Maurice Agulhon y François Furet.

Nacido en Vigo (España), en 1942, François-Xavier Guerra realizó sus estudios y su carrera de historiador en Francia donde vivió la mayor parte de su vida. En 1969 comenzó a trabajar en la universidad Panthéon-Sorbonne (París I). En 1985 sucedió a François Chevalier –como Profesor Titular– en la cátedra de «*Histoire de l’Amérique latine*». Ese mismo año pasó su tesis de doctorado de estado la que versaba sobre la historia de México desde el antiguo régimen hasta la revolución.

François-Xavier Guerra murió en París el 10 de noviembre de 2002, como consecuencia de un cáncer de pulmón.

De una generosidad inmensa, acompañó a sus alumnos y dirigidos, asistió a las defensas de Tesinas de Maestría y de DEA mientras su estado de salud lo permitió y dejó solucionados, hasta en mínimos detalles, aspectos prácticos de las tesis de doctorado que, realizadas bajo su dirección, se defenderían cuando él ya no estuviera.

Sus trabajos, que proponían nuevos conceptos y métodos de análisis, fueron claves para el redescubrimiento de la historia política latinoamericana, enriquecieron la disciplina e influyeron en las investigaciones de numerosos historiadores.

Valentina Ayrolo



DOCTORADO *HONORIS CAUSA* A JOSÉ CARLOS CHIARAMONTE

Por resolución N° 2864/2002 de su Consejo Superior, la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, resolvió otorgar el título de Doctor Honoris Causa al Prof. José Carlos Chiaramonte. Dicha decisión se basó fundamentalmente en la extensa contribución del Dr. Chiaramonte al conocimiento de la historia de Argentina y América Latina, teniendo también en cuenta su reconocida conducta profesional, y la larga colaboración que ha tenido con esta Universidad. A continuación se reproducen las palabras de homenaje pronunciadas durante la ceremonia, y la conferencia dada por el Dr. Chiaramonte en la oportunidad.

Para quienes formamos parte de la colectividad de historiadores, es innecesario destacar el papel de José Carlos Chiaramonte en la producción de conocimiento sobre la historia Argentina y Latinoamericana. Los estudiantes que aspiran a integrar esta colectividad, seguramente ya han entrado en contacto con sus textos desde muy temprano en su carrera.

Curiosamente, para alguien que practica el «*métier d'historien*», de una forma tan firmemente enraizada en las tradiciones de la disciplina, su formación inicial no es de historiador sino de filósofo. Ello se refleja quizás en una selección de temas a lo largo de su trayectoria en que las ideas, las representaciones que los hombres se hacen del mundo, han sido siempre un eje de sus inquietudes.

Pero a diferencia de una historia de las ideas de carácter más filosófico, hoy bastante de moda, su labor de reconstrucción de ideas siempre ha estado basada en una mirada amplia sobre los contextos sociales que condicionaron su emergencia, y en la voluntad de profundizar sobre el rumbo que ellas contribuyeron a imprimir a los procesos históricos.

Seguramente, esta forma de aproximarse a los problemas de la evolución del pensamiento que han preocupado a José Carlos a lo largo de su carrera, proviene de la influencia de inquietudes intelectuales y políticas que estaban más allá del campo de su formación profesional como filósofo, e incluso de su vocación de historiador. Y esto nos lleva a una cuestión central de nuestra profesión, y de la cual José Carlos es una muy acabada expresión.

Si a lo largo del siglo veinte (y bastante más recientemente en la Argentina) ha crecido un modelo claramente profesional para la producción histórica, que define, como en todos los modelos científicos, las pautas y criterios de la práctica de la disciplina, las viejas raíces que alimentaron el cultivo del género histórico desde tan antiguo como podemos recordar, esa búsqueda espontánea del conocimiento y la comprensión, esa

curiosidad intelectual básica, que es el motor de la indagación histórica, más allá de los logros profesionales y académicos, es un elemento imprescindible de nuestra actividad.

La producción historiográfica nace de inquietudes sociales, políticas, intelectuales. De curiosidades que están enraizadas en la persona, y que no se pueden reemplazar por la búsqueda del mero éxito profesional. Por cierto, la práctica de la profesión se ciñe a las reglas de una actividad “científica”, o académica si prefieren, y mucho se ha enriquecido al hacerlo; al fijar parámetros de calidad en la persecución del conocimiento. Sin duda, la obra de José Carlos en mucho ha contribuido al desarrollo en la Argentina de ese estándar profesional que es indispensable para dar coherencia y relevancia a nuestra producción como historiadores.

Pero todo a lo largo de su trayectoria, en sus textos, así como en la interacción personal con sus colegas y discípulos, es fácil percibir que el interés de Chiaramonte no es sólo el de una carrera profesional exitosa, sino curiosidades profundas, necesidades vitales de responder a ciertas preguntas que el cree -y yo, como muchos, comparto esa opinión- necesarias para la construcción de una mejor sociedad. No siempre se coincide en las respuestas a estas preguntas, o en su formulación misma. Pero ellas son la raíz de una producción histórica rica, comunicativa, que va más allá de un mero ejercicio profesional.

Si la historia está llamada a cumplir un papel en la sociedad, sin duda ese es el de ir creando, lentamente, una conciencia de las formas más útiles y provechosas del orden social. Si los científicos han contribuido crecientemente a resolver los problemas materiales del mundo en que vivimos, los que trabajamos en las ciencias sociales, y en particular en la historia, debemos tener presente que en última instancia, estamos tratando de contribuir a crear un clima de comprensión social que permita construir una sociedad más tolerante, más armónica, más equitativa, más digna de ser vivida.

Y como cualquier observador de la crisis que hoy embarga a la Argentina puede apreciar, el éxito de una sociedad en resolver sus problemas, suele depender tanto más de su capacidad para darse un orden y unas instituciones y promover una cultura que facilite su desarrollo, que de los logros técnicos y materiales.

Nuestra tarea como historiadores, creo, es ir creando un clima de ideas que permita, que estimule el crecimiento de estas formas de vida social, de estas instituciones, de esta cultura. No es que nosotros vamos a proponer una solución mágica a los problemas sociales. Pero podemos contribuir, lentamente, a crear las condiciones en que se den los cambios que conduzcan en ese sentido.

Si esa es nuestra misión, sin duda la obra de José Carlos es un hito, un parámetro, que puede servir como contribución y como guía en este esfuerzo colectivo.

Sus curiosidades filosóficas sin duda explican en parte ese temprano y recurrente interés por el pensamiento de la ilustración y su impacto en América, particularmente en el Río de la Plata. Pero esta búsqueda no se agota en la comprensión de este pensamiento en sí, en tanto que desborda en preguntas sobre los orígenes de la Nación y sus formas políticas y económicas. Así, una parte sustantiva de la labor de Chiaramonte ha girado en torno al tema de la Nación y su identidad. En su obra temprana, el foco estuvo puesto en la articulación entre las ideas y los procesos materiales que condicionaron el desarrollo económico. Más tarde, buscando las bases sociales de ese espectro de pensamiento, centró su mirada en las experiencias provinciales, particularmente en el litoral. Surgió en

esta mirada la interrelación de una estructura económica con un orden social y un sistema político, planteando así otras de las preocupaciones intelectuales recurrentes en el pensamiento de Chiaramonte. Y precisamente, esa visión de las realidades provinciales, y las formas en que estas concibieron su integración en la naciente Nación, constituyeron un eje de sus pesquisas más recientes. Lo que plantea el problema de la identidad misma de la Nación, sus orígenes, su evolución en el tiempo, su comparación con otros procesos de formación nacional.

Mucho se ha insistido en que una de las funciones de la investigación y sobre todo de la enseñanza de la historia es, a través del estudio de un pasado colectivo, sentar las bases sobre las que se construye la Nación, ese “arco de solidaridades” que constituye la identidad nacional. Sin duda, la obra de José Carlos ha estado marcada por una permanente preocupación por los orígenes de la Nación y la emergencia de la identidad nacional. Pero esta referencia a la Nación es inevitablemente la referencia a un proceso histórico comprendido analíticamente, que sin denegar la identidad como referente, muestra en esta no un acto de irracionalidad que justifique el abuso, sino un proceso histórico y complejo. Una forma de aproximación que sirve a cimentar un orden social crítico, y por lo tanto tolerante, haciendo de la razón y la comprensión los instrumentos de construcción de ese orden social.

Así, sus trabajos han trazado, en un ciclo no sistemático, pero tampoco antojadizo, una trayectoria de algunas de las líneas de pensamiento, y de los problemas sociales, que son centrales a la comprensión de la Nación. Desde el pensamiento ilustrado que enmarcó la crisis del sistema colonial, la construcción de un sistema económico viable para el país, la raíces de ese sistema, el mundo complejo de un orden federal problemático, por el peso incontrastable del puerto, hasta los orígenes mismos de la nación y su forma de organización institucional, la secuencia de las inquietudes que guiaron los principales aportes de José Carlos a la historiografía marcan por sí solos la relevancia de los mismos. Por ello, creo que el otorgamiento de esta distinción no es más que el fruto lógico y merecido de una trayectoria que, a riesgo de ser *démodé*, creo justo calificar de ejemplar.

Eduardo Míguez





EL PRINCIPIO DEL CONSENTIMIENTO EN LA GESTACIÓN DE LAS INDEPENDENCIAS ÍBERO Y NORTEAMERICANAS *

José Carlos Chiaramonte**

Como si las frecuentes expresiones de afecto y reconocimiento intelectual que he recibido siempre del grupo de muy buenos historiadores que se han congregado en el IEHS no fueran suficientes, la decisión de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires de otorgarme el Doctorado Honoris Causa agrega una honrosísima distinción, subrayada por las generosas palabras de Eduardo Míguez, para la cual quiero expresar mi más profunda gratitud. Espero que las reflexiones que voy a efectuar a continuación constituyan un medio de dar mayor forma a ese agradecimiento.

Los supuestos condicionantes de la interpretación histórica

Al comenzar esta exposición debo disculparme porque he variado sensiblemente el tratamiento del tema. Sucede que a medida que avanzaba en el trabajo de explicar la función del *consentimiento* en la historia ibero y angloamericana, se me imponía cada vez con más fuerza el interés por las razones que habían condicionado el olvido, o la subvaloración, de los estrechos vínculos del principio del consentimiento con el conjunto del derecho natural y de gentes. Y simultáneamente, me parecía cada vez más interesante comparar esta anomalía con otra de la que me he ocupado en trabajos anteriores. Esto es, la de las anteojeras que el nacionalismo ha impuesto a los historiadores en el estudio de la historia nacional. De esta manera, el resultado final ha sido, a la par que el tratamiento del tema original, su utilización como medio de reflexionar sobre los supuestos que limitan nuestra labor de investigación y docencia.

* Este trabajo es una versión modificada de mi conferencia en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, en setiembre de 2002. El mismo recoge parcialmente los frutos de una investigación llevada a cabo durante una estadía en la John Carter Brown Library. Quiero agradecer la beca de esa institución así como la valiosa ayuda de Nora Souto y de Fernando Racimo en la búsqueda de materiales complementarios para la elaboración de este texto.

** Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani".

Me gustaría, entonces, dedicarme a analizar algunas de las motivaciones de mis últimos trabajos, las que pueden resultar interesantes desde el punto de vista historiográfico y, asimismo, contribuir a tornar explícitas las disconformidades que algunos de ellos provocan. Al respecto, recuerdo que cuando en 1989 publiqué "Formas de identidad política en el Río de la Plata", comprobé con sorpresa la reacción de incomodidad y hasta de disgusto que generaba la afirmación de la inexistencia de la nacionalidad argentina en tiempos de la independencia –afirmación que, por otra parte, aunque rara, no era una novedad.

Me pareció entonces evidente que la incómoda cuestión que había generado se vinculaba con otra más profunda: la de si la historia nacional, como investigación y como docencia, debe concebirse, al igual que otras disciplinas, en la modalidad de una conjunción de búsqueda y transmisión de conocimientos válidos, o si en cambio tiene una cualidad única, que la distingue de todo otro saber: esto es, el excepcional objetivo político de contribuir a la formación de la conciencia nacional. Objetivo para el cual, el supuesto de una nacionalidad primordial parecía imprescindible.

Al encarar las diversas investigaciones en torno a la formación de los Estados iberoamericanos –de la cual "Formas de identidad..." era parte–, me parecía indudable que la Historia debía ser despojada de esa función que la inhabilita para cumplir las condiciones de todo saber. La atribución al cultivo y enseñanza de la Historia de un propósito como el de formar la conciencia nacional, equivale lisa y llanamente, por más encomiable que fuese desde el punto de vista político, a lo que en toda investigación es un prejuicio. Y, por otra parte, lleva consigo el riesgo de colocar en manos de un sector de la sociedad, los encargados de tomar las decisiones de política educativa –políticos y de vez en cuando militares– la función de delimitar la búsqueda del conocimiento.

Si lo que parece una intromisión de un sector ajeno a la comunidad científica es preocupante, mucho más lo es que el historiador mismo asuma esas limitaciones. Porque, si bien ellas pueden ser pensadas como un servicio a los más altos intereses de la sociedad a la que pertenece el historiador, también podría interpretarse que se trata de uno de los mecanismos informales de autocensura mediante los cuales el intelectual evita los riesgos e incomodidades que el ejercicio de su función le puede acarrear. Es decir, si bien el historiador no puede ignorar la posible repercusión política de su trabajo, ni desinteresarse por el consumo político de los productos de su disciplina, tampoco puede dejar de controlar la invasión de la política sobre la historia, ni puede tampoco compartir un falseamiento de las normas básicas de su oficio por más fuerte que, aparentemente, sea la impregnación ética que la anime.

Y esto se me ocurre por efecto de una también "intromisión" de la ética, pero en este caso, de la ética de la investigación. Porque es ese tipo de actividad intelectual, sin ninguna clase de prejuicios, el mejor servicio a la política, en cuanto el historiador entiende que los avances de su disciplina deben ser materia ofrecida a la reflexión sobre el conjunto de la actividad humana y no argumentos para su uso sectario. Y, asimismo, por cuanto como en cualquier otra disciplina es fundamental el derecho de trabajar sin que la preocupación por la utilidad inmediata del resultado del conocimiento trabe el mejor desarrollo de ese conocimiento. Esto es, sin el escollo de la manoseada y falsa contraposición entre escritura comprometida y escritura pura, que mide el compromiso por una profesión de fe política.

No se me escapan los argumentos sobre la imposibilidad de lograr esa supuesta objetividad desde el momento en que todo historiador no es un pensador ingenuo, pero también debe recordarse que la conciencia del riesgo derivado de inconscientes prejuicios se ha traducido en una más afinada construcción de procedimientos críticos tendientes a neutralizarlos. Tal como lo expresaba, a su modo, un viejo historiador del mundo antiguo, que el justificar su interés por la historia antigua judía, que admitía como motivado por interés personal, comentaba que su producto, independientemente de cuáles hubieran sido los motivos, debía ajustarse a la prueba con evidencias: «Fuese cuales fuesen las consideraciones ideológicas que guían mi investigación, yo debo ser juzgado por mi uso de la evidencia.»¹

Leía hace poco en un reportaje a Pierre Bourdieu las siguientes palabras del sociólogo francés:

“Hay intelectuales que cuestionan el mundo, pero muy pocos son los que cuestionan el mundo intelectual. Esto se entiende si pensamos que, paradójicamente, resulta más arriesgado porque allí se hallan nuestras apuestas y porque los demás lo saben y se apresurarán en recordarlo, en la primera ocasión, atacándonos con nuestros propios instrumentos de objetivación.”²

Bien, creo que, pese a todo, hay que correr el riesgo. Veámos algunas cosas al respecto.

La labor histórica y la “crítica de los supuestos”

La publicación de “Formas de identidad política...” era resultado, entre otros factores, de la aplicación del canon metodológico que acostumbro llamar “crítica de los supuestos”. Porque, en el caso del tema de ese texto, la mayor dificultad para su abordaje estaba precisamente en las limitaciones emergentes del supuesto nacionalista y la pretensión ética que lo acompaña, predominante en las más variadas corrientes historiográficas. ..

Pero, ¿por qué se me ocurrió abordar ese tema? Permítanme recordar que venía entonces de algunos años de trabajo sobre las finanzas públicas de las provincias del

¹ Arnaldo Momigliano, «The rhetoric of history and the history of rhetoric: On Hayden White's tropes», *Comparative Criticism, A Yearbook*, 3, Cambridge University Press, [1981?], p. 264. Véase también sus observaciones -que, aunque condicionadas por su polémica con Hayden White son de validez general- sobre la construcción de técnicas de control del uso de la evidencia: «Ello tiene tres consecuencias. En primer lugar, los historiadores han de estar preparados para admitir, en caso de que ello sea necesario, su incapacidad para llegar a conclusiones seguras cuando no existan *pruebas* suficientes; al igual que los jueces de los tribunales, los historiadores han de estar dispuestos a concluir que hay ‘insuficiencia de pruebas’. En segundo lugar, los métodos utilizados para comprobar el valor de la prueba deben ser continua y minuciosamente analizados y perfeccionados, pues son esenciales en la investigación histórica. En tercer lugar, los historiadores han de ser juzgados sobre la base de su capacidad para establecer hechos. La forma que escojan para exponer los hechos tiene una importancia secundaria.» Arnaldo Momigliano, *Páginas hebraicas*, Madrid, Mondadori, 1990, p. 43. Buenos Aires, Paidós, 1993, Cap. XIII, «Modernidad», p. 287.

² “La complicidad entre la prensa y el poder” en “Cultura”, suplemento de *La Nación*, domingo 1º de setiembre de 2002.

Litoral –iniciado hacia 1982 cuando aún vivía en México–, y que acababa de publicar parte de sus resultados en el artículo «Finanzas públicas de las provincias del Litoral, 1821-1841», justamente en el *Anuario del IEHS*, en 1986.

El problema era resultado de mi “descubrimiento”, producto de la elaboración de un texto sobre la “cuestión regional” en 1981 (publicado en 1983), de que las llamadas “provincias” argentinas no eran provincias sino Estados autónomos y soberanos, o aspiraban a serlo. Y la gran dificultad era la de poder aferrar esa cosa hasta entonces tan extraña que era ese Estado. Una primera vía de acceso al estudio de los Estados provinciales fue el de la economía, comenzando, debido a los hallazgos en los archivos provinciales, por el análisis de las finanzas públicas. Y otra de las varias vías posibles que se me ocurrió de inmediato, sugerida por las fuentes que hasta entonces poseía, fue la de las formas de identidad política.

Pero a medida que avanzaba en el trabajo surgían cantidad de problemas que requerían nuevos modos de explicación. Uno de ellos, el de la aparentemente contradictoria coexistencia, en esas mismas ciudades y luego “provincias”, de tendencias de autonomía soberana y de organización nacional. Otro, el del famoso conflicto entre unitarismo y federalismo, un conflicto que me resistía a interpretar mediante conceptos como el de egoísmos particularistas, política facciosa o caudillismo.

Y entonces, súbitamente, me pareció claro que gran parte de la confusión reinante en la historiografía latinoamericana respecto de los primeros conatos de organización política independiente provenía de una interpretación anacrónica del vocabulario político de la época. La revisión del uso de época de conceptos claves como los de nación, nacionalidad, patria, pueblo, federalismo, ciudadano, vecino, democracia, entre otros, permitió asir la raíz de esa confusión. Particularmente, fue el persistente estrellarnos contra la ambigüedad del vocablo *nación* una de las principales claves para encontrar la solución del embrollo, porque el claro discernimiento de que el uso político del término *nación* en la época ignoraba la noción de nacionalidad, que inconscientemente estábamos inclinados a adherirle, me llevaba, entonces todavía sin advertirlo, a la comprobación del sustrato iusnaturalista del pensamiento del período.

Como escribimos en un trabajo en vías de publicación sobre las metamorfosis del concepto de nación durante los siglos XVII y XVIII...

“Ese criterio de «poner» la nacionalidad y la nación en los comienzos de la Independencia, en lugar de advertir su carácter de resultado de un generalmente largo proceso por ella abierto, ha ido unida al olvido de ciertas circunstancias fundamentales: que la noción de nacionalidad se difunde muy tarde, como efecto de la difusión del Romanticismo; que el término *nación* [...], en la época sinónimo del de *Estado*–, era ajeno a la noción de *nacionalidad* pues designaba a «un conjunto de gentes que vive bajo un mismo gobierno y unas mismas leyes», y que la formación de los nuevos Estados en las primeras décadas del siglo XIX se formulaba en términos contractualistas propios del racionalismo heredado de la Ilustración y de las normas del derecho natural y de gentes.”³

³ “Metamorfosis del concepto de nación durante los siglos XVII y XVIII”, ponencia en el *Seminario Internacional “Brasil: formação do estado e da nação (c. 1770-c. 1850)”*, San Pablo, Departamento de Historia, FFLCH, Universidad de San Pablo (en prensa).

La revisión del vocabulario político de tiempos de la independencia —que iniciamos con la ayuda de Noemí Goldman y Nora Souto—, nos enfrentaba al descubrimiento de lenguajes distintos pero tanto o más significativos que el que había ofrecido hasta entonces la unilateral construcción de una tradición liberal del pensamiento político argentino, ese paradigma alguna vez llamado “tradición de Mayo”, en la que la *Encyclopédie* francesa y Rousseau habían sido convertidos en núcleo y símbolos a la vez.

Al llegar a cierto punto, entonces, la pregunta clave fue: ¿de dónde surgía ese lenguaje? Pregunta para responder a la cual se nos ocurrió, en buena hora, buscar las fuentes del pensamiento de los letrados en los contenidos de la enseñanza superior de la época. Y la respuesta, que comenzamos a encontrar allí, fue la que ya hemos apuntado, que ese lenguaje era el de los tratados de derecho natural y de gentes.

Una vez ahondada esta pista, que resultó, y continúa resultando, de la mayor riqueza, nuevamente la incredulidad en parte del medio académico resultaban patentes. Sin embargo, al mismo tiempo, me pareció percibir que en otro sector de los historiadores la tesis era recibida con visible complacencia. Y nuevamente, también, se nos hizo necesario una revisión de los supuestos que podían dar cuenta del curioso contraste de estas reacciones.

Pero, previamente, quisiera observar que la significación del derecho natural y de gentes en la formación de la conciencia política de los hombres que participarían de los movimientos de independencia ha tenido un enfoque parcialmente distinto en la historiografía norteamericana y en la iberoamericana. En los estudios sobre el pensamiento político en las colonias angloamericanas, la presencia del iusnaturalismo, del derecho natural anti escolástico, ha sido, es cierto, ampliamente registrada. No sólo en clásicas obras, aunque relativamente recientes, como la de Bernard Bailyn, sino ya en trabajos muy anteriores, como los de Andrew C. McLaughlin o de Benjamin Wright, publicados en 1931 y 1932, respectivamente⁴. Sin embargo, como veremos, la visión del derecho natural que surge de esa bibliografía suele ser también unilateral y, también como en el caso latinoamericano, la explicación de esto remite a veces a una antigua historia de veladas restricciones ideológicas.

En cuanto a la peculiaridad de lo ocurrido en la historiografía latinoamericana, ella consiste, como acabamos de señalar, en la coexistencia de dos posturas opuestas, ambas proclives a una actitud parcial por la carga ideológica que el asunto lleva consigo y generalmente reacias al diálogo.

Expliquemos esta curiosa anomalía, que por un exceso de pudor historiográfico pocas veces se hace explícita. En un sector de esa historiografía, el derecho natural y de gentes ha merecido amplio reconocimiento a partir de su errada consideración como una corriente sólo escolástica; la actitud prejuiciosa consistió, entonces, en reducir la fuente de esos criterios a alguna de las corrientes escolásticas del derecho natural. Mientras que en el otro campo, y sorprendentemente por acordar con ese errado diagnóstico sobre el

⁴ Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1967 [Hay edición en español: Bernard Bailyn, *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1972]; Benjamin Fletcher Wright, *American Interpretations of Natural Law, a Study in the History of Political Thought*, New York, Russell & Russell, 1962 [primera edición: 1931]; Andrew C. McLaughlin, *The Foundations of American Constitutionalism*, New York, The New York University, 1932.

carácter del mismo, lo hemos o ignorado o reducido a la constatación de la lectura, por parte de algunos letrados, de las obras de Grocio y Pufendorf en cuanto textos de literatura jurídica. E inclusive, tratando una de las principales nociones del iusnaturalismo, la del contrato social, sin atender a tal conexión. Así, las "doctrinas contractualistas" constituyeron un concepto autónomo entre los "ingredientes" intelectuales del período.

De manera que podemos comprobar cómo coincidieron tanto los que se ocuparon del derecho natural con intención laudatoria como los que, admitiendo aquella filiación unilateral, lo subestimaron por eso mismo y por considerarlo así uno de los ingredientes intelectuales de la dominación hispana.

En el primer caso, la postura laudatoria provenía de la tardía verificación de la presencia de criterios provenientes del derecho natural en los argumentos básicos de los programas independentistas. Fundamentalmente, eso que fue el argumento central para legitimar la constitución de las juntas de gobierno en toda Hispanoamérica, la doctrina del *pacto de sujeción* y su corolario de la *retroversión de la soberanía al pueblo*. Y tuvo una de sus expresiones culminantes en la tesis del predominio de la teología de los jesuitas del siglo XVI, en especial la de Francisco Suárez, en el estallido de las independencias, tesis expuesta por el historiador español Manuel Giménez Fernández en 1947 y recogida en Argentina por Guillermo Furlong⁵. Aunque tampoco es de olvidar la que atribuye al dominico Santo Tomás de Aquino el papel de principal fuente de las tendencias políticas independentistas, sostenida en Argentina por Enrique de Gandía y examinada con mayor perspectiva, entre otros, por el historiador norteamericano Richard Morse⁶.

La tesis de Giménez Fernández parecería no haber sido una novedad sino el reflejo de criterios ya existentes en la historiografía jesuita. Así lo hace presumir su afloramiento en un pequeño libro publicado en Montevideo en 1930 por un sacerdote de la Compañía:

"Los intelectuales de la época, entre los que figuraban, en primera línea, los sacerdotes de ambos Cleros, hallaban en las Leyes de Indias, y en la doctrina de San Roberto Belarmino, de Francisco Suárez, de Victoria y del Padre Mariana, el fundamento legal y doctrinario, que los quietaba en conciencia, en la formación de las Juntas de Gobierno."⁷

⁵ Manuel Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1947; Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Buenos Aires, Fundación Vitoria y Suárez, s. f. Para una crítica de las tesis de Giménez Fernández y Furlong, véase Tulio Halperín Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.

⁶ Enrique de Gandía, *La revisión de la historia argentina*, Buenos Aires, Zainora, 1952, Sexta Parte, Los fundamentos filosóficos y jurídicos del 22 y 25 de mayo de 1810, pp. 307 y ss. Del mismo autor: *Historia de las ideas políticas en la Argentina*, tomo V: *Las ideas políticas de la independencia americana*, Buenos Aires, Depalma, 1968; Richard M. Morse, *El espejo de Próspero*, México, Siglo XXI, 1982.

⁷ P. Juan Faustino Sallaberry S.J., *La Iglesia en la Independencia del Uruguay*, Montevideo, 1930 [agradezco esta información a Roberto Di Stefano].

La tesis de que las “fuentes” ideológicas de las independencias iberoamericanas se encuentran en la teología política escolástica, especialmente en la obra de Suárez, fue también desarrollada posteriormente por el historiador de origen argentino Carlos Stoetzer. En todos los casos, se basan en el erróneo supuesto de que la figura del pacto de sujeción es exclusiva de la Escolástica, tal como lo sintetiza este párrafo de Stoetzer:

“La Revolución que empezó en los años 1808-1810 tuvo poca influencia de la filosofía política de Norteamérica o Europa (con excepción de España); estuvo basada sobre la teoría política de la Escolástica española (*pactum translationis*), que fue la palanca para todo el movimiento que finalmente condujo a la independencia. La potestad de los reyes emanó originariamente del pueblo; revierte a él cuando el trono queda vacante.”⁸

En el segundo caso, aunque muy anterior al otro, en una línea historiográfica que buscó construir una tradición intelectual de carácter liberal que habría sido inaugurada en los años previos a la independencia, y aparentemente por aceptar esa unilateral visión de las expresiones hispano coloniales del derecho natural como limitado a versiones escolásticas, lo habitual fue ignorar o subestimar esa presencia, tal como ocurre, debo confesarlo, en uno de mis primeros trabajos, *Ensayos sobre la ‘Ilustración’ argentina*, publicado en 1962⁹. O, asimismo, en limitar su vigencia al período colonial, desconociendo su fuerte influjo mucho tiempo después de las independencias. Tal ocurre, incluso, en uno de los mejores trabajos sobre el tema, como *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, de Túlio Halperín, quien en una notable revisión de la teología política española neoescolástica y luego de evaluar acertadamente su papel en el período colonial, concluye como si la influencia del derecho natural hubiera terminado con la revolución de mayo, criterio que, consecuentemente, hace que no se ocupe de él en sus obras posteriores¹⁰.

Una de las mejores expresiones de esta tradición historiográfica, por la calidad de sus textos, es la de José Luis Romero. En uno de los más sugerentes trabajos de interpretación de la naturaleza de la tradición intelectual argentina, escribía Romero que

“El grupo revolucionario rioplatense se había formado en la doble corriente del Iluminismo español y francés, divulgado el primero con amparo oficial al calor de los primeros Borbones y subrepticiamente el segundo, al calor del prestigio intelectual y revolucionario de la Francia del siglo XVIII.”

Y en esta perspectiva, el corazón del argumento legitimador de las independencias, la doctrina del pacto de sujeción y su corolario de la retroversión de la soberanía al

⁸ O. Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América Española durante el período de la emancipación (1789-1825)*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, dos vols., vol. II, p. 257; del mismo autor: *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.

⁹ *Ensayos sobre la ‘Ilustración’ argentina*, Paraná, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, 1962.

¹⁰ Véase Túlio Halperín Donghi, *Tradición política...*, op.cit.; y del mismo autor, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1972.

pueblo, era juzgado como un subterfugio emanado de la antigua tradición medieval española¹¹.

En un contexto historiográfico, entonces, en que la revolución de la independencia poseía un fortísimo valor simbólico como fundamento de la nacionalidad, su interpretación en términos escolásticos o liberales resultaba el mejor sostén de las opuestas versiones de una esencia católica o liberal de la nación argentina. Estábamos pues, en una conjunción de opuestas tendencias militantes, muy al calor del clima intelectual generado en torno al fascismo y prolongado durante la segunda posguerra del siglo XX. Tal como, utilizando una expresión corriente hace algunas décadas, solíamos referirnos a la “tradición progresista de Mayo”. Y tal como lo reconocía José Luis Romero en la página inicial, a manera de prólogo, del libro recién citado, al declarar que ese libro poseía...

“...una inequívoca unidad externa: la que le provee la intención militante con que están escritos los estudios que lo componen, en los que se afirma la vigencia de ciertas líneas que descubro vigorosas y triunfantes a lo largo de nuestra historia.”¹²

Confesión que yo y muchos otros compartíamos plenamente.

La función del derecho natural y de gentes

Creo que si superamos estos condicionamientos podremos comprender mejor la función del derecho natural y de gentes no sólo en la sociedad colonial sino también a lo largo del proceso abierto por las independencias e interpretar así mejor ese proceso.

En un trabajo anterior definíamos esa función como fundamento de la vida política y social del siglo XVIII y de buena parte del XIX, y no sólo como un conjunto de nociones jurídicas. En la época que nos ocupa, sosteníamos, el derecho natural era la base de la legitimidad política y, asimismo, de la forma de pensar las relaciones inter grupales e inter personales¹³. En el primer sentido, entre otras cosas, proporcionaba un principio, el del *consentimiento*, en el que los hombres del siglo XVIII –y mucho más tarde aún– asentaban la legitimidad de su conducta social y de la obligación política, con la excepción de quienes sostenían la doctrina del origen divino directo del poder, en apoyo de aquellos monarcas que pretendían recibir su autoridad directamente de Dios.

Nuestra afirmación remitía, entre otros argumentos, a lo que Norberto Bobbio, comentando un texto del historiador italiano Guglielmo Ferrero, retomaba de la teoría de la “fórmula política” de Gaetano Mosca:

¹¹ José Luis Romero, “Las ideas revolucionarias y la revolución” en **Argentina: Imágenes y perspectivas**, Buenos Aires, Raigal, 1956, pp. 89 y 90. Véase, en el mismo libro, “La enciclopedia y las ideas liberales en el pensamiento argentino anterior a Caseros”, pp. 77 y ss. Este libro apareció diez años después de su más conocido **Las ideas políticas en Argentina**, México, FCE, 1946.

¹² Idem, p. 7.

¹³ Sobre el papel del derecho natural y de gentes en tiempos de las independencias, véase nuestro trabajo “Fundamentos iusnaturalistas de los movimientos de independencia”, **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»**, 3^a Serie, 22, Buenos Aires, 2^o semestre de 2000.

“en todos los países llegados a un nivel medio de cultura, la clase política justifica su poder apoyándolo en una creencia o en un sentimiento generalmente aceptados en aquella época y en aquel pueblo.”

Bobbio comentaba también la observación de Ferrero respecto de que el desarrollo de la civilización hizo que el ejercicio del poder no se bastase a sí mismo sino que requiriese un principio moral para que lo aceptasen los hombres sobre los que se ejercía. El poder debía ser logrado “...observando ciertas reglas y principios, que confieren el *derecho*, universalmente reconocido de gobernar.”¹⁴ En definitiva, se trataba del concepto de legitimidad política¹⁵.

El argumento es antiguo. De alguna manera está también implícito en el siguiente texto de Rousseau:

“Puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los hombres.”¹⁶

Pero no comprenderíamos bien la función del derecho natural en la sociedad colonial y en los años siguientes a las independencias si no admitiéramos que esa función no era la de un simple instrumento retórico con el que quienes detentaban el poder pretendían justificarse. Se trata, en cambio, de la satisfacción de una real necesidad de los seres humanos de legitimar su actuación en la observancia de principios con que la sociedad regula las relaciones entre sus miembros de manera de impedir el uso anárquico de la fuerza para la resolución de los conflictos.

Entre esas convenciones, el concepto iusnaturalista del *consentimiento* proporciona la clave de los conflictos políticos de los siglos XVIII y XIX y, entre nosotros, podrá permitirnos un mejor enfoque de las luchas políticas de la primera mitad del siglo XIX –especialmente de las concernientes al *federalismo*–; mejor sobre todo que las viejas etiquetas de “localismo”, “egoísmo provincial” o “caudillismo”.

El derecho natural en la historiografía norteamericana

¿En qué medida esto ocurría en la historiografía relativa a la independencia de las colonias angloamericanas, en las que el derecho natural fue también de fuerte influjo desde tiempos anteriores a la revolución de la independencia? Hemos ya señalado que

¹⁴ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 2a. ed., 1966, Primera Parte, Norberto Bobbio, «El Poder y el Derecho», p. 20. La cita de Mosca la toma Bobio de: Gaetano Mosca, *Storia delle doctrine politiche*, Laterza, Bari, 8a. ed. p. 297.

¹⁵ “En una primera aproximación, se puede definir la legitimidad como el atributo del estado que consiste en la existencia en una parte relevante de la población de un grado de consenso tal que asegure la obediencia sin que sea necesario, salvo en casos marginales, recurrir a la fuerza.” [Lucio Levi], art. “Legitimidad” en Norberto Bobbio y Nicola Matteuci (dirs.), *Diccionario de Política*, 2 vols., México, Siglo Veintiuno, 1985, p. 862.

¹⁶ Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, en *Obras Selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 2^a ed., 1959, p. 847.

en esa historiografía se ha concedido mayor atención a la presencia del derecho natural en tiempos coloniales. No sólo en relación con las figuras más conocidas, como Pufendorf o Locke, sino también atendiendo a la difusión de otros autores menos recordados hoy, como Burlamaqui o Vattel. Sin embargo, como veremos enseguida, el conjunto de equívocos que rodean la cuestión del derecho natural y de gentes ha dejado aquí también su huella.

En primer lugar, porque la forma de interpretar la influencia del derecho natural por parte de algunos de los principales historiadores de la independencia parecería subvalorar su importancia circunscribiendo su función a la de una de las varias fuentes de argumentos con que los colonos enfrentaron la política del Parlamento británico. Y por otra parte, porque también es posible comprobar la existencia de esa tensión ideológica generada por la relación de corrientes religiosas con la ideología independentista. Así, el derecho natural puede aparecer como un ingrediente más en la formación de la conciencia política de los colonos y, frecuentemente, apenas como un trasfondo intelectual, al punto que la noción de consentimiento resulta generalmente desconectada del mismo y frecuentemente limitada a la famosa cuestión del requisito para legitimar los impuestos (*no taxation without representation*).

Permítanme detenerme en uno de los mejores trabajos sobre la revolución de la independencia norteamericana, el clásico libro de Bernard Bailyn *The Ideological Origins of the American Revolution*¹⁷. En una sugerente comparación de los opuestos movimientos de las formas de representación política en Inglaterra y en sus colonias Bailyn observa que mientras en la metrópoli la forma antigua que ligaba al representante a sus electores, haciéndolos apoderados suyos, fue cediendo lugar a la representación de la nación, en las colonias se siguió el camino inverso. La situación de lejanía con respecto a Inglaterra fortaleció la independencia de ciudades y condados, haciendo de los representantes gestores de los intereses locales. Así, las reuniones de ciudades de Massachusetts comenzaron la práctica de votar instrucciones a sus diputados a la *General Court* en los primeros años de poblamiento. Y lo mismo ocurrió en otras partes¹⁸.

De su libro surgen también muy claramente algunas de las facetas más significativas respecto de las diferencias con lo ocurrido en las colonias iberoamericanas, especialmente la posibilidad de ejercer el gobierno propio en cuerpos representativos locales, cuerpos representativos que tenían capacidad legislativa. Esto se tradujo en la formación de sólidas pautas autonomistas de representación política que no existieron en las colonias dependientes de las monarquías ibéricas. De tal manera, en el momento de la independencia, había una experiencia política representativa que habría de facilitar en sumo grado el posterior proceso de organización del nuevo Estado¹⁹. Recordemos que las

¹⁷ Bernard Bailyn, *The Ideological Origins...*, op.cit. Este libro expone los resultados de una investigación basada en los panfletos de tiempos de la Independencia norteamericana, en los que el autor examina los orígenes ideológicos de esa revolución. El texto fue previamente la Introducción a otro libro que reúne algunos de esos panfletos: Bernard Bailyn (ed.) *Pamphlets of the American Revolution, 1750-1776*, Volume I, 1750-1765, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1965. Del mismo autor: *The Origins of American Politics*, New York, Alfred A. Knopf, 1968.

¹⁸ Idem, pp. 163 y 164.

¹⁹ Sobre formas de representación, véase el parágrafo 1, "Representation and Consent", pp. 161 y ss. Sobre la noción y expresiones de los derechos individuales, 2, "Constitutions and Rights", pp. 175 y ss.

Asambleas, en teoría, no poseían otra función que la de procurar los fondos necesarios para el gobierno y de cooperar con el gobernador y su consejo en diversos asuntos legislativos, dado que la corona era la fuente del poder del gobernador, el derecho de representación un favor real, y la corona retenía su derecho a vetar cualquier ley aprobada en las Asambleas. Sin embargo, en la práctica se consideraban a sí mismas, y se comportaban cada vez más, como encarnación de los «derechos de los ingleses al gobierno por consentimiento» y a funcionar sin interferencia real, según el modelo de gobierno de la metrópolis. El gobernador y su Consejo fueron considerados el equivalente colonial del rey y su consejo privado, y la Cámara Baja de la Asamblea tendió a ser equiparada a la Cámara de los Comunes inglesa. Las Asambleas reclamaron especialmente el control de la recaudación y del gasto, a la manera de los Comunes, y se negaron a proveer recursos o aprobar gastos que no pudiesen controlar²⁰.

Desde mucho antes de la independencia, los colonos angloamericanos no solo habían tomado contacto con las corrientes más renovadoras tanto de los siglos XVII y XVIII, sino que habían hecho de ellas el fundamento de sus prácticas políticas. Al respecto, Bailyn muestra cómo en los años previos a la independencia se conjugaron elementos del iusnaturalismo de la Ilustración, de ciertas ideas religiosas y de la literatura clásica para producir un particular patrón de teoría política peculiar de los colonos. Respecto de la importancia de cada uno de los componentes del mismo, discute, por un lado, el uso que se hacía de la literatura clásica, para concluir que si bien era frecuente su invocación, se la utilizaba en forma más bien «ilustrativa», no determinativa del pensamiento. En cambio, atribuye más influencia directa a las ideas y actitudes asociadas con los escritos del racionalismo ilustrado, pero no solo los de los reformistas liberales sino también los de los conservadores ilustrados. Y cita los principales autores de la Ilustración europea que fueron leídos asiduamente por los colonos, entre los cuales menciona explícitamente a escritores de obras de derecho natural²¹. Asimismo, tan importante como la influencia de autores ilustrados, sostiene, fue la de los autores del *common law* inglés. La tradición del *common law* era poderosa y sus grandes figuras de la historia jurídica inglesa fueron continuamente invocados, especialmente los juristas del siglo XVII, como Sir Edward Coke y también los primeros comentadores, Bracton –siglo XIII– y Fortescue –siglo XV–, entre otros. Otra tradición importante que surge de los materiales políticos de los colonos angloamericanos es la de las teorías sociales y políticas del puritanismo de la Nueva Inglaterra²².

Pero su tesis central es que si bien en los años previos a la independencia se conjugaron elementos del iusnaturalismo de la Ilustración, de ciertas ideas religiosas y de la

Sobre soberanía, 3, «Sovereignty», pp. 198 y ss. Véase un resumen de estos rasgos en Anthony McFarlane, *El Reino Unido y América: la época colonial*, Madrid, Mapfre, 1992.

²⁰ Id., p. 196. Sin embargo, McFarlane no advierte la naturaleza del principio del consentimiento. «La insistencia colonial en el derecho de gobernar mediante el consentimiento de los gobernados se basaba en la práctica política, más que en cualquier principio legal claramente formulado.» Id., p. 245.

²¹ «In pamphlet after pamphlet the American writers cited Locke on natural rights and on social and governmental contract, Montesquieu and later Delolme on the character of British liberty and on the institutional requirements for its attainment, Voltaire on the evils of clerical oppression, Beccaria on the reform of criminal law, Grotius, Pufendorf, Burlamaqui, and Vattel on the laws of nature and of nations, and on the principles of civil government.» B. Bailyn, op.cit., pp. 26 y 27.

²² Id., pp. 30 y 31.

literatura clásica, lo importante es que ellos fueron integrados en un patrón de sorprendente naturaleza por la importancia en él de otra tradición, entrelazada con esas más familiares líneas de pensamiento pero distinta de ellas. Se trata de una particular influencia transmitida por publicistas radicales y por políticos opositores ingleses del siglo XVIII, quienes traspasaron a esa centuria la peculiar presión antiautoritaria originada en el transcurso de la guerra civil inglesa²³. Lo que habría dado unidad a ese conjunto, no siempre armónico y muchas veces contradictorio, fue la influencia de este grupo de escritores cuyas raíces estaban en la guerra civil inglesa y el periodo del Commonwealth, prolíficos teóricos de oposición que actuaron en Inglaterra entre fines del siglo XVII y primeras décadas del XVIII. Aunque permanecieron luego en la oscuridad y aún hoy son muy poco conocidos, conformaron, más que cualquier otro grupo, sostiene Bailyn, la mente de la generación revolucionaria. Entre ellos sobresalen los autores de las *Cato's Letters*, John Trenchard y Thomas Gordon. Citados profusamente en Norteamérica, fueron equiparados a Locke respecto de la naturaleza de la libertad política y puestos por encima de Locke respecto de las fuentes sociales de las amenazas que enfrentaban²⁴.

De manera que mientras en cierto momento, al ocuparse de John Dickinson, Bailyn señala que el conjunto de la antigua constitución inglesa –*common law*, normas promulgadas por el Parlamento y las cartas de privilegio promulgadas por la corona, e inclusive, la *Magna Carta*–, eran expresiones del derecho natural, por lo general a lo largo del libro tiende a aminorar la importancia del mismo en el pensamiento político de los colonos y más de una vez computa diversos rasgos del pensamiento político de la época, de raíz iusnaturalista, como ajenos al derecho natural.

El caso es que, a partir de una consideración comparativa con el caso de las colonias iberoamericanas, uno podría preguntarse si las otras fuentes ideológicas de los colonos angloamericanos –el *common law* británico, la teología política calvinista, y los textos de panfletistas políticos británicos que traducían la experiencia del proceso abierto por la revolución de 1688– no reposaban en una más profunda función del derecho natural y de gentes, tal como la que éste desempeñó en el caso iberoamericano. Me parece que la respuesta puede ser afirmativa. La relación entre esos diversos componentes del pensamiento político revolucionario norteamericano es merecedora de ser examinada desde esa otra hipótesis; es decir, la de que tanto el *common law*, como el pensamiento político británico de comienzos del siglo XVIII se integraban en una configuración fundada en el derecho natural y de gentes. Y esto se comprueba si recurrimos a los testimonios de las principales expresiones de esas fuentes –Sir Edward Coke respecto del *common law*, Trenchard y Gordon respecto de los publicistas ingleses, así como Blackstone, entre otros, en quienes la función del derecho natural como superior a los otros derechos –el *common law* y el *statute law*–, así como base de las normas fundamentales de la vida política es afirmada explícitamente.

En su informe en el caso Bonham (un médico acusado de ejercer sin licencia del Parlamento), que fue resuelto en 1610, Coke había sentado la luego célebre doctrina

²³ Id., p. viii.

²⁴ Id., pp. 34 y ss. Los textos de John Trenchard y Thomas Gordon, *Cato's Letters or Essays on Liberty, Civil and Religious, and Other Important Subjects* [Four volumes in two, Edited and Annotated by Ronald Hamowy], Indianapolis, Liberty Fund, 1995.

sobre la nulidad de los actos del Parlamento cuando fueran contra el *common right* y la razón natural. Y en su informe en el *Calvin's Case*, que fue decidido el mismo año que el de Bonham, Coke expresa, resumidamente, que la obligación política está originada en el derecho natural, que la ley natural es parte de la ley de Inglaterra, que la ley natural está antes de cualquier ley en el mundo y que la ley natural es inmutable y no puede ser cambiada²⁵. Y en apoyo de sus proposiciones, reproducía uno de los argumentos clásicos de la literatura escolástica, según el cual la ley natural es lo que Dios puso en el corazón del hombre en el momento de la creación para su conservación y guía, y que esta ley es eterna, la ley moral, llamada también ley natural; y en virtud de esta ley, escrita con el dedo de Dios en el corazón del hombre, fue durante largo tiempo gobernado el pueblo de Dios antes de la ley que fu escrita por Moisés, quien fue el primer legislador en el mundo²⁶.

En la mente de Coke también estaba la doctrina de que la prerrogativa real estaba sujeta a delimitación por el *common law* tal como era aplicado en los tribunales ordinarios. Al respecto, el autor de quien tomamos esta información, comenta:

“La receptiva y cándida actitud así manifestada hacia las ideas del derecho natural, un reciente influjo de lo que desde el continente se estaba ya configurando, es una cuestión de profunda importancia. En la gran lucha constitucional contra los Estuardos ello permitió a Coke construir sobre Fortescue, y permitió a Locke construir sobre Coke. Ello permitió conjugar el legalismo del siglo XVII con el racionalismo del XVIII, y esa unión permaneció siempre, más o menos vital, en el derecho y la teoría constitucionales norteamericanas.”

Y, asimismo:

“Common right and reason” es, resumidamente, algo fundamental, algo permanente; es la ley más alta. Y nuevamente es relevante notar la ratificación que la doctrina de Coke recibió en el derecho y la teoría constitucional norteamericana.”²⁷

²⁵ “...for when an act of parliament is against common right and reason, or repugnant, or impossible to be performed, the common law will control it and adjudge such act to void.”, y “... ‘1. The liegence or obedience of the subject to the Sovereign is due by the law of nature: 2. That this law of nature is part of the law of England: 3. That the law of nature was before any judicial or municipal law in the world: 4. That the law of nature is immutable, and cannot be changed.’”, Citado por E.S. Corwin, “The ‘Higher Law’ Background of American Constitutional Law”, *Harvard Law Review*, Vol. XLII, December 1928, 2, pp. 368 y 369. En una nota al pie Corwin discute las opuestas opiniones sobre la vigencia del derecho natural en la Inglaterra de la época, mostrándose más bien favorable a las que sostienen su general vigencia; p. 368, nota 11.

²⁶ Id., lug. cit. No está de más notar que el gran contendor de Coke, Francis Bacon, acordaba también respecto de la supremacía del derecho natural: «Our law is grounded upon the law of nature... For as the common law is more worthy than the statute law, so this law is more worthy than them both». Bacon, *Works* (ed. by Spedding, Ellis, and Heath), XV, 202 ff., cit. en Charles Grove Haines, *The Revival of Natural Law Concepts, A Study of the Establishment and of the Interpretation of Limits on Legislatures with special reference to the Development of certain phases of American Constitutional Law*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1930, Nota 27.

²⁷ “The receptive and candid attitude thus evinced toward natural law ideas, a fresh influx of which from the Continent was already setting in, is a matter of profound importance. In the great constitutional struggle with the Stuarts it enabled Coke to build upon Fortescue, and it enabled Locke to build upon Coke. It made allies of sixteenth century legalism and seventeenth century rationalism, and the alliance

Esta esencial relación entre el derecho natural y la forma en que los juristas británicos como Coke y Bacon entendían el *common law* fue más duradera de lo que haría presumir la habitual periodización de las etapas del pensamiento europeo, perdurando más allá de la destrucción del derecho natural desde Hume en adelante y, por mucho tiempo, el derecho natural permaneció como la norma decisiva para los jueces del *common law*.²⁸

En cuanto a los autores de las *Cato's Letters* la expresión del fundamento iusnaturalista de sus concepciones políticas es también explícita. En muchas de las cartas es evidente esta presencia del Iusnaturalismo como fundamento del análisis político de los autores, desde las nociones de contrato social y estado de naturaleza a la fundamentación de las leyes. Pero aún la referencia misma a Catón el Menor, al adoptarse su nombre como seudónimo en virtud de su simbolismo para la defensa de las libertades contra la tiranía, refleja la interpretación iusnaturalista de la actitud de Catón frente a César, así como las frecuentes referencias a Cicerón trasuntan la misma interpretación en lectura de los clásicos.

Tal como el autor de la Introducción a esta reedición lo señala, el principio sobre el cual estas cartas fundaban la autoridad y rumbo del gobierno estaba basado en el derecho natural.

“Las convicciones políticas expresadas en las cartas son casi en todos los casos consistentes con las teorías del derecho natural y de la ley natural adoptadas por los escritores radicales Whig y particularmente por John Locke en su Segundo Tratado sobre el Gobierno [Civil]. Los autores de las *Cato's Letters* seguían estrechamente a Locke al definir la autoridad política en términos de derechos inalienables y al argumentar que derivamos nuestra libertad directamente de nuestra naturaleza como seres humanos.”²⁹

Luego, al destacar una de las principales fuentes del pensamiento político de Trenchard y Gordon, agrega que el radicalismo de estos autores estaba apoyado en el mártir revolucionario Algemon Sidney, autor de un importante trabajo sobre el derecho de resistencia, cuyo criterio era que los derechos de los ingleses reposaban en la antigua constitución y que ellos tenían su origen en el derecho natural³⁰.

then struck has always remained, now more, now less vital, in American constitutional law and theory.” Y: “‘Common right and reason’ is, in short, something fundamental, something permanent; it is higher law. And again it is relevant to note the ratification which Coke’s doctrine received in American constitutional law and theory.” E. S. Corwin, op.cit., p. 370.

²⁸ Heinrich A. Rommen, *The Natural Law, A Study in Legal and Social History and Philosophy*, Indianapolis, Liberty Fund, 1998, pp. 100 y 101.

²⁹ “The notion that the laws of nature and the contract by which civil society is established constrain the sovereign to safeguarding the lives and estates of his subjects, possibly the most important legacy of Lockean theory, informs the whole of *Cato's Letters*.” [...] “The political convictions expressed in the letters are at almost every turn consistent with the natural law and natural rights theories earlier embraced by the radical Whig writers and particularly by John Locke in his Second Treatise of Government. The authors of *Cato's Letters* closely echo Locke in defining political authority in terms of inalienable rights and in claiming that we derive our liberty directly from our nature as human beings.” R. Hamowy, “Introduction”, en *Cato's Letters...*, op.cit., p. xxi.

³⁰ “Trenchard and Gordon’s radicalism is evidenced by their particular fondness for the Whig revolutionary martyr, Algemon Sidney, whose *Discourses Concerning Government* was one of the leading

En las cartas de Trenchard y Gordon, la concepción respecto de la función básica del derecho natural como soporte del derecho positivo es similar a la de Coke, en el sentido en que el derecho positivo “deriva su fuerza del derecho natural.”³¹ De manera que la que sería la principal influencia en la formación del pensamiento político de los colonos, la de Trenchard y Gordon, es aún más elocuente respecto de la función del derecho natural como fundamento del pensamiento político de la época.

Los movimientos de independencia y su legitimación en el derecho natural y de gentes

Una vez efectuadas estas consideraciones sobre la función básica del derecho natural y de gentes en el conjunto de las principales fuentes del pensamiento político de los colonos angloamericanos, nos parece que se hace más notoria la trascendencia de uno de los conceptos iusnaturalistas más presentes en la conciencia política de los siglos XVI y XVIII y que jugó un papel central en el estallido del movimiento de independencia norteamericano y también en el curso de las independencias iberoamericanas: el principio del *consentimiento*.

En la consideración habitual de su presencia en la célebre frase *no taxation without representation*, que significa que el soberano no puede imponer tributo alguno sin el consentimiento, personal o por medio de legítimos representantes, a quienes deben pagarla, ha sido obligada la referencia a Locke, de quien podemos leer, entre sus muchas referencias a este concepto, lo siguiente:

“...ningún edicto de nadie, comoquiera que sea concebido, o cualquiera que sea el poder que lo respalda, tendrá la fuerza y la obligación de una ley, si no ha sido sancionado por los magistrados de la legislatura que el pueblo ha escogido o nombrado. Pues, sin esto, la ley no tendría lo que le es absolutamente necesario para ser ley: el consentimiento de la sociedad, sobre la cual nadie puede ostentar el poder de hacer leyes, excepto por consentimiento y autoridad recibidos de la sociedad misma”³²

Asimismo, se suele remontar su fuente a la Petición de Derechos Británica de 1628. Pero sucede que la Petición de Derechos reitera los términos de un documento de finales del siglo XIII, el Estatuto *De Tallagio non Concedendo*, promulgado por Eduardo I en 1297, que a su vez parece ser una reiteración de lo contenido en la *Confirmatio Cartarum* del mismo año y, asimismo, un eco de lo ya concedido por el soberano (Juan, Plantagenet) en la *Magna Carta* de 1215.

Podemos, así, considerar que el principio del consentimiento –que en Inglaterra, a diferencia de lo ocurrido en el continente, logró limitar muy tempranamente el absolutis-

treatises on the rights of resistance to tyrannical government. Two notions –that the rights of Englishmen rested on the ancient constitution, and that these self-same rights had their origin in the laws of nature, from which our rights are derived directly prior to the establishment of civil society– appear throughout Sidney’s work and were embraced by all radical Whigs. And Sidney’s views pervade the whole of Cato’s Letters, two of which are nothing more than extended quotations from the Discourses.” R. Hamowy, “Introduction”, op.cit., lug. cit.

³¹ Cato’s Letters..., op.cit., carta N° 11, enero de 1720.

³² John Locke, Segundo tratado sobre el gobieruo civil, Madrid, Alianza, 1990, p. 140.

mo monárquico-, no pudo menos que ser transmitido a tierras británicas por el renacimiento europeo del derecho romano y consiguientemente, del derecho natural, a partir del siglo XII. La tendencia a considerar que el pensamiento político británico del siglo XVIII remitía a una “inmemorial tradición” ha sido considerada un mito, esto es, podemos decir, un caso más de invención de tradiciones³³. Pese al énfasis que se pone habitualmente en señalar que la tradición jurídica británica, a diferencia de lo ocurrido en el continente, no fue condicionada por el derecho romano, lo cierto es que no fue ajena al mismo, así como, por otra parte, también debe recordarse la común vigencia de la Escolástica, antes de la Reforma, en ambas orillas del Canal de la Mancha, y asimismo del Iusnaturalismo moderno. Tal como lo advertía Corwin en el artículo citado más arriba, con referencia al tributo rendido por Coke al derecho natural a comienzos del siglo XVII: “La receptiva y cándida actitud así manifestada hacia las ideas del derecho natural, un reciente influjo de lo que desde el continente se estaba ya configurando.”

Como lo ha recordado Bernard Manin, en los siglos XVII y XVIII había una idea básica:

“...a saber, el principio de que toda autoridad legítima procede del consentimiento general de aquellos sobre los que va a ejercerse; en otras palabras, que los individuos sólo están obligados por lo que han consentido. **Las tres revoluciones modernas se realizaron en el nombre de este principio.**”³⁴ [resaltado nuestro]

De manera que el principio que a partir de la Magna Carta recorre la historia política británica y se difunde también en las colonias, es un principio derivado del derecho romano que, formulado en tiempos romanos en el ámbito del derecho privado extendió su vigencia al derecho público durante la Edad Media.

“En la Edad Media –escribe Manin–, el uso de la elección iba acompañado de la invocación de un principio que, según todas las pruebas, afectó crucialmente a la historia de las instituciones occidentales. Se trataba del principio de origen romano: *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* («lo que a todos afecta, debe ser tratado y aprobado por todos»). Tras el resurgimiento del derecho romano en el siglo XII, tanto los legisladores civiles como los canonistas difundieron este principio, aunque reinterpretándolo y aplicándolo a cuestiones públicas, mientras que en Roma era aplicado en derecho privado. Eduardo I invocó el principio QOT en su orden de convocatoria del parlamento inglés en 1295, pero investigaciones recientes han demostrado que a finales del siglo XIII la frase ya estaba muy extendida. También el rey francés Felipe IV empleó la expresión cuando convocó los estados generales en 1302, como el emperador Federico II cuando invitó a las ciudades de la Toscana a enviar delegados plenipotenciarios (*nuntit*). Los papas Honorio III e Inocencio III hicieron asimismo bastante frecuente uso de ella.”³⁵

³³ Thomas C. Grey, “Origins of the Unwritten Constitution: Fundamental Law in American Revolutionary Thought”, *Stanford Law Review*, Vol. 30: 843, May 1978, p. 852.

³⁴ Bernard Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998, p. 108. Añade Manin: “Esta creencia de que el consentimiento constituye la única fuente de autoridad legítima y la base de la obligación política fue compartida por todos los teóricos del derecho natural, desde Grotius a Rousseau, incluyendo a Hobbes, Pufendorf y Locke.” *Id.*, p. 109.

³⁵ *Id.*, p. 112. “La formulación del principio (habitualmente conocido por la abreviatura QOT), que se

Este principio, si bien limitado aún al sentido de que lo dispuesto por una autoridad debía tener consentimiento de los "de abajo", se convertiría en tiempos modernos en uno de los fundamentos de la legitimidad del poder en el seno del derecho natural y de gentes.

Los principales teóricos del derecho natural dedicaron especial atención al *consentimiento*. Pufendorf expone el concepto y modalidades del mismo en lo concerniente a los contratos en un capítulo del primer tomo de su obra principal³⁶. Y más adelante se ocupa del mismo con relación al surgimiento de la sociedad civil. Para formar una sociedad civil, al salir del estado de naturaleza, es necesario que cada uno esté dispuesto a reunirse en un solo cuerpo y a reglarse por común consentimiento con vistas a su conservación y seguridad naturales. Pero de cualquier manera que esto sea hecho, debe existir necesariamente un consentimiento, expreso o tácito, de todos en general y de cada uno en particular³⁷.

Otra importante "autoridad" de la época, Heineccio, especialista en derecho romano pero también autor de uno de los textos de derecho natural de más difusión en tierras hispanas e hispanoamericanas en el siglo XVIII –al punto que fue manual de enseñanza en la cátedra de derecho natural creada por Carlos III en 1771–, concebía el consentimiento como consustancial a las figuras centrales de *pacto* y aún de *sociedad*, al punto que los hacía prácticamente sinónimos. Los hombres, aducía, no pueden vivir bien si no se asisten mutuamente, mediante el cumplimiento de los deberes de humanidad y beneficencia,

"...y supuesto que estos deberes son imperfectos y no pueden obligar a nadie contra su voluntad; se infiere 1) que no hay ciertamente otro medio de alcanzarlos que el consentimiento de los demás. Llamándose *pacto* el acto de consentir dos o más personas en una misma cosa sobre dar o hacer algo."

Asimismo, escribía en otro lugar de la misma obra: "Sociedad es el consentimiento de dos o más individuos para un mismo fin y para los medios que son absolutamente necesarios a conseguirlo."³⁸

encuentra en el *Codees* de Justiniano del 531 (*CoeL*, 5, 59, 5,2), se convirtió en una fuente para los comentaristas medievales, como Graciano, que los menciona en el *Decretum* (hacia 1140; *Decretum*, 63, post c, 25)." Id., lug. cit.

³⁶ Samuel Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens, ou Système Général des Principes les plus importans de la Morale, de la Jurisprudence, et de la Politique*, [...] traduit du latin par Jean Barbeyrac, Sixième édition, revue de nouveau, et fort augmentée. Tome première et second à Basle, Chez Emanuel Thourneisen, 1750, Tome première, Livre III, Chapitre VI, "Du consentement requis dans le Promesses et les Conventions.", p. 411 y ss.

³⁷ "Mais de quelque manière que ce soit, la Convention doit nécessairement être accompagnée d'un consentement, exprès ou tacite, de tous en général, et de chacun en particulier: de sorte que, si quelcun de ceux, qui se trouvent alors dans le même lieu, n'est point entré dans l'engagement, il demeure hors de la Société naissante, et le consentement unanime des autres, quelque grand que soit leur nombre, ne le met dans aucune Obligation de se joindre? leur Corps, mais le laisse pleinement dans la Liberté Naturelle, en sorte qu'il peut toujours pourvoir lui-même? sa conservation de la manière qu'il l'entendra." Id., Tome première, Livre Septième, "O? l'on traite de l'origine et de la constitution des Sociétés Civiles; des droits et des engagements du Souverain; des diverses sortes de Gouvernement; et des différentes manières d'aquérit la Souveraineté", Chap. II, *De la constitution essentielle d'un Etat*, p. 286.

³⁸ Johann Gottlieb Heineccius, *Elementos del derecho natural y de gentes*, corregidos y aumentados por el Profesor D. Mariano Lucas Garrido, a los que se añadió los de la Filosofía Moral del mismo autor,

Esta centralidad del principio del consentimiento en las teorías contractualistas la encontramos más tarde en la *Enciclopedia*. Diderot escribe que la autoridad política no es natural, sino que deriva de dos actos humanos. Uno es un acto de usurpación mediante la fuerza o la violencia y otro es el «... consentimiento de aquellos que se han sometido mediante el contrato, expreso o tácito, entre ellos y aquél a quien han transferido la autoridad.»³⁹ Texto que, además, muestra cómo el *consentimiento* es también la fuente de legitimidad del *pacto de sujeción*.

Tanto en Vattel como en Burlamaqui, el autor probablemente más estimado, luego de Locke, en el siglo XVIII angloamericano, puede observarse algo similar. Así, el principio del consentimiento ocupa lugar central en la teoría del poder de Burlamaqui, cuyo tratado de derecho natural y de gentes fue traducido tempranamente al inglés en 1748 y vería publicada su sexta edición en 1823. En el Cap. III de la segunda parte del volumen segundo, que trata de las diferentes maneras de adquirir la soberanía, escribe que la única causa justa para tal fin es el consentimiento o voluntad del pueblo. Luego, en forma similar a la de otros autores, explica cómo la conquista, que es otro de los medios de adquirir la soberanía, puede obtener legitimidad mediante el posterior consentimiento, expreso o tácito, del pueblo⁴⁰.

Estas consideraciones relativas al principio del consentimiento en cuanto uno de los componentes centrales del derecho natural y de gentes de la época hace menos comprensible la sub valoración del mismo en parte de la reciente historiografía norteamericana, tal como observáramos al comienzo⁴¹. Pero, sin embargo, es de advertir que esto ha sido percibido por otros autores, uno de los cuales, que hemos ya citado más arriba, señala la existencia de un mito proveniente del siglo XVII y muy influyente en los Estados Unidos, según el cual las raíces de las leyes fundamentales inglesas se remontan a una imaginada antigüedad inmemorial hundida en el pasado sajón. Mientras que, en realidad, hacia el siglo XVII no sólo la substancia sino también el vocabulario del derecho natural había entrado en la estructura del derecho inglés⁴².

Por otra parte, no ha dejado de influir en la minusvaloración del derecho natural una perspectiva de los juristas constitucionalistas sostenedores del derecho positivo y

Tomo II, Madrid, 1837 [1^a edición, *Elementa juris naturae et gentium*, Halle, 1738], Tomo I, p. 289 y Tomo II, p. 13.

³⁹ Denis Diderot y Jean Le Rond d'Alembert, *La Enciclopedia (Selección de artículos políticos)*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 6.

⁴⁰ J.J. Burlamaqui, *The Principles of Natural and Politic Law*, Two Volumes, segunda edición, corregida, Londres, 1763, pp. 97 y 99.

⁴¹ Véase, por ejemplo, el siguiente juicio tendiente a desestimar la trascendencia del derecho natural en la constitución norteamericana: «However, except for the preamble, what “natural laws” are mentioned in the Declaration [de Independencia] Once beyond the rhetoric, the document is a common law indictment charging violation of English “rights.” No citizen of a French or Spanish colony could claim a “natural right” to trial by jury, legislative representation, judicial tenure during good behaviour, taxation by consent, freedom from standing armies, and all other rights asserted in the indictment. They all were based on English and British constitutional principles. The myth that American Whigs rested their argument on natural law has grown primarily because historians have not understood or cared to consider English constitutional history. When a claim of right has been encountered, the assumption has been made that it came from natural law.” John Phillip Reid, “In accordance with usage: the authority of custom, the Stamp Act Debate, and the coming of American Revolution”, *Fordham Law Review* 45, 1976 (nota 9 de p. 337).

⁴² T. C. Grey, “Origins...”, op.cit., pp. 852 y 853.

temerosos de una reviviscencia actual de argumentos iusnaturalistas⁴³. Posturas respecto de las cuales se ha señalado, críticamente, la voluntad de imbuir al pasado con autoridad prescriptiva⁴⁴.

El principio del consentimiento en la historiografía iberoamericana

En este punto convendría efectuar previamente una acotación en términos comparativos, que me parece de especial significación. Es de notar cómo la cuestión, central al iusnaturalismo, de la titularidad de la soberanía, muestra notable coincidencia a la vez que también notable diferencia, en el caso de ambas independencias, anglo e hispanoamericana. En ambos casos, los súbditos americanos de ambas monarquías defendieron sus pretensiones autonómicas alegando que el contrato originario era con el monarca y no con la nación inglesa o española. En el caso hispanoamericano, ante la pretensión de lograr el reconocimiento de la metrópolis como autoridad sustituta del monarca, los criollos alegaban que su vínculo político era con la monarquía castellana y no con la nación española y que, vacante el trono, reasumían la soberanía. En el caso angloamericano, ante las pretensiones del Parlamento británico de imponer su autoridad en las colonias invocando la representación *virtual* de los colonos en su seno, éstos respondieron en forma similar a la hispanoamericana, alegando que su dependencia era respecto de la corona y no del Parlamento.

Pero, la diferencia entre ambos casos es que en las colonias angloamericanas el argumento derivó de inmediato en el corolario de la independencia. Al enfrentar esas pretensiones del Parlamento británico, los colonos defendían la soberanía de su ya existente gobierno representativo, cuyo órgano fundamental eran las Asambleas, las que, a diferencia de los Cabildos, eran productos de comicios y poseían capacidad legislativa, especialmente en materia de tributos fiscales. De manera que, ante la pretensión de la existencia de un sólo poder soberano en el Parlamento británico, la única vía para mantener la soberanía de sus Asambleas fue la de la ruptura del vínculo colonial.

En el caso hispanoamericano, en cambio, los criollos se encontraban ante dos circunstancias muy diferentes. Por una parte, la inexistencia de órganos soberanos y de una práctica real de gobierno representativo no podía generar argumentos para defender algo inexistente. Pero, por otra parte, la vacancia del trono generaba una situación también pasible de ser enfocada en términos del derecho natural, apelando a la doctrina del pacto de sujeción, con la consiguiente indefinición momentánea ante el dilema de la disolución o del mantenimiento del vínculo con la monarquía castellana.

En un caso, entonces, se defendió la ya existente realidad de una organización política representativa y soberana. En el otro caso, se defendió el derecho a inaugurar el ejercicio de una autonomía soberana mediante la figura de la retroversión del poder.

⁴³ Véase, por ejemplo, John Hart Ely, **Democracia y desconfianza**, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997. Véase una excelente evaluación de esta controversia en Phillip A. Hamburger, «Natural Rights, Natural Law, and American Constitutions», *The Yale Law Journal*, Vol. 102: 871, pp. 907 y ss.

⁴⁴ "...as Laura Kalman points out [...] they want 'to imbue the past with prescriptive authority'." Richard Posner, *Past-Dependency and Critique of History in Adjudication in Legal Scholarship*, *The University of Chicago Law Review*, vol. 67, Summer 2000, 3, p. 582.

Pero, al igual que en el caso norteamericano, en el curso de la formación de los nuevos Estados hispanoamericanos es destacada la importancia y persistencia del principio del «consentimiento». Las nuevas entidades soberanas que se consideraban herederas de la soberanía de la corona castellana, celosas de su independencia y por lo tanto en su mayoría proclives a las formas confederales de asociación política, encontraban en el principio del consentimiento la mejor salvaguarda de esa independencia. El argumento sirvió reiteradamente para que los considerados organismos soberanos representativos de las ciudades y luego provincias o Estados iberoamericanos rechazaran decisiones tomadas sin su consentimiento.

Veamos unos pocos ejemplos, de fechas muy distantes. El chileno Camilo Henríquez en febrero de 1812 argüía que la instauración de una autoridad era producto de la necesidad de los seres humanos de atender a su seguridad en sociedad pero mediante “un consentimiento libre”: “Establezcamos pues, como principio, que la autoridad suprema trae su origen del libre consentimiento de los pueblos, que podemos llamar pacto, o alianza social.”⁴⁵

En Brasil, Diogo Antônio Feijó proclamaba en 1822 en las Cortes de Lisboa:

“Nenhuma associação é justa, quando não tem por base a livre convenção dos associados: nenhuma sociedades é verdadeira, quando não tem por fim as vantagens dos indivíduos que a compoem. Um homem não pode, não deve impor leis a outro homem: um povo não tem direito algum a obrigar outro povo a sujeitar-se as suas instituições sociais. O despotismo tem podido atropelar estas verdades, mas o sentimento delas ainda não pôde ser de uma vez sufocado no coração deo homem. de 24 de agosto, e que fará em toda a posteridade a glória de seus empreendedores.”⁴⁶

Reiterando las nociones tomadas de algunos de los principales tratadistas del derecho de gentes, el primer Rector de la Universidad de Buenos Aires y profesor de Instituciones de Derecho Natural y de Gentes, Antonio Sáenz, declaraba –en un texto en el que es notoria la huella de Pufendorf– que “Para que resulte una verdadera asociación es precisa la reunión de todas las voluntades o consentimientos de los asociados.” De manera que el que no “quiera concurrir, no pertenece a la sociedad y puede retirarse voluntariamente de ella.” Por lo tanto, “ninguno puede ser obligado a entrar contra su voluntad en una asociación porque su consentimiento debe ser libre y espontáneo.” Y agregaba:

“Por la misma razón es injusto y arbitrario castigar o perseguir a los que rehúsan prestarse a una nueva sociedad, pues no perteneciendo a ella, ni habiéndosele sometido, es violenta y tiránica toda autoridad que quiera ejercerse sobre ellos.”⁴⁷

⁴⁵ Camilo Henríquez, “Nociones fundamentales sobre los derechos de los Pueblos”, *Aurora de Chile*, Tomo I, Nº 1, 13 de febrero de 1812.

⁴⁶ Diogo Antônio Feijó, “Discurso nas Cortes de Lisboa, [Extraído de *Diário das Cortes*, sessão de 25 de abril de 1822, 1^a Legislatura, t. V, p. 951]” en Diogo Antônio Feijó, *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo, Editora 34, 1999, p. 51.

⁴⁷ Antonio Sáenz, *Instituciones Elementales sobre el Derecho Natural y de Gentes [Curso dictado en la Universidad de Buenos Aires en los años 1822-23]*, Buenos Aires, Instituto de Historia del Derecho Argentino, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1939, pp. 62 y 63.

Luego, siguiendo a Pufendorf, al resumir las condiciones necesarias para formar una nación, colocaba en primer lugar el consentimiento:

“...para el establecimiento ordenado y legítimo de una sociedad son necesarias tres cosas; primera, el convenio o consentimiento de todos los asociados entre si y unos con otros, por el cual se comprometan a reunirse en sociedad y sostenerla con los recursos que ellos mismos deben facilitar...”⁴⁸

Estas consideraciones del Presbítero Sáenz no pueden ser leídas sin conectarse con los ya profundos conflictos estallados en torno a las tentativas de imponer la organización de un Estado unitario a los pueblos rioplatenses adversos al mismo. Porque no otra cosa que este principio fue el fundamento de la oposición a las constituciones de 1819 y 1826 por parte de los pueblos rioplatenses adversos al unitarismo. Pero el mismo principio podía servir de apoyo a la postura contraria:

“...las provincias argentinas –se lee en el *Argos de Buenos Ayres* en 1823–, dado que fue por Buenos Aires el primer grito de independencia, por un consentimiento unánime de viva voce se comprometieron a formar un solo estado, o más bien el que tenían bajo el régimen de los virreyes...”⁴⁹

Asimismo, no dejaría de amparar a Buenos Aires contra las soluciones federales que amenazaban el monopolio de la Aduana y la navegación de los ríos⁵⁰. Y, aunque pueda parecer una sorpresa, ya pasada la mitad del siglo, encontraremos a Bartolomé Mitre amparándose reiteradamente en el derecho natural para rechazar el Acuerdo de San Nicolás. Leo sólo una de sus invocaciones del mismo:

“Las autoridades se fundan sobre dos principios, ó diré más bien, sobre dos especies de derechos, ó sobre el derecho natural, ó sobre el derecho escrito. La autoridad creada por el acuerdo de San Nicolás, no se funda sobre el derecho natural, desde que es una autoridad despótica, sin reglas, sin ley, sin límites, sin contrapeso. Es una autoridad mayor que la del pueblo, y más fuerte que la libertad. Por esto es contra naturaleza.”⁵¹

* * *

Provisoriamente, podríamos formular las siguientes conclusiones: 1. A diferencia de lo ocurrido en la historiografía latinoamericanista, la influencia del Jusnaturalismo ha tenido mayor presencia en la norteamericana. 2. En las diversas referencias al tema se ha

⁴⁸ Id., p. 66. Pero, continuaba, “La mayor parte de las sociedades no se ha formado de este modo. La ambición de hombres poderosos, la fuerza con que se han alzado por lo general algunos guerreros afortunados y diestros, el temor de los pueblos amenazados, y muchas veces asolados, han sido las bases sobre que se han fundado la mayor parte de los Imperios del Mundo.”

⁴⁹ El *Argos de Buenos Ayres*, 12-4-1823, continuación del artículo anterior “La Banda Oriental no tiene derecho a la secesión”.

⁵⁰ Véase al respecto nuestro trabajo *Ciudades, Provincias, Estados...*, op.cit., pp. 226 y ss.

⁵¹ Bartolomé Mitre, “Discurso contra el acuerdo de San Nicolás”, 21 de junio de 1852, en *Arengas*, Buenos Aires, Biblioteca de “La Nación”, 1902 (3 vols.), Tomo Primero, p. 14.

entendido por “law of nature” y “law of nations” las doctrinas de las corrientes no escolásticas del derecho natural. 3. En esta perspectiva no sólo se ha atendido a la influencia de Grotius, Pufendorf y Locke, sino también, y con bastante énfasis, a la de autores hoy casi olvidados en la historiografía latinoamericana, como Burlamaqui y Vattel. 4. Pese a esa mayor consideración, el enfoque del derecho natural resiente aún de ciertas limitaciones, entre ellas, las de no tener presente el nexo de la tradición jurídica británica con el derecho natural escolástico y con el *Iusnaturalismo* continental, nexo que se percibe en la Petición de Derechos, y hasta en la misma Magna Carta, especialmente a través del principio del consentimiento. 5. Al respecto, parece percibirse como una especie de reacción contra el exceso de anteriores interpretaciones de la revolución norteamericana en términos económicos y de lucha de clases⁵², lo que puede explicar que la cuestión del consentimiento sea tratada con cierta displicencia como un lugar común excesivamente frecuentado.

Al llegar a este punto conviene volver al problema formulado al comienzo: el de las limitaciones que supuestos ideológicos imponen al tratamiento de ciertos temas. Es evidente que en los estudios sobre el universo intelectual angloamericano las principales teorías que informan los escritos de los colonos son referidas o a las obras de autores anglosajones, como Locke y algún otro del siglo XVIII, al *common law* británico, a documentos como la Petición de Derechos y a algún otro rasgo de la tradición política británica, tal como la constitución mixta de la nación inglesa.

En este caso, esas limitaciones, podríamos conjeturar, pueden provenir tanto de la universal tendencia a enfatizar los logros de la historia nacional como también de la brecha intelectual derivada de la Reforma. El generalizado y fuerte rechazo a la producción intelectual del mundo católico, pudo hacer subestimar, por un mecanismo quizás similar en el fondo al de la parte liberal de la historiografía latinoamericana, el papel del derecho natural no sólo en la teoría política sino también en la vida social del siglo XVIII⁵³.

Pero, asimismo, del otro lado de esta frecuentemente tácita controversia es también posible advertir un sesgo. Ello se hace perceptible hasta en algunos de los mejores trabajos que han enriquecido la historia de las teorías políticas al exhibir los nexos entre las teorías denominadas “modernas” y las medievales. Tal como ocurre cuando, con el propósito de demostrar las raíces medievales de la idea de los derechos naturales, y advirtiendo que los promotores de las teorías secularizadas de los derechos frecuentemente

⁵² Observable en la controversia historiográfica relativa a las ideas constitucionales de las décadas de 1760 y 1780, respecto a si la revolución fue consecuencia de ideas e ideales o de intereses materiales. Thomas C. Grey, “Origins...”, op.cit., p. 848.

⁵³ Como muestra de ese rechazo, ya fuerte en tiempos coloniales, podría servirnos un texto de una declaración de la ciudad de Boston en 1772 en la que alegando en favor del principio de tolerancia y apoyándose en Locke se sostiene que sólo deben excluirse de los beneficios de la tolerancia aquellas sectas subversivas del gobierno civil. Y puntualiza: “Los católicos romanos o papistas están excluidos, en razón de sus doctrinas que ordenan depoer a los Príncipes excomulgados y destruir sin piedad a aquellos que llaman heréticos.” *The votes and proceedings of the freeholders and other inhabitants of the town of Boston, in town meeting assembled, according to law. (Published by order of the town.) To which is prefixed, as introductory, an attested copy of a vote of the town at a preceding meeting, Boston, 1772.*

mente olvidaron los orígenes remotos de las mismas, se subraya que ellas son la culminación de un largo proceso de evolución histórica, al punto que

“documentos históricos tan resonantes como la declaración de la independencia norteamericana y la declaración francesa de los derechos del hombre, puntos centrales de la teoría política occidental, vieron la luz por primera vez en las oscuras celdas de juristas medievales.”⁵⁴

Afirmación parcialmente verdadera que no da cuenta de la diversa función que cumplieron en uno y otro momento⁵⁵. Y, por otra parte, de lo que observaba Corwin respecto de la distinta suerte corrida por la formulación de esos derechos en el continente, donde la limitación del poder monárquico no se logró, y en Inglaterra, donde la soberanía del Parlamento consiguió ese objetivo: cuando respecto del continente se habla de ideas, respecto de Inglaterra se habla de instituciones⁵⁶.

Algo similar se nota en Rommen cuando, después de referirse a que la tradición del derecho natural como instrumento de contención del poder arbitrario, que había encontrado un ambiente particularmente favorable en el Nuevo Mundo, comenzó a desvirtuarse al recibir una cruda interpretación individualista, manifiesta su preocupación por el grado alarmante a que habría llegado la disolución de la herencia legal cristiana después de la difusión del método analítico de Austin y los progresos del pragmatismo⁵⁷.

Nos parece, entonces, que muchos aspectos de la historia no sólo intelectual y política, sino también social y económica, serían mejor tratados si superamos, por una parte, la generalizada confusión del derecho natural con una corriente sólo jurídica y, por otra, las limitaciones de inconscientes prevenciones de antigua data que nos acechan de continuo.

⁵⁴ «...this central concept of Western political theory first grew into existence almost imperceptibly in the obscure glosses of the medieval jurists.» Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights, Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625* Wm. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 2001² [1^a. ed., 1997], p. 344.

⁵⁵ Pese a que al autor no se le escapa la decisiva función del contexto histórico: la variada suerte corrida por cada una de ellas —escribe— se debió al contexto histórico: «...each particular theory was shaped partly as a response to a specific set of contingent circumstances. So a history of natural rights theories has to be concerned as much with contexts as with texts.» Id., p. 344.

⁵⁶ C.S. Corwin, op.cit.

⁵⁷ H.A. Rommen, *The Natural Law...*, op.cit., p. 101.



PRESENTACIÓN

En la última década, la preocupación por los temas vinculados con la historia de la Iglesia católica y, en general, del catolicismo dejó de ser un asunto que concernía particularmente a los propios actores de la institución eclesiástica para transformarse en un campo académico. Se superaban de este modo las visiones maniqueas o apologéticas que poco aportaban a una mejor comprensión de los procesos históricos. Es cierto que en una primera etapa, las investigaciones se centraron en una dimensión institucional privilegiando el análisis de la relación entre la Iglesia y el Estado argentino¹. Desde esta perspectiva, la Iglesia católica era percibida (y lo es en más de un aspecto) como -al decir de Antonio Gramsci- un «partido político», descuidando otros aspectos de la problemática que hubieran podido dar una visión más compleja y problematizada del desarrollo del catolicismo en la Argentina contemporánea.

Sin embargo, en los últimos años esta limitación comenzó a ser superada. Una recorrida por la última producción muestra la apertura a nuevos problemas y enfoques. Esta renovación es también signo de la existencia de nuevos espacios de debate y discusión en ámbitos universitarios² que privilegian el análisis desde perspectivas sociológicas e historiográficas. Por lo tanto, uno de los objetivos de esta sección, es precisamente mostrar los avances en este sentido: presentar líneas de trabajo y problemas hasta ahora poco frecuentados por la investigación académica.

¹ Ver, entre otros, Lila M. Caimari, *Perón y la Iglesia católica*, Buenos Aires, Ariel, 1995; Susana Bianchi, *Catolicismo y Peronismo. Religión y Política en la Argentina, 1943-1955*, Buenos Aires-Tandil, Prometeo-IEHS, 2001; Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; Loris Zanatta, *Perón y el mito de la Nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo, 1943-1946*, Buenos Aires, Sudamericana, 1999.

² Entre ellos, el Grupo de Trabajo «Religión y Sociedad en la Argentina contemporánea», PEHESA-Instituto Ravignani (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y IEHS «Prof. Juan Carlos Grosso» (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires), coordinado por Luis Alberto Romero y Susana Bianchi que reúne a investigadores de diferentes centros universitarios.

Sin embargo, también consideramos que el análisis de la religión en la sociedad no puede limitarse al campo del catolicismo. Es indudable el fuerte peso de la Iglesia como actor político y social en los procesos históricos de la Argentina del siglo XX, empero esto no nos puede llevar a desconocer (pese al mito de la «Nación católica») la pluralidad de la sociedad. De allí el segundo objetivo de la sección: mostrar el desarrollo de investigaciones sobre protestantismo y judaísmo, que permiten precisamente complejizar la articulación entre religión y sociedad en la Argentina contemporánea.

Susana Bianchi



LA TRADICIÓN COLONIAL HISPANO-CATÓLICA EN LUJÁN. EL CICLO FESTIVO DEL CENTENARIO DE LA REVOLUCIÓN DE MAYO¹

María Elida Blasco*

1. Introducción

La construcción histórica del Estado Nacional supuso el intento de formar una identidad nacional única y homogénea que primara sobre las otras formas de identificación existentes. Sin embargo, cada individuo es portador de diversas identidades que le permiten desarrollarse en la vida social: por ejemplo, se es «lujanense» y «argentino», sin exclusiones. Por lo tanto, cabe preguntarnos ¿cómo se desarrolló este proceso de articulación de identidades locales en la Argentina de principios de siglo en donde era prioritaria la construcción de una identidad común a nivel nacional? Como bien lo explica Hobsbawm, existirán «naciones», mientras haya individuos que se reconozcan como parte de ellas y tengan en común un proyecto para el futuro². De la misma forma, podemos decir que existirán «porteños», «bonaerenses», o «lujanenses» mientras exista la voluntad común de un grupo de individuos que se identifiquen como tales.

Los signos de identidad compartida se forman a través del tiempo. Las necesidades del presente incitan a los grupos sociales a forjarse una «tradición» que no proviene del vacío sino que se construye a partir de lo que tienen en la mente; utilizando la hermosa expresión de Carlos Serrano, de lo que el oleaje ha dejado abandonado en la ribera, de los restos fragmentarios del pasado³. Por ello, un capítulo decisivo respecto a este tema lo constituyen los estudios abocados a los procesos de «invención de la tradición» abiertos por la decisiva e influyente obra de Hobsbawm y Ranger⁴. Con esta noción, los

* Universidad Nacional de Luján.

¹ Versiones preliminares de este trabajo han sido presentadas como ponencias en las **VIII Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia** realizadas en Salta en septiembre de 2001 y en el **II Encuentro de Tesistas y Jóvenes Investigadores** realizadas por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional del Centro en noviembre del mismo año. Agradezco los comentarios y las valiosas sugerencias de Alejandro Cataruzza, Alejandro Eujanian, Fernando Rodríguez, Adrián Gorelik, Susana Bianchi, María Elba Argeri, Nicolás Iñigo Carrera y Raúl Fradkin.

² Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1997.

³ Carlos Serrano, *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, Madrid, Taurus, 1999, p. 9.

⁴ Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *La invención de la tradición*, Barcelona, EUMO Editorial, 1988.

autores hacen referencia a tradiciones que parecen o pretenden ser antiguas pero que en realidad, son recientes y a veces directamente inventadas. El término es usado en sentido amplio e incluye tanto aquellas formalmente instituidas como las que surgieron de una manera más difícil de reconocer en un período breve y mensurable –que incluso puede ser de unos cuantos años– y que se establecieron con gran rapidez. Son respuestas a situaciones nuevas que toman la forma de referencia a situaciones viejas o que establecen un pasado propio mediante una repetición casi obligatoria.

Para analizar estos mecanismos culturales mediante los cuales un grupo de hombres va construyendo su proceso identitario, los historiadores deben tener presente determinadas herramientas conceptuales y sobre todo los instrumentos mentales utilizados por los individuos y los grupos sociales. La historia sociocultural, uno de los campos de estudios más renovados en las últimas décadas, ha puesto en cuestión los modos habituales y consagrados de producción historiográfica⁵. En términos de Natalie Zemon Davis, la nueva historia social parece mantener vínculos cada vez más estrechos con la antropología y la literatura⁶. A través de estos enfoques la historia social se interesa más por los discursos y las prácticas culturales, las redes y las interacciones sociales y, especialmente, por los factores culturales que son ahora “leídos”, “traducidos”, “interpretados” a través de un tipo de análisis que prefiere las dimensiones locales.

Estas cuestiones de método están asociadas a un replanteo acerca de la omnipresencia de lo cultural en el conocimiento de lo social. Hoy en día se está buscando fusionar la sociedad y la cultura y dar vuelta los supuestos tradicionales sobre la relación entre ambas⁷. El sentido del cambio puede percibirse en la ya famosa expresión de Roger Chartier que lo sintetiza: “De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social”. El resultado es un cambio operado a través de la introducción de dos conceptos claves: prácticas –que alude a los diferentes modos de hacer de los diversos agentes sociales– y representación –que alude a las distintas configuraciones mentales que organizan la percepción del mundo social por los sujetos⁸. El objeto fundamental de una historia que apunta a reconocer la forma en que los actores dan sentido a sus prácticas y a sus discursos, reside en la tensión entre las capacidades inventivas de los individuos y las coacciones, las normas, las convenciones que limitan aquello que les es posible pensar, decir y hacer⁹.

Los procesos históricos requieren ser vistos en la «materialidad de sus discursos simbólicos»; por lo tanto, se han habilitado estudios sobre la memoria y la conciencia histórica¹⁰ que invitan a distinguir la historia –objetivación crítica y distanciada del pa-

⁵ Georges G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, Barcelona, Labor, 1995.

⁶ Natalie Zemon Davis, ‘Las formas de la historia social’, *Historia social*, nº 10, 1991, pp. 177-178.

⁷ Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993.

⁸ Roger Chartier, ‘El mundo como representación’, *Historia Social*, nº 10, 1991, pp. 163-175; Roger Chartier, ‘De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social’, *Historia Social*, nº 17, 1993, pp. 97-104.

⁹ Roger Chartier, ‘La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas’, en I. Olábarri y F. J. Caspistegui, *La «nueva» historia cultural; la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 19-34.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, París, Seuil, 1983-1985; Jacques Le Goff, *Pensar la historia*, Barcelona, Paidós, 1997.

sado— y la memoria —en tanto forma de apropiación vital y afectiva del mismo—, ambas atravesadas por las dimensiones del poder¹¹. Cuando la memoria y la historia rompen los lazos de solidaridad que las une, se requiere la edificación de «lugares» en donde la segunda venga a inscribir las marcas del pasado para que la primera tenga donde aferrarse y dar vida y continuidad a aquel grupo social que está atravesando un proceso de cambio¹². Para remitir a este tipo de análisis es que Pierre Norá acuñó la frase *Los lugares de la memoria*¹³, que deja abierta la puerta a un enfoque que considere esos mismos discursos simbólicos en el instante de la producción de signos a través de los cuales se plasman las identidades locales y/o nacionales. Debido a que éste es precisamente el objetivo general de nuestro trabajo debemos remitirnos necesariamente a los nuevos planteos de la historia social urbana que abordan la cuestión del «espacio público»¹⁴ desde diversas perspectivas¹⁵ redefiniéndolo como emergente de prácticas sociales de diverso origen en sistemas de significaciones.

Nuestros dos objetivos específicos están de esta forma claramente delimitados: en primer lugar, identificar los roles que jugó la ciudad de Luján en la composición del clima del Centenario de la Revolución de Mayo. En segundo lugar, establecer la importancia simbólica del ciclo festivo organizado para dicha ocasión desarrollado en espacios urbanos claramente delineados desde el Estado en el doble proceso de fortalecer la identidad local y redefinir la identidad nacional. Este trabajo nos permitirá advertir, ya veremos, que dentro de este doble proceso de construcción de identidades, la religión católica jugó un papel central.

Adoptamos por lo tanto un procedimiento analítico basado especialmente en la reducción de la escala de observación con la intención de revelar factores no observados previamente e identificar significados a la luz de contextos específicos propios¹⁶. Muchos son los trabajos que han analizado las celebraciones del Centenario desarrolladas en la ciudad de Buenos Aires y la incidencia de estos festejos en el clima cultural de la época. En lo que respecta a la ciudad de Luján, son muy valiosos los estudios realizados por Norberto Marquiegui de los cuales haremos partido para conocer el entramado social de una ciudad conformada por varios grupos inmigratorios¹⁷. Estos trabajos y la eviden-

¹¹ Gérard Noiriel, *Sobre la crisis de la historia*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1997.

¹² Carlos Serrano, op. cit., p. 12.

¹³ Pierre Nora, "La loi de la mémoire", en *Lé Débat*, nº 78, 1994, pp. 187-191.

¹⁴ Utilizamos este concepto desde la perspectiva analizada por J. Habermas, donde el espacio público es un espacio de mediación entre la sociedad civil y el Estado que puede asumir formas abstractas (jurisdicción, libertad de expresión y de crítica) o formas concretas (constitución de las ciudades, arquitectura, proyectos urbanos); J. Habermas, *L'espace public*, París, Payot, 1978.

¹⁵ Gérard Althabe, «Producción ejemplar de patrimonios urbanos», en Althabe y Schuster (comp.), *Antropología del presente*, Buenos Aires, Edicial, 1999, pp. 181-191; Alain Mons, *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1994, pp. 114-115. Adoptando la definición de Habermas, el autor hace una clara distinción entre «espacios» y «lugares» públicos. Estos últimos indican en esencia una topología social, una señal espacial que permite la aparición de formas de interacción social específicas. La ciudad opera en forma manifiesta en los «lugares» ya que en ellos se produce el acontecimiento espacial; conmemoraciones, fiestas, manifestaciones, etc.

¹⁶ Giovanni Levi, *Sobre microhistoria*, Buenos Aires, Biblos, 1993.

¹⁷ Dedier Norberto Marquiegui, "Aproximación al estudio de la inmigración ítalo-albanesa en Luján", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, nº 8, 1988, pp. 51-81; "La inmigración española en Luján (1880-1920)", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, nº 13, 1989, pp. 525-562; "La inmigración gallega a la Argentina. El caso de Luján, 1880-1920", *Ciclos*, nº 4, 1993, pp. 133-153; «Los inmigrantes

cia que hemos obtenido respecto a los años del Centenario nos permiten advertir que estas celebraciones adoptaron una relevancia particular en Luján, donde la vitalidad y la confluencia entre hispanismo y catolicismo dotaban a la localidad de un clima ideológico muy peculiar.

Las fuentes seleccionadas para este trabajo pueden diferenciarse en dos grupos: por un lado contamos con el *El álbum gráfico de Luján*, publicado en ocasión de los festejos de 1910, bajo la dirección de Apolo Jordán y Juan B. Barnech¹⁸. La publicación, impresa en la localidad por los mismos talleres gráficos que editaban *La Perla del Plata*¹⁹ describe a través de riquísimas imágenes y comentarios el desarrollo económico y socio-cultural de la ciudad en el año 1910 lo que permitirá analizar la producción de la *imagen de marca*²⁰ que las élites locales utilizaron como estrategias de promoción de la ciudad. Por otro lado, para analizar los festejos realizados en ocasión del Centenario contamos con la narración que hacen de ellos Antonio Scarella en 1925 en su trabajo *Pequeña Historia de Nuestra Señora de Luján*²¹ –donde se reproduce la información editada por periódicos de la época– y Enrique Udaondo en 1939²².

2. La preparación del Centenario: las transformaciones urbanas en Luján a fines del siglo XIX y principios del XX

Los estudios de historia cultural advierten que el año del Centenario estuvo atravesado por un replanteo profundo acerca de la historia y, a través de ella, de la idea misma de nación. Desde fines del siglo XIX, las élites culturales, el Estado y el conjunto de los actores sociales se replanteaban acerca del lugar y los componentes de la tradición nacional²³. En verdad, se trataba de una crisis cultural que adoptó múltiples manifestacio-

en los orígenes de las empresas argentinas. El caso de la Sociedad Anónima de Electricidad de Luján (1911-1930), *Cuadernos de Historia Regional*, nº 16, Universidad Nacional de Luján, 1994, pp. 87-109; *El barrio de los italianos. Los Italo-albaneses de Luján y los orígenes de Santa Elena*, Luján, Librería de Mayo, 1995; «Liderazgo étnico, redes de relación y formación de una identidad inmigrante en el destino. Un balance a partir de los casos de los españoles, franceses e italianos de Luján», *Cuadernos de Trabajo*, nº 15, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján, 2000, pp. 123-189.

¹⁸ Juan Barnech; intendente municipal en dos oportunidades: 1898/99 y 1905/06.

¹⁹ Revista del santuario costeada por el Padre Vicente M. Davani.

²⁰ Alain Mons, op. cit., pp. 26, 44, 79-80. El autor utiliza este concepto en su estudio sobre la representación de sí mismos que producen los municipios franceses en la actualidad. Según este trabajo, la *imagen de marca* permite fijar e indicar la coherencia de un conjunto de acciones llevadas a cabo para promover un producto, una institución, una empresa, una ciudad, etc. En el caso de las ciudades, estas «imágenes de marca» o imágenes promocionales se difunden a través de una nebulosa iconográfica, y como corolario de un dispositivo discursivo: afiches, catálogos, desplegables, maquetas, boletines, publicidades, financiados por la Alcaldía, la Oficina de Turismo, el Consejo Regional, etc.

²¹ Antonio Scarella, *Pequeña historia de Nuestra Señora de Luján. Su culto, su santuario y su pueblo*, Buenos Aires, 1925, pp. 391-407.

²² Enrique Udaondo, *Reseña Histórica de la villa de Luján*, Luján, 1939.

²³ Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001; Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, *Ensayos argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1987; Gladys S. Onega, *La inmigración en la literatura Argentina (1880-1910)*, Buenos Aires, CEAL, 1982; David Viñas, *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, CEAL, 1982; Beatriz Sarlo, «Sobre

nes y vertientes y en la que también se vieron involucrados los debates generados acerca de la producción y el uso del “espacio público”, la planificación de la reforma urbana y la erección de monumentos. También ellos anclaban sus raíces en la década de 1860, en los momentos en que se iniciaba la etapa definitiva en la formación del sistema ideológico-simbólico de la Nación²⁴.

Algunos observadores veían sobre todo en la moderna ciudad de Buenos Aires la materialización del progreso tan buscado por el liberalismo; otros encontraban en ella los símbolos de la extranjerización y la «nueva» barbarie. Intentando aglutinar sus ideas en una postura intermedia, algunos sectores intelectuales influidos por el nacionalismo cultural de los primeros años del siglo destacaban su orgullo por la ciudad y la defensa del progreso como parte de un proceso que debería completarse con una etapa de progreso espiritual²⁵ que permitiera convertir una aglutinación de heterogeneidades en una identidad²⁶.

Ricardo Rojas, uno de los máximos exponentes de esta idea, intentó dar respuesta a las nuevas necesidades de un país en formación otorgando centralidad a la cuestión estética. En 1909, llevó adelante una propuesta educativa que tenía por objetivo lograr la integración cultural bajo el signo de la tradición nacional. Entre otros elementos, proponía un programa de preservación patrimonial basado en la nacionalización simbólica del espacio urbano a través de la “Pedagogía de las estatuas”²⁷. Por otro lado, otorgaba un enorme valor a la preservación y reconstrucción arquitectónica, ya que consideraba a la arquitectura como una de las artes espaciales que “más sintéticamente expresa el carácter de una civilización”²⁸. Además, le otorgaba una importante función a la imagen como constructora del sentido histórico en el ámbito escolar por contribuir a formar la conciencia nacional²⁹.

la vanguardia: Borges y el criollismo”, *Punto de vista*, nº 11, 1981, pp. 3-8; Oscar Terán, “‘El payador’ de Lugones o ‘la mente que mueve las moles’”, *Punto de vista*, nº 47, 1993, pp. 43-46.

²⁴ José Emilio Burucúa y Fabian A. Campagne, «Los países del Cono Sur», en A. Annino, L. Castro Leiva y F. X. Guerra, *De los Imperios a las naciones: Iberoamérica*, España, IberCaja, 1994, pp. 349-381. Los autores denominan «etapa monumental» al período comprendido entre 1860 y las primeras décadas del siglo XX. Durante estos años se produjeron grandes transformaciones en la traza urbana de las principales ciudades sudamericanas, lo que habría de romper definitivamente con su aspecto de poblaciones coloniales y convertirlas en urbes modernas al estilo europeo. A la vez, se ponía en marcha un programa gubernativo basado en la construcción de una red de monumentos destinados a formar la memoria colectiva de la nación.

²⁵ Adrián Gorelik, *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 184-214. Como bien lo advierte el autor, la visión del nacionalismo cultural “se alimenta del nacionalismo optimista oficial y se enfrenta con él”.

²⁶ Túlio Halperin Donghi, “¿Para qué la inmigración?”, en *El espejo de la Historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, pp. 227-228; Mónica Quijada, «La nación reformulada: México, Perú, Argentina (1900-1930)», en Annino, Castro Leiva y Guerra, op. cit., pp. 567-590.

²⁷ Ricardo Rojas, *La Restauración Nacionalista*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor, 1971, pp. 221-222; José Emilio Burucúa, y Ana María Telesca, “El arte y los historiadores”, en *La Junta de Historia y Numismática y el movimiento historiográfico en la Argentina (1893-1938)*, ANH, tomo II, Buenos Aires, 1996, p. 232.

²⁸ Ricardo Rojas, *Eurindia*, vol. 2, Buenos Aires, CEAL, pp. 25 y 27.

²⁹ Roberto Cerisola, «Imágenes de la historia en el Centenario: nacionalismo e identidad»; en Margarita Gutmann y Thomás Reese (eds.) *Buenos Aires 1910. El imaginario para una gran capital*, Buenos Aires, Eudeba, 1999, pp. 171-184.

Todas estas estrategias se hicieron visibles en la ritualidad ceremonial del Centenario de la Revolución de Mayo realizado en la ciudad de Buenos Aires. Pero ¿a qué idea de «tradición» se apelaba? En el paisaje urbano porteño perduran una amplia red de dispositivos visuales producidos en el Centenario, en donde España encuentra un reconocimiento explícito como “Madre Patria” por parte del Estado Nacional, para cimentar los sentimientos de pertenencia y exaltar la hispanidad³⁰. Las calles, plazas y parques debían ser rediseñadas y bautizadas para construir con ellas un entramado simbólico que relatara la Historia Nacional «de tradición hispana» a aquellos nuevos ciudadanos que recorrieran la ciudad. Así, por ejemplo, en 1910 el futuro director del *Museo Colonial e Histórico* de Luján, Enrique Udaondo –en colaboración con Adrián Béccar Varela– publicó algunos trabajos que dejaban entrever la importancia del significado histórico de los nombres de las principales plazas y calles de Buenos Aires³¹; en el mismo año, el historiador y numismático Enrique Peña, pariente por vía materna de Udaondo, publicó *Documentos y planos relativos al período edilicio colonial de la ciudad de Buenos Aires*, con el objetivo de afirmar el origen español del país, y sobre todo de la ciudad de Buenos Aires. Por otro lado, para dejar bien sentado este propósito, Peña le encomendó al pintor español José Moreno Carbonero el cuadro *La fundación de la ciudad de Buenos Aires* en el que Juan de Garay, representado con la media armadura, el bando carmesí del conquistador y los valores de la «raza española» constituía la figura principal³². Como vemos, la «selección» de la tradición³³ se hacía cada vez más evidente: mientras Perú y México buscaban los determinantes de su especificidad nacional en sus remotos orígenes en los siglos anteriores a la conquista de América, la Argentina desplazaba la búsqueda del momento primordial de la nacionalidad, en la fundación de las ciudades más antiguas³⁴.

Paralelamente al amplio dispositivo escenográfico, la llegada de la Infanta Isabel de Borbón a Buenos Aires, constituyó el hecho culminante de los festejos. Su presencia produjo una vasta circulación de imágenes simbólicas acerca del nuevo vínculo entre Argentina y España y favorecía la penetración ideológica mediante la continua apelación a un conjunto de valores sustentados en tradición, raza y lengua. El objetivo estaba claro: por un lado, conjuntamente las dirigencias criolla y española utilizaron como estrategia la construcción del imaginario hispánico; la élite criolla estaba preocupada en cimentar la construcción de una identidad síntesis para el proceso de argentinización de una sociedad marcada por componentes heterogéneos³⁵ y los grupos inmigratorios españoles se encontraban interesados en la revalorización de la España moderna y la legitimación de la colectividad³⁶. Por otro lado, era necesario apropiarse del espacio público y resignificar la ciudad con las señas correspondientes a la historia oficial.

³⁰ Carmen Sesto y María Inés Rodríguez Aguilar, “La Hispanidad en la esfera urbana: despliegue festejos en el Centenario”, en Gutmann y Reese, op. cit., pp. 356-357.

³¹ Enrique Udaondo y Adrián Béccar Varela, *Plazas y calles de Buenos Aires. Significación histórica de sus nombres*, Buenos Aires, Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional, 1910.

³² Roberto Cerisola, op. cit., p. 177.

³³ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980, pp. 138-145.

³⁴ Mónica Quijada, op. cit., pp. 584-585.

³⁵ Túlio Halperin Donghi, *El espejo de la historia*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

³⁶ Carmen Sesto y María Inés Rodríguez Aguilar, op. cit., pp. 347-348.

Tengamos presente que por estos años, esta última también bregaba por la construcción simbólica de un espacio público enmarcado dentro de un fuerte nacionalismo. Si bien la “fiebre monumentalista” en España crece a lo largo de todo el siglo XIX, ello se hace más visible en los últimos decenios y alcanza un auge sin igual con la llegada efectiva de Alfonso XIII al trono, en 1902³⁷, no casualmente poco después de haber vivido el “Desastre” de 1898. Por lo tanto, mientras algunos sectores de la élite política y cultural de la Argentina intentaban redefinir su identidad nacional bajo un signo hispanista, España contaba ya con la experiencia apropiada para brindar los elementos culturales necesarios a su antigua colonia para que ésta hiciera lo propio.

Si en 1880 la ciudad de Buenos Aires había cristalizado en capital política del Estado Moderno, hacia 1910 Luján pasaría a convertirse en el segundo “pilar” del proyecto: había sido elegida por ciertos sectores de la élite política nacional y sobre todo por la jerarquía católica para ser la capital “espiritual” de ese Estado. Este lento pero progresivo proceso de transformaciones socio-culturales, económicas y espaciales habrían de culminar en la década del treinta con la conmemoración del Tercer Centenario del Milagro de la Virgen de Luján.

Desde fines del siglo XIX y principios de siglo XX, Luján presentaba un alto grado de urbanización y atravesaba un importante proceso de transformaciones modernizadoras que hundía sus raíces en 1887 cuando, luego de producirse la coronación de la Virgen, se colocaba la piedra fundamental del Santuario Nuestra Señora de Luján. En 1890, con la demarcación de sus cimientos se iniciaba su construcción y con ella la multiplicación de fieles que se acercaban a conocerlo. Por decreto del 3 de mayo de 1893 la Villa de Luján era declarada «ciudad». Para la ocasión se realizaron grandes festividades a las que concurrieron autoridades civiles y eclesiásticas, se entonó el Te-Deum en el santuario y se sirvió un banquete en el hotel «El Progreso»³⁸. Sin embargo, la decisión no fue recibida con el beneplácito que las autoridades oficiales esperaban. Ante la posibilidad de perder el título de villa «otorgado legítimamente por el monarca Rey de España»³⁹ algunos vecinos se opusieron al proyecto. La discusión, que no hacía otra cosa más que poner sobre el tapete las ambigüedades existentes respecto a las nociones de tradición y progreso, quedó saldada ya que las autoridades declararon que lo mismo podía ser ciudad y villa como ocurría con ciudades como Madrid o París.

En momentos en que la ciudad se preparaba para celebrar el centenario de la Revolución de Mayo, el conglomerado social lujanense contaba con la presencia de un importante contingente inmigratorio: según el censo nacional de 1914 la población total era de 20.813 habitantes integrada por 6.142 extranjeros entre los cuales predominaban españoles, italianos y albaneses que formaban los barrios étnicos concentrados sobre todo hacia el oeste de la ciudad⁴⁰.

³⁷ Carlos Serrano, op. cit; p. 195.

³⁸ Ver *La Verdad*, 11 de mayo de 1893.

³⁹ Enrique Udaondo, *Reseña Histórica de la Villa de Luján*, op. cit., p. 223.

⁴⁰ Norberto Marquiegui, Ana M. Silvestrin y Elisabet Cipolletta, “La inmigración italiana en Luján, 1880-1914”, *Cuadernos de Historia Regional*, vol. 5, n° 14, Luján, 1989, p. 4; Norberto Marquiegui, *El barrio de los italianos...*, op. cit.

En ocasión de los festejos, una comisión de vecinos publicó *El álbum gráfico de Luján*, «frente a la necesidad imperiosa, ineludible de dar a conocer los adelantos realmente sorprendentes alcanzados en los últimos años»⁴¹. La iconografía plasmada en sus páginas nos ofrece la producción de un relato: nos enfrentan a la narración del pasado y del presente de la ciudad tal como las autoridades locales intentaban mostrarlo a la población. El propósito era doble: identificar a los ciudadanos con la imagen del Estado-Nación y lograr que esos mismos individuos reconocieran la labor realizada por los representantes políticos del Estado local. La publicación era dirigida por Juan Barnech, quien había estado al frente de la intendencia municipal entre los años 1904 y 1906, casualmente el período en el que se habían realizado gran cantidad de obras públicas. De este modo se fortalecía la imagen del municipio como instancia político-administrativa muy ligada además a la noción de territorio y al sentimiento de pertenencia. Esto último constituía el vínculo afectivo que unía a la población con sus autoridades políticas locales y más extensamente con su territorio comunal. La publicación enfatiza estos aspectos al presentar gráficamente el «despertar» de la sociabilidad lujanense. Según el relato, éste se debe a tres causas fundamentales: la «providencialidad», «la acción armónica de pueblos y autoridades» y el «espíritu eminentemente laborioso» del pueblo lujanense. Evidentemente, las causas del «despertar» parecen estar estrechamente relacionadas con la gestión de Barnech que, según el relato, dejó «preparada» la ciudad para el Centenario. Por otro lado, podemos decir que página tras página se exponen los diferentes sectores que forman reconocidamente el entramado social: las «Damas» y «Señoritas», sus esposos y pretendientes dedicados a las funciones públicas, los hacendados, los comerciantes, los médicos locales, los sacerdotes del Santuario, las religiosas del Colegio de las Hermanas de San Vicente de Paul, y por supuesto, las asociaciones de inmigrantes. Por las páginas del álbum desfilan fotografías de las Sociedades de Socorros Mutuos Italiana, Española, Francesa, «Príncipe di Napoli», «Figli del Laboro» y muchas otras.

Las imágenes retratadas no hacen más que describir la manera a través de la cual los vecinos más distinguidos intentaban solucionar uno de los problemas centrales de la Argentina «aluvial»⁴²: el de la ubicación social⁴³. Ante esta realidad, se hacía indispensable fortalecer el proceso de construcción de jerarquías sociales. De ahí que cada una de las fotografías y descripciones de los diferentes sectores sociales vayan acompañadas en el álbum de una serie de adjetivos con los cuales se identifica cada grupo: las Damas y Señoritas aparecen como «distinguidas», «nobles», «bellas», «espirituales», y «practicantes de la caridad» hacia los más desprotegidos; lo hombres de la élite local son «vecinos ilustres», los hacendados, poseedores de establecimientos que «dan a Luján inmensa importancia y notable mérito a su riqueza ganadera», y los comerciantes «hacedores de prosperidad y progreso». Es importante detener la atención en la calificación que reciben los sacerdotes y religiosas: mientras los primeros se convierten en «Reverendos Padres

⁴¹ *Album gráfico de Luján* llevado a cabo por la Comisión local Pro-Centenario y dirigida por los señores Juan Barnech y Apolo Jordán (h). A pesar de ser una publicación de gran volumen, no se indica número de páginas.

⁴² José Luis Romero, *Las ideas políticas en la Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975.

⁴³ Fernando Devoto y Marta Madero (dir.), *Historia de la vida privada en la Argentina. La Argentina plural: 1870-1930*, Buenos Aires, Taurus, 1999, tomo 2, pp. 7-15.

del Santuario Nacional”, las monjas son calificadas como «beneméritas» dejando entrever la importancia de la religión como símbolo de respetabilidad y prestigio. Respecto a los sectores inmigratorios, podemos decir que las páginas del libro los muestran como agentes de progreso ya que indudablemente estos sectores tuvieron un peso decisivo en las actividades económicas locales⁴⁴. Y como el honor era ser socialmente útil, cada fotografía está acompañada de una descripción que se encarga de destacar que las Sociedades de Socorros Mutuos estaban integradas por “vecinos laboriosos [...] industriales y agricultores” y por «personas de posición sólida, de arraigo y estrechamente vinculadas a la vida comercial e industrial de éste pueblo”.

Son estos sectores de la sociedad local los que producen y a la vez necesitan consumir esa “imagen de marca” que se traduce en la publicación. Y también son ellos, sumados a los miles de fieles que visitaban diariamente la ciudad quienes deben identificarse con los espacios y lugares públicos hasta sentirse parte de ellos y sobre todo de su historia. De ahí que nos parece sumamente interesante analizar la “memoria” que se intenta trasmitir respecto al espacio urbano de la ciudad. Las imágenes del álbum transmiten una historia de la ciudad basada en la mitológica narración de un pasado «atrasado» y un presente «moderno» y «progresista». Los adjetivos así lo indican ya que frente a «una existencia vegetativa y anémica» en las épocas pasadas, en los últimos años la ciudad

«ha despertado a una vida nueva llena de vigor, de generosos entusiasmos, de aientos viriles, de nobles iniciativas, revelándose con una potencialidad desconocida. Puede hoy, ostentar ufana su título de ciudad, pues sus notables progresos, lo colocan en un puesto distinguido entre los demás pueblos de la provincia [...] el milagro se ha realizado, el cuerpo galvanizado y muerto, se ha sentido sacudir electrizado por la fuerza irresistible de voluntades superiores, de una acción metódica y eficiente, sabia y prudentemente dirigida.»

La materialización de ese progreso puede percibirse en las transformaciones del espacio físico cuya descripción también está caracterizada por oposiciones:

«Las calles antes llenas de lodo, baches y desniveles, están ya en gran parte pavimentadas, las casas feas y anticuadas han caído a los golpes benéficos de la piqueta transformadora, para dar paso a elegantes y costosos edificios de muy buen gusto arquitectónico, complementados con amplias veredas de mosaico o granito. La acción privada ha correspondido en todo momento, dignamente a la iniciativa oficial que ha formado parques y plazas, arbolado avenidas, mejorado los paseos, arreglando los caminos, cuidando con celo de todos los servicios públicos [...] La soberbia Basílica, [...] el palacio municipal, el hospital, la usina eléctrica, las escuelas, establecimientos industriales y comerciales, en una palabra, todo lo que forma la característica de los centros importantes de población ofrece aquí un conjunto atrayente y agradable, que patentiza hemos entrado con bríos y firmeza, en la senda de un adelanto y prosperidad indiscutible. Del humilde villorrio de antaño solo nos queda el recuerdo cariñoso, para contemplar llenos de estima satisfacción, a la ciudad moderna que tan gallardamente luce la riqueza de sus galas y atavíos.»

⁴⁴ Dedier Marquiegui, «Los inmigrantes en los orígenes de las empresas argentinas», op. cit., pp. 87-109.

El ansiado progreso todo lo arrastra y avanza a pasos agigantados. En la ciudad de Buenos Aires y los pueblos y ciudades de la llanura pampeana la aceleración de las transformaciones producidas a fines del siglo XIX y principios del XX por la llegada de la inmigración parece haber provocado una pérdida de la apropiación efectiva del pasado. Todo parecía en trance de cambio. Ante el avance del progreso, ese pasado era considerado “atrasado” y “antimoderno”, tanto que es de extrañar la ausencia del término «tradición» o «tradicional» en las páginas del álbum, y su reemplazo por la expresión “recuerdo cariñoso” hacia el pasado. Debemos tener en cuenta que precisamente era el mismo concepto de «tradición» el que por estos años estaba siendo redefinido desde los círculos de la élite política e intelectual.⁴⁵

Realizando el valor de la arquitectura moderna, una de sus páginas advierte que en las

«calles no se observa ya ni uno solo de esos vetustos edificios de la época casi colonial, que en la mayoría de los pueblos antiguos como Luján, perduran todavía, en desmánito de su progreso y su importancia.»

Como lo advertimos anteriormente, la memoria y la historia habían roto los lazos de solidaridad que los unía. A simple vista, no hay necesidad alguna de conservar los «vetustos edificios» que remiten al pasado. Por el contrario, estos restos materiales son considerados signos de «atraso» que no permiten la llegada del progreso. Sin embargo, veremos que el discurso no es tan simple. La rotura de los lazos entre memoria e historia debía recomponerse para dar vida a la continuidad de la tradición. Y es aquí donde aparece la “Historia” para edificar “lugares” históricos donde inscribir las huellas del pasado⁴⁶. Si nos detenemos en la sección especial del álbum titulada “Luján Histórico”, podemos determinar los criterios con los que se establece la selección de los restos materiales que deben ser desechados y aquellos que es necesario rescatar de las máquinas demoledoras: la primitiva Iglesia, «desaparecida ya para ser reemplazada por la Monumental Basílica Nacional», el antiguo Cabildo en el que, «según la tradición estuvo prisionero el General Mitre» y la Casa del Virrey que «al decir de la historia sirvió de vivienda al Virrey Cisneros» se hallan indefectiblemente dentro del segundo grupo. La diferencia central entre estas construcciones y los «vetustos edificios» no radica en la época en que fueron construidos sino en el grado de participación que tuvo cada uno de ellos en la «Historia Nacional»: la primitiva Iglesia como signo de cristiandad y el Cabil-

⁴⁵ En una de las páginas del álbum del Centenario aparece una poesía titulada «Patriotismo» y escrita por un vecino de la localidad que pone en evidencia la concepción liberal del concepto de «patriotismo» y «tradición»: «Rendir culto a la tradición por que es tradición, no me parece obra digna de loa. Hay tradiciones respetables pero generalmente, la tradición es el culto a la ignorancia, a lo que hoy está en pugna abierta con la luz, con la ciencia. [...] Pero este sentimiento de la Patria, o sea, de la tierra en donde se ha nacido, no es propio que se manifieste en forma de entusiasmos callejeros, fugases, espasmódicos. EL patriotismo que así se exterioriza, bien puede confundirse con el histerismo, o sea, un estado patológico en que el carácter, el discernimiento y la facultad volitiva individual han desaparecido para ceder su puesto a la sugestión, al hipnotismo irracional -cuando no a un convencionalismo despreciable. Patriotismo debe ser acción, trabajo honrado [...] destruir el vicio, atacar la ociosidad predominante en la juventud [...]»

⁴⁶ Carlos Serrano, op. cit., p. 12.

do y la Casa del Virrey porque “traen constantemente a la memoria reminiscencias de los primeros días y de los principales hechos de gloria de nuestra Patria”. De ahí que la demolición “de éstas dos reliquias [...] habrá de causar en el vecindario justo pesar”.

Como podemos observar, la publicación del Centenario intenta armonizar un “corpus” de imágenes de tipo patrimonial con las de tipo modernista. Esta zona de tensión entre estos dos registros de imágenes, esa contradicción puesta de relieve es la que ejerce una seducción en la población ya que el principal triunfo de la imagen de marca es el de transmitir una alianza entre modernidad y conservación de la ciudad. Cuando se da esta superposición las metáforas se convierten en “metonimias”⁴⁷, ya que los monumentos o restos materiales que se pretenden conservar se hacen inmediatamente visibles y localizados como es el caso de la iglesia y sobre todo los edificios del Cabildo y la casa del Virrey.

Si bien para 1910 el área “histórica” estaba delimitada, el proyecto de resignificación espacial requería la creación de una red articulada de espacios simbólicos. La plaza Colón, frente a la que se ubicaba el edificio municipal, la Plaza Belgrano, que enfrentaba a la Basílica y al Cabildo y la calle San Martín, arteria comunicacional entre estos dos espacios, estaban destinadas a cumplir esta función en beneficio de la historia.

El interés por el espacio físico constituido por los terrenos que forman la Plaza Colón se había acrecentado durante los años 1884-1889, en momentos de planificarse la obra de construcción de la Basílica. Por aquellos años dos partidos de opiniones disputaron el lugar que debía ocupar el templo. Uno de ellos, alineado tras la figura del párroco Emilio George, definía el concepto y modelo de una Iglesia Parroquial⁴⁸ que debía ubicarse en la plaza Colón, en terrenos alejados del río y más cercanos a la estación ferroviaria, «a la entrada del pueblo»⁴⁹. La otra postura, propugnada por el Padre José María Salvaire⁵⁰, y destinada a construir una «Iglesia Nacional»⁵¹, argumentaba a favor del antiguo emplazamiento del santuario, en los terrenos cercanos a la Plaza Belgrano. Para el año 1890, en momentos en que se publicaba el primer plano de la ciudad, ya figuraba la “Plaza Colón”⁵² con su nombre actual. Seis años después, tras el triunfo de Salvaire, se propició la construcción de la nueva sede municipal, que hasta entonces funcionaba en el edificio del Cabildo, en los terrenos laterales a esta Plaza. El traslado definitivo de la municipalidad y su inauguración se realizó no casualmente en 1910⁵³, en el mismo año

⁴⁷ Alan Mons, op. cit., pp. 27- 33.

⁴⁸ Dedier N. Marquiegui, Jesús María Binetti, María Inés Montaldo, “Concepciones eclesiásticas y modelos de urbanización: el debate sobre el emplazamiento y función de la Basílica Nuestra Señora de Luján, 1884-1889”. Mimeo.

⁴⁹ Hacia principios de siglo, este sector, que actualmente es considerado el «centro comercial» de la ciudad, constituyía la «entrada» al poblado. A partir de allí comenzaban la zona de quintas y los tambos; Revista *Nosotros*, Año III, nº 26, Luján, septiembre de 1992, pp. 6-7.

⁵⁰ De origen francés, Salvaire se vinculó con la ciudad de Luján como sacerdote, publicista y hombre de empresa. Llegó a Luján en 1872. Escribió la «Historia de la Virgen y de su Villa», y ante S.S León XIII llevó a cabo personalmente la gestión de coronación de la Virgen el 8 de mayo de 1887. En 1890 dio principio a las obras de construcción de la actual Basílica y a él se debe además la construcción del Colegio Nuestra Señora de Luján, el edificio de descanso de peregrinos y la fundación del Círculo Católico de Obreros en la «Casa del Virrey». Fue el fundador del periódico eclesiástico *La Perla del Plata*; Enrique Udaondo, *Reseña Histórica de la villa de Luján*, op. cit., pp. 215- 218.

⁵¹ Dedier N. Marquiegui, Jesús María Binetti, María Inés Montaldo, op. cit.

⁵² Martín Dorronzoro, *Pago, Villa y Ciudad de Luján*, Buenos Aires, 1950; pp. 26-27.

⁵³ Revista *Nosotros*, Año III, nº 26, Luján, septiembre de 1992, pp. 6-7.

en que en Buenos Aires se coronaban los festejos del Centenario con la inauguración de la Plaza Congreso⁵⁴ lo que reforzaba en uno y otro caso la identificación de la sociedad con una amplia comunidad de valores cívicos asociados al funcionamiento de las instituciones estatales⁵⁵.

En este espacio social comprendido por la Plaza Colón y la Sede Municipal encontraremos varios de los elementos constitutivos del «corpus simbólico» de la ciudad. Las diferentes concepciones respecto al espacio físico que debía ocupar la Basílica y sobre todo respecto a la función a la que estaba destinada a nivel nacional, delinearon definitivamente la traza urbana. El triunfo de Salvaire posibilitó de alguna manera la formación de dos «polos espaciales» de poder: el área espacial propugnada por Emilio George consolidó la supremacía del poder cívico a unas cinco cuadras del santuario, vale decir, del poder religioso. En segundo lugar, debemos tener presente la importancia asignada a los nombres y a las fechas, ya que expresan parte del contexto cultural de los años analizados. Tomemos, por ejemplo, el caso de la Plaza «Colón» donde este nombre actuó como «nexo» entre las comunidades de inmigrantes italianos y españoles y la construcción de una cultura nacional homogénea por parte del estado argentino. La plaza moderna se denominó «Colón» y, como ya hemos advertido, expresaba un movimiento reivindicatorio del hispanismo que había comenzado a ponerse de manifiesto en la década de 1890, específicamente en 1892 en ocasión de celebrarse el cuarto centenario del descubrimiento de América. Sin embargo, no conviene perder de vista el enorme significado que ejercía el mismo nombre para las colectividades italianas que pugnaban por ese entonces por reivindicar la filiación italiana –y no española– de Colón. Concretamente, la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos había sido fundada en Luján en 1876 constituyéndose hasta 1914 en el grupo extranjero más numeroso de todos los residentes en la ciudad. Su sede estaba ubicada a unas pocas cuadras de la plaza Colón, en la calle que actualmente y desde 1910 se denomina «Italia» por iniciativa del Concejo Deliberante⁵⁶: la importancia simbólica del nombre en la construcción y el uso del espacio y la intención de integrar a las colectividades extranjeras a la nueva nación aparecen con claridad.

Respecto a la “Plaza Belgrano”, podemos decir que amplias razones históricas la enmarcaban como sitio adecuado para implantar en él un amplio espacio simbólico. Ubicada frente al Cabildo, durante el siglo XVIII este espacio constituía la plaza mayor en la que realizaban las ceremonias reales y religiosas⁵⁷. En 1856, una Comisión Muni-

⁵⁴ Adrián Gorelik, op., cit., pp. 192-193.

⁵⁵ Para complejizar el análisis se pueden establecer cierto tipo de analogías entre las festividades del Centenario en Uruguay (1925) y Argentina (1910). En Montevideo el Palacio Legislativo fue inaugurado para los festejos del Centenario formando parte de una fuerte propuesta simbólico-política, orientada a dejar una huella importante y perdurable en los sentimientos de pertenencia cívica de los ciudadanos uruguayos; Gerardo Caetano, “Lo privado desde lo público. Ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario”, en Barrán, Caetano y Porzecanski (dir.), *Historias de la vida privada en el Uruguay. Individuo y Soledades. 1920-1990*, Montevideo, Taurus, 1998, pp. 44-46.

⁵⁶ Para las celebraciones de la Revolución de Mayo, como homenaje a las colectividades extranjeras de Luján, el Concejo Deliberante sanciona una ordenanza imponiendo el nombre «España», «Italia» y «Francia» a cada una de las calles que pasan frente a las entidades representativas de cada comunidad; Norberto Marquiegui, «Liderazgo étnico, redes de relación y formación de una identidad inmigrante en el destino», op. cit., p. 142.

⁵⁷ Raúl Fradkin y otros, “Historia, memoria y tradición: la fiesta de la quema del Judas en Luján”, *Cuadernos de Trabajo*, Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Luján, 1999.

cipal estableció el nombre de “Plaza de la Constitución” a la que hasta entonces se denominaba “Plaza Real”⁵⁸. En este espacio, dos años después, se erigió el monumento a Belgrano que, además de rendirle homenaje por su participación en «la gesta de la Independencia», era recordado con especial cariño por haber residido en Luján durante el año 1814 y haber consagrado trofeos de guerra a la Virgen de la Villa. Además, este general tuvo un hermano que desempeñó el cargo de cabildante y de comandante militar de Luján. De ahí que esta población haya erigido un monumento a su memoria, una pirámide de cal de 14 metros de altura con base cuadrangular rodeada de una verja con cuatro faroles en cada esquina sobre la que se había colocado un busto del prócer⁵⁹. Por otro lado, este amplio espacio abierto constituía en el siglo XIX un lugar ideal para la realización de las fiestas patrias y religiosas que se celebraban anualmente. En el templo se hacía el Te Deum y mientras los escolares concurrían a la plaza para cantar el himno nacional al pie del monumento a Belgrano, los fuegos de artificio, bombas y bailes en el salón alto del Cabildo constituían los divertimentos de las celebraciones⁶⁰.

La arteria comunicacional entre las dos plazas lujanenses estaba constituida por la calle San Martín, articuladora del comercio local. Sobre ella, y cerca del santuario, aparecían algunos núcleos de producciones suntuarias (imágenes de cera, flores de seda, recuerdos) y algunas imprentas produciendo periódicos, papelería comercial, social y religiosa⁶¹ de las cuales participaban, como productores y consumidores, principalmente los grupos de inmigrantes⁶². Sin embargo, la importancia de esta calle no radicaba sólo en su función como articuladora del espacio urbano. Sus diferentes denominaciones –calle Real, calle de la Constitución y calle San Martín⁶³– también la convertían en relevante espacio simbólico.

Hacia el sur de la ciudad, a unas diez cuadras del eje turístico-religioso se alzaba la Plaza Independencia que constituía un lugar importante en la historia de la localidad: durante los años de debate acerca del espacio adecuado para establecer el edificio municipal, considerando que en el futuro ese sería el centro geográfico de la ciudad, un vecino de Luján se había inclinado por estos terrenos para instalar la sede municipal. Fracasado el proyecto, durante 1905 y 1906, Barnech elaboró un plan de obras públicas que dispuso la creación de la moderna plaza Independencia y del actual Parque Ameghino, que en su momento fue bautizado con el nombre de Parque Ramón Santamarina⁶⁴. Para ello contrató al Director de Parques y Jardines de la Municipalidad de Buenos Aires, el ingeniero

⁵⁸ Martín Dorronzoro, op. cit., pp. 25-26.

⁵⁹ Es de destacar que Luján fue la primera población que erigió un monumento a la memoria de Belgrano; Enrique Udaondo, op.cit., pp. 170-171. En Buenos Aires, la estatua ecuestre del prócer fue inaugurada por Sarmiento en 1873; José Emilio Burucúa y Fabián Campagne, op. cit., pp. 376-377.

⁶⁰ Enrique Udaondo, op. cit., p. 185.

⁶¹ Mónica Fernández, “El proceso de industrialización en la Pampa húmeda: el caso del partido de Luján (1850-1930)”, *Cuadernos de Trabajo* nº 4, Luján, Universidad Nacional de Luján, 1997, pp. 73-74.

⁶² Norberto Marquiegui, «Liderazgo étnico, redes de relación y formación de una identidad inmigrante en el destino», op. cit., pp. 123-189.

⁶³ Martín Dorronzoro, op. cit., pp. 25-26.

⁶⁴ Enrique Udaondo, op. cit., p. 224.

paisajista francés Carlos Thays, el mismo que había diseñado años antes el Jardín Zoológico y Botánico de la ciudad⁶⁵.

Mientras tanto, la ciudad continuaba su crecimiento hacia el este. La población autóctona comenzaba a abandonar el área tradicional para ocupar las “tierras altas” de la “ciudad nueva”⁶⁶, ubicadas en las cercanías de la entonces calle Juan de Lezica y Torrezuri. No parece casual la elección del nombre de la calle que según el plano de 1890 demarcaba casi el final del poblado lujanense: hasta el día de hoy Lezica es considerado el “verdadero Padre de Luján, fundador del primer templo de la Virgen, constructor del primer puente, el que obtuvo para Luján el título de Villa y el primer síndico titular de la localidad”⁶⁷.

Desde la construcción del santuario, en 1887, la ciudad debía contar con un servicio de transporte desde la estación ferroviaria –alejada del centro histórico– hasta la plaza Constitución, que permitiera la llegada de los fieles. Para ellos se inauguró en 1888 un servicio de tranvías⁶⁸, y posteriormente, en 1897 se trazó el ramal ferroviario desde la vieja estación Luján a la estación Basílica, ubicada un poco más cerca del santuario⁶⁹. Desde allí caminaban por la calle Colón, pasaban frente a la plaza, y luego tornaban San Martín, para dirigirse a la Basílica⁷⁰.

En este contexto, en donde la materialidad de los diferentes espacios adquieren una clara connotación simbólica, es importante recordar que justamente es en el año del centenario que el Concejo Deliberante sanciona una ordenanza imponiendo el nombre «España», «Italia» y «Francia» a cada una de las calles que pasan frente a las entidades representativas de cada comunidad⁷¹. Este hecho, destinado deliberadamente a homenajear a las colectividades extranjeras de Luján, puede ser considerado además como indicio para reafirmar la intención de integrar a las colectividades de inmigrantes no sólo en

⁶⁵ Para analizar la majestuosidad de esta plaza ver María Teresa Tartaglia de Silvano, “Plaza Independencia” Revista *Nosotros*, nº 59, julio de 1995, pp. 12-14. Entre los años 1925 y 1926, Federico Monjardín, presidente del Honorable Concejo Deliberante propuso crear una Escuela Normal. Como no había en la planta urbana terrenos amplios y adecuados se pensó en el espacio ocupado por la plaza Independencia para construir el edificio. El Intendente José María Pérez logró una Ordenanza que establecía la donación de los terrenos municipales de la plaza al gobierno nacional con el fin de erigir la nueva institución educativa.

⁶⁶ Ana María Silvestrin, Elisabet Cipolleta y Dedier N. Marquiegui, op. cit. p. 17.

⁶⁷ Según la tradición local, Lezica y Torrezuri fue una de las figuras más importantes de la historia lujanense. El Rey de España lo envió a América en misión oficial. Llegó al Río de la Plata en busca de mulas y recorriendo las estancias de Luján sufrió el impacto de la fervorosa fe que los pueblos del virreinato le profesaban a la virgen de las orillas del Río Luján. La tradición cuenta que estando muy enfermo pidió que lo trajeran a los pies de la imagen de la Virgen. Allí, con la sola frotación de agua de un manantial cercano se produjo el “milagro” de su curación. En agradecimiento Lezica construyó el primer templo a la Virgen. El 8 de diciembre de 1763 quedó inaugurado el santuario al que “le cupo la insigne gloria de presidir la gesta heroica de la Emancipación Nacional y de recibir el ruego de la casi totalidad de los próceres argentinos y no pocos de sus trofeos”; Revista *Nosotros*, nº 64, año VI, p. 26.

⁶⁸ Enrique Udaondo, op. cit., pp. 212-213.

⁶⁹ La estación-Basílica ocupaba la misma extensión que el actual Paseo de los Peregrinos –calles Barneche, Padre Varela, Moreno, Colón, Rivadavia y casi llegando a Francia.

⁷⁰ Enrique Udaondo, op. cit., p. 185; Héctor Felice, op. cit., pp. 196-197.

⁷¹ Norberto Marquiegui, «Liderazgo étnico, redes de relación y formación de una identidad inmigrante en el destino», op. cit., p. 142.

el marco de la tradición nacional, también, y sobre todo, formando parte de una historia y un ámbito espacial a nivel local.

3. El espacio simbólico en movimiento. Luján y el ciclo festivo del Centenario

Si bien la ciudad de Buenos Aires, como capital política del moderno estado había desplegado todo su esplendor para celebrar el Centenario de la Revolución de Mayo, las demás ciudades y pueblos del interior del país también adhirieron a los festejos, organizados en los espacios abiertos de cada localidad o, como era habitual, en los patios escolares. Luján no podía estar ausente de ellos y, como veremos, desarrolló un ciclo festivo muy particular.

Preparado el escenario, el 15 de mayo de 1910 se realizó una gran peregrinación al Santuario que congregó a miles de fieles. El propio 25 de mayo tuvo lugar el tradicional Te Deum y la fiesta cívica en la que se colocó la piedra fundamental del monumento ecuestre a Manuel Belgrano en la plaza del mismo nombre. El domingo 29 del mismo mes la infanta Isabel de Borbón, que ya había participado de los festejos oficiales organizados en la ciudad de Buenos Aires, visitó la ciudad de Luján e hizo entrega de la Bandera Española en una ceremonia realizada en la Basílica. Por último, el 8 de diciembre –día en que la iglesia celebra la fiesta de la Inmaculada Concepción– se bendijo e inauguró el templo en un festejo con el que se daba por terminado el ciclo iniciado en mayo. La riqueza simbólica de estas celebraciones radica básicamente en dos hechos claves. En primer lugar, el ciclo festivo no remite a un solo hecho o fenómeno evocado, sino fundamentalmente a dos según el relato de Antonio Scarella: la celebración más especialmente cívica del 25 de mayo, y la otra fundamentalmente religiosa del 8 de diciembre, fiesta tradicional de la Inmaculada, en que se inauguró y se bendijo el nuevo Santuario⁷². Sin embargo, en el medio de este calendario festivo Luján recibió la visita de la infanta Isabel.

Las fiestas son, ante todo, un tipo específico de acción social que pertenece a la esfera de las prácticas simbólicas, entendiendo por tales aquellas orientadas a la creación y transformación de los símbolos que confieren sentido a la vida humana. Por ello, el primer rasgo que merece señalarse de toda fiesta es el hecho de que constituye una celebración que no sólo evoca un objeto o acontecimiento, sino que muestra y patentiza el valor que se le otorga⁷³. En este caso, el análisis y comparación de las narraciones nos permitirán percibir las percepciones que posteriormente se han tenido de estos festejos y sobre todo el valor asignado a todo el ciclo festivo. Por otro lado, el hecho de que estas celebraciones adopten como marco de su realización el vasto escenario simbólico previamente producido e inspeccionado por las autoridades locales anteriores nos remite necesariamente a analizar la importancia de la resignificación del espacio urbano. Como

⁷² Enrique Udaondo, op. cit., p. 391.

⁷³ Antonio Ariño Villarroya, *La ciudad ritual. La fiesta de las Fallas*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 214.

señala Monteagudo Robledo⁷⁴ en un trabajo en donde analiza la transfiguración del espacio urbano durante las celebraciones festivas en Valencia durante los siglos XVII y XVIII, la ciudad se transforma en espacio ficticio y fantástico, “virtual espacio festivo, en el que se revelan el afán escénico de lo urbano, los ideales profundos y nunca satisfechos de un pueblo, y la unión momentánea de todos los individuos”. Veamos como ello se manifiesta en las celebraciones lujanenses.

En primer lugar, debemos detenernos en un aspecto que consideramos central: la unidad y complementariedad de la Iglesia y el Estado para organizar los festejos del Centenario. Esto no debe presentarse como un hecho aislado: parece ser que existieron amplios debates respecto a la posibilidad de realizar las celebraciones oficiales a nivel nacional en la basílica de Luján. Uno de los intelectuales que alzó su voz en contra del proyecto fue nada menos que Leopoldo Lugones quien en una conferencia titulada «*La Cacolitía (ensayo sobre antiestética moderna)*» expresa no sólo su más ferviente rechazo a la intención de festejar mayo en Luján, sino más aún su total oposición a la construcción de la Basílica en estilo neogótico⁷⁵.

Tal vez, el fuerte rechazo por parte de algunos sectores ligados al anticlericalismo impidió que los festejos oficiales fueran trasladados a Luján. Sin embargo, no imposibilitó que las máximas autoridades de la Nación depositaran en la cúpula eclesiástica la inauguración de los festejos organizando la gran Peregrinación Nacional del 15 de Mayo. De la importante función asignada a la Iglesia por parte del gobierno de Figueroa Alcorta deja constancia un artículo publicado en la Revista *La Perla del Plata* el mismo día en que se realizaba la Peregrinación:

«La Iglesia había tenido parte muy importante y activa en la independencia nacional. Justo era pues que en el programa oficial de festejos tuviera un puesto de honor. El gobierno nacional lo ha reconocido y se lo ha asignado. Este domingo, las autoridades eclesiásticas, civiles y militares de la República Argentina, acompañados de un gentío innumerable, vendrán en peregrinación al venerado Santuario de Nuestra Señora de Luján para rendir un homenaje público, solemne y oficial de amor y de gratitud a la augusta Madre de Dios, la Inmaculada Virgen María [...]»⁷⁶

Este acercamiento de las autoridades civiles a los grupos eclesiásticos debe ser analizado teniendo presente el apaciguamiento de las tensiones entre la Iglesia y el Estado gestadas en la década de 1880. Sin embargo, si durante los años de hegemonía liberal había existido algún tipo de separación entre ambas esferas de poder, existen evidencias de que este distanciamiento no había puesto en tela de juicio el valor de la religión ni la importancia del papel que desempeñaba la iglesia. Recordemos que una peregrinación

⁷⁴ María Pilar Monteagudo Robledo, “La ciudad: trabajo y fiesta. La ciudad en su dimensión festiva. Espacio y sociedad en los festejos reales valencianos de la Edad Moderna”, *Historia Social*, nº 26, 1996, pp. 47-55.

⁷⁵ Leopoldo Lugones, *Piedras Liminares. Las limaduras de Hephaestos*, Buenos Aires, A Moen y Hno., 1910. Un excelente análisis del bagaje cultural de la figura de Lugones en la década del centenario en Adrián Gorelik, op. cit., pp. 220-234.

⁷⁶ «La Iglesia y el Centenario de la Independencia», Revista *La Perla del Plata*, 15 de mayo de 1910, p. 316.

nacional realizada el 8 de mayo de 1887 celebraba la coronación de la Virgen de Luján y otra realizada el 13 de mayo de 1900 la proclamaba «Patrona de la provincia de Buenos Aires»⁷⁷. El paso del tiempo aumentará esta tendencia al «pacto». Durante los primeros años del siglo XX y sobre todo hacia el centenario, el poder ejecutivo y la mayor parte del legislativo terminarán por reconocer en la iglesia un insustituible baluarte del orden social y en el catolicismo un elemento irrenunciable de la nacionalidad⁷⁸. De esta actitud da cuenta el mensaje de Figueroa Alcorta que la revista eclesiástica lujanense *La Perla del Plata* publica con especial regocijo: «Una vez más, dice, me es grato poder manifestar a V.H. que la iglesia Argentina desempeña eficazmente su alta misión, merced a los dignos prelados que están al frente de ella y a la cooperación prestada por el gobierno»⁷⁹. Según el cronista, después de dar cuenta de los progresos materiales de su gobierno y de hacer otras consideraciones, el Ilustre Mandatario eleva “su mirada de católico hacia el cielo y exclama: «¡Que Dios bendiga a la Nación en su primera centuria de vida libre, y como Legislador Supremo del Universo, inspire nuestras leyes, en el concepto del bien y en la grandeza de la patria!»”. La nota culmina reverenciando al presidente «porque ha sabido reconocer y sobre todo honrar públicamente, hoy que tantos cobardemente callan, a Dios, fuente de todo bien».

Retomando el tema que nos ocupa respecto a los festejos lujanenses del 15 de mayo, enfatiza Scarella que «La Iglesia y el Estado se dieron la mano para conmemorar unos hechos gloriosos que 100 años antes se habían producido con el común concurso de ambos»⁸⁰. También Udaondo enfatiza la alianza: «fue presidida por los primeros dignatarios de la Iglesia y el Estado [...] constituyó una gran manifestación de fe y patriotismo en esos días de intenso júbilo»⁸¹. Concretamente, el arzobispo de Buenos Aires, monseñor Espinosa, el obispo de La Plata, monseñor Terrero y gran cantidad de sacerdotes presidieron la peregrinación a la que también asistió la sociedad civil representada por las autoridades del gobierno nacional, provincial y municipal y seguido por el pueblo lujanense.

El hecho de que el Estado haya dejado en manos de la Iglesia la organización de la peregrinación y la haya legitimado a través de la presencia de las autoridades, avala los relatos anteriores y destaca los límites del laicismo estatal. Por otro lado advierte, además, acerca de la complementariedad del poder político y eclesiástico para convocar a la realización de actividades que tenían una larga tradición arraigada en diferentes sectores de la sociedad, sobre todo en la experiencia de las colectividades inmigratorias. Dentro de estos grupos, la peregrinación a Luján adoptaba una doble función: por un lado consolidar su adhesión a la Iglesia de Roma y por otro adaptar a los nuevos ciudadanos a formas rituales y de devoción específicamente argentinas⁸². Como vemos, la ceremonia del 15 de mayo no sólo estaba destinada a reunir a los sectores de la población local.

⁷⁷ Enrique Udaondo, op. cit., pp. 318-319.

⁷⁸ Loris Zanatta y Roberto Di Stefano, *Historia de la iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo, 2000, p. 399.

⁷⁹ «La Iglesia y el mensaje presidencial», Revista *La Perla del Plata*, 15 de mayo de 1910, p. 316.

⁸⁰ Antonio Scarella, op. cit., p. 392.

⁸¹ *Ibidem*, p. 227.

⁸² Daniel J. Santamaría, “Estado, Iglesia e Inmigración en la Argentina moderna”, *Estudios migratorios latinoamericanos*, nº 14, 1990, pp. 139-181.

Por el contrario, la Comisión organizadora hacía un llamamiento a todos los sectores sociales que pudieran llegar hasta la ciudad, sobre todo «a los católicos de la Capital Federal»⁸³ ya que claramente la religiosidad constitúa una dimensión que permitía amalgamar la población heterogénea y cimentar mediante formas rituales y devociones específicas su “nacionalización”. Mas aún cuando esta religiosidad quedaba unida a determinados valores cívicos: dentro de este contexto no nos parece llamativo el hecho de que los festejos por el “nacimiento de la Patria” se hayan iniciado con una peregrinación, una ceremonia religiosa en el interior del templo, y

«una procesión alrededor de la Plaza Belgrano, llevando en andas a la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora de Luján.»⁸⁴

Como vemos, el espacio simbólico tan arduamente preparado estaba poniéndose en movimiento para crear una “conciencia nacional” dotada de elementos religiosos frente a lo foráneo. La plaza Belgrano constitúa el lugar ideal, no sólo por su historia y por su ubicación espacial frente al templo, también, y podríamos decir sobre todo, por su nombre. Así parece explicarlo el señor Ricardo Bunge quien, luego del banquete ofrecido a los representantes oficiales pronunció un discurso en el que imploraba:

«Señores: Estrechemos las filas, hoy que individuos sin patria, sin fe, sin ley, pretenden mansillar los colores de la enseña nacional y reiteremos a la Virgen la Invocación de Belgrano para que siga prodigando su protección divina a nuestra Bandera Inmaculada [...]»⁸⁵

La gran agitación social que sacudió a algunas ciudades argentinas entre 1902 y 1910 en el marco de una intensa influencia del anarquismo, contextualiza las palabras de Bunge. Recordemos que en 1909, a un año de las celebraciones oficiales, estos conflictos se agudizaron frente al estallido de la «semana roja» y la fuerte represión policial a los obreros anarquistas durante el acto del Día del Trabajo. Por otro lado, Luján no parece haber estado al margen del movimiento ideológico y cultural promovido por el anarquismo. En 1894 apareció en Luján el periódico *El Oprimido* bajo la dirección del militante anarquista Juan Creaghe. Solo un año después, sus redactores decidieron trasladarse a Buenos Aires y sumarse al esfuerzo de *La Protesta Humana*⁸⁶. Sin embargo, la ciudad de Luján seguía inspirando proyectos vinculados a la formación de prácticas novedosas: el 2 de septiembre de 1907, por ejemplo, abrió sus puertas la “Escuela Moderna de Luján”⁸⁷. Por iniciativa del mismo Creaghe y bajo la dirección de Lorenzo

⁸³ «Manifiesto de la Comisión de la Peregrinación del Centenario», Revista **La Perla del Plata**, 15 de mayo de 1910, p. 306.

⁸⁴ Antonio Scarella, op. cit., p. 393.

⁸⁵ Ibidem, p. 394. Ricardo Bunge era hijo de Ernesto, sobrino de Raimundo Octavio y primo de los más destacados intelectuales que engendró la familia Bunge; Eduardo Cárdenas y Carlos Manuel Paya, *La familia de Octavio Bunge*, Buenos Aires, Sudamericana, Tomo 1, 1995.

⁸⁶ Ricardo Falcón, *Los orígenes del movimiento obrero (1857-1889)*, Buenos Aires, Cedal, 1984, p. 125.

⁸⁷ Para analizar en profundidad la concepción pedagógica de estas Escuelas en la Argentina y su funcionamiento en Luján, véase Dora Barrancos, *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina*

Mario, la institución intentaba llevar a la práctica un proyecto pedagógico que predicaba en favor de la práctica de juegos, ejercicios físicos y aprendizajes vivos a través de paseos, caminatas, y visitas a fábricas donde los niños entraran en contacto con el proceso productivo, particularmente con la vida concreta de los obreros. De enseñanza mixta, lo que aparecía como una incuestionable ruptura con las concepciones vigentes, fue la que más se aproximó al modelo diseñado por los grandes pedagogos del racionalismo. A un año de las celebraciones del Centenario y del rigorismo del discurso pronunciado por Bunge, la Escuela Moderna de Luján suministraba enseñanza a alrededor de cien niños, y recibía apoyo financiero del propio Dr. Creaghe, de la Sociedad de Panaderos Lujanenses y de un reducido sector intelectual. Si bien el número de alumnos y docentes que asistía al establecimiento no era excesivamente alto al igual que el grupo de gente que lo financiaba, podría pensarse que era suficiente para alertar a las élites políticas, religiosas y culturales en su afán de erradicar la difusión de esta ideología, sobre todo en los «pequeños» futuros ciudadanos. Así lo evidencia la penosa agonía del proyecto escolar y su cierre definitivo causado por las dificultades financieras pero sobre todo por el estado de sitio decretado en 1909. En una ciudad como Luján, en donde el peso de la jerarquía eclesiástica era más que evidente, no puede asombrarnos el abrupto final de la Escuela Moderna. Las palabras de Ricardo Bunge, sin más, confirman el carácter que asumió la religión católica como «vacuna» preventiva ante posibles acciones consideradas «desviadas» o «anormales» en el proceso de consolidación del Estado y de conformación de una identidad nacional homogénea.

Volviendo al ciclo festivo del Centenario, concentrémonos ahora en la celebración del día 25. La ambigüedad que mantenía el liberalismo argentino de esta época con la Iglesia Católica quedó expresada en la centralidad del Te Deum⁸⁸ realizado, al igual que en la ciudad metropolitana, a las 10 de la mañana en el Templo local y destinado a la participación de las autoridades⁸⁹. Sin embargo, a diferencia de la gran peregrinación del 15 de mayo, las actividades festivas realizadas posteriormente durante el día 25 intentaron acaparar la atención y la participación de la sociedad local, sobre todo de los contingentes inmigratorios. Así, por ejemplo, a las 2 de la tarde se realizó una

«grandiosa procesión cívica, en la que tomaron parte centenares de niños y niñas de los colegios del estado y de particulares que fueron a ocupar los sitios designados frente a la columna del General Belgrano tan devoto de María de Luján. Luego acompañados de la banda entonaron el Himno patrio.»

Desde fines del siglo XIX y sobre todo en las primeras décadas del siglo XX, la “argentinización” de los futuros ciudadanos estaba poniéndose en marcha a través de diversos mecanismos entre los cuales la escuela pública y los actos escolares constituyan

de principios de siglo, Buenos Aires, Contrapunto, 1990, pp. 98-127; Juan Suriano, *Anarquistas. Política y cultura libertaria en Buenos Aires. 1890-1910*, Buenos Aires, Manantial, 2001.

⁸⁸ Loris Zanatta, *Del estado liberal a la nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

⁸⁹ Juan Carlos Garavaglia, «*El teatro del poder: Ceremonias, tensiones y conflictos en el Estado colonial*», *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, Tercera Serie, nº 14, segundo semestre de 1996, pp. 7-30.

uno de los más importantes⁹⁰. La integración cultural de los niños era una de las tareas primordiales, ya que eran ellos los que debían asegurar el futuro “nacional”. De ahí la activa participación que se les otorgaba en los actos cívicos y sobre todo en la entonación de las repetitivas estrofas del Himno⁹¹. Muchas veces eran ellos los encargados de portar “con orgullo” la bandera nacional ante sus familiares y vecinos o de pronunciar los discursos alusivos a la fecha con la intención de hacerlos partícipes de la celebración y de poner en sus labios las elaboradas intenciones de “las personas mayores” de la localidad. Esto es lo que sucedió en el acto del día 25 con uno de los alumnos de la Escuela Nuestra Señora de Luján cuando terminó de leer su discurso en los siguientes términos:

«Entre los ilustres huéspedes de Luján hay uno que está en la boca de todos y que es inútil nombrar. Esta columna conmemorativa está aquí para perpetuar su inmortal recuerdo y tengo entendido que la municipalidad que preside los intereses de nuestra histórica Villa no quiere dejar para las generaciones futuras el honor de levantar en esta plaza un monumento digno del gran héroe de la Independencia. A ella, pues y al Señor Intendente un ¡Viva! –Viva y aplausos sin fin.»⁹²

¿Podemos intentar imaginar por un momento qué pasaba real e interiormente por la mente de este niño? ¿Podemos pensar que sus palabras eran el reflejo exacto de sus sentimientos hacia ese Belgrano “devoto de María”, que sin duda por ello había sido consagrado más que ningún otro prócer por la comunidad de Luján? Creemos que es un ejercicio interesante para adoptar los recaudos necesarios al analizar un testimonio como éste. Sin embargo, también nos advierte de sus riquezas. Aquí está otra vez, por ejemplo, el espacio simbólico en movimiento. Tanto la procesión organizada alrededor de la plaza como las palabras del escolar, aún cuando hayan sido pensadas por sus mayores, reconocen la imagen de un Belgrano heroico y “lujanense” por ser, como la mayoría de la población local, “devoto de la Virgen”. A simple vista podría parecer curioso que en la celebración del Centenario del 25 de Mayo el eje discursivo esté desplazado para exaltar la figura del renombrado «vocal» de la Primera Junta. Sin embargo, el análisis adquiere complejidad al observar que en esta figura era posible amalgamar la historia nacional con la de la «histórica villa» nada menos que a través de la devoción popular a la virgen, aún cuando se nos permita dudar de la ortodoxia de Belgrano. Loris Zanatta advierte que durante la década del treinta la religiosidad del general Belgrano fué el paradigma del cual nació el «rescate» católico de San Martín y de todos los militares «padres de la patria». Si bien, como argumenta el autor, esta reinterpretación en sentido confesional de la historia nacional habría de alcanzar su madurez recién hacia fines de la década del treinta⁹³, el caso de Luján estaría mostrando que este proceso de revisión histórica se habría iniciado en las décadas anteriores. De ahí la importancia de su análisis.

⁹⁰ Lilia Ana Bertoni, op. cit.

⁹¹ Acerca de los rituales escolares en torno a la entonación del Himno Nacional a través de la Historia Argentina, ver Esteban Buch, *O juremos con gloria morir. Historia de una épica de Estado*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994.

⁹² Antonio Scarella, op. cit., pp. 394-395.

⁹³ Loris Zanatta, op. cit., pp. 145-156.

No importa entonces si las palabras del escolar surgieron espontáneamente de su mente o si fueron “dictadas” por sus mayores. Cuando ellas fueron pronunciadas públicamente y las procesiones y los homenajes fueron repetidos por cada uno de los asistentes, la internalización del relato histórico, la identificación como “argentinos” y “lujanenses” y la cohesión entre los miembros de la comunidad se produce cada vez con mayor facilidad. Sobre este último aspecto, no parece inocente el reconocimiento por parte del alumno al intendente Juan G. Kaiser⁹⁴, quien aparece no sólo como responsable de los destinos comunales, sino también como guardián de su memoria al tomar la decisión de colocar la piedra fundamental de la estatua ecuestre de Belgrano.

Pasados los festejos del 25, un nuevo acontecimiento conmociona la ciudad: enviada por el Rey de España Alfonso XIII la Infanta Isabel de Borbón visitó las calles de Luján. Según el relato de Udaondo, el recibimiento fue grandioso; todo Luján se agolpó en las calles⁹⁵. El intendente don Juan G. Kaiser le dio la bienvenida y en el templo se realizó la entrega oficial del estandarte español a la “nación Argentina”. Unos meses antes, el acontecimiento era anunciado por una revista española en estos términos:

«Y ahora que marchará pronto a la Argentina una lucida comisión de la Nación española, presidida por su Alteza la Serenísima Señora Infanta, doña Isabel de Borbón, para dar realce a las fiestas que han de celebrarse allí con motivo del centenario de su independencia, parece propio que una vez más en señal de reciprocidad de afectos y nuevo vínculo religioso, patriótico, comercial, la misma nación Española, madre fecunda de aquellas nobles hijas, que hoy son legítima y purísima gloria de la civilización cristiana de nuestra raza en aquellas regiones, envíe también el estandarte de España para que sea colocado en el Santuario y Basílica Nacional de ‘Nuestra Señora de Luján’, en Buenos Aires [...], estrechándose así los vínculos que en religión, lengua, costumbres e intereses nos unen a Españoles y Americanos.»⁹⁶

La cita es bastante elocuente. Si con anterioridad habíamos analizado el interés de algunos grupos de la élite intelectual por redefinir la tradición nacional en términos hispánicos, estos párrafos nos advierten sobre la necesidad de la propia España por legitimar el nuevo vínculo fraternal no sólo con la Argentina sino también con los demás Estados Americanos que constituyan su Imperio ultramarino. Este proceso difuso de «panhispanismo» comenzó a gestarse en España a fines del siglo XIX utilizando como instrumento conceptual la idealización de la conquista de América y sobre todo la noción de «comunidad de origen». De ahí que en 1888 Barcelona inauguró el monumento a Colón y Madrid lo hizo en 1892, en ocasión del «cuarto centenario» del descubrimiento. Posteriormente, en 1899, el Vaticano propició la celebración de misas de gracias y de solemnes Tedeum en todas las parroquias de América Latina los domingos más próximos al 12 de octubre. En ese mismo año se realizó la repatriación a España de los supuestos restos de Colón desde la Catedral de La Habana y además comenzó a difundir-

⁹⁴ Juan G. Kaiser contó con una activa participación en la escena política local; fue intendente entre 1915 y 1916 y fue comisionado durante un breve período de 1931.

⁹⁵ Enrique Udaondo, op. cit., p. 227.

⁹⁶ Las negritas son nuestras; *El Pilar de Zaragoza*, Revista mariana, 5 de abril de 1910, en Antonio Scarella, op. cit., p. 395.

se una notable corriente «americanista», de filiación liberal o, incluso, republicana que abogó por un «reencuentro» con las naciones americanas tras la derrota española en Cuba. Éstos antecedentes prefiguraron en 1918 la institucionalización en España de «la fiesta de la Raza» a celebrarse todos los 12 de octubre de cada año⁹⁷, con lo que se trataba de consolidar los lazos de unión con las antiguas colonias –ya que todas tenían algo que festejar el 12 de octubre– por encima de los rencores históricos. Como bien lo expresa Serrano, la Nación española necesitaba proclamar una fecha fundadora, como mito originario. Pero al no encontrar en su propia historia una referencia suficientemente común como para considerarla fundacional tuvo que celebrar una proeza exterior, la conquista de un imperio que ya no era tal, para afirmar una identidad colectiva interior.

La visita de la Infanta Isabel a Buenos Aires y a Luján y sobre todo las palabras que la anuncian, evidencian que España necesitaba celebrar su propia existencia redescubriendo América y dando una continuidad simbólica al mito de la noble raza hispanocatólica⁹⁸. En contrapartida, para algunos sectores de la élite argentina, la «homogeneización» de las raíces podía hacerse en los mismos términos. Así lo evidencian las palabras pronunciadas por Scarella en 1925 cuando el hispanismo ya ha crecido mucho en influencia; para el autor la entrega oficial del estandarte español

«era como una dulce sonrisa de la Madre Patria a la Hija aprovechada, bajo la mirada cariñosa de la Madre Celestial de ambas, que sucesivamente las agraciara con la protección de este mismo país, primero como Colonia Española y después como Nación Independiente.»⁹⁹

Sin embargo, no todos en la Argentina compartían los mismos sentimientos respecto a la «Madre Patria» y mucho menos aún respecto a la visita de la Infanta Isabel de Borbón. Los grupos anarquistas porteños habían intentado realizar manifestaciones de protesta ante la llegada de la Infanta al puerto de Buenos Aires¹⁰⁰. Y en Luján la influencia anarquista no era para nada desdeñable. De ahí que el temor a que estos sectores empañaran los festejos estaba presente hasta en las personas más alejadas de los círculos políticos e intelectuales. Ello queda demostrado en las descripciones realizadas por los propios acompañantes de la infanta, que una vez llegados a España publicaron un interesante volumen¹⁰¹.

En esta publicación el cronista relata que una vez llegado a la Estación «11 de septiembre», donde debían tomar el tren a Luján, se le acercó una viejecita y le preguntó:

⁹⁷ Carlos Serrano, *op. cit.*, pp. 319-320.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 324-329.

⁹⁹ Antonio Scarella, *op. cit.*, p. 397.

¹⁰⁰ Es importante recordar el temor provocado por el atentado al Teatro Colón el 26 de mayo de 1910 justamente en medio de los festejos del Centenario; José Luis Moreno, «A propósito de los anarquistas italianos en la Argentina, 1880-1920», *Cuadernos de Historia Regional*, Luján, 1985, p. 56.

¹⁰¹ Marqués de Valdeiglesias, *Las fiestas del Centenario en la Argentina. Viaje de S. A. R. la Infanta Dª Isabel a Buenos Aires*, Madrid, 1911. En 1911 apareció en España una publicación en la que se relataban los acontecimientos producidos durante el viaje realizado por la infanta Isabel de Borbón a la Argentina en ocasión de celebrarse los festejos del centenario de la Revolución de Mayo.

«— Diga Usted, ¿cuál es, de todas esas señoras, la infanta?
— Aquella — digo yo, señalándosela.
— Que Dios la guarde, y que la de Luján la libre de esos pícaros!...
— ¿Qué pícaros?
— Los anarquistas, señor.
— Pierda usted cuidado, señora: los anarquistas no le harán nada a S. A.

— ¿Por qué?
— Porque saben muy bien que la infanta tiene sangre real, pero que es más demócrata que nadie; parece una flor del pueblo. ¡Que dirán los pobres, los desheredados, los afligidos!... ¡Nada, pierda usted cuidado!....

Entramos en los coches, y un momento me producen impresión los temores de aquella mujer, porque no habla ella por gusto de hablar... La verdad es que se ha dicho en todos los tonos: que si los anarquistas... que si en Luján...»¹⁰²

Sin embargo, parece ser que nada de lo temido ocurrió realmente en Luján. En los periódicos locales no aparecen indicios de que ninguna manifestación hubiera empañado los festejos. A su vez, el mismo cronista español que guardó registro de los pormenores del viaje a Luján finalizaba su relato advirtiendo que al llegar de vuelta a la Estación 11 de septiembre advierte la presencia de la misma viejecita con la que se había topado antes de salir. Parece ser que la anciana «rezaba sobre una estampa de Luján». Conmovido al recordar este hecho, el cronista le manda «...este despacho de la telegrafía del alma: ¿No lo ve usted, señora?... De aquello que usted temía, nada.»¹⁰³

Evidentemente, las tensiones sociales parecen salir a flote aún cuando los festejos oficiales se empeñan en disimularlos. Exceptuando este comentario respecto al temor a los anarquistas, las descripciones que realiza el cronista español parecen demostrar una cohesión social digna de admirar, o al menos, necesario de exteriorizar. Por ejemplo, respecto de la llegada de la infanta a la estación de Luján cuenta que una vez que las autoridades subieron a los coches oficiales comenzó el desfile: « [...] una banda de música local hacía oír alegre marcha, y poco antes de llegar al santuario la Sociedad Española de la Virgen del Pilar escoltó al carroaje». Además, había «unos cuantos lujanenses o acaso españoles» que «evocan vagamente la catadura de los antiguos gauchos».

Evidentemente, el evento había convocado a la mayor parte de la población local: «las casas estaban pobladas de gente, y las escuelas locales, formadas, saludaban con sus banderas. La Infanta, deseosa de presenciar el cuadro, ordenó que se abriese el landó, y puesta en pie, comenzó a saludar con ambas manos a la multitud que entusiásticamente pugnaba por acercarse hasta ella, mientras que el gentío gritaba: ¡Viva la Infanta Santa! ¡Viva Isabel la Católica! Esa Isabel La Católica era Su Alteza».

Al escuchar estas frases, la sorpresa de la delegación española habrá alcanzado su máxima expresión. No sólo los lujanenses equiparaban a la Infanta con una Santa, también ¿la confundían? con Isabel la Católica. El catolicismo se trastocaba con la devoción a España. Sin embargo, sin bien ciertos sectores del poder político y cultural a nivel nacional estimulaban esta confluencia, podemos advertir que en Luján esta integración se daba aún con mayor fuerza ante el asombro de la propia delegación española. Esta

¹⁰² Ibidem, p. 429.

¹⁰³ Ibidem, p. 434.

conjunción de sorpresa y alegría aparecen muy bien registradas en las descripciones del cronista:

«Al salir de la estación leemos «Avenida de España». Sin duda, la presencia de la Infanta inspiró este renacimiento de amor patrio. La caravana de coches pasa bajo un arco adornado con nuestros colores nacionales que al frente ostenta esta inscripción: 'A su Alteza Real la Infanta Doña Isabel, sus compatriotas de Luján' y en el otro lado: 'al pueblo y a las autoridades de Luján, los españoles agradecidos'. En un edificio vemos este letrero: Banco Popular Español. ¡Siempre España! [...] El recibimiento parece el de una ciudad española. Y eso se nos antoja Luján, un gran pueblo andaluz, con sus casas de un solo piso, adornadas de grandes hasta el suelo, que hacen pensar en pláticas de amor y nocturnas serenatas y con calles anchas y limpias tiradas en cordel.»¹⁰⁴

No hay duda acerca de las enormes semejanzas urbanísticas entre Luján y las ciudades españolas. Ni tampoco sobre las causas por las cuales esas similitudes afloraban de una manera tan transparente en esta ciudad. Además de la firme decisión de los gobiernos comunales de construirlas y fomentarlas, no debemos olvidar la temprana formación de la colectividad española y su enorme influencia en la estructura socioeconómica de la región¹⁰⁵.

Por otro lado, estudios realizados advierten acerca de la acción propagandística reforzada por la propia élite española sobre todo desde fines del siglo XIX tendiente a reafirmar entre los inmigrantes el apego a los valores de su tierra originaria, exaltar sentimientos patrióticos y recrear identidades de origen¹⁰⁶.

De ahí que no puede sorprendernos el extraordinario «culto a España» que prevalece en los lujanenses y que parece activarse ante la visita de la infanta. Como bien lo deja traslucir el relato del cronista español, las similitudes materiales se trasmutaban a su vez en semejanzas espirituales que aparecen no sólo como vitales, sino sobre todo propias de la comunidad lujanense. Dentro de ellas, el catolicismo ocupaba un lugar central.

En este contexto debemos analizar la festividad del 8 de diciembre de 1910 en la que se realiza la habilitación y bendición del nuevo templo, en medio de la ceremonia presidida y apadrinada por el gobernador de Buenos Aires general don José I. Arias, sus ministros y diversas personalidades. Ese día, Luján da por culminados los festejos del Centenario¹⁰⁷. Aproximadamente a las 9 de la mañana un estampido de bombas prologaron la llegada de las autoridades a la plaza Colón, sede del poder municipal. Según el relato de Scarella

¹⁰⁴ Ibidem, pp. 436-437.

¹⁰⁵ Norberto Marquiegui, «Liderazgo étnico...», op. cit., p. 135. Según datos obtenidos de los tres primeros censos nacionales el autor advierte que ya en 1869 los españoles eran el grupo nacional europeo más representativo de todos los arribados a Luján. Si bien entre 1870 y 1880 se observa un declive considerable, desde 1881 se advierte una lenta pero sostenida recuperación de grupos inmigratorios españoles. Entre 1895 y 1914 los inmigrantes españoles se convierten en el grupo de mayor crecimiento del período, consolidándose como la segunda comunidad en importancia detrás de los italianos.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 141.

¹⁰⁷ Enrique Udaondo, op. cit., p. 227.

«Monseñor Tertero con sus familiares y otros sacerdotes se dirigen directamente a la Basílica, mientras el Señor Gobernador y sus acompañantes invitados por el Intendente Municipal, Señor Kaiser, bajan en la intendencia donde las autoridades comunales, las Sociedades y el pueblo lujanense aguardaban al primer Magistrado de la Provincia para darle la bienvenida [...]»

Es de destacar, hasta aquí, la importancia de los “rituales” y los espacios en las celebraciones festivas ya que en este caso ellos parecen marcar notablemente la convergencia de los poderes eclesiásticos y civiles en ceremonias que tienen diferentes actores centrales. Una ciudad en fiesta no sólo refleja la cohesión social sino también las diferencias que se manifiestan en la sociedad y por lo tanto sus relaciones de poder¹⁰⁸. No parece extraño entonces que mientras los representantes de la Iglesia continúan su paso hacia el templo, los representantes del poder político bajen en la Intendencia recién inaugurada frente a la “Plaza Colón” para reencontrarse con el pueblo que le da la bienvenida. Desde la Intendencia, continúa Scarella

«el Gobernador y su comitiva se pusieron en marcha a pie hacia la Basílica. Formándose una columna encabezada por la banda ‘Santa Cecilia’ y en las que iban las autoridades comunales, las sociedades españolas, italianas de Socorros Mutuos, Príncipe di Nápoles, Figli dei Lavoro y Círculo de Obreros con sus banderas o estandartes y numeroso pueblo. Al paso de la columna los niños de las escuelas arrojaban flores y agitaban banderitas.»¹⁰⁹

Con anterioridad advertimos que si las fechas y los motivos de los rituales tienen su significación, también la tienen los espacios. Ciertos sitios expresan el poder mejor de lo que podría hacerlo cualquier explicación, por lo cual la topografía simbólica de una gran ciudad deviene en topografía social y política¹¹⁰. Las dos plazas de Luján, la cívica y la religiosa, estaban interconectadas por la calle San Martín, que justamente lleva el nombre del «padre de la Patria». Por esta calle se realiza el desfile de a pie, vale decir, desde el presente, hacia el pasado¹¹¹ en medio de festejos populares de los que participan nuevamente los niños, las asociaciones de inmigrantes y, por supuesto, el Círculo de Obreros «católicos». Las autoridades políticas y la sociedad local concurren como «invitados» y parecen caminar en armonía hacia el gran templo en el que aguardan como dueños de su propio espacio simbólico los representantes del poder eclesiástico. De forma similar a lo que ocurre en la ciudad de Buenos Aires con el conjunto arquitectónico constituido por la plaza de Mayo, la avenida del mismo nombre y la plaza Congreso inaugurada en 1910¹¹², el circuito de la plaza Colón, la calle San Martín y la plaza Belgrano fueron saturadas de contenido simbólico constituyendo el eje cívico donde se

¹⁰⁸ María Pilar Monteagudo Robledo, op. cit., pp. 47-48.

¹⁰⁹ Antonio Scarella, op. cit., p. 405.

¹¹⁰ Georges Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós Studio, 1994.

¹¹¹ Raúl Fradkin y otros, op. cit.

¹¹² José Emilio Burucúa y Fabián A. Campagne, op. cit., p. 378.

realizaban los actos públicos y las marchas cívicas y militares. Aunque pareciera ratificar el espacio público ya consolidado, los festejos del centenario en Luján provocaron un sutil desplazamiento al reunir dos circuitos relativamente diferentes en uno: por un lado, el religioso (la plaza Belgrano) y por otro, más hacia el este, hacia donde se expandía la ciudad, el cívico (la plaza Colón) quedando definitivamente consagrados como el circuito monumental, elegante y a la vez festivo de la ciudad¹¹³.

Una vez producida la llegada a la plaza Belgrano, el gobernador I. Arias, padrino de la celebración¹¹⁴, el resto de la comitiva oficial y la comunidad local ingresaron al templo donde tuvo lugar la ceremonia religiosa y la bendición del edificio. Allí, monseñor Terrero pronunció un discurso en donde fundamenta la fecha elegida para la inauguración del templo. Según el relato de Scarella

«Hizo notar que era justo inaugurarlo en 1910, año de las más grandes efusiones cívicas, por cuanto próceres como Belgrano, French, Soler y otros muchos habían demostrado hasta qué punto llegaba en los fundadores de la nacionalidad argentina su devoción a la Imagen portentosa de la Inmaculada Madre de Jesús.»¹¹⁵

Nuevamente, la disertación es clara al respecto. La tradición local se entrelazaba con la tradición nacional a través de dos elementos básicos: por un lado, el pasado hispano-colonial representado por el edificio del Cabildo; por otro lado, la devoción de los próceres de la Independencia por la Virgen María, lo que fundaba la noción de «nación católica» que adquirirá plena vigencia en el país durante la década del 30¹¹⁶. Así como en 1810, la Iglesia y el Estado se «habían dado la mano» para celebrar la independencia, la unidad y complementariedad de las esferas políticas y religiosas en la celebración de los festejos de 1910 quedaba explicada al ser inserta dentro de la propia «historia» de la «tradición nacional».

4. Conclusión

Retomando el concepto «imagen de marca» acuñado por Alain Mons¹¹⁷, podemos decir que ésta nos advierte sobre la representación de sí mismos que producen los municipios ya que permite fijar e indicar la coherencia de un conjunto de acciones llevadas a cabo para promoverlos. Estas «imágenes promocionales» se difunden a través de una

¹¹³ Gorelik propone este tipo de análisis para identificar los cambios urbanísticos producidos en la ciudad de Buenos Aires durante los festejos del centenario poniendo especial énfasis en resaltar la importancia del eje constituido por la plaza de Mayo, la avenida de Mayo y la plaza Congreso como circuito representativo de la ciudad de Buenos Aires; Adrián Gorelik, *op. cit.*, pp. 194-197.

¹¹⁴ La madrina de la celebración fue la señora Carolina Lagos de Pellegrini, presidenta de la Comisión Colectora «Damas de Nuestra Señora de Luján»; «Un gran templo para la fe popular», en **100 años de la Coronación de Nuestra Señora de Luján 1887-1987**; edición especial de **El Civismo**, Luján, 1987, p. 12.

¹¹⁵ Antonio Scarella, *op. cit.*, p. 406.

¹¹⁶ Loris Zanatta, *op. cit.*

¹¹⁷ Alain Mons, *op. cit.*, pp. 79-80.

nebulosa iconográfica que parece condensarse en tres fases y soportes de circulación de los mensajes visibles: 1) la producción iconomedíatica, 2) los efectos discursivos, 3) el acontecer.

En el caso de Luján podemos comprobar que el primer elemento está constituido en 1910 por las imágenes y fotografías condensadas en los afiches del álbum del centenario. El segundo de ellos, por las «descripciones» escritas por los autores que acompañan a las imágenes, los versos y relatos patrióticos aportados por los «vecinos» más reconocidos y los «discursos» de las autoridades que son recogidos por la prensa o por los intelectuales de la localidad. Por último, el acontecer, donde se enmarcan las conmemoraciones, las manifestaciones públicas y las crónicas sociales, puede identificarse en dos áreas específicas: por un lado, nuevamente en las páginas del álbum, que dedica especial atención en detallar los casamientos, las festividades y las actividades económicas y sociales de la sociedad local. Por otro lado, en las propias celebraciones festivas.

El ciclo festivo del Centenario se constituye en elemento clave para entender el funcionamiento de la sociedad a nivel local y su interrelación con las esferas políticas y religiosas a nivel nacional. Si bien algunos acontecimientos parecen plasmarse en las imágenes del álbum, los «relatos» del acontecer, los recuerdos que Udaondo y Scarella tienen de las fiestas, parecen acercarnos más al movimiento de los sucesos. Advertimos claramente que los relatos no constituyen el acontecer. Para el historiador este es inalcanzable; sin embargo, permite aproximarnos a él analizando cómo fueron registrados e interpretados los sucesos. Sin embargo, debemos destacar que ellos no constituyen para nosotros sólo «recuerdos» de la festividad; por el contrario, también se constituyen en «discursos» que, tanto en la década del 20 con Scarella como en la del 30 con Udaondo, intentan convertir los festejos del Centenario en un hito tradicionalista.

Este conjunto de acciones fueron llevadas a cabo no sólo por las autoridades civiles y eclesiásticas; sino que formó parte de un proceso más complejo que involucró a las colectividades de inmigrantes, al municipio, a los notables locales y al común de la población lujanense para dar cumplimiento a dos objetivos primordiales; por un lado, intensificar el proceso de identificación de los ciudadanos «lujanenses» con su localidad, por otro lado, promocionar la ciudad de Luján al resto de la población como «capital espiritual de la nación», como sitio elegido de encuentro entre «la Fe y la Historia», tal cual como hoy en día aparece declarada.

Sin embargo, estos propósitos estaban lejos de realizarse a no ser que se encontrara una manera de insertar el pasado de la ciudad de Luján con una «tradición nacional» que la admitiera como tal. Los espacios urbanos jerarquizados por las autoridades constituyan metáforas visibles¹¹⁸ de esa tradición. Si bien existía una tensión entre la tradición liberal imperante en el país que renegaba de la tradición hispanista¹¹⁹, la vitalidad de ese acercamiento a España se hace acentuadamente visible en Luján en el área histórica y devocional que remitía al pasado colonial. Ese mismo espacio, además, agregaba otros signos a la tradición: el catolicismo representado por el templo y por los héroes de la época independentista consagrados a la virgen María. Belgrano, por ejemplo, había sido incluido en una reinterpretación confesional de la historia nacional y apartado de la

¹¹⁸ Ibidem, pp. 12-13.

¹¹⁹ Ricardo Rojas es el máximo referente del antihispanismo de la época.

tradicional visión liberal donde había quedado situado por la historiografía del siglo XIX. La calle San Martín recuerda al hombre que Ricardo Rojas consagrará en la década del treinta como prócer máximo de la Patria¹²⁰ y, finalmente, la plaza Colón remitía a ese ferviente hispanismo que celebraba el encuentro de «madre» e «hija» convirtiéndolas en una misma «comunidad» de valores.

En estos «lugares públicos» se realizaron las festividades del Centenario, en ellos la comunidad local y nacional se celebraba a sí misma. La primera demostrando su progreso material y su vital sociabilidad en el marco de una ciudad en la que se hacían presentes el Estado y la Iglesia para celebrar la religiosidad y el patriotismo de la «tradición» local; una tradición que permitió la construcción de una fuerte «identidad local» que identificó a los «lujanenses» –inmigrantes o criollos– con un espacio urbano «propio» que los incluyó y los hizo partícipes. A través de estos ritos y de las festividades celebradas en ellos, la gente fue adquiriendo una «experiencia» común, un modo de socializarse y relacionarse que los diferenciaba de las demás ciudades. Es aquí precisamente, donde vemos el proceso de «argentinización» en movimiento. Si ser «lujanense» constituye un orgullo para la mayor parte de la sociedad lo es en la medida en que esta ciudad obtuvo un lugar central en la historia de la nación. En ella, el Cabildo, la Casa del Virrey, la Plaza, y principalmente la devoción a la Virgen iniciada en 1630 se convierten en signos palpables de la «tradición nacional». Si ser «Argentino» significaba remitirse al noble pasado colonial, hispano-católico, ser «Lujanense» significaba reforzar doblemente esa identidad, no debilitarla.

¹²⁰ Ricardo Rojas, *El santo de la espada*, Buenos Aires, 1933.



LOS INTELECTUALES CATÓLICOS HASTA EL GOLPE DE ESTADO DE 1930: LA LENTA CONSTITUCIÓN DEL CATOLICISMO COMO ACTOR AUTÓNOMO EN LA POLÍTICA ARGENTINA^{*}

Olga Echeverría^{**}

Sobre las décadas finales del siglo XIX se produjeron en la Argentina una serie de cambios trascendentales que fueron acompañados por un proceso reformista intenso y una dinámica política compleja. Se ejecutaron procesos modernizadores en los planos políticos, sociales y económicos, al tiempo que se buscaba consolidar el Estado nacional, monopolizador de la legitimidad. El liberalismo resultante de las élites criollas era posiblemente más conservador que algunas de las versiones europeas y conjugaba en su doctrina, no exenta de tensiones, la defensa de las libertades individuales con la construcción de un Estado nacional¹. El proceso de modernización de la Argentina, iniciado hacia el año 1860, produjo no pocas modificaciones en la sociedad. Buena parte de estas transformaciones –económicas, sociales y culturales– eran resultado, más o menos directos, de la definitiva integración de la Argentina a las reglas y dinámica del mundo capitalista. El país ofrecía “ventajas comparativas” para hacer efectiva dicha inclusión a la economía internacional, tales como la abundancia de tierras, el clima favorable, la relativa escasez de mano de obra, la necesidad de capitales, entre otras. Para que esta articulación con el capitalismo fuera posible se hizo indispensable un ordenamiento amplio que implicó tanto una política de tierras y fronteras, como un marco jurídico capaz de enmarcar los nuevos requerimientos al modelo que se buscaba implementar. Pero, la modernización también tenía otros rostros. Poco a poco, fue perfilándose la dimensión que adquiriría la llamada “*cuestión social*”, es decir el conjunto de manifestaciones sociales emergentes de las transformaciones, producidas básicamente a partir del gran proceso inmigratorio, la urbanización y la incipiente industrialización. Eduardo

* Este trabajo es parte de la tesis doctoral que dirigió la profesora Susana Bianchi. Agradezco la colaboración de la Fundación Antorchas que me ha otorgado un subsidio para la finalización del doctorado.

** Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso” - CONICET.

¹ Juan Suriano, “Introducción: una aproximación a la definición de la cuestión social en Argentina”, *La cuestión social en la Argentina, 1870-1943*, Buenos Aires, Editorial La Colmena, 2000.

Zimmermann sostiene que, más allá de las consecuencias objetivas (necesidades básicas como vivienda y salud y otras de alta sensibilidad como la criminalidad, la prostitución, la mendicidad y el alcoholismo), los cambios sociales produjeron el impacto en los espacios culturales e ideológicos². Desde casi el mismo inicio de este proceso comenzaron a expresarse miradas nostálgicas e incluso condenatorias –que entrado el siglo XX ganarían fuerza y se constituirían en instrumento de movilización política– que cuestionaban las transformaciones que el progreso producía y se asentaban en una reconstrucción idealizada del pasado que se oponía a un presente considerado caótico y desvalorizado.

El orden político, entonces, no estaba desembarazado de contradicciones y presiones. La mayoría de las incertidumbres provenían de las tensiones sociales y políticas. A las huelgas de los chacareros del Litoral, como el “Grito de Alcorta” y las huelgas de los trabajadores urbanos, paulatinamente se fueron sumando conflictos más estrictamente políticos. Muchos de esos contrapuntos y divergencias fueron el sustento básico de un debate intelectual incipiente que cobraría fuerza en las primeras décadas del siglo XX. Tensiones, por otra parte, que no eran una originalidad argentina, sino que cruzaban al liberalismo internacional.

Podría pensarse que la modificación del panorama político argentino era, por así decirlo, irreversible; las transformaciones económicas y sociales producidas por la cuestión inmigratoria, por la política agro exportadora y la incipiente industrialización, hacían que el orden político y electoral vigente fuera cuestionado sistemáticamente. La élite dirigente se concentraba paulatinamente, estableciendo patrones de lealtades y antagonismos como mecanismo de equilibrio interno, pero continuaba funcionando, a pesar de todo, con eficacia, firmeza y persistencia. De tal forma, que los hombres del poder se volvían cada vez más conservadores y por ende renegaban progresivamente de los principios liberales en el sentido político del término. La modernización, entonces, fue modificando la cultura política y las aspiraciones de participación política³.

Dentro del debate intelectual y programático emergente la cuestión de la identidad nacional jugaría un papel central, tanto como la relación entre modernidad y “materialidad” de la cultura burguesa. Y, precisamente, en esas fisuras y resquicios que mostraba el sistema intentó insertarse el catolicismo, un actor hasta entonces sólo defensivo, que pretendía abandonar su letargo, superar su precariedad y ambigüedad y comenzar a crecer como actor autónomo de la política argentina. El proceso aquí estudiado, que llegó hasta el golpe de Estado de 1930, es la historia de su lenta constitución, de su toma de conciencia.

La encíclica *Rerum Novarum*, del Papa León XIII⁴, de 1891, fue el argumento tanto como el impulso que encontraron los sectores católicos para iniciar su paulatino

²Eduardo Zimmermann, *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina, 1890-1916*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995. En el mismo sentido interpreta a este proceso Juan Suriano, *La cuestión social en Argentina, 1870-1943*.

³ Natalio Botana, *La libertad política y su historia*, Buenos Aires, Sudamericana-Instituto Torcuato Di Tella, 1991.

⁴ Al respecto puede consultarse Pietro Scoppola, “La democracia en el pensamiento católico del siglo XX”, en Alessandro Pizzorno et al., *Historia de las ideas políticas, económicas y sociales*, México, Folios, 1984.

despertar. Allí, la máxima autoridad de la Iglesia expresaba su preocupación por las profundas transformaciones que se habían producido en la sociedad occidental y señalaba que en la ausencia de religión, de moral, es decir en “*la ignorancia de Dios*” debían buscarse las raíces de los problemas y de la descomposición social que se manifestaba tan claramente en la sociedad que se estaba construyendo. Si la relajación de la moral era la causa, la solución debía provenir del recurso a la fe y la Iglesia, sacando del Evangelio las enseñanzas, era la única institución capacitada para resolver el conflicto o, por lo menos, limar “*sus asperezas hacerlo más soportable*”. La Encíclica fue, en este orden, un llamado decidido a la acción de los católicos a fin de resolver lo que consideraban los mayores problemas sociales. Esta tarea era presentada como testimonio de fe, pero, entiendo, que implicaba una propuesta política clara, como dice Emile Poulat, se trataba de abandonar las posiciones “defensivas” para asumir perspectivas “ofensivas” que debían llevar a la instauración del “orden cristiano”, un orden claramente político, pero que implicaba asimismo una visión abarcadora de toda la vida humana. Es decir que como objetivo mayor se encontraba el de construir un “mundo católico”⁵.

Tanto en la Encíclica como en las intervenciones de los católicos argentinos aparecía con claridad la profunda perturbación que producía el surgimiento de movimientos basados en los idearios del socialismo y el anarquismo y la paulatina captación de las masas para “*acabar con la propiedad privada y sustituirla por la colectiva, en la que los bienes de cada uno sean comunes a todos*”, la contienda se consideraba peligrosa porque “*hombres turbulentos y maliciosos*” pervertían el juicio de la verdad y movían a la multitud a sediciones⁶. Según la Encíclica, había un problema concreto y real que permitía esa influencia y al que había que dar inmediata solución: la mayoría de los obreros se “*revolvían*”, decía el Papa, “*indignamente en una miserable y calamitosa situación*”. Pues, y al haberse apartado las naciones y las leyes civiles de la religión había sucedido que los obreros se encontraban entregados, solos e indefensos, a la inhumanidad de sus patronos y a la desenfrenada codicia de los competidores. Pero, además, la carta papal ponía el acento en la función que debía desempeñar la Iglesia para operar en una situación tan crítica. La *Rerum Novarum* pretendía ser guía de la acción para preservar el orden social de convulsiones revolucionarias tratando de contrarrestar la influencia de los socialistas y anarquistas entre los obreros y promover la intervención del Estado, mediante una legislación laboral que resolviera los problemas más irritantes que afectaban a los obreros⁷. En este sentido, puede pensarse que la Encíclica abrevaba discursivamente en una posición “tercerista” que planteaba las ventajas de la constitución de un corporativismo católico. Con ese objetivo llamó a la participación activa de los hombres de la Iglesia, incluyendo al laicado.

De tal modo, desde fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX la “cuestión social” fue tema de debate entre los católicos argentinos al mismo tiempo que fue el argumento que impulsó su acción social y política. Debe recordarse que la Iglesia

⁵ Emile Poulat, *L'Eglise, c'est un monde. L'Ecclesiosphère*, París, Les Editions du Cerf, 1986 pp. 17-39. También pueden consultarse Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Castermann, 1977.

⁶ León XIII, *Encíclica Rerum Novarum*.

⁷ Héctor Recalde, *La Iglesia y la cuestión social, (1874-1910)*, Buenos Aires, CEAL, 1987, pp. 19-20.

Católica Argentina se hallaba en pleno proceso de construcción. Construcción que se realizaba en forma paralela, y en muchos casos dependiente, con la formación del Estado Nacional Argentino. Como es sabido, se trataba de un doble proceso, con acuerdos y conflictos, donde ambas partes buscaban definir sus propios campos de influencia y acción. Incluso cuando la religión parecía estar desautorizada y los liberales eran la fuerza política hegemónica no se desconocieron las creencias y los valores religiosos y se continuó aceptando la importancia institucional de la Iglesia católica. La tan citada ruptura de relaciones con el Vaticano en 1885 no obstaculizó el normal funcionamiento de la Iglesia. Funcionamiento que resultó de particular utilidad para disciplinar y educar a la sociedad. Es decir, que los vínculos entre católicos y liberales fueron más fluidos y cotidianos que lo que cierta literatura ha sostenido⁸. Y, si bien no puede desconocerse que la radical transformación de la fisonomía –y en algunos casos también de la esencia– de la Argentina repercutió y se reflejó en las actividades de la Iglesia católica. Es decir, que el conflicto con el Estado liberal, tuvo efectos⁹, y entre ellos se produjo un esfuerzo de la Iglesia por definir su propia área de acción¹⁰. Por lo tanto, es necesario subrayar que más que “rupturas”, “separaciones” o “conflictos” el proceso que estoy señalando presentó notables y trascendentales continuidades. La propia élite liberal nunca dejó de reconocer un ámbito y una utilidad de las creencias y los valores religiosos; por el contrario, el catolicismo era considerado clave en algunos espacios. Nunca se desconoció la importancia institucional de la Iglesia Católica¹¹. Durante aquellos años el Estado no obstaculizó el normal funcionamiento del catolicismo argentino, por el contrario el ejercicio eclesiástico siguió su camino habitual y allí fueron piezas claves los numerosos católicos que eran funcionarios del Estado argentino¹². La Iglesia emergente de este proceso fue, en muchos aspectos, una Iglesia nueva que intentaba revertir las razones de su debilidad y de su relativa influencia social.

No puede soslayarse además, que la Iglesia Católica Argentina buscaba definir sus áreas de competencia frente al apogeo del orden liberal, y que el catolicismo en su conjunto afrontaba dicha empresa, al tiempo que buscaba sentar las bases de la reorganización institucional y doctrinaria. Al calor de estos conflictos, dicen Di Stefano y Zanatta, la Iglesia comenzó a liberarse de los rasgos que sobrevivían desde los tiempos coloniales

⁸ Sobre las nuevas perspectivas de estudio puede verse: Susana Bianchi, “La difícil conformación de la Iglesia católica argentina: el cuerpo episcopal (1860-1960)” en Bianchi y Spinelli, *Actores, Ideas y Proyectos Políticos en la Argentina Contemporánea*, Tandil, IEHS, 1997.

⁹ R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, B. Aires, Mondadori, 2000, p. 311.

¹⁰ De hecho el naciente, y aun en construcción, Estado nacional, se encontraba encaminado en el mismo sentido.

¹¹ Esto se manifestó, por ejemplo, en el apoyo decidido para la radicación de las congregaciones femeninas que se harían cargo de la asistencia en hospitales y orfanatos y en el reconocimiento a la obra de los salesianos, que era considerada una herramienta disciplinadora muy eficiente. Asimismo, Roca, por entonces presidente de un Estado que había roto relaciones con el Vaticano asistía puntualmente a todas las celebraciones y ceremonias que realizaba el catolicismo. Véase Susana Bianchi, *Biografía de su Excelencia Reverendísima, Cardenal Santiago Luis Copello*, ponencia presentada en Jornadas Biografía e Historia, IEHS-Tandil, noviembre de 2002 pp. 3-5.

¹² En ese sentido no es un dato menor, la presencia de las mujeres de los dirigentes liberales en cargos prominentes de las instituciones católicas. Las fortunas de sus familias, de sus maridos, servían para sostener económicamente las acciones y estructuras de una Iglesia “pobre”.

e inició su camino hacia la constitución de una Iglesia más autónoma, más sólida interiormente y mejor preparada para influir sobre el nuevo curso de la historia nacional¹³. Lo que se buscaba era encontrar un espacio específico e importante de actividad que, entre otras cosas, le permitiera ganar posiciones políticas y reclutar adherentes activos. Es decir, la relación entre ambas instituciones no fue fácil, pero la ruptura tampoco nunca fue definitiva, ni absoluta, dado que los nexos sociales, amicales y familiares eran múltiples y estrechos. Pero, también, porque la política regalista del Estado argentino no se proponía tanto limitar las facultades de las autoridades eclesiásticas, como ponerlas a su servicio¹⁴. En este contexto, la Iglesia argentina adhirió al proyecto de “romanizar” al catolicismo y en conferir al papado la autoridad suprema. Lo cual no implicaba que no buscara conformarse en un actor político autónomo dentro de la esfera nacional. Como quedará explícito en la década del treinta, el proyecto político del catolicismo se organizaba con una lógica internacional pero sin descuidar, o mejor dicho atendiendo especialmente, la ordenación nacional. Con este objetivo, se pusieron en marcha una serie de actividades sociales, políticas y culturales que deben ser entendidas como una ofensiva política destinada a ganarse un lugar en la dinámica vida pública argentina. Un lugar que siempre sabría de adaptaciones, de pactos y de acuerdos. Por otro lado, el hecho de que la Iglesia católica –en toda su extensión– hubiese perdido la hegemonía intelectual de la que había gozado otrora llevó a que los pensadores y publicistas católicos debieron asumir una actitud claramente identitaria por vez primera y pusieron en marcha una ofensiva destinada a marcar posiciones y postulados, retener espacios y, en la medida de lo posible, ganar adherentes. En líneas generales, la llegada de congregaciones religiosas con experiencia en la contienda con el liberalismo imprimió al catolicismo argentino una dinámica y una renovación intelectual de importancia que ayudó a conformar el espíritu combativo de esta naciente actividad¹⁵. Su política, según Di Stefano y Zanatta, desbordó los límites del mundo confesional y se internó de lleno en el terreno de lo social, actuando en los ámbitos educativos, hospitalarios y carcelarios¹⁶.

Es decir, en alguna medida los católicos buscaban sacar alguna ventaja de las afrentas que comenzaba a recibir el explícito optimismo de la élite liberal por parte de las incipientes organizaciones obreras y de sus diferentes formas de protesta. El siglo XX nacería acompañado por una fuerte movilización social y una paulatina organización de asociaciones gremiales representativas. Por lo tanto, la llamada “cuestión social”, comenzó a ganar espacio en los discursos intelectuales y en las prácticas de algunos dirigentes dispuestos a frenar los disturbios que emergían y allí el catolicismo estuvo presente. La gravedad de la problemática quedó claramente expuesta por Juan Bialet Massé en su informe *Sobre el Estado de las clases obreras argentinas a comienzos del siglo*. Pero, también se evidenció la preocupación por las derivaciones que esa situación podía engendrar, y de hecho estaba fecundando. El mismo Bialet Massé fue muy claro y contundente al afirmar que el anarquismo y el socialismo sólo podían prosperar porque tenían

¹³ R. Di Stefano y L. Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, p. 310.

¹⁴ Idem, p. 317.

¹⁵ En la misma sintonía desarrollaron su actividad las congregaciones religiosas femeninas que comenzaron a arribar al país en el período.

¹⁶ R. Di Stefano y L. Zanatta, op.cit., pp. 333-334.

a los trabajadores en el centro de su discurso y porque la difícil posición y el menoscenso a que eran sometidos los asalariados actuaban como fermento y sostén de las prácticas agitadoras¹⁷.

La Iglesia católica argentina –inspirada por la problemática nacional, pero fundamentalmente receptiva del pensamiento católico europeo– manifestó tempranamente su inquietud a través de la prensa católica, de los debates de los congresos de laicos (el primero data de 1884) y, hacia fines del siglo XIX, mediante la organización de asociaciones específicas a través de las cuales los hombres de la Iglesia pretendían encauzar el reclamo de los trabajadores. Pero la encíclica *Rerum Novarum* también fue referencia de analistas como el ya citado Bialet Massé. La pretensión consistía en alejar los peligros de una revolución izquierdista apartando a los obreros de esos idearios, al tiempo que se reclamaba que el Estado elaborara una legislación laboral que actuara como elemento de equilibrio en las contiendas entre patronos y clases subalternas. Pretendían, en definitiva, la constitución de un Estado paternalista e interventor que se asentara en la doctrina social de la Iglesia.

Sin embargo, el Estado nacional mostró celeridad en la aprobación de una legislación y una práctica represiva, siendo claro ejemplo de ello la Ley de Residencia de 1902 y la constitución de la fuerza policial como árbitro e instrumento represor de los conflictos laborales, es decir como guardiana del orden social¹⁸, pero mostró mayor lentitud, e incluso indiferencia, hacia las posturas más proclives al intervencionismo estatal¹⁹. No obstante, la referencia a los conflictos sociales siguió estando presente, incluso en los discursos oficiales donde convivía cierto reconocimiento sobre las condiciones laborales con actitudes claramente represivas.

La intransigencia que se reflejaba en los discursos del poder ejecutivo estaba también expuesta en la prensa e, incluso, en los hombres de ciencias. Tal el caso de Ernesto Quesada (por entonces profesor de Economía Política), quien al diagnóstico sumaba un llamado para que los científicos sociales se pusieran a estudiar la problemática, ya que hasta los más indiferentes se daban cuenta de que se trataba de un problema social y económico que no era posible solucionar con el típico procedimiento criollo, “*a poncho limpio*”, sino que era menester estudiar en sus diversos aspectos, porque el asunto era por demás complejo, delicadísimo y afectaba al orden social entero. No eran tiempos, continuaba diciendo Quesada, para la improvisación. Sin embargo, veía que los dirigentes parecían experimentar cierta sensación de extrañeza al abordar esta cuestión, “*como si los tomara de sorpresa*”, produciéndoles una impresión de incómodo desgano, sosteniendo incluso que no convenía ocuparse de un proyecto sobre trabajo de mujeres y niños, porque no existía, dentro y fuera del recinto, la preparación suficiente para ello²⁰.

¹⁷ Juan Bialet Massé, **Informe sobre el Estado de las clases argentinas a comienzo del siglo**, Buenos Aires, CEAL, 1985, 3 tomos.

¹⁸ Frydenberg y Rufo, **La Semana Roja de 1909**, Buenos Aires, CEAL, 1992, tomo 2, segunda parte: “*La Policía y la Prensa ante la Huelga General de 1909*”, pp. 113-169.

¹⁹ Esto quedó probado por la escasa atención prestada al Proyecto del Código de Trabajo elaborado por Joaquín V. González en 1904.

²⁰ Ernesto Quesada, conferencia en la Biblioteca de La Plata, 9 de junio de 1907, **Boletín del Departamento Nacional del Trabajo**, nº 1, Buenos Aires, 1907, pp. 110-152.

Si bien los años finales del siglo XIX y la primera década del siglo XX fueron tiempos difíciles para los grupos católicos, pues el Estado liberal era aún sinónimo de progreso, algunos de los postulados de la Iglesia estaban siendo tomados –a veces redefinidos o mirados con perspectivas relativamente distintas– por la propia élite liberal o los intelectuales positivistas. Pero, a medida que la ilusión liberal se iba desvaneciendo y sobre todo a partir de la constitución de un gobierno que se suponía representante de las clases medias²¹, la Iglesia y sus hombres comenzaron una moderada ofensiva a partir de su crítica a ciertas cuestiones del funcionamiento del sistema político y sus consecuencias, y sobre todo ante sus denuncias de la germinación de un pensamiento de izquierda que se iba “infiltrando” en las masas trabajadoras. Desde el diagnóstico crítico pasaron paulatinamente a diseñar propuestas más agresivas que implicaban la concepción de la Iglesia como “sociedad perfecta” y a la elaboración de un modelo social católico con algunas diferencias importantes, al menos desde lo discursivo, al resultante del imperio de la razón. Las acciones militantes puestas en marcha estaban totalmente de acuerdo con la Doctrina Social de la Iglesia y se desarrollaron en dos ámbitos primordiales: el escolar y el social basado en la “preocupación por los pobres”.

En términos más estrictamente intelectuales, comenzó a surgir a principios de siglo, de la mano de escritores y literatos que se definían como católicos, un movimiento restaurador que se basaba en la profundización de los estudios teológicos y filosóficos y en la conexión estrecha con el pensamiento católico europeo. Como es sabido, las primeras décadas del siglo XX asistieron al paulatino crecimiento de un campo intelectual²². De modo alguno puede pensarse que se tratara de un campo homogéneo y sin contradicciones. Por el contrario, se puede advertir que ese campo intelectual estaba cruzado por muchas tensiones resultantes de trayectorias intelectuales diferentes, que ofrecían puntos de contacto, pero que también presentaban notables diferencias. Así, dentro del universo católico puede anotarse la incipiente organización de un ámbito cultural específico y también complejo y heterogéneo. El “paraguas” del catolicismo fue sumamente amplio y permitió que se guarecieran diferentes individualidades y grupos intelectuales de diversas formaciones y aspiraciones.

Según señala Enrique Zuleta Álvarez, desde comienzos de siglo se organizaron dos centros principales de irradiación del pensamiento católico en Argentina. Por un lado, en Córdoba y bajo la guía de Luis Guillermo Martínez Villada²³, se generó un núcleo que

²¹ Si bien el gobierno de la Unión Cívica Radical no produjo grandes rupturas con el modelo anterior, no puede desconocerse que el estilo y el personal de gobierno implicaba un cambio importante y que el mismo fue percibido por las clases propietarias tradicionales como una amenaza cierta y concreta. No puede negarse, además, que el proceso inmigratorio y la fuerte movilidad social habían producido una creciente integración de la clase media a las estructuras estatales, educativas y académicas. Para el análisis del radicalismo puede verse el ya clásico trabajo de David Rock, *El Radicalismo argentino, 1890-1930*, Bs. As. Amorrortu, 1977 y el más reciente de Paula Alonso, *Entre la Revolución y las urnas. Los orígenes de la Unión Cívica Radical y la política argentina en los años 90*, Buenos Aires, Sudamericana-Universidad de San Andrés, 2000.

²² Al respecto puede verse Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1994. En un trabajo previo he desarrollado esta problemática: Olga Echeverría, “Las debilidades del liberalismo argentino y los orígenes de las derechas autoritarias a principios del siglo XX. ¿Un movimiento antiliberal? Notas para su discusión”, *Jornadas Culturas políticas y políticas culturales en la Argentina Contemporánea*, IEHS-UNICEN, 7 y 8 de noviembre 2001.

²³ Docente de la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba y del Colegio Montserrat, vivió entre 1886 y 1959.

adhería a la doctrina tomista y al pensamiento contrarrevolucionario de Charles Maurras. Por otro lado, en Buenos Aires, y originalmente aglutinados en torno a la revista *Estudios*, surgió un grupo más numeroso, que contaba entre sus participantes a reconocidos personajes como Manuel Carlés, Enrique Ruiz Guiñazú, Indalecio Gómez, Fray Enrique Sissón, el poeta uruguayo Zorrilla de San Martín y personajes relevantes de la política liberal como Joaquín V. González y Carlos Pellegrini²⁴. Una élite que por vez primera sentía las molestias de un hipotético desplazamiento, y que necesitaba reunirse para “estudiar” la realidad social y las respuestas que paulatinamente se estaban volviendo más urgentes. Quizás, aquí se encuentre el germen de algo que se advirtió claramente unas décadas más tarde y que expresaba que las rupturas entre los sectores liberales y los grupos más reaccionarios era, muchas veces, más aparente que real, más retórica que práctica; una operación intelectual destinada a apelar a la opinión pública. Estos grupos mantuvieron múltiples contactos entre sí, pero la irradiación fuera de sus ámbitos de origen fue muy limitada y, diría, no buscada. Como se evidencia en las publicaciones, las referencias e incluso los intentos de captación estaban limitados a las élites de la urbe que los contenía. Con estos intentos de captación voluntariamente limitados, estos grupos de explícita conciencia “aristocratizante” no pretendían captar a las masas, muy por el contrario buscaban conformar una nueva élite dirigente formada en la capacidad de detener –o tal vez reorientar– las mutaciones sociales y políticas de la sociedad²⁵.

A medida que avanzaba la democracia mayoritaria, la masificación de la sociedad, el acceso de las “clases medias” a espacios antes reservados a la élite dirigente y la incipiente proletarización que se estaba viviendo, los sectores elitistas del catolicismo se sumaron a las otras expresiones de repudio y comenzaron a conformar un movimiento heterogéneo y ambiguo que conspiraría contra Yrigoyen desde antes que éste pudiera asumir la presidencia por segunda vez. En esta campaña antidemocrática, el campo intelectual tuvo una notable influencia, y en su interior el sector católico comenzó a organizarse, ya no sólo para atacar a una política que consideraba destructora de las

²⁴No puede menos que llamar la atención la presencia de estos hombres en una agrupación católica. ¿Cómo puede entenderse que Pellegrini, masón y espiritista, compartiera ese espacio? Sospecho que el hecho de que se tratara de un ámbito y un actor político de reciente formación y que se encontraba en construcción permitía estos vínculos y contactos que hoy nos sorprenden. La “porosidad” de estos grupos también podría ser pensada como resultado de la profunda transformación que se estaba viviendo y que generaba los primeros pasos hacia un acercamiento de los diversos sectores de la élite. Véase Enrique Zuleta Álvarez, *El nacionalismo argentino*, Buenos Aires, La Bastilla, 1969, tomo 1, p. 182.

²⁵Fue muy intensa la demanda de nexos con el pensamiento europeo afín, sobre todo a partir de la lectura de los españoles Unamuno, Jiménez, Martínez Sierra y González Blanco. A medida que pasaban los años se fueron sumando nuevos nombres entre los que no puedo dejar de subrayar los de Ortega y Gasset y Ramiro de Maeztu y la recuperación de figuras como Donoso Cortés y Marcelino Menéndez y Pelayo. Estos contactos no deben ser pensados unidireccionalmente, como influencias asimétricas, sino que por el contrario, los vínculos fueron el resultado de una búsqueda de identidad, de ámbitos de desarrollo y participación que se daba a ambos lados del Atlántico y que sólo puede ser entendido en el marco de la agitada dinámica cultural del período. Asimismo, resulta evidente que tanto los intelectuales españoles como los porteños se pensaban mutuamente como esferas culturales conexas y respetables. No obstante la influencia de esta corriente hispánica, es necesario dejar sentado aquí que los vínculos intelectuales no se establecieron sólo con España. Como ya he mencionado, el pensamiento de Charles Maurras tuvo una interesante recepción. Algo similar sucede con Jacques Maritain y Massis. Tampoco puede obviarse el nexo intelectual con el pensamiento tradicionalista y católico inglés a través de la tendencia encarnada por el cardenal Newman, por Chesterton y por Hillaire Belloc.

jerarquías naturales, sino también para organizarse como un actor político autónomo y con pretensiones hegemónicas que pudiera imponer su proyecto de nación católica.

Por todo lo expuesto, y en virtud de una mayor claridad de exposición, entiendo que se vuelve necesario abordar a los diferentes tipos de actores del catolicismo en forma separada. Por un lado, se encontraban aquellos actores políticos del catolicismo, que he decidido llamar actores orgánicos, o actores políticos de la Iglesia. Es decir, aquellos que colectivamente se asumieron como un instrumento concientizador y de avanzada de la estructura eclesiástica, de ese partido universal que constituye la Iglesia Católica. Preocupados por la situación nacional no dejaron de tener en cuenta, sin embargo, la perspectiva internacional. Por otro lado, existieron otros actores que se definían públicamente como católicos y que más de una vez incluyeron postulados de la Iglesia y su doctrina en sus proclamas y propuestas, pero que asumían a la religión con un criterio más utilitarista, con una visión “maurrasiana”, atendiendo así al costado disciplinador de la religión²⁶. En la intersección de ambos grupos sitúo a otros protagonistas de la época que estrictamente no formaban parte de los “cuadros” dirigentes de la institución, pero que eran funcionales a la política de la Iglesia, por ejemplo Manuel Gálvez, quien no puede ser considerado un actor disciplinado de la Iglesia, pero que apostó y apeló constantemente a los principios y doctrinas de la Iglesia en su afán de moralizar a la sociedad. En este artículo haré especial hincapié en el análisis del primer grupo, es decir el de los intelectuales orgánicos a la Jerarquía Eclesiástica y en el caso de un intelectual, Gálvez, identificado con la doctrina del catolicismo pero con un grado mayor de autonomía con respecto a las autoridades de la Iglesia. En ambos casos analizaré las percepciones, las caracterizaciones y las preocupaciones que movilizaban a estas figuras sociales y grupos católicos.

Los intelectuales católicos ante la política y la sociedad

a) *El pragmatismo católico e individualista de Manuel Gálvez*

El hispanismo se conformaba con dos soportes principales. En otros trabajos anteriores he realizado algunas referencias a la construcción de la tendencia según la vertiente española²⁷, por razones de espacio aquí sólo haré una aproximación a los ámbitos donde se desarrolló el hispanismo argentino. En líneas generales, puede decirse que fue un producto de posturas intelectuales y necesidades políticas realizado por aquellos grupos autoritarios, conservadores y elitistas, que habitualmente son aglutinados bajo el

²⁶ Me refiero en particular al grupo “neorrepiblicano” de los hermanos Irazusta. Al respecto puede verse: Olga Echeverría, “«Una gran manifestación de la inteligencia»: la reacción de La Nueva República. Ideas y acciones de una corriente jerárquica y elitista, Argentina, 1927-1931” en Bianchi y Spinelli, *Actores, Ideas y Proyectos políticos de la Argentina Contemporánea*, Tandil, IEHS, 1997.

²⁷ Pueden consultarse Olga Echeverría, “Los intelectuales en los orígenes de la derecha autoritaria: modelos políticos-religiosos. Argentina, 1920-30”, Congreso Internacional LASA 2001, Washington, septiembre de 2001. Panel: “Culture, Memory Transmissions and Authoritarian Legacies in the Southern Cone” y Olga Echeverría, “Volver a España. La influencia del integrismo católico español en los orígenes de la derecha autoritaria argentina” IX Congreso de la FIEALC, Tel Aviv, 12-15 de abril de 1999.

nombre de los tradicionalistas, término vago e impreciso por cierto. En la mayoría de los casos se elaboraron soluciones morales para problemas considerados de la misma índole. Nuevos valores, o desvalores, a criterio de estos grupos, comenzaban a conformarse y se evidenciaban a través del materialismo, la desnaturalización cultural, lingüística e histórica, generada por la inmigración masiva y el olvido de la tradición, y del legado hispano-católico por parte de la élite liberal. Para estos pensadores y escritores, los proyectos de las generaciones intelectuales y políticas del siglo XIX habían traído adheridos algunos elementos poco deseables y era tiempo de organizar la resistencia, de argentinizar²⁸ a la sociedad, de refundar la historia patria y devolverle a las antiguas jerarquías y orden su lugar natural. En suma, buscaban construir, adaptar un modelo capaz de hacerle frente a algunos derivados del proyecto de la modernidad.

En este contexto, Manuel Gálvez, un escritor prolífico y de gran divulgación que buscaba llegar y adoctrinar con su obra a los sectores populares, aunque también pretendía despertar el “verdadero hábito cristiano” de las clases propietarias, sostuvo la necesidad de reconquistar la vida espiritual a través de la educación de los ciudadanos y de la sugestión de los viejos ideales²⁹. Este recorrido se inicia, de alguna manera, con su libro: *El Diario de Gabriel Quiroga*³⁰. Relacionado con su reivindicación de lo hispánico, se debe decir que su simpatía por España se expresó tempranamente sobre todo en el esfuerzo que desde joven dedicó a conocer el arte y la literatura de ese país. Pero, resulta evidente que en sus viajes por la península este lazo se volvió más estrecho al entrar en contacto con los intelectuales más destacados del ámbito cultural madrileño, y más, según sus propias palabras y lo implícito en sus obras, al recorrer las provincias españolas, quedándose particularmente admirado con la cultura y la tradición de Castilla. Reflejó todas sus vivencias por España en su libro *El solar de la Raza*. Allí, se declaraba fascinado por España, “el más profundo e inquietante pueblo que conozco”, y señalaba haber experimentado las más íntimas emociones de su vida, recogiendo en las viejas ciudades de Castilla múltiples enseñanzas³¹. A criterio de Gálvez, y por el bien de la Argentina, estas ideas debían transplantarse como un germen de clima moral, en un

²⁸ Al respecto pueden verse los trabajos de Lilia Ana Bertoni, “Construir la nacionalidad y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX”, *Boletín del Instituto Ravignani*, N° 13, Bs As, 1996 y Lucía Lionetti, “Una escuela abierta para todos los niños: la formación del ciudadano a fines del siglo XIX”, en Jorge Bracamonte (comp.) *Profetas de la modernidad en América Latina*, Lima, IEP-Universidad de San Marcos (en prensa).

²⁹ Manuel Gálvez, *El diario de Gabriel Quiroga. Opiniones de la vida argentina*, Buenos Aires, 1910, p. 53.

³⁰ Me interesa rescatar este libro temprano no por su influencia ya que como bien señala Fernando Devoto, la tirada editorial fue mínima –sólo quinientos ejemplares– y su repercusión prácticamente nula al momento de su aparición, sino porque ya en él se encuentran una serie de elementos que serán eje articulador del pensamiento de Gálvez a lo largo de su vida, como la crítica al materialismo, los reclamos patrióticos y la reprobación a las transformaciones producidas por la inmigración masiva. Es cierto, que ninguno de estos planteos era novedoso, ni implicó quiebres o debates, sí resulta más llamativo que dos décadas después su difusión cobrase nuevo impulso y fuera enarbolado como una de las primeras llamadas a la acción de la derecha autoritaria argentina. Esta tendencia, hacia los años 20-30 en su afán de marcar una ruptura más radical que la realmente existente con el pensamiento precedente, utilizó a este texto de Gálvez como instrumento útil para la invención de su propia tradición, presentándolo como un hito fundacional.

³¹ Manuel Gálvez, *El solar de la raza*, Buenos Aires, 1913, p. 20.

naciente nacionalismo argentino, ya que la herencia española, su cultura y su tradición, lejos de descaracterizar al país con ideas y actitudes no arraigadas “*como ciertas influencias exóticas*”, ayudaría a afirmar la índole americana y argentina. De tal modo, *El solar de la raza*, “*puesto que a la raza hispánica pertenecemos*” era un llamado al espiritualismo y crítica implacable a la admiración que muchos argentinos expresaban por la cultura material de los Estados Unidos. Como puede advertirse, su nacionalismo aparece estrechamente ligado a la “arielista” noción de espiritualismo. Un nacionalismo hispánico y católico, pues Gálvez decía que ser argentinos era una forma especial de ser españoles, la unión provenía de la cultura del idioma que era lo que caracterizaba a las razas. “*Sentía a España por razones que, un tanto pedantesadamente, llamaré biológicas*.³² A través de su personaje Gabriel Quiroga, sentenció que los argentinos no habían dejado de ser españoles a pesar de la inmigración y del ambiente americano, pues había algo muy profundo que fuera de la Argentina sólo se encontraba en España y que “*sólo en España nos renace y nos resalta interiormente*”³³. Esta admiración por España también se evidenciaba en su llamado a emular a la llamada generación del 98³⁴, cuya obra fue definida por Gálvez como una misión evangelizadora³⁵ que merecía y debía ser desarrollada en la Argentina. Se trataba de expandir la espiritualidad y la religiosidad, la virtud de la raza³⁶, que para Gálvez era fuente de salvación, bienestar y orden. Su prédica se basaba en la necesidad de derrotar al pecado y para ello era necesario adoctrinar moralmente a las masas que siempre corrían mayor riesgo de ser captadas por el mal.

Gálvez sostenía que el materialismo había borrado el espíritu nacional de la Argentina y había convertido al país en una realidad incompleta. De allí sus críticas al cosmopolitismo, al que veía como el símbolo más claro de esa enajenación, la “*gran urbe cosmopolita y materialista*”, la “*ciudad de idiosincrasia fenicia habitada por gentes superficiales*”³⁷, mostraba en contraposición con el interior que había dos Argentinas, siendo una la encarnación del país sin alma, la otra la auténtica, la encarnación de la esencia patria³⁸. El ideario político de Gálvez, lo que él llamaba nacionalismo, consistía fundamentalmente en una cosmovisión moral de base tradicionalista –es decir, jerárqui-

³² Manuel Gálvez, *En el mundo de los seres ficticios*, Buenos Aires, Hachette, 1961, p. 11, y continúa diciendo: “No hay en mi ser sino sangre española. Desciendo de fundadores de ciudades y conquistadores, -don Juan de Garay, como dije en los Amigos y maestros, es uno de ellos-, de familiares del Santo Oficio, de individuos pertenecientes a la nobleza”.

³³ Manuel Gálvez, *El Diario de Gabriel Quiroga*, pp. 65-66.

³⁴ Tampoco en este caso es sencilla la adscripción total de Gálvez a un pensamiento o ideario. Proclama su reconocimiento a la obra “evangelizadora” de la generación del 98, pero su cercanía intelectual estaba particularmente orientada a las figuras de Unamuno y Ganivet, quienes distaban de ser los representantes más prototípicos de una tendencia reaccionaria. Asimismo, y como señala Fernando Devoto, Marcelino Menéndez y Pelayo (quizás el más claro representante del pensamiento reaccionario español) no parece haber ocupado un lugar prominente en los reconocimientos e influencias de Gálvez.

³⁵ Manuel Gálvez, *El Diario de Gabriel Quiroga*, p. 15.

³⁶ Manuel Gálvez, *El solar de la Raza*, p. 29.

³⁷ Manuel Gálvez, *La Argentina en nuestros libros*, Santiago de Chile, Ercilla, 1935, pp. 194-195.
³⁸ “...queden para otras almas/las grandes capitales, las ciudades enormes/complicadas y torvas como las catacumbas/ y envolventes lo mismo que pulpos multiformes (...) Vamos al campo, hacia la vida plena/ hacia el vivir honesto y plácido/ dejando el mundanal ruido/ que nos absorbe el alma como un ácido”, Manuel Gálvez, *Sendero de Humildad*, Buenos Aires, Moen y Hno., 1909. En el mismo libro hay reivindicaciones del intelectualismo español y de la “humilde bondad” de los católicos auténticos.

ca, excluyente y represiva—, y en una visión valorativa —y por eso mismo fragmentaria— de lo geográfico y poblacional, pero que también involucraba una concepción estética asentada y sustentada en lo paisajístico, en el análisis de la naturaleza y sus expresiones culturales. Buenos Aires construida sobre la pampa desolada “*carecía hasta de paisaje*” y con él de límites que permitieran sentir la cercanía de lo patriótico³⁹. Se trataba indiscutiblemente de un “nacionalismo” católico, crítico y disconforme con el deseo individual de progreso y que arremetía con energía discursiva contra lo que consideraba la principal característica del argentino moderno: la búsqueda de “*goces vulgares*”⁴⁰, o como decía en *La noche toca su fin*⁴¹, la desenfrenada preocupación por los placeres, único motor capaz de movilizar a la sociedad argentina. Para Gálvez, la Argentina que estaba emergiendo (pues más allá de la reivindicación explícita del interior, en sus obras se descubrían múltiples personajes “del interior” que habían caído en la tentación del materialismo y los placeres) era un pueblo de escépticos solo interesado en los goces de la vida.

Por muchas cuestiones, como resulta probado, Manuel Gálvez fue un personaje muy difícil de encuadrar, no sólo para sus contemporáneos sino también para quienes pretendemos estudiarlo. Así, por ejemplo, estando ya definido por la defensa del catolicismo publicó, por entregas, su famosa *Nacha Regules* en el periódico socialista *La Vanguardia*⁴², o mantuvo contactos —y elogios expresados en sus memorias— de los líderes socialistas Juan B. Justo, Nicolás Repetto y Alfredo Palacios⁴³. Sin embargo, el eje articulador de su pensamiento que se encontraba en el catolicismo permite caracterizarlo como un actor particular del catolicismo. Igualmente, esta decisión no deja de generar tensiones, ¿puede considerárselo un actor orgánico de la Iglesia? Quizás no por decisión, pero es evidente que su esfuerzo moralizador de los “desamparados” y los principios y valores expuestos en sus obras, estaba de acuerdo con lo que la Jerarquía Eclesiástica quería transmitir por aquellos años hacia dichos sectores sociales. Es decir, acaso involuntariamente, Gálvez fue funcional a una de las grandes estrategias políticas que la jerarquía eclesiástica buscaba imponer. Esto es: disciplinar a los sectores populares mediante una política moralizadora basada en los principios del catolicismo y, en particular, alejar a las mujeres de los “peligros” de la calle. En este derrotero, tan sobresaliente en las obras de Gálvez, que implicaba la preocupación por el abandono de buena parte de las mujeres de las clases trabajadoras de su ámbito de reclusión tradicional, se encontraban encaminados tanto los obispos, como los funcionarios e intelectuales del estado liberal. Es decir, una vez más una problemática central dentro del plan político-ideológico

³⁹ “Aquí andamos como al borde de un precipicio. Y este vacío de la pampa ha penetrado en todo: en la vida, en la literatura, en la acción, en la política”, Manuel Gálvez, *Hombres en soledad*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, p. 181.

⁴⁰ Manuel Gálvez, *La Argentina en nuestros libros*, p. 195.

⁴¹ Manuel Gálvez, *La noche toca a su fin*, Buenos Aires, Cabaut y Cía., 1935, p. 116.

⁴² Según cuenta En el mundo de los seres ficticios, tomó la decisión de publicar gratuitamente su novela en el diario socialista pues su objetivo era que ésta llegase a las clases trabajadoras para que conocieran los males que ella revelaba (¿los obreros conocerían los males que los afectaban por medio de un libro?). Las clases inferiores, decía en una carta enviada a *La Vanguardia*, eran las destinatarias de su obra.

⁴³ Asimismo, se confesó amigo del dirigente socialista Adolfo Dickmann.

co de la derecha autoritaria argentina era compartida, quizás sólo con diferencias de matices o tonos discursivos, por los diferentes sectores que conformaban a la clase dominante.

Pero la Iglesia incorporaba una segunda línea política, y es allí donde Manuel Gálvez no puede ser considerado un actor integral de la Iglesia. Me refiero a la evidente necesidad de organizar una élite dirigente de base católica que, a partir de la captación de los miembros de la clase más encumbrada, pudiera dar forma a un energético Estado paternalista basado en el catolicismo y sostenido por sus hombres. Es decir construir a la Iglesia, en tanto institución en un actor político autónomo y con pretensiones hegemónicas. No significa esto que Gálvez no acordara con la idea de un actor político de esencia católica, sino que su vinculación con la jerarquía estaba lejos de constituir un nexo orgánico y absolutamente armónico. Gálvez planteó reiteradamente que la renovación debía ser moral y en ese sentido, el catolicismo aparecía como un instrumento individual que debía proteger al hombre de sí mismo⁴⁴, de sus instintos, de su afán por los placeres. De esta forma, reclamaba una sociedad y un poder acorde con esta visión "puritana". Pero, se trataba de un moralismo discursivo que apelaba a la conversión individual y que no avanzaba en políticas concretas ni asignaba un papel a colectivo alguno. Es decir, atendía a las virtudes de la religiosidad, de la utilidad de la misma como instrumento de control –de autocontrol– pero no se encuentran referencias a la capacidad de la Iglesia, en tanto institución para llevar adelante un proyecto reformador. En más de una oportunidad, ya sea en sus novelas como en sus ensayos, se evidencia con nitidez que Gálvez veía en las expresiones morales de los individuos, más que en los proyectos políticos, el camino hacia una sociedad "cristiana" con todo lo que ella implicaba en su pensamiento. Radicaba allí, en la conversión individual, el germen de un Estado político autoritario, jerárquico y paternalista con el que Gálvez armaba su estado teocrático ideal pero no desarrollado concretamente.

En algunas de sus páginas, Manuel Gálvez expresaba una acusación parcial a su clase, a algunas de las instituciones más prototípicas, como las Damas de Beneficencia, y llevaba hasta un punto no muy habitual para la época y para el contexto en que se desenvolvía –y a partir del cual se definía–, la acusación sobre las responsabilidades de las clases propietarias en el "infeliz" destino de los que menos tenían. Sin embargo, no hay que confundirse, no se trataba de una crítica antisistémica, de una afrenta a las clases propietarias. Él no dudaba de la necesidad de las aristocracias y de lo favorable que era la institucionalización de las élites⁴⁵, confiaba plenamente en las virtudes de un estado paternalista donde los poderosos, cual bondadosos señores feudales, fueran los artífices de un estado jerárquico y cristiano. Los trabajadores y sobre todo sus mujeres, rodaban ciertamente por el "barro del pecado", la inmoralidad y la degradación. Pero, hasta allí habían sido conducidos por el egoísmo y la explotación de quienes debieron guiarlos en otra dirección. No buscaba educar al pueblo, sólo había que moralizarlo. De allí que su preocupación no fuera el proletariado, los trabajadores con conciencia de clase y capacidad de acción, sino el pueblo caído, o lo que él creía ver como el pueblo degradado.

⁴⁴ Alain Rouquié, *Autoritarismos y Democracia*, Buenos Aires, Edicial, 1994, p. 24.

⁴⁵ Manuel Gálvez, *El espíritu de la aristocracia y otros ensayos*, Buenos Aires, Agencia General de Librerías y Publicaciones, 1924, pp. 10 y ss.

Como expresión precisa de lo anterior, en *Nacha Regules* sostenía a través de su personaje Fernando Monsalvat que las familias de abolengo, la burguesía y los comerciantes eran cómplices de los crímenes represivos, “brutales”, “despóticos”, dirigidos a los trabajadores, pero también los acusaba sin eufemismos por las condiciones materiales de vida de los proletarios, por la miseria a la que eran sometidos, por la denigración constante, por el trabajo desmedido y mal remunerado. Sostenía que así cuestionaba los “principios fundamentales del capitalismo” y la desigualdad social. Era inconcebible, decía Gálvez-Monsalvat que unos poseyeran millones y otros no tuviesen para comprar pan, que unos vivieran en palacios y otros amontonados como bestias, “con promiscuidad monstruosa”, en conventillos oscuros. Pero, no eran los propios desposeídos los que sabían sus necesidades –y en virtud de ello podían actuar–, sino que las mejoras vendrían de la mano paternalista de la élite “cristianizada”⁴⁶.

Es más, los escritos que hacen referencia al tema permiten inferir que Gálvez no buscaba un cambio de hombres de la dirigencia política. En cambio, parecería que lo que él propugnaba era una concientización social de las clases altas, una transformación, casi una metamorfosis. Sus obras muestran el convencimiento sobre la necesidad de la conversión espiritual, al estilo de la mutación anímica e ideológica que le construyó al protagonista masculino de *Nacha Regules* –que redundaría en hechos– de aquellas clases que, una vez verdaderamente cristianas, enseñarían y tutelarían la recuperación de los trabajadores y sus familias y de tal modo se recuperaría –y aseguraría– el orden. Es decir,, que la transformación que anhelaba Gálvez era inicialmente moral y solo más tarde política y social.

En síntesis, es indiscutible que la impronta católica estuvo siempre presente en su obra, siendo la matriz a partir de la cual elaboraba su diagnóstico sobre la situación del país. Desde un cristianismo muy pragmático cuestionaba la iniquidad social y llamaba la atención de sus pares y fue con ese mismo modelo moral con el que se propuso interpelar al destinatario principal de parte de su discurso, el pueblo, para redimirlo del caos y el desorden. Se definía como un socialista en sentido amplio, vasto. Pero, ¿qué implicaba esta definición?, ¿de qué hablaba cuando decía socialismo? En el **mundo de los seres ficticios**, sostuvo que nunca podría haber sido socialista porque era católico practicante y el socialismo era anticlerical por definición⁴⁷. De allí, también su simpatía por el fascismo italiano –por su parte social–, dijo que había pensado en un fascismo a la argentina, “un socialismo de Estado”, que respetara los derechos de las personas y la religión:

“es decir de un socialismo realizado dentro de un marco de orden, respeto a las tradiciones sociales, históricas y culturales, y sin violencias, ni orgullos, ni bravatas ridículas, ni declamaciones de mal gusto.”⁴⁸

⁴⁶ “Ninguno pensó jamás en vivir sinceramente, en buscar un significado a la existencia. Con su filosofía acomodaticia, con su economía política infame, con su caridad hipócrita, ellos –es decir, la sociedad, los bienhallados, las clases dirigentes- eran los culpables de que tantos desgraciados padeciesen hambre (...) y de todos los dolores que amontonaba sobre el mundo la Injusticia Social. (...) eran instrumentos de la Injusticia y había que terminar con sus privilegios, sus ideas y sus sentimientos. (...) Había que imponer el mutuo amor de los hombres, enseñar a esos que se dicen cristianos, como debemos amarnos los unos a los otros”, Manuel Gálvez, *Nacha Regules*, Buenos Aires, CEAL, 1968, p. 53.

⁴⁷ Manuel Gálvez, *En el mundo de los seres ficticios*, p. 146. Allí dice que sostuvo lo expuesto en la cita fue su respuesta a su amigo Adolfo Dickmann quien lo invitaba a sumarse al partido socialista.

⁴⁸ Manuel Gálvez, *En el mundo de los seres ficticios*, p. 158.

En este sentido, cabe mencionar que un día antes de que Yrigoyen asumiera su segunda presidencia, Manuel Gálvez propuso la “*dictadura fascista*” como el régimen más prometedor para reencauzar el desorden que se había producido⁴⁹. Asimismo, y basándose en dos principios que consideraba articuladores de su ideología, la justicia social y el cristianismo, planteaba que era necesario construir un orden, no sólo policial, sino un orden jerárquico que sostuviera y se sostuviese en la religión y el orden tradicional. En pos de ese orden entendía y aceptaba que se suspendieran las libertades civiles cuando era urgente realizar ciertas reformas sociales o corregir los excesos de la corrupción⁵⁰.

Ya que la democracia era una vía política posible, no la única, pero que se basaba en el “*absurdo del voto universal*” y no siempre reparaba que las libertades políticas –la de pertenecer a un partido, echar discursos de oposición y escribir contra las autoridades– tuviera demasiada importancia cuando el gobierno fuera realizando una gran obra para el pueblo⁵¹.

El pensamiento político de Gálvez estuvo lejos de ser elaborado u original, nunca tuvo pretensiones de teórico. Fernando Devoto⁵² sostiene que el pensamiento de Manuel Gálvez no presenta singularidad sobresaliente alguna, y esto es a todas luces cierto. Sin embargo, considero que sí resulta infrecuente la combinación de ideas, actitudes y valores que estaban presentes en su cosmovisión del mundo y que se reflejaron en su producción literaria. Encuentro en Gálvez un catolicismo peculiar, individual y no institucional, así como una definición –no argumentada, es verdad–, una toma de postura contundentes en varios aspectos, sobre todo en lo que hace a modelos políticos. La importancia del líder, el don carismático para dirigir a las masas, era una preocupación evidente de la época. Gálvez realizó numerosas –aunque siempre breves, ambiguas o imprecisas– referencias a esta cuestión. Consideraba que el talento, el pragmatismo y la actitud convincente de un líder eran necesarios para organizar una sociedad, de allí su admiración por Yrigoyen, y su módica expectativa ante la figura de Uriburu. En este sentido, y con cierta reminiscencia del pensamiento de Mosca, Gálvez entendía que el conductor era un emergente de una minoría que debía estar dispuesta moralmente a ser canalizadora, orientadora y guía de las energías nacionales y de la dinámica de las masas. El Estado era pensado por Gálvez como un órgano regulador, lo que en palabras de Mosca, sería un Estado donde los gobernados encontraban protección contra las arbitrariedades, el capricho y la tiranía de los gobernantes.

Asimismo, es conveniente recordar que para Gálvez, la salud moral de la élite implicaba el destino de las masas: una clase dirigente de esencia cristiana debía ser la encargada de enderezar el camino de las clases trabajadoras. Y es también ahí donde pueden trazarse algunas líneas de conexión con el pensamiento europeo, en este caso con Pareto, ya que este sociólogo y economista, advertía que las élites daban forma a la

⁴⁹ Manuel Gálvez, “Interpretación de las dictaduras”, *Criterio* 32, 11 de octubre de 1928, p. 157.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Idem*, p. 159.

⁵² Fernando Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Tesis doctoral, 2000.

sociedad, y la caracterizaban a su voluntad, “una sociedad, toda sociedad es lo que son sus élites”. Para ambos –insisto que el grado de elaboración y las pretensiones de ambos pensamientos son incomparables en sentido estricto– el problema de la decadencia de una sociedad estaba ligado íntimamente a la decadencia, frivolidad u ocaso de los sectores dirigentes⁵³.

b) Los intelectuales orgánicos de la Jerarquía Católica y el proyecto de la nación católica

La moderada movilización de los intelectuales católicos, esa iniciativa laica, comenzó a recibir la atención de la Jerarquía eclesiástica a poco de iniciarse. Así, en 1917 se creó el Ateneo Social de la Juventud (centro de captación juvenil) que reunía a Atilio Dell’Oro Maini, Tomás Casares, Rafael Ayerza, Juan A. Bordeu y Octavio Pico Estrada, entre otros, y contaba con el apoyo del Episcopado⁵⁴. Apenas iniciados los años 20, los principales pensadores de la escolástica medieval fueron difundidos sistemáticamente en Buenos Aires a través de los *Cursos de Cultura Católica* desarrollados por iniciativa de Dell’Oro Maini, Tomás Casares y César Pico, y con el auspicio e impulso del Episcopado⁵⁵. La actividad fomentada por los cursos, que implicaba una formación teológica, filosófica y cultural⁵⁶, se sustentaba en el tomismo, y promocionaba su aplicabilidad a la realidad argentina. En estos cursos se reclamaba la originalidad y solidez del pensamiento católico, al tiempo que se discutía al positivismo, al naturalismo y a todas las manifestaciones intelectuales del liberalismo y de toda meditación basada en ideas consideradas de izquierda. Al respecto, Federico Ibarguren, quien era un joven antidemocrático, hijo de uno de los hombres más sobresalientes de la tendencia, recordaba eufórico a los *Cursos de Cultura Católica*, subrayando el carácter de ámbito de encuentro que estos cursos habían generado y el acercamiento intelectual al pensamiento de la Iglesia Católica⁵⁷. Importa señalar que estos encuentros, que aglutinaron a un buen número de los

⁵³ Al respecto pueden verse los siguientes trabajos de los autores citados: Gaetano Mosca, *La clase política*, México, FCE, 1983. Vilfredo Pareto, *Formas y equilibrios sociales*, Madrid, Revista de Occidente, 1968. También merecen atención los postulados de Robert Michels, *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, sobre todo en lo que hace a la cuestión de los liderazgos y el funcionamiento de los partidos políticos.

⁵⁴ Un origen similar tiene la revista *Signo*, dirigida por Beltrán Morrogh Bernard que se editó entre 1920-21.

⁵⁵ Los acompañaban en la iniciativa, el histórico militante laico Emilio Lamarca, Ernesto Padilla, Tomás Cullen y Juan B. Terán y los obispos Fortunato Devoto y Solano.

⁵⁶ Al respecto puede verse Raúl Ribero de Olazábal, *Por una cultura católica*, Buenos Aires, Editorial Claretiana, 1986.

⁵⁷ “transcurrían monótonas las semanas para mí: iguales a si mismas, aburridísimas en el fondo (...) por lo espiritualmente vacías. Pero una tarde primaveral de octubre cayó de visita, de improviso, mi amigo Felipe Yofre. Ahí nomás lleno de entusiasmo joven propuso que fuéramos (...) a oír unas interesarísimas clases de filosofía “tomista” que daba César Pico en la calle Alsina, donde funcionaban, a la sazón, los “Cursos de Cultura Católica” (...) Enseñaba nuestro querido “vice-papa” la *philosophia perennis*... (...) En los *Cursos de Cultura Católica* me vincule también con tres grandes poetas argentinos; a saber: Ignacio B. Anzoategui, Leopoldo Marechal y Francisco L. Bernández. Y tuve como maestros durante casi cuatro años continuados a eminentes sacerdotes de la talla de Leonardo Castellani, Julio Menvielle y Juan Sepich: intelectuales de primerísima fila en el país, los tres. A ellos les agradezco ahora,

jóvenes cultos de Buenos Aires, podrían pensarse como un espacio de la Iglesia Católica y de los sectores tradicionalistas, destinado a formar a la élite dirigente acorde con los intereses autoritarios de raíz hispano-católica. Es posible que se buscara conformar un espacio selecto de aglutinamiento y formación que cumpliera con la misión que otrora ocupaba la universidad, pero que los aires democráticos, la masificación de la educación y la difusión de las ideas liberales y socialistas habían desvirtuado. El proceso de transformación universitario iniciado en 1918 generó una profunda desconfianza en la capacidad de las universidades para la formación de la élite que los sectores tradicionales deseaban. El hecho de que sus primeros pasos los diera precisamente en Córdoba es significativo, pues implica un golpe a las tradiciones coloniales y a los valores hispánicos y cléricales que eran dominantes en aquella provincia y en su universidad. Tampoco podía darles tranquilidad que los principios movilizadores de la agitación estudiantil fueran el americanismo, el anticlericalismo y la modernización. No tuvieron menor importancia los vínculos políticos de los dirigentes reformistas con el gobierno de Yrigoyen, ya que como señala Juan Carlos Portantiero buena parte de su éxito se debió a la “coincidencia entre sus reclamos y la política general de yrigoyenismo que carente de fuerzas propias entre la intelectualidad necesitó de la movilización de los alumnos para jaquear al dominio conservador sobre las sedes culturales”⁵⁸.

La Iglesia Católica Argentina, como sostiene María Esther Rapalo, promovió y apoyó financiera e institucionalmente a los Cursos de Cultura Católica con el fin de conformar una élite intelectual (eclesiástica y laica) con capacidad dirigente⁵⁹. Los cursos buscaban generar un lazo de pertenencia con la Iglesia, al tiempo que avalaban y aconsejaban esta forma de militancia intelectual y social. Buscaban, en definitiva, construir una “modelo” de nación que permitiera a la Iglesia, como fuerza política, avanzar sobre las estructuras del Estado. No puedo dejar de mencionar que los cursos sirvieron como ámbito de selección de los futuros dirigentes católicos y reclutamiento de militantes para las organizaciones de la institución. Asimismo, es necesario recordar que sacerdotes como Castellani, Meinvielle y Sepich –indiscutiblemente asociados a los movimientos antidemocráticos y autoritarios argentinos– formaban parte del grupo de jóvenes religiosos que integraban los cursos.

De estos cursos surgió con fuerza y redimensionada la idea de una patria católica e hispánica. En este sentido toda la década del veinte se caracterizó por constantes esfuerzos ofensivos encarados por individualidades, tanto laicas como cléricales, con el fin de alcanzar posiciones dominantes. Sin embargo, el objetivo comenzará a ser más factible y exitoso entrados los años 30 cuando una Iglesia reorganizada, potenciada y disciplinada interiormente asumió como institución su ofensiva política e ideológica⁶⁰.

no sólo su fecunda amistad personal para conmigo, sino, sobre todo, el milagro de mi segunda conversión religiosa”, Federico Ibarguren, *Orígenes del nacionalismo argentino, 1927-37*, Buenos Aires, CELCIUS, 1969, pp. 213-14.

⁵⁸ Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina, 1918-1938. El proceso de la Reforma Universitaria*, México, FCE, 1978, p. 56.

⁵⁹ María Ester Rapalo, “La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo político: la revista *Criteria*, 1920-1931”, *Anuario del IEHS* 5, Tandil, 1990, p. 51.

⁶⁰ Como sostiene Susana Bianchi, la Iglesia Argentina comenzó, entre otras cosas, a prestarle atención a la historia a la hora de “inventar una tradición”, buscaba “crear un origen donde el catolicismo se confunde con la nacionalidad, con fuertes ecos de un hispanismo que muchas veces desafina en nombres

Desde su emergencia, esa peculiar definición de la patria implicaba una visión jerárquica, elitista y xenófoba que buscaba hacer frente a las múltiples y profundas transformaciones que vivía la Argentina. Impactados por los cambios de la metrópolis, por las transformaciones económicas e indignados ante el arribo constante de inmigrantes que hablaban otras lenguas y que progresaban socialmente, ante la llegada de las “clases medias” a la educación y a la política y ante el surgimiento de organizaciones contestatarias, pregonaban discursivamente la necesidad de reconstruir los estados patrimoniales del siglo XIX, devolver su antiguo poder terrenal a la Iglesia e impugnar y deslegitimar todo intento de cambio social y cultural, sosteniendo que la modernidad había destruido la armonía social vigente durante siglos. Así, haciendo orgullosa gala de un discurso contrarrevolucionario y tomando como herramienta ideológica al tomismo recrearon un pasado cristiano feudal sin conflictos y dueño de un orden natural inmutable que podía y debía reimplantarse ante el caos y el desvalor de la modernidad.

Apoyada intelectual y financieramente por el Episcopado, en 1928 apareció la revista *Criterio*, una publicación destinada a difundir el pensamiento autoritario emergente y a convocar a las clases propietarias para que recuperasen el poder político perdido⁶¹. *Criterio* fue entonces, el órgano de prensa de los Cursos de Cultura Católica, pero también fue una especie de “laboratorio ideológico” destinado a realizar un diagnóstico y una propuesta de cambio, al tiempo que un instrumento de reclutamiento⁶². Como puede suponerse, no estuvo libre de contradicciones, conflictos y tensiones. Señala María Ester Rapalo, que la revista no sólo adquirió importancia “como fuente fundamental por sus contenidos ideológicos autoritarios. Lo es también porque expresa la voluntad de agrupar a las fuerzas sociales que comparten un interés común –la conservación y reproducción de sus privilegios– y que no parecen ser lo suficientemente concientes de que necesitan recuperar el poder político para poner fuertes límites a las fuerzas, que a juicio del grupo de *Criterio*, desafían el orden económico social y ponen en peligro la supervivencia de la Iglesia Católica.”⁶³ La revista fue una expresión evidente de la alianza entre un segmento de la élite social con la jerarquía eclesiástica. Muchos de los hombres que hacían o apoyaban económicamente a la publicación, en el año 30 acompañaron al movimiento golpista del 6 de septiembre y al gobierno cívico-militar resultante, sellando así la triple alianza del dinero, la cruz y la espada que tanta permanencia tendrá en la historia política de la Argentina. Sin embargo, esta no era la única realidad de la revista y del grupo que ella aglutinaba. Efectivamente expresaba dicha alianza, pero no se trataba de una coalición sencilla.

El objetivo político de quienes participaban de *Criterio* era claro: se debía elaborar e implementar un proyecto de nación basado en la restitución de la disciplina cristiana en

como Caggiano o Fasolino”, Susana Bianchi, “La difícil conformación de la Iglesia católica argentina: el cuerpo episcopal (1860-1960)” en Bianchi y Spinelli, *Actores, Ideas y Proyectos Políticos en la Argentina Contemporánea*, Tandil, IEHS, 1997, p. 34.

⁶¹ S.A.M., “Es ridículo creerse dirigente cuando en realidad no se dirige nada”, *Criterio* 1, 8 de marzo de 1928.

⁶² Alain Rouquié considera que la revista no fue, de modo alguno, una publicación confidencial de un sector católico minoritario, “si no es el órgano del nuevo movimiento del apostolado, es por lo menos la expresión oficial de la renovación católica en la Argentina”, Alain Rouquié, *Autoritarismos y democracia*, p. 86.

⁶³ María Ester Rapalo, “La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo político...”, p. 53.

la vida individual y colectiva⁶⁴, aunque los caminos no siempre fueran coincidentes o tuvieran los mismos niveles de expresión y de demanda. María Ester Rapalo, en un trabajo reciente, sostiene que: “La atención y el tratamiento dados a la literatura, considerada como un instrumento formador de conciencias y de identidades políticas, fueron quizás los aspectos más novedosos de esta iniciativa. Pero la revista formó parte de un proyecto más amplio, la editorial *Surgo*, cuya fundación se concretó en 1927 ante la perspectiva de un nuevo triunfo de Irigoyen”⁶⁵. Dicho movimiento aglutinaba a fuerzas socioeconómicas de peso junto a la Iglesia católica y a numerosos intelectuales. Por su parte, Fernando Devoto sostiene que los primeros tiempos de la revista deben ser estudiados como el intento de constitución de un espacio ideológico que tendía a aglutinar a un grupo heterogéneo a partir de la iniciativa de un grupo de intelectuales inspirados en Charles Maurras que “intentarían hacer una operación muy similar a la de aquel: aprovechar que con los católicos compartían la existencia de muchos enemigos, institucionales e ideológicos para intentar encontrar con ellos adherentes para sus proyectos políticos”⁶⁶. Es decir, para Devoto el semanario católico se constituyó en el terreno donde los jóvenes “neorrepublicanos” comandados por los hermanos Irazusta pretendieron jugar una carta decisiva para lograr un consenso más amplio. Pensar que *Criterio* fue, al menos en parte, el resultado de una operación “entrista” no deja de ser una perspectiva de análisis interesante. No obstante, una estrategia así definida implicaría sostener que los por entonces jóvenes maurrasianos conformaban un actor político consistente, claramente caracterizado y homogéneo. ¿Era tan así? Me inclino más a pensar que todo este movimiento elitista y autoritario se encontraba en formación por aquellos años y que como resultado de esa precariedad se fueron dando aglutinamientos y quiebres que seguían el ritmo de las coyunturas, de los anhelos y de los propios avances en materia de definición ideológica y política de sus impulsores. Coincido con que muchos de los colaboradores de esta revista concebían a la religión desde una perspectiva utilitaria, a la que he dado en llamar “maurrasiana”, pero, en materia política las diferencias con los grupos católicos más institucionales no eran por entonces irreconciliables.

Quizás las mayores distancias se alcanzaban en cuestiones estéticas, concebidas éstas como ideológicas, y por razones que escapaban a lo estrictamente político —quiero decir a la política en su sentido más restringido— y que eran, aunque sea fragmentariamente, resultantes de los intentos de algunos pensadores por participar y dar forma a un ámbito cultural que, como está demostrado, se encontraba en construcción. Los artículos que podrían etiquetarse como políticos redactados por los escritores vinculados a *La Nueva República* no fueron tantos, ni expresamente contradictorios con la línea editorial que la Iglesia pretendía para su revista. Las diferencias se hacen más visibles en cuestiones especulativas, filosóficas e históricas, lo cual sugiere que la ruptura pudo ser resultado de

⁶⁴ Suplemento que contiene la lista de redactores, responsables y suscriptores de la revista. Asimismo, se exponen los objetivos de la publicación.

⁶⁵ María Ester Rapalo, “Pedagogías para la Nación Católica”, ponencia presentada a **Jornadas de Cultura política y políticas culturales en la Argentina Contemporánea**, IEHS, noviembre de 2001, p. 2.

⁶⁶ Fernando Devoto, *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*, p. 229.

una censura más intelectual que política y que afectaba particularmente a jóvenes pensadores que pretendían insertarse e instalarse –tanto como identificarse– en un espacio cultural legitimado, ya que en el ámbito académico –del que eran muy críticos– ocupaban, en el mejor de los casos, un espacio marginal. En este orden, resulta interesante pensar que estos actores presentaban múltiples dimensiones, aunque profundamente relacionadas, que se expresaban en ámbitos compartmentados de la producción cultural y que, si bien están guiadas por un objetivo común, no siempre llevan una marcha simultánea⁶⁷. Como señala Raymond Williams, se trataría de formas diferentes –intelectuales y de ubicación social– que están determinadas por conjuntos particulares de expectativas sociales e ideológicas⁶⁸.

Asimismo, no me parece que pueda desconocerse que la Iglesia Católica venía realizando una serie de esfuerzos para aumentar su influencia política y constituir una dirigencia acorde con su proyecto. En más de un caso estos esfuerzos le permitieron avanzar unos pasos e ir afinando sus propuestas político-ideológicas que tendían a la constitución de un actor homogéneo, política e ideológicamente, y disciplinado a las directrices de la Jerarquía. Con lo dicho no pretendo negar las diferencias existentes⁶⁹. Muy por el contrario, me interesa remarcar la presencia de grupos e individualidades en pugna desde el comienzo de la revista, pero no estoy segura de poder advertir una política deliberada, sino que entiendo que las mismas eran resultado de las perspectivas y cosmovisiones de cada grupo que se fueron evidenciando en el desarrollo del proyecto, o que conocidos, muy probablemente, pensaron poder superar a partir del objetivo mayor que implicaba vencer a ese enemigo común que se definía de una manera bastante ambigua y con mucha laxitud. En líneas generales y en lo que hace a la definición de un actor político en constitución entiendo que la revista *Criterion* presentaba una línea editorial coherente y factible de ser considerada como un corpus homogéneo. Las diferencias más sustanciales, que dieron origen a algunos de los debates más ricos, eran resultantes de distintas posturas intelectuales y generacionales⁷⁰.

Al respecto, es muy relevante rastrear las explicaciones que sobre la crisis interna de *Criterion* (expresada a través del alejamiento de Ernesto Palacio y otros jóvenes vinculados al grupo de *La Nueva República*) se dieron en las páginas de la revista, atendiendo a los comentarios indirectos –pero claramente dirigidos– sobre el papel de los laicos, los intelectuales católicos y los objetivos de *Criterion*. En consecuencia, en un artículo llamado *La obligación de los laicos* se recordaba, y reclamaba, el necesario disciplinamiento del laicado, la inexistencia de cargos jerárquicos para ellos, y por el contrario se sosténía

⁶⁷ Al respecto puede verse Sigmund Freud, *La psicología de las masas*, en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Altaya, 1996.

⁶⁸ Raymond Williams, *La política del modernismo*, Buenos Aires, Manantial, 1999, pp. 227-228.

⁶⁹ María Ester Rapalo dice que “a pesar de que, bajo la dirección de Dell’Oro Maini, los jóvenes más aggiornados de los CCC y de *La Nueva República* (1927-1931) (autodenominados “la inteligencia”) habían dado el tono, la Iglesia y los propietarios accionistas de Surgo se reservaron siempre la última palabra: la Iglesia, por medio del censor; los segundos, por medio del directorio de Surgo S.A., vértice de la pirámide jerárquica en cuya base estaban los redactores contratados”. En “Pedagogías...”, p. 5.

⁷⁰ Los jóvenes editores de esta publicación surgida en 1927 fueron colaboradores habituales de *Criterion* en sus dos primeros años de vida, pero la mayoría de sus artículos se refieren a cuestiones filosófico-culturales. En los escasos artículos “más políticos” no se encuentran palabras de disidencia con el resto de los editores.

que eran el “*pueblo del reino de Cristo*”, “*la tropa cristiana*”. Por ello, la vida espiritual de los fieles debía adecuarse absolutamente al ritmo regulador de la Iglesia y subordinarse en todas las iniciativas y actividades colectivas o individuales, a los imperativos de la Jerarquía institucional⁷¹. En ese mismo número que, entiendo, debe ser leído como uno de los dos números de respuesta a la crisis interna de la publicación, se reivindicaba una revista editada por jóvenes católicos franceses que no tenía los defectos habituales de ese tipo de publicaciones, es decir no era *snob*, ni menospreciadora a ultranza de todo sentido tradicional. Tampoco, continuaban diciendo, estaba exclusivamente influida por la literatura ni, mucho menos, llegaba a la exacerbación presuntuosa de otras de su tipo⁷². En el número siguiente y con motivo del segundo aniversario, los editores declaraban:

“*Criterio*, con el presente número, ingresa en el tercer año de vida, decididamente orientado ya, en los rumbos señalados desde su iniciación, por los claros espíritus que formaron la Editorial *Surgo*, con el auspicio de las altas autoridades eclesiásticas.”⁷³

Señalaban que sus páginas acumulaban sana doctrina, luego de que su contenido había ido “depurándose poco a poco”, ya que la revista no había nacido para satisfacer halagos de grupos literarios “o para levantar minúsculas banderas, o para exhibir talentos raros”⁷⁴. Y si bien escribieron que lamentaban algunas deserciones, al tiempo que señalaban que las puertas estaban abiertas para quienes habían decidido marcharse, celebraban que la revista ya no era “una feria de contradicciones”, sino un órgano definido, coherente con la doctrina de la Iglesia y con su posición dentro de la estructura institucional, “el instrumento de una disciplina”, obediente de las directivas papales, y por lo tanto enrolada en la Acción Católica.

Durante sus dos primeros años de existencia, *Criterio* había estado en manos de los fundadores de los Cursos de Cultura Católica, siendo su director Atilio Dell’Oro Maíni. Sin embargo, en ella convivían los diferentes grupos que integraban el universo católico argentino, es decir tanto liberales como reaccionarios tradicionalistas. La revista fue, entre 1928 y mediados de 1929⁷⁵, un interesantísimo producto cultural. Con la asunción de Enrique Osés (redactor habitual de la revista que bajo los seudónimos de Luis Abascal y Luis Enrique publicaba artículos fuertemente ideologizados) como nuevo director de la revista, se evidenció una creciente influencia clerical y, como señala Rapalo, la Iglesia “asumió sus intereses corporativos con un tono de revancha, empobreciéndose la publicación en todo sentido: disminuyeron los aportes y con ellos el número de colaboradores; se perdieron las inclinaciones más vanguardistas de los comienzos y se deterioró la calidad literaria y artística; el discurso se tornó más agitativo y vulgar, y la prosa más injuriosa.”⁷⁶

⁷¹ Alfredo J. Molinari, “La obligación de los laicos”, *Criterio* 104, 27 de febrero de 1930, p. 267-268.

⁷² “El movimiento intelectual del catolicismo en Francia”, *Criterio* 104, op.cit., p. 268.

⁷³ “En el segundo aniversario”, *Criterio* 105, 6 de marzo de 1930, p. 297.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Debo expresar aquí una diferencia con María Ester Rapalo y con Enrique Zuleta Álvarez que entienden que este proceso continúa hasta 1930. Si bien es cierto que los fundadores continuarán hasta esa fecha colaborando, e incluso en los cargos directivos, hacia mediados de 1929 es evidente el cambio en los propósitos y objetivos de la revista. Aunque aun no haya menciones, ni cambios radicales en las firmas, la temática ha cambiado notablemente en detrimento de las páginas culturales y de las reflexiones más ricas en cuestiones políticas. Por el contrario, se nota un incremento sensible de las páginas doctrinales.

⁷⁶ María Ester Rapalo, “Pedagogías para la nación católica”, p. 7.

El tomismo constituyó la sustancia de *Criteria* en los años iniciales. Con todo, mostraba una riqueza y variedad de posturas intelectuales que debe ser reconocida y señalada. Esta prodigalidad se manifestaba a través de los artículos filosóficos, literarios y de crítica cultural que muestra que para estos primigenios editores la apuesta no era sólo política, sino que también implicaba una búsqueda estética ideológica⁷⁷. Asimismo, las páginas de la revista, escritas casi exclusivamente por varones –tanto argentinos como colaboradores extranjeros, algunos con un amplio reconocimiento internacional– presentaban tres tipos de artículos. Por un lado, aquellos productos elaborados del pensamiento intelectual, destinados a la formación integral de la élite dirigente que debía imponer el destino de la nación⁷⁸, pero que, entiendo, también muestran las aspiraciones culturales de parte de la “intelligentsia” católica argentina que buscaba una posición respetable, y conectarse a los círculos más selectos y desarrollados del pensamiento internacional. En segundo lugar, se encuentran las crónicas de contenido teológico, que a su vez pueden subdividirse entre reflexiones filosóficas –con mayor o menor grado de dogmatismo según quien las suscribiera– y artículos de adoctrinamiento moral y religioso. Pienso que estas últimas páginas están dirigidas a un público más numeroso, católicamente definido, pero con menos instrumentos intelectuales y sociales que los destinatarios del primer tipo de escritos, aunque no excesivamente masivo, ya que *Criteria* fue una publicación destinada a solidificar moralmente a las clases privilegiadas. En este caso el objetivo primordial parece haber sido el del adoctrinamiento de sectores propietarios y católicos que podían exponer cierta permeabilidad hacia otras ideologías. Por último se hallaban extensas líneas dedicadas a la crítica artística, en muchos casos muy cargadas de fundamentos moralizantes, que buscaban señalar el camino a seguir al público católico en su exploración de manifestaciones artísticas. En esas páginas sobresalía la preocupación por la creciente influencia de artistas que eran considerados hombres de izquierda, y que ocupaban lugares destacados en los ámbitos artísticos y en las predilecciones de un público cada vez más masivo, no sólo hacia las capas inferiores de la sociedad, sino también hacia las superiores. En este sentido, no puedo soslayar esa tensión resultante de la masificación de ciertos ámbitos culturales y de la difusión de algunos productos culturales. Todo esto, en un contexto de creciente profesionalización de la tarea del artista⁷⁹.

Es innegable que la diversidad de artículos reflejaba las distintas tendencias, básicamente intelectuales y estéticas, existentes en el seno de la publicación y que ya he mencionado. No obstante, entiendo que fueron, asimismo, un reflejo de una doble intencionalidad política del catolicismo argentino y que implicaba dos tipos principales de interlocutor. Por un lado, un público mayoritario, católico pero expuesto, en mayor o

⁷⁷ Más allá de las diferencias que ya he mencionado entre los diferentes sectores que componen a la naciente derecha autoritaria argentina, esta necesidad estética e ideológica genera vasos comunicantes entre personajes no siempre coincidentes, (incluso en cuestiones estéticas y políticas) pero que aspiraban a un proyecto transformador guiados por esa búsqueda.

⁷⁸ María Ester Rapalo, “La Iglesia Católica Argentina y el autoritarismo político: la revista *Criteria*, 1920-1931” p. 54, aunque, como queda dicho, será este el espacio que más conflictos internos generará ya que paulatinamente la Iglesia tenderá a remitir toda reflexión a las doctrinas de la Iglesia.

⁷⁹ Puede consultarse Olga Echeverría, “Las debilidades del liberalismo argentino y los orígenes de las derechas autoritarias a principios del siglo XX. ¿Un movimiento antiliberal?. Notas para su discusión”.

menor medida, a las provocaciones de ideologías y prácticas sociales y culturales contestatarias. De allí el esfuerzo de los editores de *Criterio* por marcar un rumbo seguro a los fieles católicos, a los sectores acomodados que eran los lectores potenciales de la revista. Por otro lado, se buscaba reforzar los nexos con los sectores culturales más desarrollados y llamar a la acción a los miembros de la élite a fin de lograr imponer su proyecto político social. En este sentido, la revista señaló este interés desde sus comienzos, aunque no con demasiada precisión, insistiendo en la necesidad de transformar las reglas del juego político en la Argentina⁸⁰.

El llamado a la acción implicaba en sí mismo un cuestionamiento a la actitud pasiva, y en cierta forma resignada, de las clases dirigentes, pero no sólo a los sectores católicos sino al conjunto de la “oligarquía”. Se impugnaba a los sectores privilegiados de la sociedad que se indignaban, reclamaban y ofrecían formidables piezas retóricas en la comodidad de los sillones del Jockey Club. Pero, no se trataba de una ruptura con esa clase a la que denominaban conservadora, por el contrario implicaba un reclamo a los pares, a los únicos capacitados y confiables hombres que podían dirigir el destino del país. Se desprende que, como la mayoría de los representantes de esta tendencia, *Criterio* expresaba antes que una opción radicalmente opuesta al liberalismo –mas allá de las maniobras intelectuales e ideológicas–, una propuesta pretendidamente superadora de aquél, una vía política e ideológica que “salvaba” a la nación de los problemas de la modernidad que el orden liberal no había podido prever, ni remediar. Así, la cuestión de la libertad fue una temática siempre presente en las páginas de *Criterio*. Se trataba de un valor y un principio que ya no podía ser negado, ni cuestionado pero que generaba una preocupación evidente, pues consideraban que una libertad “no controlada” podía obrar como disolvente, como fuerza centrífuga en los ámbitos políticos y sociales. De allí, que la alternativa que se presentaba como superadora implicaba una compleja –y no explicitada– conciliación entre libertad y disciplina. La libertad cristiana, decía un artículo inicial, era contraria al aniquilamiento del hombre por parte de las mayorías y se expresaba a través de la filiación sostenida por supuestos de jerarquía⁸¹. De esta problemática emergían a su vez una serie de elementos que merecen ser tenidos en cuenta y que muestran la preocupación que representaban las mayorías, las ideas internacionalistas y los embates al orden “natural” y jerárquico que esas problemáticas expresaban directa o indirectamente.

Advierto en *Criterio* una serie de análisis que marcaban el punto de vista de la Iglesia que la conformaban y mostraban una mirada más aguda hacia los problemas de la Argentina, una postura que sobrepasaba las simples advertencias combativas. Quiero decir, que a diferencia de otros representantes de esta naciente derecha autoritaria, los

⁸⁰ “...todos comprenden la necesidad de remediar este estado de cosas, este permanente malestar político que es un inacabable temporal de concupiscencias desenfrenadas. Y todos advierten el dilema de la acción inmediata: *hay que abatir este régimen o hay que conquistarla para imponer después la reforma condigna*. El problema del deber cívico, que es en definitiva ofrenda debida y casi siempre impaga, ha de alzarse entonces categórico y urgente en la conciencia de quienes aman de veras al país. (...) Urge un concentrado y ejecutivo plan de acción práctica, impersonal y levantada; una doctrina firme que unifique esa acción trayéndole la savia viril de las mejores tradiciones de nuestra sociedad; un violento y energético sacrificio de las comodidades personales y de la molicie enervante que es el castigo de la riqueza”, A.S.M., “Es ridículo creerse dirigente cuando en realidad no se dirige nada” *Criterio* 2, año 1, 15 de marzo de 1928, p. 48.

referentes del catolicismo tuvieron una conciencia más clara de que los problemas del país eran sólo la expresión vernácula de problemáticas que se extendían a lo largo del mundo occidental. Esto fue resultado, seguramente, de ser el catolicismo argentino parte integrante de un “partido universal”. De tal modo, las observaciones y advertencias sobre la política y la dinámica social internacional ocuparon un lugar importante en la publicación. La coyuntura internacional se hizo presente a través de cuatro procesos principales, aunque, obviamente, hubo referencias a otros países y realidades. Por un lado, el fascismo que fue un tema recurrente, sobre todo, después del Tratado de Letrán, y la dictadura española de Primo de Rivera. Como decían con relación a este último caso, pero que podría ser extensivo a ambos, había que “hacer doctrina con lo que pasa en España”⁸². La revolución soviética y la mexicana, fueron los otros dos escenarios a los que se miró insistentemente, pero esta vez como una amenaza latente.

En relación al régimen de Mussolini, las alusiones realizadas antes del tratado de 1929 eran, si se me permite decirlo así, sutiles, “sueltos” en los que se reproducía alguna opinión de personajes de la política europea, o a través de comparaciones hechas como al pasar, donde el Duce –aun sin ser defendido abiertamente– salía beneficiado en la contraposición con los líderes soviéticos o mexicanos⁸³. Luego de firmarse el concordato y, sobre todo, a partir del primer aniversario del mismo, las menciones se hicieron más frecuentes y explícitas. El orden fascista, obra del “ilustre Duce italiano”, resolvió la cuestión romana luego de “limpiar” el campo político italiano, “librando una batalla contra la masonería”⁸⁴. El fascismo era considerado como una “gran obra moderna de pacificación espiritual y política”, que expresaba una “rica virtuosidad emotiva”, que consideraba al catolicismo como conductor. De todas sus características se buscaba resaltar el proyecto corporativista impuesto por Mussolini, ya que en líneas generales era coincidente con la postura de la Iglesia, cuando hablaba de una colaboración de las clases sistemática y armonizada, salvaguardando la propiedad, elevando a esta a su función social, respetando la iniciativa individual⁸⁵. Pero, la preocupación primordial de los católicos parecía ser la de mostrar que el tratado de Letrán había sido realizado por la voluntad, inteligencia y pragmatismo de la Iglesia y de su Primado, y de esta manera

⁸¹ Faustino J. Legón, “Libertad y disciplina”, *Criterio* 5, 5 de abril de 1928, pp. 41-42.

⁸² Julio Lobato, “A vueltas con la actualidad: Al margen de Cambó”, *Criterio* 115, op. cit., p. 642.

⁸³ “...No tengo el menor propósito de buscarle exculpantes al régimen fascista, sólo deseo precisar lo que es el régimen mexicano, tal como lo padecemos en la actualidad: para hacerlo me bastará señalar un paralelo (...) siguiendo esta práctica elemental, los presuntos asesinos de Mussolini [se refiere a un grupo de activistas que habían intentado acabar con la vida del Duce] están en la cárcel (...) En México no hace muchos meses, un grupo de individuos, entre los cuales había un humilde obrero, arrojó una bomba al paso del automóvil del General Obregón (...) se pasó a las armas a cinco hombres sin que en el proceso respectivo apareciese el cuerpo del delito, puesto que no había muerto”, Notas de la semana, “Lo que dice de la situación mejicana uno de sus antiguos cómplices”, *Criterio* 14, p. 431.

⁸⁴ “para lograr que el árbol de la reconciliación entre el Quirinal y el Vaticano fructificase, diese sombra amiga, el gobierno de Mussolini aplastó literalmente a la masonería italiana”, Mario Falcao Espalter, “En torno a la conciliación itálica”, *Criterio* 121, 26 de junio de 1930, p. 823.

⁸⁵ “De la vida universal: Sobre el régimen corporativo en Italia”, *Criterio* 114, 8 de marzo de 1930, p. 608. Similares conceptos se expresaron cuando reprodujeron las palabras del ex jefe de gobierno belga, Sr. Cartón de Wiart, quien había expresado a la prensa italiana que en la crisis parlamentaria del mundo occidental, la más grande experiencia que se había realizado para superarla era el Estado corporativo fascista. *Criterio* 14, 7 de junio de 1928, p. 433.

negar el protagonismo absoluto que Mussolini parecía querer atribuirse. Lo cual era absolutamente afín con la postura que la revista asumió desde mediados de 1930 y que tendía a consolidar el poder del papado romano⁸⁶. Por su parte, la dictadura española de Primo de Rivera, y más aun su caída e inmediata muerte del caudillo, merecieron una atención frecuente, al tiempo que una reivindicación más explícita. Fue analizada, y propuesta, como un modelo a tener en cuenta desde la Argentina. Muchos de los análisis realizados contenían menciones tácitas sobre la realidad de este país, que de esa manera permitían expresar opiniones sobre la realidad nacional en una revista que había abandonado prácticamente toda referencia directa a las alternativas de la política argentina. Al respecto, sostuvieron que ante el caos imperante en la España pre-dictatorial, era necesario un hombre fuerte. Y, ese fue el Marqués de Estella, ya que los pueblos librados a sus propias pasiones –o a las pasiones de sus dirigentes ocasionales– necesitaban reconstruir el principio de autoridad si es que querían reconstituirse⁸⁷. Entre los logros que le señalaban, remarcaron el desarrollo industrial –preocupación siempre presente en las escasas páginas dedicadas a la economía de la revista, pero de donde se desprende que para este grupo católico el desarrollo económico e industrial de la Argentina era primordial⁸⁸–, la instauración de un régimen corporativo y una legislación social de avanzada⁸⁹. Como es posible sospechar, las alusiones a que esa labor pudo desarrollarse a partir de la reinstauración del principio de autoridad fue algo reiterado, al tiempo que celebraban que “*fue un gobierno fuerte, pero no una tiranía*” ya que estaba unido a las mejores tradiciones de España: la valentía viril, el catolicismo militante, la ejecutividad, el patriotismo⁹⁰. La muerte de Primo de Rivera, decía Ramiro de Maeztu en una colaboración especial para *Criterio*, había dejado huérfano a los españoles que sólo atinaban a levantar gritos de “*patriotismo exaltado y combativo*” en homenaje a quien había logrado librar a “*España de la epidemia derrotista*”⁹¹. Esta reivindicación fue expresada conjuntamente con la preocupación por el devenir político de aquel país, a través de críticas a la izquierda y a los defensores de la República, a los que retóricamente se les preguntaba si estaban seguros de sustituir “*lo bueno conocido, por lo dudoso por conocer*”⁹². Clasificando a los movimientos pro republicanos como improvisados y suicidas, afirmaban que nada bueno saldría de la bullanguera agitación de la izquierda, sino que la obra “*sería y positiva*” habría de emerger de la derecha⁹³.

Por otro lado, la revolución soviética estaba siempre presente en el horizonte de los temores y de allí que fuera destacada su presencia en las páginas de *Criterio*, y las obser-

⁸⁶ A partir de ese momento la revista sufre una nueva transformación estética y editorial donde la palabra de obispos de la Iglesia universal gana centralidad, y donde el poder y la infabilidad papal son temas de constante tratamiento.

⁸⁷ “Apuntes: la historia se repite”, *Criterio* 107, 20 de mayo de 1930, p. 864.

⁸⁸ Lo cual también puede advertirse en los anunciantes de la revista, ya que muchos de ellos son los incipientes industriales argentinos. Sobre esta cuestión puede verse, por ejemplo, en *Criterio* 12, 24 de mayo de 1928, pp. 365-66.

⁸⁹ “De jueves a jueves: el general Primo de Rivera”, *Criterio* 107, 20 de marzo de 1930, p. 373.

⁹⁰ Guillermo Sáenz, “El momento político español”, *Criterio* 108, 27 de marzo de 1930, p. 405.

⁹¹ Ramiro de Maeztu, “El entierro del General”, *Criterio* 115, 15 de marzo de 1930, pp. 633-634.

⁹² Hauteville, “España hoy”, *Criterio* 106, 13 de marzo de 1930, p. 364.

⁹³ Guillermo Sáenz, “El momento político español”, *Criterio* 108, 27 de marzo de 1930, p. 405.

vaciones sobre su posible extensión⁹⁴. Se atacaba duramente la lucha de clases al tiempo que se decía que ésta y la consecuente tentativa de aniquilación del Estado, implicaban la más contundente amenaza a la supervivencia de “*la clase capitalista*”⁹⁵. Sin embargo, fueron muchos más los artículos que llamaban la atención sobre un peligro mucho más concreto, al tiempo que reclamaban la solidaridad de los argentinos, y que hacían exclusiva referencia a la revolución mexicana. Preocupaba gravemente la posibilidad de que un movimiento similar se produjera en la Argentina, al fin y al cabo las realidades no eran tan disímiles y la tradición cultural (en su sentido más extenso) era compartida. Si bien la revolución mexicana de 1910 turbaba e irritaba en todo su desenvolvimiento, la cuestión religiosa, la política hacia los “cristeros” era la principal bandera y la que primero se enarbola para alertar a las clases propietarias argentinas⁹⁶. Los artículos sobre esta cuestión fueron en todos los casos páginas que podrían llamarse de combate, donde lo sobresaliente era la censura y la actitud defensiva ante posibles ramificaciones de la revolución. No presentaban exámenes profundos, ni descripciones de las principales características del proceso.

Muy vinculado a lo que vengo sosteniendo, se encontraba la cuestión obrera y la creciente influencia que sobre ella venían ejerciendo las ideologías de izquierda. En este caso también los grupos católicos orgánicos a la institución se mostraron más inquietos que el resto de los autoritarios argentinos. Los abordajes realizados al respecto, presentaban dos aristas diferentes, y a veces en apariencia contrapuestas. Por un lado la denuncia –teñida de profunda preocupación– por las acciones de la clase trabajadora, sobre todo de aquellas que implicaban algún grado de violencia hacia las personas o el capital. En no pocas oportunidades, las páginas escritas constituyeron un energético reclamo de orden dirigido a las autoridades que sólo así, ejerciendo su potestad, se conducirían de acuerdo a su función y a su propia razón de ser. Lo que se reclamaba, con mayores o menores eufemismos, era mayor represión. Resulta interesante señalar que para los editores y colaboradores de esta publicación, el orden social había sido profundamente perturbado por la actividad del naciente movimiento obrero. Un movimiento, decían, que estaba integrado por individuos que formaban parte de la organización social a la que querían destruir. Con un tono, si se quiere didáctico, se preguntaban si la organización social vigente era substancialmente injusta y concluían, como era de esperar, que tal iniquidad no existía por lo cual no había derecho cuya reivindicación autorizase a violentar el orden social⁹⁷. Reconocían que eran grandes y numerosas las fallas que “*aún ofrecía*” la

⁹⁴ Fueron habituales los artículos donde se exponía el criterio antirreligioso y antinatural de la revolución soviética. Asimismo, eran reiteradas las críticas a la残酷 del “stalinismo”, que era una expresión radicalizada del leninismo. No dudaban en calificar a Stalin como el dictador más feroz y sangriento de la historia, “el terror rojo no puede ser comparado con otros terrores de la historia”. Al respecto pueden verse entre otros: “El terror rojo”, *Criterio* 103, 20 de febrero de 1930, p. 229, “A la Vuelta de la Actualidad: Máquina Atrás”, *Criterio* 105, 6 de marzo de 1930, p. 308. “La inteligencia moderna y el comunismo soviético” en *Criterio* 116, 22 de mayo de 1930, pp. 657-658, entre otros.

⁹⁵ Faustino J. Legón, “El Estado soviético”, *Criterio* 31, 4 de octubre de 1928, pp. 17-18.

⁹⁶ A manera de ejemplo puede verse “Lo que dice de la situación mejicana uno de sus antiguos cómplices” en Notas de la semana, *Criterio* 14, 7 de junio de 1928, p. 429 o “El hogar” y las víctimas de Méjico”, *Criterio* 15, 14 de junio de 1928.

⁹⁷ *Criterio* 13, 31 de mayo de 1928, p. 391.

organización social y civil. Pero resultaban mucho más preocupantes y peligrosos los factores de descomposición que ya habían logrado infiltrarse en el ambiente argentino, a través de ideologías extrañas que organizaban a las masas obreras y penetran hasta en los centros educacionales y universitarios, a pesar de ser absolutamente contrarias a los ideales patrióticos. Todo ello implicaba una desmoralización creciente de las costumbres⁹⁸.

Entiendo conveniente subrayar que si bien esta crítica a la presencia de activistas de izquierda (la mayoría de ellos –decían– eran extranjeros) fue un tema recurrente tanto en todos los autoritarios tempranos como en los miembros de la élite liberal, lo que diferenciaba a los grupos católicos de otros grupos elitistas fue el énfasis puesto en el tratamiento del tema y la superación del diagnóstico para avanzar en la búsqueda de propuestas concretas en un problema que se consideraba ya instalado. Es decir, si bien coincidieron con aquellos en que “*el liberalismo candoroso*” había permitido, por omisión o descuido, la germinación de esos idearios, llamaban la atención, de manera constante y sistemática, sobre las dinámicas formas de “infiltración” y adhesiones más o menos concientes que ganaban los anarquistas y socialistas⁹⁹. Así, la gran preocupación era la paulatina supremacía de estas ideas en los sindicatos, en las escuelas¹⁰⁰ y en las aulas universitarias. Advierten impactados, y esto me parece sumamente importante, que el problema de las ideologías de izquierda ya no era sólo un problema porque guiaba las acciones de los trabajadores, sino precisamente porque estaba superando los límites de esa clase y llegaban a sectores ilustrados¹⁰¹.

En el mismo orden, mostraban una enorme preocupación por lo que ellos consideraban un silencio cómplice o una crítica excesivamente moderada de la prensa, cuando no sostenían que eran propagandistas directos de aquellas ideas, no sólo las publicaciones de estos grupos sino una prensa más masiva¹⁰². Pero, como decía unos renglones atrás, había un asunto que entrañaba una nueva –y primordial– preocupación, pues en algún sentido expresaba una ruptura ideológica y política de las clases privilegiadas. Me refiero, a la constatación de que existían individuos pertenecientes a las clases propietarias que mostraban una porosidad amenazadora, o directamente difusores del pensamiento de izquierda, y que fueron denominados por *Criterio* como burgueses de izquierda.

⁹⁸ *Criterio* 12, 24 de mayo de 1928, p. 359.

⁹⁹ “...sabemos que no pocos dirigentes izquierdistas están apoyados y hasta subvencionados por Moscú”, “¿Izquierdistas?”, *Criterio* 14, 7 de junio de 1928.

¹⁰⁰ Se encuentran constantes denuncias sobre la existencia de maestros anarquistas (Véanse *Criterio* 13 y 15 entre otras) que además “provocaban” organizando Congresos y difundiendo públicamente sus ideologías.

¹⁰¹ “...maniobran así cómodamente en diversos ambientes, explotando la credulidad de los obreros y la penúltima infancia de los chiquilines que juegan a la “Reforma Universitaria” (...) cualquier día de estos descubriremos que la Universidad está llena de “comisarios rojos”, ¿Izquierdistas?”, *Criterio* 14, 7 de junio de 1928.

¹⁰² *Criterio* 15, 14 de junio de 1928, p. 455. Allí desarrollaron en extenso “la predica disolvente y desmoralizadora” de la prensa específica de los movimientos socialistas y anarquistas (tanto en publicaciones dedicadas a los obreros como otras a los intelectuales) y de diarios “dirigidos al hampa” como *Critica* o revistas cargadas de “pornografía” como *El Hogar*. En el mismo sentido puede verse el número 13 de *Criterio* (31 de mayo de 1928) donde criticaban la escasa importancia y el análisis débil que osrecían los diarios sobre “la violencia anárquica de Santa Fe y el Rosario”.

No obstante lo dicho, y que fue lo expresado en los dos primeros años de la publicación, hacia mediados de 1930 se puede advertir un endurecimiento político e ideológico con respecto a las reivindicaciones obreras. Probablemente influenciados por la creciente crisis económica internacional (que también afectaba al país) cerraron posiciones defensivas en torno a la clase que expresaban y llegaron a hablar de la “*tiranía del trabajo*” a la que consideraban más brutal, perjudicial y opresora que la “*tiranía del capital*”¹⁰³. En mayo de 1930 al celebrarse un nuevo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum* un artículo firmado por el sacerdote Federico Grote¹⁰⁴, realizaba una amplia caracterización de las huelgas obreras. Las mismas eran consideradas símbolos del desorden, la violencia y la guerra fraticida. Si bien partía de presentar a las clases enfrentadas, “*el capitalismo desalmado*” y “*el proletariado revolucionario*” como “*dos egoísmos*”, no dudaba en reclamar la represión de las luchas obreras en defensa de la vida y de la propiedad privada por la política y “*vengados por la justicia*”¹⁰⁵. Sostenía, asimismo, que la solución cristiana no trataba de llegar a la “*utópica nivelación*”, sino “*a la íntima unión, armonía y mutua cooperación*” de las clases. Es decir se propugnaba un modelo de conciliación de clases, fundado en la Encíclica de León XIII, ya que la solución cristiana, continuaba diciendo, tendía a la vida del orden social, era una propuesta superadora del liberalismo político, y garante del orden social, en tanto que la propuesta socialista predicaba la guerra intestina y la nivelación de los diferentes sectores sociales, y por consiguiente su muerte¹⁰⁶.

A pesar de que se hablaba de una crisis moral y se decía que las soluciones debían ser también morales, los cuestionamientos más concretos fueron dirigidos al mundo de la política, y en particular al modelo democrático. Al menos en los dos primeros años de la publicación, la democracia fue el adversario más evidente. Una democracia que aparecía siempre adjetivada, valorada negativamente, mayoritaria, demagógica, subalterna, plebiscitaria, decadente. Reclamaban terminar con la “*parodia*” democrática, con las “*delicias del voto universal*”:

“La democracia, bien entendida, no comporta la discusión continua del principio de autoridad, sino la fiscalización de la forma cómo los mandatarios de la comunidad lo ejercitan. Dentro del sistema filosófico cristiano, el principio de autoridad queda

¹⁰³ “Así como por tiranía del capital entendemos la presión o violencia moral que ejercen sobre los obreros los capitalistas, cuando, válidos del poder que les da el dinero y la necesidad de los obreros, los obligan a aceptar el trabajo en condiciones desventajosas para ellos e injustas; así entendemos por tiranía del trabajo la violencia moral que ejercen los trabajadores. (...) Los patrones están obligados, so pena de declarárselas la huelga o el boycott, a dar a sus operarios el salario y horario, juntamente con las demás condiciones del trabajo que ‘gremio’ les impone (...) ni siquiera esta facultado el patrón para reprender a un obrero por faltas cometidas en el trabajo (...) el obrero no es libre de convenir con él acerca del salario y demás condiciones de trabajo”, Federico Grotte, “La tiranía del trabajo”, *Criterio* 129, 21 de agosto de 1930, pp. 234-235.

¹⁰⁴ Grotte fue el iniciador de los Círculos Católicos de Obreros. Los mismos, según se desprendía de las propias palabras de Grotte, tenían como finalidad atraer a los hombres que se mostraban indiferentes a la palabra de la Iglesia. Era una organización mixta que amalgamaba a obreros, empleados y profesionales. Al respecto puede verse: Néstor Tomás Auza, *Los católicos argentinos. Su experiencia política y social*, Buenos Aires, Claretiana, 1984, pp. 57 a 69.

¹⁰⁵ R.P. Federico Grotte, “El 1º y el 15 de mayo”, en *Criterio* 114, 15 de mayo de 1930, p. 628.

¹⁰⁶ Idem, p. 629.

siempre fuera de discusión. La teoría democrática dominante, (...) hija de la Revolución, comete el absurdo de afirmar dos soberanías simultáneas: el principio (cuálquiera sea el nombre que se le dé: gobernador, presidente, rey, etc.), y el pueblo. De aquí, el pueblo puede juzgar en cualquier momento al soberano, al mandatario, y puede llevárselo y traerlo a su capricho.”¹⁰⁷

La democracia mayoritaria, y hoy diríamos participativa, se volvía turbulenta por cuanto quitaba soberanía al gobernante y desequilibraba un orden que debía sostenerse en un “*pueblo representado, administrado y gobernado*”, un pueblo sin soberanía. Tan categóricamente como desprestigianban al sistema vigente, en su faceta electoral, reclamaban la solución, “*una reacción patriótica*”¹⁰⁸. Así, desde la derrota proclamaban la ofensiva y descontaban que el régimen democrático no tendría larga vida pues se fundaba en principios efímeros no arraigados en la naturaleza de las cosas, sino en el arbitrario concepto del “*pueblo soberano*”¹⁰⁹.

Las críticas a la democracia del voto universal –masculino– trascendieron largamente a la política secularizadora del Estado. Fundamentalmente, se achacaba la incapacidad manifiesta en poner límites a los cuestionamientos continuos al orden social. La concepción autoritaria del orden católico impulsaba un modelo que le permitiera recuperar al Estado un control fuerte y represivo, en tanto que buscaba que la Iglesia asumiera definitivamente la vigilancia de la conciencia de los ciudadanos y, de ser necesario, la condena moral. La crítica a la democracia recurría siempre a la crítica del pensamiento ilustrado, a quien se acusaba de ser el generador de todos los males, de haber guiado a la humanidad por el camino del error¹¹⁰; al tiempo que incluían al quiebre de la cristiandad su responsabilidad en la devastación social de occidente¹¹¹. Por oposición, recreaban, idealizado, el pasado cristiano feudal como un momento histórico donde el orden natural, la supremacía divina y el respeto por las jerarquías constituyan el orden. De esta

¹⁰⁷ Luis Enrique, “Democracia y Autoridad”, *Criterio* 109, 3 de abril de 1930, p. 428.

¹⁰⁸ “*El país sigue necesitando de reformas urgentes (...) Una reacción patriótica se impone. El país está tan decepcionado a este respecto que sólo esa reacción podría convencerlo de que hay motivos para aleantar una esperanza*” *Ínterin: “Crónica política y parlamentaria, los asuntos que esperan”*, *Criterio* 15, 14 de junio de 1928, p. 464.

¹⁰⁹ Tomás Casares, “Obediencia y santidad”, *Criterio* 76, 15 de agosto de 1929, p. 489.

¹¹⁰ Pensamiento este que no es novedoso dentro de los esquemas de la Iglesia. Ya podían encontrarse estas críticas a poco de producirse la Revolución Francesa. En 1791 el sacerdote Mozzo escribía su Proyecto de los Incrédulos y marcaría el rumbo del pensamiento católico contrarrevolucionario. El proceso entero de la Ilustración, decía no ha sido más “que una lucha terrible de la rebelión, de las pasiones y del mal contra el orden, el bien, la monarquía y la Iglesia”, citado por Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1988, p. 53. El sacerdote catalán Juan Balmés sostenía que la religión debía salvar a la política, en tanto que Bonald y de Maistre responden al ideario revolucionario con una doctrina opuesta en cada uno de sus puntos. Tampoco puede dejar de mencionarse que el español Juan Donoso Cortés, que sostenía que el liberalismo, la democracia y el socialismo eran parte del mismo pecado contra Dios. Para ampliar estas cuestiones puede consultarse a Guy Hermet, *Los católicos en la España Franquista*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

¹¹¹ “*No hay duda que la Europa “moderna” padece muchísimos de los defectos que le adjudican sus críticos despiadados: fácilmente se demuestra, sin embargo que tales defectos proceden de los principios del renacimiento humanista y de la Reforma que iniciaron la edad “moderna” (...) La defensa de Europa se reduce a la defensa de la Verdad, la expansión del occidente, a la expansión de la misma, lo cual no obsta para que podamos aceptar todas las influencias*”, César Pico, *Criterio*, 5, 5 de abril de 1928.

manera, negaban la existencia de tensiones y conflictos sociales y sostenían que aquella había sido una sociedad armónica y donde cada uno se desarrollaba de acuerdo con lo dispuesto por la providencia. En cambio, la modernidad rompió con ese orden natural, y la forma de hacer y entender la política se transformó, negativamente, permitiendo que las jerarquías no fueran respetadas¹¹².

Entrando en 1930 plasmaron una definición política –en su sentido más amplio– que debe ser tenida en cuenta, ya que planteaba a la catolicidad como un concepto cultural permanente, general y eterno que involucraba al conjunto de la humanidad, en tanto que sostenía que las naciones eran, en cambio, instituciones de historia, es decir, entidades empíricas, pseudo conceptos, creaciones convencionales¹¹³. Por contraste al concepto ficticio de nación se enarbola el de patriotismo, que como “*sentimiento auténtico*” era superior a cualquier continente que se le quisiera dar. De tal modo, el patriotismo no era considerado contrario a la catolicidad, sino que por el contrario la patria era en sí misma una forma de catolicidad, pues implicaba una vuelta a las raíces hispano-católicas. En cambio, el rumbo que estaban tomando los movimientos nacionalistas sí parecía ser opuesto al espíritu de la Iglesia ya que daban una excesiva importancia a la política. El nacionalismo, se sostuvo en varios números de *Criterio* editados en 1930, expresaba un error perjudicial en los ordenes social y moral, y la Iglesia se mostraba “*absolutamente hostil*”, ya que como producto moderno cometía la herejía de considerar al Estado como lo categórico y definitivo, como al nuevo Dios de los hombres, como la manifestación más contundente de un “*fanatismo tétrico*”¹¹⁴. Basándose en la condena al nacionalismo emitida por el Papa Pío XI, en la encíclica *Ubi Arcano Dei*, en el año 1922, demostraban su rechazo a las tendencias que exacerbaban los atributos y potestades del Estado¹¹⁵. Entiendo que esta preocupación se originaba en la obvia oposición que representaba el “nacionalismo” al anhelo del catolicismo de constituir una organización política supranacional en cuya cabeza debía encontrarse la Iglesia y que tenía como referentes y representantes locales a las diferentes curias nacionales. Es decir, rechazaba al nacionalismo porque atentaba y obstaculizaba su propio proyecto “nacionalista”.

Lo dicho resulta altamente significativo ya que el creciente esfuerzo de la Iglesia por constituirse en un actor político autónomo y en su búsqueda por imponer un proyecto hegemónico, puede haber sido un aspecto más que jugó su papel en el alejamiento de los jóvenes editores de *La Nueva República* que se encontraban constituyendo el autodenominado movimiento nacionalista argentino y que implicaba, asimismo, un proyecto político que también tenía pretensiones hegemónicas.

Como puede advertirse, *Criterio* fue el órgano de prensa de un grupo de intelectuales laicos comprometidos con la Institución, pero que también incluía a miembros de la Jerarquía eclesiástica y a otros pensadores, la mayoría de ellos en los dos primeros años, con menor encuadramiento institucional. Desde la estructura eclesiástica se pretendía constituir un actor político integral, y sometido a la Jerarquía de la Iglesia Católica Ar-

¹¹² “*La política es la ciencia de mejoramiento, fuerza centrífuga de selección en la jerarquía. Lo malo es que el pueblo suele meter el dedo en el ventilador*”, “*Asteriscos*”, *Criterio* 2, 15 de marzo de 1928.

¹¹³ Eugenio D’Ors, “*Las naciones y la catolicidad*”, *Criterio* 97, 9 de enero de 1930, pp. 47-49.

¹¹⁴ “*La Iglesia y el nacionalismo*”, *Criterio* 107, 20 de marzo de 1930, p. 371.

¹¹⁵ “*El nacionalismo y la Iglesia*”, *Criterio* 109, 3 de abril de 1930, pp. 429-430.

gentina, que pudiese implementar un modelo basado en una ideología corporativista que apelaba, como medio de legitimación a las tradiciones del mundo cristiano feudal: desigualdad natural de los hombres, origen divino de la propiedad privada, del orden social y de la autoridad.

Rechazaban de manera contundente un sistema que se había desarrollado a partir de la modernidad política: la democracia del voto universal. Muchos de estos puntos fueron compartidos por Manuel Gálvez, sin embargo, su apuesta a la instalación del catolicismo como fundamento moral de la sociedad implicaba una trasmisión individual y personal, que permitiría reorganizar la sociedad y volver las cosas a su lugar. Pero lo cierto es que, como puede advertirse, en términos estrictos no entraban en real contradicción con los principios económicos y sociales del liberalismo. Incluso en términos políticos no se rechazaba de plano al sistema liberal burgués, sobre todo de un liberalismo tan conservador como era el argentino.

Ahora bien, en todos los casos lo que emergió fue el progresivo esfuerzo de los sectores católicos por abandonar el letargo al que habían quedado sometidos en los tiempos de la expansión liberal y poder instalar al catolicismo como el contenido ético de la vida política y social. En ese sentido, todo este período puede ser considerado como la génesis de un actor político con pretensiones soberanas y hegemónicas que evolucionó en su definición identitaria y de conciencia a partir de centrar su discurso y su práctica en los problemas derivados de la llamada “cuestión social”. Fue, asimismo, el período en que comenzaron a postular con vehemencia la necesidad de construir un “mundo católico” y una nación católica como únicos reaseguros a los desbordes y caos del presente. Sin embargo no fue una etapa de ofensiva explícita, en todo caso fue vivida como una etapa preparatoria para un futuro más promisorio. Futuro que creyeron alcanzar con posterioridad al golpe de estado de 1930 y en particular con la alianza establecida con el gobierno de Justo. Su importancia y su riqueza en tanto proceso desbordan los límites de este artículo.



IGLESIA, SOCIEDAD Y ESTADO EN EL PENSAMIENTO DE MONSEÑOR FRANCESCHI. DE LA SEDITIO TOMISTA A LA “REVOLUCIÓN CRISTIANA” (1930-1943)

Miranda Lida *

Introducción

A pocos días del 6 de septiembre de 1930, Franceschi¹ dio su aprobación al movimiento que derrocó a Yrigoyen haciendo uso de la doctrina tomista de la sedición², al afirmar que “no ha de ser llamado sedicioso quien defiende el bien común, [según] dice Santo Tomás”³. Al respecto, Loris Zanatta⁴ ha señalado el modo en que Franceschi reconocía la legitimidad de la intervención política del poder militar, pero nosotros pondremos énfasis en el uso que hace Franceschi de la idea tomista de la sedición, siendo éste el modo a través del cual aquel se colocaba en una posición que lo autorizaba a

* Universidad Torcuato Di Tella.

¹ Para una reseña biográfica de Gustavo J. Franceschi, director de la revista *Criterio* entre 1932 hasta su muerte en 1957, puede verse Lila Caimari, *Perón y la Iglesia católica. Religión, Estado y sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Buenos Aires, Ariel, 1995, pp. 348-356; Hernán Benítez, “Prólogo general. Notas para una biografía”, en Gustavo Franceschi, *El Pontificado Romano*, Buenos Aires: Difusión, 1944. Se ha dicho de Franceschi que era un exponente del nacionalismo (Navarro Gerassi, M., *Los nacionalistas*, Buenos Aires, 1968) o bien un “católico de inspiración nacionalista” (F. Mallimaci, “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, 4). Podría pensárselo de acuerdo con Mallimaci como un exponente de un catolicismo nacionalista (y no tanto de un nacionalismo católico) que discute con el principio de la *politique d'abord* (F. Mallimaci, *El catolicismo integral argentino (1930-1946)*, Buenos Aires: Biblios, 1988, p. 12; F. Mallimaci, “Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista”, en F. Mallimaci y R. Di Stefano, *Religión e imaginario social*, Buenos Aires, Manantial, 2001, p. 223), aunque también se lo ha considerado en más de una ocasión como un maritainiano. Sin embargo hay un fuerte consenso en la historiografía acerca de que se trata de un intelectual tomista pero los problemas teológicos y políticos que se derivan del tomismo han sido en general poco estudiados.

² La idea de sedición en Santo Tomás se encuentra en la *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, parte II-II, cuestión 42.

³ “Monseñor Franceschi desde las tribunas del Jockey Club”, *El Pueblo*, 14 de septiembre de 1930.

⁴ Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo 1930-1943*, Quilmes, Universidad Nacional de Quilmes, 1996, pp. 39-42.

reconocer (o no) tal legitimidad y convertir de esta manera al poder espiritual en un juez autorizado de los asuntos temporales. Es precisamente esta doctrina la que le permitirá justificar la tutela de la Iglesia en los asuntos políticos, por más que haya sido el propio tomismo el que reconoció la autonomía relativa del Estado y de la política con respecto al orden sobrenatural, tal como ha sido señalado por buena parte de los estudiosos acerca del pensamiento político de Santo Tomás⁵. De acuerdo con esta autonomía, la Iglesia se pronunciaba como indiferente frente a la política, sostenía que el poder espiritual no decidía acerca de la forma de gobierno que se diera cada sociedad, al igual que conservaba una posición alejada con respecto a las contiendas electorales, y en este sentido se declaraba *apolítica*. Pero en caso de que hubiera una tiranía (en la cual el orden temporal adquiría una autonomía absoluta con respecto al orden sobrenatural, impidiendo todo equilibrio entre ambos), la Iglesia se erigía en el actor autorizado para denunciarla, volcándose así de lleno en la *política*.

Podemos hablar pues de una cierta ambigüedad en la lectura que se hace de las ideas políticas tomistas, ambigüedad que no fue un resultado directo de la transformación del tomismo en doctrina oficial de la Iglesia a partir de la encíclica *Aeterni Patris* (1879), sino que como veremos se remonta a los propios textos de Santo Tomás⁶. Asimismo Loris Zanatta ha señalado esta ambigüedad a la cual se enfrentarán los neotomistas argentinos en el siglo XX al afirmar que “la confusión deriva del hecho de que la filosofía tomista se presta tanto a una lectura democrática como a una teocrática”⁷: según la primera el derecho a la rebelión contra la tiranía se hallaría en las manos del pueblo, mientras que la segunda colocaba a la Iglesia como único juez competente de los asuntos políticos.

Nosotros aquí señalaremos en cambio que en el caso de Franceschi, en el marco de la doctrina tomista en la cual se inscribe su pensamiento, la disyuntiva ante la cual se halla el cristiano reside en acatar el deber de obediencia o bien inclinarse por la sedición. Por un lado se le reconoce al orden político una autonomía según la cual puede regirse según sus propias normas a las cuales los cristianos les deberían obediencia, pero por otro lado no hay dudas de que será legítimo el recurso a la rebelión en caso de que el poder político se vuelva tiránico. Pero al declararse por la sedición Franceschi no anhela establecer una teocracia ya que es consciente de los riesgos que ello supone para la

⁵ Acerca de las ideas políticas de Santo Tomás, Walter Ullmann señala que “el Estado era algo que sólo competía al hombre o al ciudadano: ni en sus orígenes ni en su funcionamiento tenía nada que ver con la autoridad eclesiástica”, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1983. En un sentido similar, el ensayo de Sheldon Wolin, *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993 y los clásicos trabajos de Étienne Gilson, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1951 y *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé, 1952. No obstante, ninguno de estos estudios acerca de la filosofía de Santo Tomás aborda la idea de la sedición.

⁶ Al respecto puede verse: Bernard Plongeron, “Le problème du tyrannicide ou les fondements modernes d’une théologie politique”, *Théologie et politique au Siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973. Le agradezco a Roberto Di Stefano esta bibliografía.

⁷ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Grijalbo-Mondadori, 2000, pp. 420-421. En este sentido Loris Zanatta sostiene que “en los años treinta y hasta el Vaticano II la Iglesia sostuvo la acepción teocrática, al denunciar la ilegitimidad del Estado liberal y proponer la restauración del Estado católico”.

propia Iglesia (menos aún una democracia⁸), sino más bien restaurar el equilibrio entre el orden temporal y espiritual que ha sido trastocado por el poder político y la ley humana. La teocracia no será para Franceschi una opción legítima ya que tiende a someter el orden temporal negándole cualquier tipo de autonomía. Antes que expresar las aspiraciones de la Iglesia por “reconquistar el Estado para convertirlo en instrumento de la recristianización de la sociedad”⁹, lo cual desembocaría en una teocracia, sin una clara diferenciación entre la Iglesia y el Estado, nosotros afirmaremos que lo que Franceschi propone en cambio es “reconquistar” la sociedad (tanto los gobernantes como los gobernados) con la esperanza de que el sistema político refleje fielmente una sociedad debidamente recristianizada, sin poner en riesgo la autonomía de la Iglesia frente al Estado. En este sentido, Franceschi quiere ser puramente fiel a la doctrina tomista.

Para abordar esta discusión comenzaremos por analizar el pensamiento político de Santo Tomás y su doctrina acerca de la sedición, para luego estudiar el modo en que desde León XIII el neotomismo enfrentó esta discusión. Finalmente abordaremos las ideas políticas de monseñor Franceschi, quien no vacilará a lo largo del período aquí estudiado en reafirmar esta doctrina e interpretará las sucesivas *revoluciones* de 1930 a 1943 bajo el lente tomista.

La *seditio*, de Santo Tomás a Jacques Maritain

De acuerdo con Santo Tomás, que recoge en el siglo XIII el legado aristotélico en un intento por conciliar fe y razón, lo sobrenatural y lo natural¹⁰, el orden político goza de autonomía “en su esfera” y en este sentido es perfecto ya que es capaz de conducir al bien común terrenal. En virtud de esta autonomía el deber de obediencia por parte de los súbditos es incuestionable, “por razón de su oficio de gobierno se les debe acatamiento, que consiste en una cierta sumisión y servicio”¹¹.

Pero como hemos señalado más arriba, se trata de una autonomía relativa por la cual el orden político no deja de estar subordinado al orden sobrenatural: tal como afirma Santo Tomás en *De regimine principium*, “en la ley de Cristo los reyes deben some-

⁸ Si bien Franceschi admite una lectura “democrática” del tomismo, la idea de la democracia que está en juego es corporativista, cosa que dio origen a la disputa de Franceschi con la concepción del corporativismo que tenían los totalitarismos alemán e italiano. Es por ello que cuando Franceschi apela al pueblo no puede perderse de vista el hecho de que su concepción del pueblo es sumamente jerárquica, no igualitaria y organicista, poco compatible con la idea moderna de la representación política. De aquí se deriva en el caso de Franceschi una clara contraposición entre el pueblo (orgánico) y las masas (amorfas). En esta misma dirección podrá verse más adelante la *Alocución sobre la democracia* (1944) de Pío XII.

⁹ *Historia de la Iglesia argentina...*, pp. 420-421.

¹⁰ De acuerdo con la filosofía tomista, el hombre no está sólo destinado a recibir la gracia que le permitirá su salvación, sino que tiene además un fin natural que es alcanzar la virtud. De esta manera se trata de conciliar el legado aristotélico con la tradición patrística y agustiniana. Según Géry Prouvost esta perspectiva no dejará de resultar problemática, dando origen a una “oscilación riesgosa” entre el aristotelismo, que conduce a una filosofía de la naturaleza y de la moral natural y el agustinismo, que expresa una teología revelada. La relación entre la filosofía y la teología se revelará desde esta perspectiva como conflictiva y, tal como intentaremos mostrar, ello tendrá sus consecuencias en el plano de la filosofía política tomista. Géry Prouvost, *Thomas d’Aquin et les thomismes*, Paris, Les éditions du cerf, 1996, pp. 50-51. Le agradezco a Loris Zanatta esta bibliografía.

¹¹ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, parte II-II, cuestión 102, art. 2.

terse a los sacerdotes”¹². Si esta jerarquía resultara trastocada el orden político se tornaría tiránico e ilegítimo (y en tal caso la ley humana entraría en abierta contradicción con la ley de Dios). Pero de ello no debe deducirse que en tales circunstancias resultara legítimo matar al tirano, tal como había sostenido su predecesor Juan de Salisbury en su *Policraticus* (1159), con quien Santo Tomás discute. Del tiranicidio puede provenir un mal mayor que la propia tiranía, advierte Santo Tomás, haciendo uso de su prudencia política, ya que “constituía un peligro para la sociedad y sus dirigentes”¹³. No obstante, y he aquí su ambigüedad, a pesar de que insiste en el deber de obediencia de los súbditos frente al poder político, Santo Tomás admite la posibilidad de ejercer el derecho a la rebelión frente al tirano, siempre que se trate de “una revuelta regulada por los representantes autorizados del pueblo”, interpreta Bernard Plongeron¹⁴. En tales circunstancias será legítimo *destituir* al tirano (“no ha de juzgarse, dice Santo Tomás, que esa sociedad actúe infielmente al destituir al tirano”¹⁵), a pesar de que el propio Santo Tomás afirme en la *Suma Teológica* que la sedición es pecado.

Ahora bien, el sedicioso no es aquel que se levanta frente a un poder considerado tiránico sino más bien lo es el propio gobernante al ejercer el poder de modo ilegítimo¹⁶, atentando contra el bien común y el orden social. “El régimen tiránico no es justo por no ordenarse al bien común sino al bien particular del regente. Por tanto, sostiene, la perturbación de ese régimen no tiene razón de sedición [...] con todo, más sedicioso es el tirano que fomenta discordias y sediciones en el pueblo esclavizado para poder dominar con más seguridad”¹⁷. En este sentido, aquel que se levanta contra una tiranía no atenta contra el orden social sino que más bien desea restablecerlo y no hay en ello nada de sedicioso. De esta manera se produce la restauración y se restituye el equilibrio entre el poder espiritual y el temporal.

El tomismo, en suma, a la par que insistía en el deber de obediencia de los súbditos frente al poder político, dejaba abierta la posibilidad de ejercer el derecho a la rebelión¹⁸. Podemos hallar esta misma discusión en León XIII, desde que la encíclica *Aeterni Patris* declaró al tomismo doctrina oficial de la Iglesia, con la intención de reafirmar el poder espiritual del papado, una vez que el proceso de la unificación italiana le costara la pérdida de su poder temporal. En el plano político, la lectura que León XIII hizo del tomismo conservaba la misma ambigüedad que ha sido señalada con respecto al Aquinate: a la par que se reafirmaba el deber de obediencia con respecto a las autoridades seculares, se admitía el derecho a la desobediencia y la rebelión. La encíclica *Immortale Dei*

¹² Tomás de Aquino, *La Monarquía (De regimine principium)*, L. II, Cap. 3, Madrid, Tecnos, 1995.

¹³ Tomás de Aquino, *La Monarquía*, L. I, Cap. VI, p. 31.

¹⁴ Bernard Plongeron, *Théologie et politique...*, p. 80.

¹⁵ Tomás de Aquino, *La Monarquía*, L. I, Cap. VI, p. 32.

¹⁶ En los términos de Bernard Plongeron, “la *seditio* deriva del rechazo por la obediencia ya que en el caso del poder opresivo no es el pueblo sino el principio que devino ‘sedicioso’”, *Théologie et politique...*, p. 81 (Nota: en este trabajo todas las traducciones del francés son de la autora).

¹⁷ Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, cuestión 42, art. 2.

¹⁸ De allí que desde finales del siglo XVI, la tesis de la *seditio* tal como la expone Santo Tomás fuera utilizada por los teólogos jesuitas para justificar la supremacía del poder papal. En tal sentido, se manifiesta la doctrina del poder indirecto del papado tal como aparece en la obra de Belarmino (*De Romano Pontífice*, 1610). Allí se afirma que el poder espiritual tiene derecho a ejercer su tutela sobre la autoridad secular, aunque sin intervenir directamente sobre los asuntos políticos.

(1884) sostiene que “quebrantar la obediencia y acudir a la sedición, sublevando la fuerza armada de las muchedumbres es crimen de lesa majestad, no solamente humana sino divina”¹⁹. No obstante en la encíclica *Diuturnum Illud* (1881) se agrega que “una sola causa tienen los hombres para no obedecer y es cuando se le pide algo que repugne abiertamente al derecho natural o al divino”²⁰. La encíclica *Libertas* ofrece una síntesis de esta discusión al afirmar que “asiste a la potestad humana el derecho de mandar y exigir obediencia en cuanto no disienta en cosa alguna de la potestad divina [...] pero cuando se manda algo que claramente discrepa de la voluntad divina [...] el no obedecer es lo justo”²¹.

Ya entrado el siglo XX, esta doctrina reaparecerá nuevamente de la mano de Pío XI. Mientras que en la encíclica *Ubi arcano Dei Consilio* (23 de diciembre de 1922) se exigía el deber de obediencia de los cristianos frente a las autoridades seculares, más tarde el mismo pontífice reafirmará en cambio el derecho a la rebelión de los cristianos frente al poder injusto, devenido tiránico. Así, en 1937, al dirigirse al clero mexicano en la carta encíclica *Firmissimam constantiam*, la doctrina de la *seditio* tomista reaparece con fuerza: “también vosotros [v.g., los obispos] habéis afirmado que, cuando llegara el caso de que esos poderes constituidos se levantasen contra la justicia y la verdad hasta destruir aun los fundamentos mismos de la autoridad, no se ve cómo se podría entonces condenar el que los ciudadanos se unieran para defender a la nación y defenderse a sí mismos con medios lícitos y apropiados contra los que se valen del poder público para arrastrar a la ruina”²². Nuevamente puede verse cómo el sedicioso es el tirano, de acuerdo con Santo Tomás, y no tanto aquel que se levanta para restablecer el orden.

La disyuntiva ante la que se halla el cristiano reside entonces en obedecer al poder, reconociéndolo como legítimo, o levantarse para restablecer un orden que ha sido quebrantado por el gobernante en el ejercicio del poder. Sólo así podría restablecerse el difícil equilibrio entre el orden temporal y el espiritual, ya que para el tomismo una estricta separación entre ambos resulta intolerable. Tal como afirma Prouvost, tal divorcio “prepararía el racionalismo moderno, desvinculado de toda tradición religiosa”²³.

Ahora bien, se trata de un equilibrio que ha dado origen a diferentes interpretaciones a lo largo del siglo XX, poniendo en evidencia la diversidad de las escuelas tomistas que surgieron a la luz de la encíclica *Aeterni Patris*. En 1887, bajo la inspiración del cardenal Mercier, se creó el Instituto Superior de Filosofía en la Universidad de Lovaina, cuya interpretación acerca de Santo Tomás será sometida a crítica posteriormente tanto por Étienne Gilson como por Jacques Maritain²⁴. La escuela del cardenal Mercier, que

¹⁹ León XIII, “*Inmortale Dei*” (1 de noviembre de 1884), §5, *Colección completa de encíclicas pontificias*, Buenos Aires, Guadalupe, 1952.

²⁰ León XIII, “*Diuturnum Illud*” (29 de junio de 1881), §9-12, *Colección...*

²¹ León XIII, “*Libertas*” (25 de julio de 1888), §21, *Colección...*

²² Pío XI, “*Firmissimam constantiam*” (28 de marzo de 1937), §29, *Colección de encíclicas y cartas pontificias*, Edición argentina autorizada por la Junta técnica nacional de la Acción Católica Española, Buenos Aires, Poblet, 1944.

²³ G. Prouvost, *Thomas d’Aquin...*, p. 53.

²⁴ Maritain no dejará de reconocer que la escuela de Lovaina fue un importante artífice del renacimiento tomista. Jacques Maritain, “De quelques conditions de la rénaissance thomiste”, *Antimoderne*, Paris, Éditions Desclée et. Cie, 1922, p. 114.

de acuerdo con Prouvost sentó las bases institucionales e intelectuales del “neotomismo”, sostenía que la obra de Santo Tomás no podía ser reducida a una teología. En este sentido algunos de sus discípulos como Pierre Mandonnet o Fernand van Steenberghen insistían en que la filosofía tomista no se deducía de la teología ya que no podía deducirse de la existencia de Dios el estudio de la naturaleza contingente, a tal punto que esta posición conducía, tal como la veían sus críticos, a una estricta autonomía de la filosofía aristotélico-tomista con respecto a la teología²⁵.

Por el contrario, a ello Gilson responderá en un debate que se desarrolló desde la década de 1920 que el tomismo constituye una filosofía cristiana que reconoce a la vez la autonomía relativa de la razón y la fe, de la filosofía y de la revelación: “la fe desempeña el papel de principio regulador extrínseco” y la revelación es de este modo un “auxiliar indispensable de la razón”²⁶. Y le reprochaba a los neotomistas de la escuela de Lovaina el hecho de aceptar la filosofía tomista sólo como una forma de especulación filosófica que se construía sobre la base de la filosofía de Aristóteles, ya que de este modo no le quedaría más que renunciar a ser cristiana: “no deberá sorprendernos – dice Gilson – si vemos a algunos de ellos [neotomistas] aceptar sin pestañar el clásico reproche de los agustinianos: vuestra filosofía deja de tener carácter intrínsecamente cristiano”²⁷. Si para la escuela de Lovaina el tomismo constituye una filosofía, Gilson insistirá en cambio en que se trata de una *filosofía cristiana*, en la cual es la fe la que protege a la razón del hombre de errar. Este debate acerca de la filosofía cristiana terminará por aproximar a Maritain y Gilson, según afirma Prouvost. La preocupación por conciliar la fe y la razón, la revelación y la filosofía, el orden espiritual y el orden temporal puede hallarse en efecto en la obra de Jacques Maritain quien señala que la relación entre la filosofía y la teología es sólo un aspecto de una misma discusión que en un plano político atraviesa al problema de la relación entre la ciudad terrestre y Dios²⁸.

Desde la década de 1920 el pensamiento político de Maritain se inscribía en un contexto fuertemente impregnado por las condenas del papado tanto frente al modernismo (encíclica *Pascendi* de Pío X) como frente a la *Action Française*²⁹. Maritain se sumaba a estas discusiones al acusar a Maurras de proponer un retorno al paganismo que apuntaba más al pasado que hacia el futuro. El catolicismo en cambio, sostiene Maritain en su ensayo *Antimoderne*, no desea sin más retornar al pasado, sino más bien imprimir-

²⁵ Para un análisis del debate entre Gilson y Mandonnet acerca de la relación entre filosofía y teología en el tomismo, G. Prouvost, *Thomas d'Aquin...*, pp. 43-48.

²⁶ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 41. En este mismo sentido Maritain afirmaba que “la razón misma que no es un mundo cerrado sino abierto no cumple bien sus obras más elevadas y no alcanza su propia plenitud sino cuando está ayudada y vivificada por las luces que vienen de la fe [...] La desdicha de los tiempos modernos ha sido que se cumplió efectivamente bajo el signo del separatismo cartesiano”, Jacques Maritain, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1946, p. 100.

²⁷ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, p. 18.

²⁸ “La autonomía del orden temporal así como la autonomía de la filosofía es una ganancia adquirida en el curso de los tiempos modernos. Pero esa autonomía sólo evita convertirse en un desastre si en vez de ser un divorcio implica una unión orgánica con el orden espiritual”, Jacques Maritain, *De Bergson a Santo Tomás...*, p. 103.

²⁹ La condena a la *Action Française* fue emprendida por el cardenal Andrieu, obispo de Burdeos, en agosto de 1926, apoyada por Pío XI en su carta *Nous avons lu* (5 de septiembre de 1926).

le al mundo moderno los principios espirituales y morales que se derivan de la tradición católico-medieval³⁰. El tornismo presentará de acuerdo con Maritain una fuerte capacidad para acomodarse a los tiempos modernos (una vez que se los despoje de sus “errores”) ya que reconoce la contingencia de la esfera de lo temporal y del desarrollo histórico: en este sentido, antes que “antimoderno”, sería “ultramoderno”. A partir de aquí podrán construirse expectativas que apunten hacia el futuro para alcanzar una regeneración del hombre y de la sociedad³¹. Maurras en cambio miraba hacia un pasado al que quería retornar: se trataba de un retorno al paganismo y a la virtud cívica tal como se la entendía en la antigua Grecia. Sólo en cierto sentido Maritain reconoce que la vocación cívica de Maurras podrá ser digna de admiración, pero de todos modos no deja de reprocharle su concepción antigua de la libertad. Esta discusión se resume en la crítica de Maritain a la *politique d'abord*³².

Antes que mirar al pasado es necesario apuntar hacia el futuro para contribuir a la renovación espiritual de los tiempos modernos. En *Du régime temporel et de la liberté* (1933) señala que en pos de alcanzar tal renovación ya los teólogos habían incluso admitido la apelación a la fuerza en el ejercicio del derecho a la rebelión (en buena medida inspirados en Santo Tomás cuya doctrina de la sedición, tal como aparece en la *Suma teológica*, es citada por Maritain³³). Pero Maritain es sumamente cauteloso y se resiste a admitir sin más la posibilidad de una apelación a la fuerza. Aceptar la doctrina de la sedición en estos términos podría llevar a que los católicos cayeran en profundas contradicciones, poniendo en cuestión su fidelidad a los principios morales (“¿[Está el alma cristiana] condenada a la derrota si quiere ser fiel y a la infidelidad si quiere vencer?³⁴”). Pero por más cauto que sea Maritain a la hora de abordar la tesis tornista, no por ello la abandonará del todo: más bien va a reelaborarla bajo la idea de una revolución (cristiana). La idea de la revolución, entendida como una forma de lograr la transformación espiritual del orden temporal, no debe prestarse a malentendidos: no puede ser interpretada en un sentido materialista y por ello erróneo, que apele a una insurrección destinada a derribar de manera violenta un determinado orden de cosas. Para evitar este tipo de confusiones Maritain sentará el principio de que *la revolución será moral o no será*. Pero a través de su idea de la revolución Maritain se sumergió en una profunda desesperación al tomar conciencia de que la sociedad moderna sólo en escaso grado sería permeable a los valores morales cristianos, lo cual llevaba finalmente a la necesidad de admitir aunque con muchas reservas la apelación a la fuerza, idea a la que con suma cautela desea resistirse³⁵.

³⁰ “Sabemos que el curso del tiempo es irreversible [...] no deseamos por ello retornar a la Edad Media [...] esperamos ver restituídos en un mundo nuevo los principios espirituales y las normas eternas de las cuales la civilización medieval sólo nos presenta en sus mejores momentos una realización histórica particular”, *Antimoderne*, p. 21.

³¹ Tilio Halperin Donghi, *Vida y muerte de la república verdadera*, Buenos Aires, Ariel, 2000, pp. 701-704.

³² Jacques Maritain, *Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, Paris, Plon, 1926, pp. 29-35.

³³ Jacques Maritain, “De la purification des moyens”, *Du régime temporel...*, pp. 179-180.

³⁴ Jacques Maritain, *Du régime temporel...*, p. 182.

³⁵ De acuerdo con Maritain, el cristiano no está privado de los “medios de guerra” siempre que éstos no lleven a la confusión entre la *cruz* y la *espada*. Para evitar confusiones establece una distinción entre los medios *espirituales* y *carnales* de guerra, que está lejos de resultar clara.

Ahora bien, ¿cuál es el actor social destinado a impulsar tal transformación cristiana del orden temporal? De acuerdo con Maritain no puede serlo la Iglesia, ya que ésta no debe involucrarse directamente en asuntos políticos. En tal caso se desembocaría en una teocracia; pero, afirma Maritain, ni siquiera la Edad Media lo fue en términos estrictos ya que conservó la distinción entre el poder temporal y el espiritual. Tampoco habrá de llevarla a cabo lo que “hoy en día se denomina la *acción católica*”³⁶, ya que según Maritain su tarea debe ser simplemente de apostolado. En suma los únicos actores autorizados para impulsarla son los propios ciudadanos católicos, quienes no deben desvincularse de los asuntos temporales en virtud de su fe. Ellos deberán actuar no tanto a través de un partido político católico (idea que a Maritain le resulta inaceptable dado que tendería a comprometer nuevamente a la Iglesia en los asuntos políticos), sino más bien por medio de su participación en diversos partidos políticos organizados por católicos. Más específicamente Maritain confía en que los dirigentes políticos se hagan cargo de la tarea de emprender la transformación espiritual³⁷. En manos de una minoría dirigente encargada de encauzar su movimiento, la transformación podrá ser lenta y ordenada.

Esta discusión acerca de la transformación espiritual del orden temporal que nos conduce desde Santo Tomás a Maritain halló una amplia repercusión en monseñor Franceschi, aunque este último adoptara una posición tanto menos cautelosa que la de Maritain. Así, lejos de ver en el dirigente político el actor destinado a impulsar la transformación, Franceschi no vacilará en encontrar un referente en el poder militar.

La revolución cristiana según Gustavo Franceschi

En el caso de Franceschi, la reflexión acerca de una renovación cristiana del orden temporal halló su partida de nacimiento en 1930, cuando éste reconoció no sólo la legitimidad del movimiento que derrocó a Yrigoyen, sino también la necesidad de una apelación a la fuerza, aunque interpretara a ésta en un sentido puramente defensivo, vale decir, para proteger el orden social frente a un gobernante identificado como tiránico que colocaba a la sociedad al borde de su disolución, aniquilando “el cuerpo colectivo”³⁸. En este sentido la destitución del tirano no representa “pecado” alguno dado que su único fin es restablecer el orden.

Pero la doctrina tomista de la sedición fue utilizada por Franceschi en varios sentidos y dio lugar a diversas interpretaciones a lo largo del período aquí estudiado³⁹. La

³⁶ J. Maritain, *Du régime temporel...*, p. 172.

³⁷ “Los males que hoy sufren los asuntos humanos son incurables si las cosas divinas no son llevadas a las profundidades de lo humano, lo secular, lo profano. En otros tiempos Dios creó santos para que fueran jefes militares o jefes de pueblos, emperadores o reyes. ¿Por qué no podría crearlos para que sean jefes políticos en las condiciones del tiempo presente o del tiempo futuro?”, J. Maritain, *Du régime temporel...*, p. 177.

³⁸ “Monseñor Franceschi desde las tribunas del Jockey Club”, *El Pueblo*, 14 de septiembre de 1930.

³⁹ En efecto, esta doctrina reaparecerá repetidas veces en el pensamiento de Franceschi a lo largo del período aquí estudiado. Así en 1935 afirmaba: “Santo Tomás de Aquino ha encarado el problema del despota. Comienza por definirlo: es el gobernante que prescinde del bien común para no buscar más que su bien particular, es decir, el hombre que toma la autoridad como instrumento para hacer lo contrario de aquello para que fue designado. Pues bien cuando este despotismo es evidente, grave y duradero, cuando

apelación a la fuerza introdujo una serie de debates en los cuales Franceschi advertiría los riesgos que suponía para los católicos el involucrarse con ella. Así, Franceschi adoptará la idea de una revolución entendida exclusivamente en su sentido moral, que debía obrar no tanto por medio de una apelación a la violencia, sino más bien por una intervención en los “espíritus”, tanto más profunda pero a la vez más lenta y difícil de implementar que cualquier apelación a la fuerza⁴⁰. En este contexto Franceschi se apropió de las palabras de Maritain al insistir en que “la revolución deberá ser moral o no será” para postular la idea de una *regeneración*, revolución moral que no puede ser confundida con las revoluciones “materiales”. La idea de la regeneración moral a la que Franceschi arribó hacia mediados de la década de 1930 resultaba en cierto sentido superadora tanto de la vieja idea de la sedición (idea ésta que corría el riesgo de ser confundida con una mera apelación a la violencia, aunque Franceschi no la abandonará del todo) como de la revolución, evitando confusiones con el marxismo y los totalitarismos. Entre 1930 y 1936, se construirá pues el primer conjunto de reflexiones acerca de la revolución. Ahora bien, podemos preguntarnos nuevamente cuál es el actor social que estará destinado a impulsar la renovación cristiana, tal como la propone Franceschi.

Franceschi retomaba la doctrina del poder indirecto del papado⁴¹ que tenía sus raíces en Belarmino para rechazar la intervención directa de la Iglesia en la política ya que de esta manera quedaría comprometida su independencia. Asimismo, y en un sentido que tenía a coincidir una vez más con Maritain, tampoco admitía que la Acción Católica se comprometiera en esta tarea. Al igual que este último, Franceschi va a dirigir su mirada hacia la sociedad, los ciudadanos católicos y sus dirigentes políticos, pero al hacerlo la cuestión se revelará súrnamente compleja. Los políticos profesionales se hallaban para Franceschi súrnamente desprestigiados y las instituciones políticas, en particular los partidos y la política parlamentaria, no dejaban de ser sometidas a crítica por su corrupción e incompetencia (en este último sentido, se manifestaba el influjo de la obra de Émile Faguet, *Le culte de l'incompétence*, de 1910). No habrá pues para Franceschi dirigente político capaz de emprender ningún tipo de renovación cristiana, a diferencia de lo que sostenía Maritain.

Frente a un sistema político que se desbarranca, el deseo de Franceschi de colaborar en tal renovación lo obligó a desplazar la mirada hacia la sociedad civil en su conjunto, ya no tan sólo los dirigentes sino también los “dirigidos”. Pero la sociedad, advierte,

se han agotado todos los medios pacíficos para evitarlo, en caso de tener la certidumbre de que la expulsión del tirano no traerá peores consecuencias que su mantenimiento, la revolución se torna lícita. ¿Por qué, pregunta el Santo? Porque en realidad el gobernante es el sedicioso y no el pueblo”, Gustavo Franceschi, “La lógica de un principio”, *Criterio*, 10 de octubre de 1935.

⁴⁰ G. Franceschi, “Cómo se prepara una revolución”, *Criterio*, 14 de septiembre de 1933; “El drama de una generación”, *Criterio*, 24 de agosto de 1933; “En el derrumbadero”, *Criterio*, 27 de julio de 1933; “Educación y reforma política”, *Criterio*, 6 de julio de 1933; “Orden social y sentimentalismo”, *Criterio*, 22 de febrero de 1934.

⁴¹ “Esa potestad del Papa concierne directamente las cosas espirituales en vista del supremo fin del género humano. De ahí dos de sus propiedades: ella no concierne *directamente* lo temporal, ella concierne lo temporal *en vista de lo espiritual* [...] El Papa tiene poder supremo sobre lo temporal en vista de lo espiritual pero no directamente, precisamente en cuanto temporal”, G. Franceschi, “Iglesia y Estado”, *Criterio*, 3 de enero de 1935. Sobre la influencia de Belarmino en el pontificado de Pío XI, Antonio Gramsci, “La Acción Católica”, *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962.

quedó sumida en la disolución como consecuencia de la herencia del liberalismo decimonónico. La organización apolítica de la sociedad en mutuales, cooperativas, sindicatos y asociaciones, que debía ser -según Franceschi había insistido desde las primeras décadas del siglo XX bajo el influjo de Emilio Lamarca⁴²- una vía para la renovación cristiana, era harto difícil de llevar a la práctica en el marco de una sociedad de masas que resultaba según Franceschi sumamente apática⁴³. En este sentido la herencia liberal dejó como saldo una fuerte tendencia a la disolución de los lazos sociales que la tornaba fácil presa de los totalitarismos. Es por ello que Franceschi creía bloqueado el camino hacia una organización social sobre la base de instituciones apolíticas creadas de manera más o menos espontánea.

En un contexto signado por la existencia de una sociedad apática enfrentada a un sistema político parlamentario que sólo desembocaba en la corrupción, la tarea de la reconstrucción de los lazos de solidaridad necesitaba según Franceschi de una voluntad firme expresada en un conjunto de dirigentes comprometidos con la transformación y capaces de superar tal apatía, cosa difícil de lograr bajo la vieja política parlamentaria, guiada por “los bajos intereses electoralistas”.

Pero la renovación cristiana del orden temporal (entendida bajo la idea de una revolución moral) tampoco podía quedar librada a la voluntad aislada de una minoría dispuesta por sí sola a llevarla a cabo, sino que simultáneamente este esfuerzo debía verse acompañado por una transformación en las masas, cosa que sólo podía lograrse a través de la “educación moral” y del apostolado. Si ambas cosas no se daban simultáneamente la transformación fracasaría por estar dirigida por una minoría aislada sin ningún tipo de eco en la sociedad. En suma la renovación cristiana apuntaba hacia un doble frente: la formación de unos dirigentes virtuosos⁴⁴ y la constitución de una sociedad civil también virtuosa y organizada⁴⁵, dispuesta a cooperar con unos dirigentes a los que se creía la encarnación del interés público, fortaleciendo de este modo los lazos sociales y las vías de comunicación entre gobernantes y gobernados a través de un conjunto de asociaciones intermedias. En este sentido afirmábamos más arriba que lo que Franceschi se proponía era cristianizar la sociedad y no tanto el (aparato de) Estado⁴⁶. De este modo podría evitarse el divorcio entre los pueblos y sus dirigentes⁴⁷, ya que ninguna minoría dirigente puede ser exitosa si no encontraba eco popular (en buena medida sería esto según Franceschi lo que permitiría explicar el fracaso de la revolución de 1930).

⁴² Acerca de la orientación netamente apolítica de Franceschi durante las primeras décadas del siglo XX, G. Franceschi, *La democracia y la Iglesia*, Buenos Aires, Agencia General de Librería y Publicaciones, 1918.

⁴³ G. Franceschi, “Educación y reforma política”, *Críterio*, 6 de julio de 1933.

⁴⁴ En este sentido Franceschi insistía en la necesidad de un “buen gobernante”, “Los obispos en la crisis nacional”, *Críterio*, 28 de agosto de 1933.

⁴⁵ “El pueblo debe destacarse por su virtud”, G. Franceschi, “En el derrumbadero”, *Críterio*, 27 de julio de 1933.

⁴⁶ Segundo Franceschi por Estado debe entenderse un aparato de gobierno destinado a la administración de los asuntos públicos, sobre el cual la Iglesia no debe entrometerse. Ahora bien en lo que hace a sus fundamentos jurídicos y la definición de las funciones de dicho aparato, ésta constituye un área en la cual sin duda la Iglesia sí deberá regular. El Estado es meramente un instrumento para conseguir un fin (el bien común temporal); que ello se logre o no dependerá en todo caso de la virtud de los gobernantes.

⁴⁷ G. Franceschi, “El Pontificado y la guerra”, *Críterio*, 5 de septiembre de 1935.

Desde esta perspectiva se explica su adhesión a la idea de un régimen corporativo cristiano, cuya mejor encarnación se hallaba en Oliveira Salazar. Se lo entendía como un sistema representativo perfeccionado y en este sentido superador de la política “liberal”, de fuerte sustrato universalista, abstracto e individualista. El corporativismo, a diferencia de la concepción “liberal” acerca de la representación política, estaría en condiciones de reflejar una sociedad sumamente heterogénea, si bien organizada en un sentido apolítico, cuyos múltiples intereses y particularidades sociales (familiares, regionales, económicas) debían establecerse sobre la base de asociaciones intermedias y corporaciones, de tal manera que permitieran el diálogo con los dirigentes. En suma, Franceschi se proponía perfeccionar y mejorar el sistema representativo antes que sustituirlo⁴⁸. De este modo la política lograría ser un reflejo de la sociedad.

Ahora bien, a pesar de que hemos subrayado que Franceschi propone una revolución moral antes que una apelación a la fuerza, no hay dudas sin embargo acerca de su abierto compromiso con el franquismo, que representaba desde su perspectiva la encarnación de un corporativismo cristiano. La historiografía⁴⁹ ha tendido a considerar que precisamente la experiencia de la Guerra Civil Española trajo consigo una radicalización en el pensamiento de un Franceschi que durante la primera mitad de la década de 1930 solía apelar a la prudencia política. Pero en este punto no puede pasarse por alto el hecho de que Franceschi retomara aquí la doctrina tomista de la sedición para declarar sedicioso al gobierno de los Frentes Populares, a la cual ya había apelado en 1930⁵⁰. Y frente a un gobierno sedicioso que atenta contra el orden social, el derecho a la rebelión resulta como se ha visto legítimo.

La adhesión al franquismo puede explicarse en el caso de Franceschi por su firme creencia en la necesidad de una renovación cristiana, renovación que decididamente no podía darse (a diferencia de lo que postulaba Maritain) de la mano de los políticos profesionales. A diferencia de estos últimos que sólo actúan en pos de su propio provecho y no son capaces de defender ningún tipo de causa común, el líder dispuesto a comprometerse con la defensa del orden social constituye un *jefe* por su capacidad de decisión y por lo virtuoso según Franceschi de emprender la defensa de la sociedad⁵¹. En este sentido sostendremos pues que existe una fuerte continuidad en su pensamiento antes y después del estallido de la guerra española, y dicha continuidad estaría marcada por la idea de la renovación cristiana, construida sobre la base de la doctrina tomista, en un momento en

⁴⁸ “Nada menos homogéneo que el pueblo, por esto menos representado que él en su realidad viviente por miembros sobresalientes de comités políticos o por medio de un sufragio amorfio. Entiéndaselo bien, admito que *legalmente* diputados y senadores sean los representantes del pueblo, pero afirmo que *real y socialmente* mientras subsista lo inorgánico de la democracia contemporánea, no existe tal representación”, “El pueblo”, *Criterio*, 14 de febrero de 1935. También puede verse “Lo político y lo social”, *Criterio*, 9 de julio de 1936.

⁴⁹ Según Loris Zanatta “la guerra de España produjo una metamorfosis también en monseñor Franceschi, cuya proverbial lucidez mostró la hilacha varias veces, dando lugar a accesos de fanatismo”, *Del Estado liberal a la nación católica...*, p.203. También en este mismo sentido Lila Caimari, *Perón y la Iglesia ...*, p. 349.

⁵⁰ Se lo declara tiránico tanto por su origen como por su ejercicio. G. Franceschi, “El movimiento español y el criterio católico”, *Criterio*, 15 de julio de 1937; “Puntualizaciones”, 16 de septiembre de 1937.

⁵¹ G. Franceschi, “El jefe. A la memoria del general Mola”, *Criterio*, 17 de junio de 1937.

el cuál Franceschi tenía plena conciencia de que “estamos en batalla”. Es por ello que acusará a Maritain de servir “de bandera a toda una oposición anticristiana” por su posición conciliadora frente al conflicto español⁵².

Aun bajo la guerra civil española, Franceschi no abandonará del todo su apelación a la prudencia política al afirmar que la violencia sólo puede tener un carácter pasajero y un sentido meramente defensivo, a la cual sólo se puede recurrir cuando todos los demás medios han quedado cancelados⁵³. En este sentido ya en 1935 había formulado una serie de advertencias con respecto a los usos que podía dársele a la doctrina tornista de la sedición, al afirmar que ésta no debía ser utilizada en cualquier circunstancia, de acuerdo con la cambiante voluntad de las masas. La doctrina de la sedición, agregaba, sólo podía ser aplicada en un número contado de casos fuera de los cuales no dudaba Franceschi en reclamar el deber de obediencia de los cristianos frente a las autoridades seculares. En la medida en que fuera posible apelar a otros medios por fuera de la violencia a fin de alcanzar la renovación cristiana, Franceschi no dejará de hacerlo. Así, a partir de 1938, a la par que el gobierno de Ortiz se embarcaba en un proyecto de regeneración institucional del sistema político, las reflexiones políticas de Franceschi se hallaban lejos de apelar a la doctrina de la sedición ya que frente a un gobierno al que se reconocía como legítimo y orientado al bien común (por su afán de regenerar el sistema político de partidos), la rebelión no podía quedar admitida. En este sentido afirmaba que no es “cristianamente razonable”⁵⁴ rebelarse en pos de una renovación cristiana si este mismo objetivo podía ser alcanzado por otras vías (por ejemplo, a través de una reforma constitucional). En este contexto Franceschi desarrolló un conjunto de ideas que ahora se presentarían como reformistas⁵⁵ en las cuales se manifestaba nuevamente su afán por una renovación cristiana, de acuerdo con la idea de instaurar una democracia “orgánica” basada en la representación corporativa, a fin de estrechar los lazos entre la sociedad y la política.

Asimismo la necesidad de una utilización sumamente cautelosa de la doctrina tornista de la sedición despertó la conciencia de que era necesario evitar que aquella condujera a un riesgo aún mayor, que sería el de desembocar en una teocracia. En efecto, si la Iglesia se colocaba en una posición de juez al punto tal de decidir la legitimidad o no de todo orden político, podría correr el riesgo de quedar comprometida su autonomía con respecto al orden temporal. Conciente de este riesgo, Franceschi insistió en rechazar tanto la teocracia (“conste que no pido una especie de teocracia más o menos disimulada; el Estado posee funciones que le son propias y la Iglesia su territorio dentro del cual nadie tiene derecho a introducirse”⁵⁶) cuanto el césaro-papismo⁵⁷, dado que ambos disuelven el equilibrio tomista entre el orden temporal y el espiritual.

⁵² G. Franceschi, “Posiciones”, *Criterio*, 12 de agosto de 1937.

⁵³ G. Franceschi, “En torno a la guerra de España”, *Criterio*, 11 de septiembre de 1937.

⁵⁴ En este contexto Franceschi (“El problema constitucional argentino”, *Criterio*, 17 de julio de 1941) retomaba la doctrina paulina que afirma que resistir a la autoridad es resistir a Dios. Sobre la doctrina paulina del poder, S. Wolin, *Política y perspectiva...*, pp. 108-110.

⁵⁵ Sobre el acercamiento entre el catolicismo y el gobierno de Ortiz, Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica...*, pp. 237-252; Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, pp. 430-431.

⁵⁶ G. Franceschi, “Hacia la revolución”, *Criterio*, 7 de mayo de 1942.

⁵⁷ “Nadie pide el establecimiento de una teocracia: pero hay algo peor que semejante régimen: es el césaro-papismo, o sea la conversión de los poderes civiles en supremos legisladores de lo religioso”, G. Franceschi, “La Iglesia es algo en sí misma”, *Criterio*, 11 de junio de 1942.

La distancia entre la Iglesia y la política es pues un límite difícil de definir en el marco de las ideas tomistas de Franceschi a partir del momento en que se deja de lado la idea de una intervención directa en los asuntos políticos, pero a su vez la Iglesia se reserva sin embargo una tarea de tutela (moral) sobre la vida política. No obstante es la propia idea acerca del sentido de la *política* la que emerge como sumamente compleja. Para Franceschi la “política” admite simultáneamente dos acepciones. En primer lugar, se la define como una forma entre otras tantas posibles de administrar los asuntos y recursos públicos donde ni la administración ni la distribución de los cargos públicos serán de la competencia de una Iglesia que, se afirma, deberá gozar asimismo de autonomía frente a cualquier tipo de actitud regalista por parte del Estado. Pero por otro lado puede mencionarse un segundo sentido de la Política (que distinguiremos en este trabajo por medio de la utilización de mayúsculas) en el cual lo que está en juego no es tanto la administración de los recursos públicos sino más bien la consecución del bien común y de una vida virtuosa en la esfera de lo temporal⁵⁸, que deberá ser alcanzada sin importar cuál sea el poder de turno. En este segundo sentido la Política se halla inextricablemente atada a la moral de la cual no puede ni debe escindirse y es un resultado de las costumbres dadas en una sociedad. Esta doble acepción de la “política” es la fuente de la cual emana la complejidad del pensamiento político tomista, producto de la autonomía siempre relativa de lo temporal y lo espiritual. Pero en suma está claro que es el poder espiritual el que le fija los límites al poder temporal.

A partir de 1930, Franceschi adquirió plena conciencia de que bajo la democracia liberal los dirigentes, aquellos que en principio debían estar destinados a llevar el orden temporal a la virtud y al bien común, más bien lo que hicieron fue convertir a la política y al Estado en un botín a conquistar. De este modo los políticos profesionales perdieron para Franceschi toda legitimidad en tanto que minoría dirigente a la par que el desarrollo social y económico moderno había dado como resultado una sociedad capitalista sumamente compleja en la cual los lazos sociales tendían a fracturarse. La política entendida como la administración de los asuntos públicos entraña en una clara confrontación con respecto a la idea del bien común. Para salvar a esta última, Franceschi estaba dispuesto a sacrificar a la primera, vale decir, a los arreglos institucionales, las formas de representación y las reglas del juego político que habían sido la herencia del “liberalismo decimonónico”. En definitiva, cuanto más rechaza la política (liberal) más está dispuesto a defender la Política y en este sentido se dispone a regenerarla. Por más que Franceschi afirme que la Iglesia debe desentenderse de la política, lo hará sólo en cierto sentido, es

⁵⁸ “En otros términos si por política entendemos no ya la mezquina lucha de partidos que cotidianamente nos es dado contemplar sino la ciencia y el arte de escoger las instituciones más adaptadas a cada época y a pueblo, fundándolas sobre sólidos principios y haciéndolas funcionar adecuadamente; si por política entendemos el gobierno en el sentido más noble de la palabra, habremos de reconocer que no sólo no es independiente de la moral, sino que tanta será su eficacia cuanto sean justas las doctrinas en que se basan sus normas de acción, y honestos los hombres que ejercen el mando”, G. Franceschi, “Moral y política”, *Criterio*, 15 de febrero de 1934. En este mismo sentido, Pío XI le habría dicho a Franceschi en una audiencia de 1922 que “no se ocupe de política”, “El cristiano y el orden temporal”, *Criterio*, 13 de junio de 1935. También puede verse sobre la idea de la *política* en Franceschi “La Iglesia y los partidos”, *Criterio*, 28 de enero de 1937; “Sur y Criterio”, *Criterio*, 23 de septiembre de 1937; “Diplomacia pontificia”, *Criterio*, 30 de abril de 1942; “Sacerdocio, política, clericalismo”, *Criterio*, 3 de diciembre de 1942.

decir, al no admitir el juego de la política de partidos. No es de extrañar pues que a la hora de expresar su adhesión por la revolución de 1943, afirme que se trata de una revolución eminentemente apolítica, en el sentido de que estaba destinada a destronar a los políticos profesionales, a los que considera “enemigos del pueblo”⁵⁹.

Conclusiones

Como puede verse la relación entre la Iglesia y la política resulta sumamente compleja para el tomismo que Franceschi encarna. Ello es así porque desde una perspectiva tomista la ciudad terrena y la ciudad divina no se contraponen, sino que más bien se piensa a la ciudad terrena como completamente perfectible, cuyos vicios podrán (y deberán) ser erradicados. La contraposición entre la ciudad terrena y la ciudad divina, entre lo mundano, corrupto y vicioso frente a la virtud que sólo puede provenir de Dios constituye un dualismo que proviene de la tradición teológica agustiniana antes que de la tomista. El tomismo, fundado en la idea del libre albedrío humano (vale decir que el hombre podrá, a través de sus propias obras en el mundo, y no fuera de él, alcanzar su salvación), aspira a hacer del hombre un hombre virtuoso y de la ciudad terrena un lugar para la expresión de la moral natural del ser humano. En suma, no tendría cabida dentro de una tradición agustiniana la idea de regeneración o de revolución cristiana, dado que desde esta perspectiva no tendría sentido intentar regenerar el “mundo”, algo que por definición es corrupto. En este sentido, podemos contrastar nuestra interpretación del tomismo con la que ofrece Loris Zanatta cuando afirma que el tomismo presenta una “visión dicotómica del mundo –la ciudad sacra en perpetua lucha con la profana”⁶⁰, ya que para el filósofo tomista una y otra lejos de contraponerse al punto tal de entrar en lucha entre sí, pueden y deben conciliarse aunque sin quebrar los límites que las separan.

La ciudad terrena –espacio en el que transcurre la política, sin duda mundana– y la ciudad divina no constituyen para el tomismo términos antagónicos. Así, la propia concepción tomista de la Iglesia muestra como ésta no puede dejar de ser pensada a la luz de la política: según Franceschi el Papa no tiene meramente a su cargo una tarea religiosa sino que cumple además funciones políticas (“todo Papa que de por sí será *religioso*, se verá constreñido mal de su grado a ser *político*”⁶¹) en la medida en que la Iglesia es una institución visible y, en este sentido, *política*, configurada bajo una forma de gobierno de rasgos más bien monárquicos⁶², en particular desde el Concilio Vaticano I. De este modo lo religioso y lo político, antes que separarse de una manera tajante, aparecen profundamente entremezclados⁶³: la Iglesia es una institución política que a pesar de su finalidad puramente supraterrenal se constituye sobre la base de una estructura de poder, mientras que el poder temporal no puede ser meramente un lugar para el ordenamiento de lo

⁵⁹ G. Franceschi, “Nuevas consideraciones sobre la revolución”, *Criterio*, 1 de julio de 1943.

⁶⁰ Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia argentina...*, p. 407.

⁶¹ G. Franceschi, “Ante el futuro cónclave”, *Criterio*, 2 de marzo de 1939.

⁶² G. Franceschi, “Una elección pontifícia” (1922), *El Pontificado romano*, Buenos Aires, Difusión, 1944, p. 21.

⁶³ S. Wolin, *Política y perspectiva*, pp. 147-150.

terrenal y el ejercicio de la coacción por parte de las autoridades seculares, sino que simultáneamente deberá promover el bien común y la virtud entre los hombres. La Iglesia no constituye una “contra-sociedad”⁶⁴, construida en oposición a lo mundano, sino más bien resulta un poder espiritual que posee claros rasgos políticos.

Dado que la Iglesia y la política no sólo no son ajenos, sino que tampoco no podrían ni deberían serlo, siempre estará latente el riesgo de su mutua contaminación⁶⁵, que llevaría a romper el frágil equilibrio entre lo espiritual y lo temporal al cual aspira el tomismo. Desde la década de 1940, el propio Franceschi señaló los riesgos que este equilibrio traía consigo: en repetidas ocasiones se esforzó en advertirle a los católicos que no sólo la Iglesia y el Estado no debían separarse ya que mutuamente debían colaborar en asegurar el bien común, sino que además tampoco debían absorberse entre sí porque ello desembocaría o bien en una teocracia o bien en la formación de una Iglesia nacional completamente supeditada al Estado. En particular, Franceschi insiste en evitar el riesgo de conducir hacia una lectura teocrática de la filosofía tomista, ya que efectivamente advertía que era esta lectura la que tenía a prevalecer entre ciertos sectores del nacionalismo católico que, apoyados en el “mito de la nación católica”, llevaban a la absoluta confusión entre la Iglesia y el Estado, haciendo de este último un instrumento al servicio de un poder espiritual que se arrogaba funciones políticas que no le correspondían, ya que iban más allá de su preocupación por la política.

⁶⁴ Loris Zanatta, **Historia de la Iglesia argentina...**, p. 417.

⁶⁵ En este sentido retomaba una vez más a Jacques Maritain para quien su concepción de la *nueva cristiandad*, señalaba Franceschi, no conducía en absoluto a un régimen teocrático. A modo de ejemplo puede verse “¿Nuevo orden?”, **Críterio**, 7 de agosto de 1941, donde afirmaba que “no pretendemos tampoco una confusión entre lo espiritual y lo temporal que pondría a lo primero en manos del Poder laico o entregaría lo segundo al eclesiástico. *Coordinar* no es lo mismo que *identificar*; para nosotros la coordinación no suprime el carácter y finalidad de la sociedad civil ni la función propia del gobierno, ni somete cada una de las resoluciones de éste al visto bueno de la Iglesia. Pero, dentro del concepto cristiano, lo temporal no puede ser autónomo *en absoluto* de lo espiritual, por la sencilla razón de que el hombre realiza, sí, su fin *próximo*, pero no su fin *supremo* en este mundo y por lo tanto el orden temporal, simultáneamente con *hacerle conseguir* el próximo, debe realizarlo en forma tal que le *facilite* el logro del supremo. Es también de Maritain y me parece de mucha exactitud la fórmula con que dice que lo temporal civil desempeña con respecto a lo espiritual funciones *ministeriales*, entendida esta palabra en el sentido de auxilio y servicio”.



EL CATOLICISMO Y LA PROFESIÓN MÉDICA EN LA DÉCADA PERONISTA

Omar Acha

Introducción

La hipótesis básica de este trabajo es que en las trayectorias de los médicos católicos durante la primera década peronista (1946-1955) se observa de un modo privilegiado un conflicto que bien visto concierne a todo el catolicismo de la época. Se trataba de una contradicción en que reposaba el proyecto hegemónico católico desplegado a principios de la década de 1930, a saber, la que oponía la autoridad eclesiástica y la potestad del Estado moderno. La complejización del sistema y los discursos sobre la salud durante los gobiernos peronistas exacerbaron la ambigua e inevitable aporía a que estaba condenada una estrategia que deseaba imponer el orden católico a la sociedad y su necesidad de "apoyarse" para ello en un Estado cuya expansión debía cuestionar el fundamento de ese orden. Precisamente el caso de los médicos católicos es por esto sintomático: se trata de "profesionales liberales" que deben seguir al mismo tiempo una ortodoxia religiosa en el orden moral y un ajuste a los tiempos que impugnaba la validez de la sanción dogmática.

Esto último tenía dos fuentes. Por una parte, en el campo del saber médico, la secularización que había sido un lema de la consolidación de los dispositivos destinados a combatir las enfermedades y luego, más agudamente, a producir la salud. Por otra parte, la exigencia de ajuste burocrático y profesional a que obligó el salto cualitativo que sufrió el complejo estatal higienista-médico durante el peronismo.

Fue en la década peronista donde se consolidaron tendencias teóricas e institucionales que modificaron el concepto de *salud* que si bien no eran nuevas, adquirieron remozada fuerza en un tiempo en que el Estado se convirtió, de un modo inédito en la historia argentina, en el sostenedor simbólico (soberano) de la realidad societal¹. Los médicos católicos sufrieron pronto las presiones que implicaban estos cambios para los cuales no

* Universidad de Buenos Aires.

¹ En la era peronista se hace imprescindible distinguir entre la legitimidad del poder (que residía en el "pueblo") y la soberanía (que residía en el Estado y en Perón en tanto estadista). Esta es la particularidad del populismo peronista en contraste con otros fenómenos parecidos y desde luego está allí la diferencia con el fascismo para el cual legitimidad y soberanía se fusionan en el Estado.

estaban preparados. De un modo mucho más sutil y masivo que el visible desde 1954 con el enfrentamiento abierto del gobierno peronista con la Iglesia católica, la profesión médica identificada con el catolicismo mostró que ese conflicto no se debió tanto al avance “totalitario” del gobierno de Perón, sino al despliegue de la mencionada contradicción entre Iglesia y Estado. En otras palabras, se trata de mostrar de qué modo, pleno de contingencias pero también de condicionamientos de mediana duración, las tensiones estaban inscriptas en su mismo nacimiento.

Deseo probar, en este marco, la hipótesis de la dificultad de *decir la nación* que la presencia del Estado implicaba para la medicina católica, que en mi opinión es parte de una incomodidad que salvo en el campo de la educación –y aun aquí con matices– fue haciéndose cada vez más evidente a partir de 1943 para *todo* el catolicismo organizado. Esta dificultad implicaba un obstáculo decisivo para la construcción hegemónica.

Para mostrar este problema procederé a describir sucintamente los términos de la tensión hegemónica del proyecto católico de conquista de la sociedad civil. En segundo lugar, abordaré el perfil de actuación de los médicos coaligados en torno al Consorcio de Médicos Católicos. Luego mostraré con obligado esquematismo las transformaciones del concepto de enfermedad y de profesión médica durante el peronismo. Por último, describiré las modalidades bajo las cuales los médicos católicos reaccionaron ante estos cambios.

Iglesia y Estado: una tensión irresoluble

A partir del golpe de Estado de septiembre de 1930, se mostró con una fuerza cada vez más acusada la ofensiva del catolicismo organizado para lo que desde esas mismas filas se veía como una reconquista de la sociedad argentina. En una lucha que llevaba ya varias centurias en Occidente, en el siglo XX esta tarea debía dar cuenta del rol del Estado como principal sostenedor de los lazos sociales. En efecto, toda pretensión hegemónica moderna debía reconocer la secularización *estatal* de la fundación del orden simbólico y material de la realidad que –según una razón trascendente– la Iglesia había considerado como suya. Si la disputa entre el poder terrenal y el celestial ya tenía una larga historia marcada por el regalismo, la aparición de la cuestión social en el siglo XIX concilió parcialmente un vínculo con el Estado que sin embargo no iba a estar exento de tensiones.

En la Argentina, luego de la derrota de la Iglesia que significó el despojamiento estatal de ciertas funciones educativas y el registro exclusivo de los ritos de pasaje en la década de 1880, hacia 1930 la revancha mostró que en este país el proyecto de un resarcimiento era posible. Sin embargo, la ofensiva estuvo ligada al ingreso de las fuerzas armadas como actor político. No fueron los cuadros de la Iglesia los que derribaron al radicalismo gobernante, sino que lo hizo una institución que aún no estaba del todo identificada con el catolicismo.

Se ha mostrado cómo poco a poco el ejército se fue transformando en un “partido católico”, y hacia 1943 parecía que el triunfo de la entente clerical-militar era un hecho².

² Loris Zanatta, *Del estado liberal a la nación católica*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996; *Perón y el mito de la nación católica*, Sudamericana, 1999.

La victoria estaba signada, empero, por la vieja contradicción entre Iglesia y Estado. Las fuerzas armadas nunca perdieron su identidad estatal, y su mancomunión con el destino nacional estuvo indisolublemente articulada con la idea de que un *Estado militar* era la base del orden que el catolicismo podría perfeccionar. Salvo en franjas radicalizadas del catolicismo, este horizonte era visto como sumamente problemático y hasta indeseable, como sucedía con los “liberales”. Por esto las tensiones con el peronismo de los primeros años, generalmente susurradas y alusivas, presagiaban muy bien las disputas posteriores, porque en verdad no fue el autoritarismo de Perón el que forzó el conflicto.

Antes de que el peronismo existiera como tal, Gustavo Franceschi dedicaba sesudos editoriales en *Criterio* para combatir el “totalitarismo”, es decir, toda ideología política que subordinara la sociedad al Estado. El tema no necesitó al peronismo para ser fundamental en la comprensión política de las élites católicas³. Sin duda, cuando el peronismo llevara adelante su proceso de identificación con el Estado, la nación y la soberanía política, aun vistiendo los ropajes católicos, el enfrentamiento no sería por sordo menos vigoroso. Se entiende por qué *Criterio* no discutiera el peronismo como acontecimiento político cuando la jerarquía eclesiástica había apoyado la candidatura de Perón: imposible ya de ser pensado un *Estado sacro*, la nunca bien definida apuesta por un Estado fuerte que había cobijado al proyecto hegemónico durante quince años prometía más amenazas que triunfos.

Aquí voy a referirme a un sector de esta *tensión esencial*. La ampliación y transformación del saber médico y sanitario en la Argentina moderna fue un proceso que se identificó con la historia del Estado (las *obras sociales* fueron un apéndice de éste). La inmigración y la urbanización fueron el contexto material de largo plazo, pero fue a través de la aparición de élites médicas en la burocracia estatal, en el desarrollo de una estructura hospitalaria y de asistencia pública, y finalmente en la aparición de las obras sociales de los sindicatos obreros, donde se decidió el horizonte de la profesión médica.

En la actuación de los médicos católicos organizados es donde intento mostrar un sector particularmente urticante de esta historia conflictiva. En efecto, para un laico que militaba en la Acción Católica en calidad de profesional de la medicina, se cruzaban dos grandes problemas que iban a marcar el fracaso de la ofensiva hegemónica católica. Como médico debía hacer frente a una modernización del lenguaje y las prácticas médicas que adquirían progresivamente mayor fuerza de convencimiento (desde luego, también mayor eficacia de curación y prevención). Como médico *católico* se hallaba en la contrariedad de reivindicar el ejercicio liberal e individual de su saber frente a un sistema de salud pública que identificaba con el Estado el bienestar físico y psíquico, cuando la espera del derecho a la salud se estaba convirtiendo en sentido común.

El desfasaje entre la posesión de una ideología religiosa que establecía límites estrechos para los intereses médicos católicos respecto a unas necesidades sociales de salud en proceso de cambio, y la dificultad de ofrecer una alternativa al despliegue in-

³ Ver por ejemplo, G. Franceschi, «Jacques Maritain, embajador ante la Santa Sede», *Criterio*, nº 885, 886 y 887, marzo de 1945. El libro más sensible a la conflictividad *in corpore* del vínculo entre catolicismo y peronismo es el de Susana Bianchi, *Catolicismo y peronismo. Religión y política en la Argentina 1943-1955*, Tandil, Instituto de Estudios Histórico-Sociales “Prof. Juan Carlos Grosso”, 2001. Ver también Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955)*, Ariel, 1995.

menso de una estructura sanitaria estatal, marcaron esta zona de la problemática relación del proyecto católico con una sociedad y un Estado que seguían patrones poco adecuados a los deseos hegemónicos establecidos en la inmediaciones del golpe de Estado de 1930.

La hipótesis general que sostiene esta argumentación es que durante el peronismo se desarrolló una *ciudadanía estatal* (no sólo la *social* que usualmente se toma en préstamo de T.H. Marshall) donde la salud se hizo un “derecho” vinculado al Estado. Si bien la *legitimidad* del populismo peronista descansó en la imaginaria voluntad del “pueblo”, la *soberanía* comprendida como *orden primordial de la sociabilidad* fue en cambio estatal. En este contexto fue que la profesión médica subordinada a las directivas vaticanas debió enfrentar una lucha que si bien tuvo en común con toda la ofensiva católica la tensión con el Estado, también mostró ciertas particularidades que señalo a continuación.

El Consorcio de Médicos Católicos

La profesión médica se legitimó como una especialización laboral según los patrones de una ocupación “liberal”. Aun en sus inicios, cuando los médicos se propusieron obtener la protección del Estado para asegurarse el monopolio de las curaciones, no faltaron disentimientos respecto a un avasallamiento total por lo que entonces debía ser entendido más bien como un *gobierno*⁴.

Esto significa que la representación de sí que tenían los *médicos católicos* (profesionalmente liberales) debía entrar en contradicción con una ideología integrista como la que sostenía la ofensiva hegemónica del catolicismo argentino. Ser un médico *católico* implicaba una división subjetiva que se iba a traducir en tensiones discursivas y prácticas cuando el mundo secular y la fidelidad religiosa comenzaran a ser distanciadas por la expansión del Estado peronista⁵.

Antes de mostrar estos conflictos veamos cómo se organizaron los médicos católicos en el contexto de la ofensiva religiosa de la entreguerra. El Consorcio de Médicos Católicos de Buenos Aires fue fundado en septiembre de 1929. Se trataba de una institución que no tenía, por principios, una estructura rígida y jerárquica como sí la poseía la Corporación de Abogados Católicos. Como la profesión de bioquímicos o farmacéuticos, la médica estaba asociada a una mayor liberalidad que no se llevaba bien con una

⁴ Ricardo González Leandri, *Curar, persuadir, gobernar. La construcción histórica de la profesión médica en Buenos Aires, 1852-1886*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999, pp. 227-229. Es preciso historizar al Estado. Durante el peronismo se crea un tipo diverso de Estado y sobre todo aparece una nueva posición del mismo en la construcción social de la realidad. Por eso distingo entre un *gobierno* como sistema de instituciones de *Estado* como organización *instituyente*, que es precisamente la novedad peronista.

⁵ El uso del masculino como designación general es válido porque al menos hasta el fin del período que analizo no existieron médicas católicas. Esto se debía a razones ideológicas pero también a una evolución más amplia de la participación de las mujeres en el ejercicio de la profesión. En 1947 había en todo el país 611 médicas con título, de las cuales ejercían 535. A fines de 1953 las médicas llegaban a 960, lo que significaba un 4.5% del total de personas habilitadas. Vicente E. De Pablo, *Cantidad de médicos y su distribución en la República Argentina 1869-1959*, Buenos Aires, Ministerio de Asistencia Social y Salud Pública, 1955.

organización ligada al imaginario corporativo. La preeminencia que tuvo el fundador más activo, Miguel J. Petty no se basó en un fundamento teórico sino en el hecho de que lideró un grupo relativamente reducido.

La revista *Iatria*, aparecida siete meses más tarde, mostraba en el “programa cultural” con el que abría su primer número las fluctuaciones que se pronunciarían cada vez más abiertamente. Como órgano editado por una agrupación de profesionales liberales guiados por un saber de *status científico*, la tarea que se fijaba la revista era la de establecer los términos de “la aplicación recta y constante de la deontología objetivamente verdadera”, una tarea, se aclaraba, “que nos dicta la razón natural humana, despojada de las pasiones y de prejuicios doctrinales”⁶. Y si es cierto que en ese mismo texto se destacaba que este esfuerzo inclinaba los objetivos del Consorcio hacia la teología, seguidamente se decía que esta sería una teología “natural”.

El director de *Iatria* se encargó de establecer una distinción que sería a partir de entonces permanente. En efecto, si la ética era la problemática que justificaba la existencia del Consorcio, su aplicación a una tarea de bases científicas estaba condenada a luchar contra un fundamento no teológico, que había sido un tema recurrente en la legitimación positivista del saber médico. Más aún, debía dar cuenta del sentido “sociológico” con el cual autores-médicos como José María Ramos Mejía, Emilio Coni, José Ingenieros, Víctor Mercante o Francisco de Veyga, habían establecido la autoridad de la medicina para intervenir socialmente.

He aquí la formulación de Petty sobre los principios “fundamentales”: “En todas las cuestiones de ésta índole, hay siempre dos puntos de vista: por un lado, el que instintivamente adopta el médico influido por argumentos y teorías sociológicas; por otro, el que adopta el teólogo, que estudia las grandes cuestiones médicomorales a la luz de los principios incommovibles del derecho natural y de la moral cristiana”⁷. Lo que Petty nombra como creencia “instintiva” no era otra cosa que la *doxa* científica que informaba el saber médico. Pero como el positivismo poseía también un discurso sobre la moral, aun en términos de convicciones la teología debía reconocer una división entre los “principios” del derecho natural y los propiamente cristianos. Entonces se evidencia el carácter del enfoque deontológico del Consorcio: se trataba de recuperar un espacio perdido para el “alma” frente al privilegio que se había otorgado al “cuerpo”. He aquí un motivo que no cejará de preocupar a los médicos católicos, que verán siempre el peligro del avance de una comprensión de la medicina sin las restricciones que, según creían, en el pasado había contenido las desviaciones modernas que perturbaban el recto ejercicio del *arte de curar*. Es en este sentido que el Consorcio estaba inscripto en la política de la Iglesia. En 1933 pasó a integrar la Acción Católica, y la tarea de formación moral de los médicos fue su función principal.

En consonancia con esta tónica, el primer número de *Iatria* incluía un mensaje papal dirigido a un congreso internacional de médicos católicos realizado ese mismo

⁶ “El Consorcio de Médicos Católicos. Su programa cultural”, *Iatria*, nº 1, 1930. La revista gozó de una buena visibilidad (era regularmente publicitada en *Criterio*), a pesar de las dificultades para crecer, pues había médicos importantes en el mundo católico, como Arturo Bas (quien actuaba en Córdoba y pronto fallecería), Tomás Casares o César Pico. Este último dirigió la publicación algunos años.

⁷ Miguel J. Petty (h), “La ética y la medicina”, *Iatria*, cit.

año en Budapest. La palabra pontificia sería una parte principalísima de la estrategia discursiva del Consorcio y sería también una fuente de doctrina que se pondría en acción en el Ateneo que la institución tendría adosada para la formación ideológica de los médicos. Debemos detenernos en las indicaciones fijadas por el Papa, pues ellas serán una marca indeleble del horizonte cultural de los médicos católicos al menos hasta mediados de la década de 1960.

El tema del congreso internacional era la “ética sexual”. El Sumo Pontífice felicitaba la ocurrencia del evento sobre todo entonces porque, decía, “adulteradas las direcciones y los principios de la Iglesia, tanto cunde la enseñanza impía e inmoral de procedimientos infames, trocándose el médico de salvador y regenerador de la familia y de la sociedad, en su más infame corruptor”⁸. La sensibilidad frente a esta carencia de principios éticos firmes coincidía totalmente con las declaradas metas del Consorcio. No se trataba de una coincidencia azarosa, pues la estrategia que siguieron los médicos católicos se inscribe en la multiplicación laica de la militancia leal al Vaticano que caracterizó al ciclo de la Acción Católica.

Por eso la constitución del Consorcio debió obtener las aprobaciones de rigor y gozar de los controles pertinentes. El visto bueno del Arzobispo de Buenos Aires fue seguido por la designación del padre Guillermo Furlong como asesor de la institución y al padre José Ubach como censor de *Iatria*.

M. Petty fue durante un lustro la figura dominante del Consorcio. En 1934 fue sucedido por Carlos Alberto Castaño (ginecólogo). Ese año la institución tomó a su cargo el cuidado médico en el Congreso Eucarístico Internacional. La gestión de Castaño se prolongó durante una década. En esos años surgieron consorcios similares en el Interior (Córdoba, Rosario, La Plata, Bahía Blanca, Santa Fe, Tucumán, Salta, Catamarca). En 1944 Luis Ayerza (internista) reemplazó a Castaño, quien luego de cuatro años dio lugar a Mario J. Del Carril (pediatra) y tras un período similar, éste dio paso a Fermín Raúl Merchante (obstetra), que conduciría el Consorcio el resto de la década peronista.

Institucionalmente la organización de los médicos católicos se desarrolló con admirable continuidad, pero sin llegar nunca a hegemonizar la profesión médica ni sus integrantes a ocupar las más prestigiosas cátedras universitarias. Las relaciones con la Facultad de Medicina de Buenos Aires fueron cordiales y no faltaron gestos amistosos, como la realización de cursos en la Universidad por médicos del consorcio con temas como “El estudio médico legal del Santo Sudario” o la determinación del 18 de octubre, día de San Lucas, como el Día del Médico. Sin embargo, a pesar del apoyo de algunos especialistas importantes como Mariano Castex o Eduardo Braun Menéndez, los médicos católicos no pudieron obtener la deseada conducción moral de sus pares. En 1940, el Consorcio de Buenos Aires pasó a formar parte de la Federación de Consorcios de Médicos Católicos de la Argentina.

Existen dos razones para explicar este relativo estancamiento. La primera razón consiste en la situación ideológica de la medicina de entonces y del conocimiento científico aplicado. El saber médico no estaba limitado a la cátedra ni a la clínica. Por el contrario, circulaba como discurso sobre el peligro, la muerte, el mejoramiento de la

⁸ “Habla el Papa a los médicos”, *Iatria*, cit.

especie y particularmente sobre la sexualidad⁹. La aparición del Consorcio como usina de moral médica fue una reacción a la expansión “sexológica” del saber médico y a la recepción del psicoanálisis. Su inspiración más persistente estuvo dada por la Encíclica *Casti Connubii* (1930), fuente de respuestas a la cuestión familiar y sexual de la modernidad¹⁰. La batería de posiciones al respecto no variaría hasta después de la caída de J.D. Perón.

En el campo social de las ideas, el proyecto hegemónico dirigido a los médicos no consistía en una simple conquista de espacios vacíos, sino en la derrota de una ideología progresista y básicamente científica que predominaba en la divulgación proliferante en una multitud de publicaciones. Pero quizás lo más importante fuera que la distancia con la fundamentación trascendente de la labor médica exigida por los católicos colisionara con una ya larga lucha del saber médico por legitimarse como “ciencia”. En más de una ocasión los médicos creyentes debieron defenderse de las acusaciones de irracionalismo que se les achacaban por sostener, por ejemplo, las virtudes sanadoras de la virgen de Lourdes.

La segunda razón de la lentitud con la cual el Consorcio creció se debió a un proceso más reciente de transformación de la profesión médica en el período de entreguerras y, sobre todo, en la segunda posguerra. La consolidación del vínculo de la medicina y el Estado fue un intercambio. Si por un lado el saber que estaba ligado al combate de las enfermedades se hizo partícipe del Estado como uno de los discursos legitimadores de su intervención sobre los cuerpos individuales, por otro lado los médicos pasaron a ser gradualmente más dependientes de las instituciones estatales. La transformación del *hospital* tuvo en esto un lugar destacado.

El origen científico del ejercicio de la medicina estaba asegurado por el título universitario que sancionaba la primacía del Estado en la dirección epistemológica de la profesión y en la represión de curanderos y comadronas. Pero además, las prácticas clínicas que eran exigidas para completar la formación imponían tempranamente a los próximos graduados una tarea *ad honorem* que se inscribía en la difusión del sistema hospitalario como el núcleo de la imaginación sanitaria del Estado. Un proceso de conversión de la medicina la llevaba de una “profesión liberal” a ser una categoría del funcionariado estatal. Esta modificación no podía dejar de generar conflictos en las dos lealtades de los médicos católicos militantes, quienes estaban dispuestos a ser equiparados con sacerdotes pero no con burócratas estatales.

Otro cambio contemporáneo provocaba similares inquietudes. La independencia liberal de los médicos estaba siendo puesta en cuestión por la aparición de instituciones que se presentaban como corporaciones prestatarias de servicios de salud, y ante las cuales los profesionales debían resignar sus exigencias pecuniarias y aun la autonomía en la elección de pacientes. Las mutualidades fueron claves en este proceso. Puesto que administraban contingentes de posibles clientes, podían imponer condiciones a la prá-

⁹ Hugo Vezzetti, “Las promesas de la sexología”, en *Aventuras de Freud en el país de los argentinos*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

¹⁰ En 1939 el Consorcio de Buenos Aires organizó una Semana de Estudios sobre la Encíclica *Casti Connubii*.

tica médica y sobre todo a los honorarios¹¹. Posteriormente, las obras sociales continuaron en esta senda, con lo cual por motivos terrenales la profesión se encontró incómoda ante lo que era visto como un avasallamiento. En 1941 se constituyó la Federación Médica de la República Argentina como gremio representativo destinado a aliviar esta situación.

Frente a tales alteraciones, el Consorcio de Médicos Católicos persistió en convicciones estabilizadas que se mantendrían largamente. Durante los dos gobiernos peronistas se agudizaron ciertas transformaciones que tensarían aún más el proyecto hegemónico médico-católico. Veamos brevemente estos cambios.

Nuevos conceptos de enfermedad y salud

Durante la época peronista se reconfiguró el papel del Estado respecto a la problemática de la salud. En realidad, este campo fue refundado en el marco de un nuevo Estado. Del mismo modo que el Departamento Nacional del Trabajo se convirtió en la Secretaría de Trabajo y Previsión en el comienzo de la actuación gubernativa de Juan Perón, por el decreto nº 12.331 del 21 de octubre de 1943, se constituye la Dirección Nacional de Salud Pública sobre la base del Departamento Nacional de Higiene. El 16 de agosto de 1944 el decreto nº 21.002 separa las funciones de Asistencia Social de la Dirección, que pasan al ámbito de la Secretaría de Trabajo y Previsión. En mayo de 1946 se le otorga a la Dirección la categoría de Secretaría de Estado, y pasa a denominarse Secretaría de Salud Pública¹². Si es cierto que fue en la Secretaría que estaba bajo la tutela de Perón donde éste fue tejiendo sus redes de fidelidades y acuerdos, la de Salud Pública fue importante en la transformación del Estado que implicó el peronismo.

Aquí no pueden seguirse todas las líneas que subrayan la continuidad o el cambio entre la década peronista y las décadas que la precedieron. Mi punto de partida es que las transformaciones conceptuales y materiales que se venían produciendo, en este campo, desde la inscripción del discurso y la práctica higienistas en el Estado hacia el 900, sufrió un cambio cualitativo durante el primer gobierno de Juan Perón. Las modificaciones que se produjeron durante largas décadas se consolidaron y ampliaron para devenir, precisamente por ese proceso, una realidad histórica diferente.

Desde el saber higienista la cuestión social era enfocada desde una mirada patologizante, con la cual los médicos se situaron frente al Estado como los poseedores de un conocimiento importante para el control social. Ideológicamente, el complejo institucional ligado al higienismo también buscó consolidarse como un dispositivo pro-

¹¹ Esta situación ya era explícita en la década de 1920. Ver Pedro S. Acuña, "Las sociedades de socorros mutuos y sus relaciones con los médicos" (conferencia de 1924), en **Un rímero de verdades. La profesión médica y el gremialismo**, Buenos Aires, El Ateneo, 1938. Ver también Susana Belmartino, "Las obras sociales: continuidad o ruptura en la Argentina de los años 40", en M. Z. Lobato (comp.), **Política, médicos y enfermedades**, Buenos Aires, Biblos/UNMdP, 1996.

¹² Juan Carlos Veronelli, **Medicina, gobierno y sociedad. Evolución de las instituciones de la salud en la Argentina**, Buenos Aires, El Coloquio, 1975.

ductor, positivo, al articular la eugenésia al mero proceder patologizante, para proveer así un cuerpo sano a la nación bajo el lema del “mejoramiento de la raza”¹³.

Por otra parte, la urbanización de la vida y la aparición de densos aglomerados demográficos que no podían ser tratados por médicos de cabecera, exigieron la modificación de la estructura hospitalaria. Con la nueva realidad demográfica ya perceptible luego de la Gran Guerra las tensiones estatales para resolver la necesidad de instituciones de cura se hicieron cada vez más evidentes. La intervención del Estado en el combate contra la enfermedad se vio aun más requerida por la lenta introducción de una economía política de los cuerpos que difundió una contabilización monetaria de los organismos aptos para el trabajo. Este proceso fue desde luego un cambio que concernió a todo Occidente. Cada cuerpo maduro para el trabajo significaba un monto determinado que la riqueza nacional perdía en caso de muerte evitable o de disminución de la capacidad productiva por una enfermedad.

Finalmente, en la primera mitad del siglo XX se difunde una nueva mirada sobre esta economía de los cuerpos que se distingue claramente del enfoque predominantemente patologizador anterior. Se despliega un concepto de salud que implica la producción del cuerpo laborante (en algunas formulaciones también de una “alegría de vivir”) y no solamente su cura.

Estos tres cambios implicaron alteraciones sustanciales para la posición de la profesión médica como la vemos en el siglo XIX.

Habíamos señalado la tensión esencial entre la expansión y transformación del Estado y el proyecto hegemónico del integrismo católico. Este conflicto estaba particularmente agudizado en el caso de los médicos, inclusive para los médicos no católicos. El avance del Estado era visto como un peligro para el *status* y los ingresos profesionales¹⁴. Conceptos que no eran nuevos en los países europeos y en Estados Unidos (y que tampoco lo eran en la Argentina), como los de “medicina social”, “medicina preventiva”, “seguro social”, adquirieron con el gobierno peronista un fuerte impulso.

Los textos de Ramón Carrillo, el secretario de salud pública (luego ministro del área entre 1949 y 1954), son las pruebas más contundentes del modo en que la salud se reconfiguró estatalmente en la época peronista¹⁵. Sus ideas no eran originales, pero él supo otorgarles una claridad a la medida de un concepto de salud ligada a la ciudadanía estatal¹⁶.

¹³ Hugo Vezzetti, *La locura en la Argentina*, Buenos Aires, Folios, 1983; Jorge Salessi, *Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina* (Buenos Aires, 1871-1914), Rosario, Beatriz Viterbo, 1995.

¹⁴ El médico anarquista Juan Lazarte era por ambos motivos particularmente sensible a esta tendencia: “El médico actual, es –escribía en 1943– en el orden económico, un pequeño comerciante individual y burgués. La estatización lo quiere convertir en funcionario. Un funcionario estatal es un burócrata destinado a aplicar las leyes del Estado, con más interés por sus funciones burocráticas que por la ciencia o la profesión”. J. Lazarte, *Problemas de medicina social*, Buenos Aires, Américalee, 1943, p. 97.

¹⁵ En torno a R. Carrillo, ver Karina I. Ramacciotti, “La política sanitaria argentina entre 1946-1954: las propuestas de Ramón Carrillo”, *Taller. Revista de sociedad, cultura y política*, vol. 6, nº 17, 2001.

¹⁶ Carrillo desarrolló las inclinaciones por la “medicina preventiva” que había aprendido de su maestro el médico y profesor universitario José Arce, abrevió en la literatura extranjera sobre la intervención del Estado en materia sanitaria (como la que rodeó al Plan Beveridge en el Reino Unido), articuló discursos más o menos generales del saber médico de divulgación como el de Alexis Carrell (un autor de creencias

En primer lugar, Carrillo señalaba en su discurso de creación de la Secretaría a su cargo la necesidad de incluir al Estado (“sociedad” en su terminología imprecisa) en la relación médico-paciente. “Las grandes transformaciones sociales del mundo –y el mismo progreso de la medicina– han impuesto”, decía el 1º de junio de 1946, “la participación de un tercer componente, la sociedad, la sociedad tan comprometida en la realización del individuo como el mismo individuo”¹⁷.

En segundo lugar, establecía la categoría de clase “no pudiente” para legitimar una intervención médica más activa, no sentimental, y sobre todo no justificada por la caridad. Este rechazo a la caridad era central en la concepción de la salud como parte de la ciudadanía social y estatal, porque ahora se trataba de un derecho que el Estado estaba obligado a prestar. Desde cierto punto de vista, también era visto como una contribución a la estatalidad¹⁸. Por otra parte, así se desligaba toda una historia de la vinculación de instituciones semipúblicas (como la Sociedad de Beneficencia) donde la caridad cumplía un rol decisivo. En el marco de una política estatal de construcción de los cuerpos, la tarea de la medicina era mucho más amplia que una respuesta individual, dado que se trataba de asegurar y producir “los fundamentos biológicos de la Nación”. La medicina se trocaba en una auténtica y explícita biopolítica¹⁹.

La etiología de la enfermedad dejaba de centrarse en las enfermedades infecciosas, para concernir a aquellas que no son producidas por virus sino que se originan o potencian en los llamados “factores indirectos”. La profilaxis social implicaba entonces a las condiciones de vida, desde la vivienda, la alimentación y el trabajo, hasta incluir las diversiones y la totalidad de la vida. Por esa misma razón el concepto mismo de medicina, ahora ligada a la noción más amplia y productiva de salud que a la de enfermedad, era modificado²⁰. Si hasta entonces la cura había sido, a pesar de todos los cambios que se atisbaban, el núcleo de la tarea médica, es solamente con el peronismo que se hizo

cristianas), y encargó informes sobre el estado de la medicina en otras naciones. Un ejemplo de esto último es: Bernardo Kandel, **La medicina social en Suecia y Dinamarca**, Buenos Aires, s.e., 1948 (originalmente presentado como informe a la Secretaría de Salud Pública de la Nación). Un significativo texto contemporáneo de José Arce fue “Asistencia médica y seguridad social”, **La semana médica**, nº 36, 1944.

¹⁷ R. Carrillo, “Creación de la Secretaría de Salud Pública y definiciones iniciales para su orientación”, en **Política sanitaria argentina**, Buenos Aires, Ministerio de Salud Pública de la Nación, 1949, t. 1, p. 13.

¹⁸ “La salud del pueblo constituye una de las piedras angulares que consolidan la grandeza de un Estado”, escribía Moisés Aizenberg, en sus **Principios justicialistas de educación sanitaria**, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, Escuela de Salubridad, 1953, p. 13. También Carrillo concebía a la medicina no “como mero esfuerzo técnicoprofesional, sino también como ciencia social supeditada a las necesidades generales del pueblo y del Estado”, cit., p. 184.

¹⁹ “Nunca he creído que los servicios médicos deban ser, simplemente, la resultante de impulsos de carácter sentimental. La caridad es una virtud cristiana a cuya perfección debemos aspirar, pero tratándose de los fundamentos biológicos de la Nación, las funciones de la Secretaría de Salud Pública son eminentemente estatales técnicas y de gran responsabilidad. La medicina concebida desde el punto de vista social no es sólo una disciplina científica, sino también una ciencia moral y política, puesto que –además de sus funciones específicas– debe enseñar a vivir y a trabajar sanamente y con alegría”. Carrillo, cit., p. 16.

²⁰ “La medicina”, señalaba Carrillo (cit., p. 64), “no es sólo un oficio, es una ciencia social, una ciencia política y una ciencia económica, y, finalmente, es también una forma de la cultura y la expresión más concreta del grado de adelanto de una nación”.

ideología del Estado una nueva definición que incluyó el diagnóstico precoz, la profilaxis, los exámenes periódicos, y la educación sanitaria.

Las consecuencias para los médicos no se le escapaban al ministro de Salud Pública cuando escribía que la medicina fundada en la previsión que había impuesto Perón “supone para el futuro no sólo la solución integral y moderna de los problemas del enfermo, sino también una reorganización de la profesión médica, que no tiene otro remedio que cambiar sus esquemas mentales para servir al pueblo de la Nación contando para ello con recursos económicos suficientes y con planes justos y humanos”²¹.

En el marco del cambio epistemológico que implicaba el privilegio de la “salud pública”, de la medicina preventiva y la educación sanitaria, se produjo una correlativa modificación del sostén material y de la morfología espacial del hospital. Si el hospital había sido desde el inicio de la historia argentina el lugar donde la presencia del Estado en la lucha contra las enfermedades se hacía sentir, en la década peronista pasó a ser el ámbito privilegiado de su intervención sobre el cuerpo de la sociedad. De un modo también inédito, las publicaciones estatales buscaban conformar una cultura sanitaria que reemplazara los múltiples textos de divulgación que se venían difundiendo hacía ya tres décadas, para conformar una usina de saberes y consejos sobre la “salud”²².

Articulados con el Estado se encontraban los servicios hospitalarios y ambulatorios de las obras sociales. Jurídicamente independientes, en los hechos pueden ser incluidos en la expansión estatal en la cesión de la ciudadanía con la cual el Estado construía la pertenencia a lo que llamaba la “comunidad organizada”. Más que un máquina homogénea, esta estrategia consistía en una conquista polimórfica, estriada, que adoptaba múltiples modos según régimenes diversos²³.

En particular, aquí interesa referir a la Dirección General de Asistencia y Previsión Social para Ferroviarios, que fue el modelo sobre el cual las obras sociales constituyeron sus servicios médicos. La Dirección había sido creada por Perón desde su cargo en la Secretaría de Trabajo y Previsión, en abril de 1944. El crecimiento de la entidad se verificó especialmente en la construcción de hospitales ferroviarios en varias provincias y en la capital federal. Para el año 1948 se podían exhibir los resultados de una labor ingente²⁴.

El programa de Carrillo se articuló bien con tendencias anteriores. Sin embargo, existieron tensiones con una profesión médica que siguió fiel a sus orígenes liberales. El caso de Francisco J. Martone es revelador. Nacido en 1909, Martone egresó de la Universidad de Buenos Aires con el título de médico higienista en 1936. Allí mismo obtuvo en 1950 el grado de médico de fábrica. Además de cargos académicos, tuvo funciones técnicas y administrativas en la Comisión de Higiene y Asistencia Social de la Cámara

²¹ R. Carrillo, *Teoría del hospital*, Buenos Aires, Ministerio de Salud Pública de la Nación, 1951, t. 1, p. 19.

²² Ver el *Almanaque de la salud 1948*, Buenos Aires, Secretaría de Salud Pública de la Nación. También el *Libro de la salud*, Buenos Aires, Ministerio de Salud Pública de la Nación, Dirección de Cultura Sanitaria, 1952.

²³ Para una discusión del Estado como espacio estriado en despliegue, ver Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille plateaux (Capitalisme et schizophrénie, II)*, París, Minuit, 1980, pp. 592 y ss.

²⁴ R. Carrillo, *Teoría del hospital*, t. 1, Buenos Aires, Ministerio de Salud Pública de la Nación, 1951.

de Diputados (entre 1934 y 1953), en el Departamento Nacional de Higiene y luego en el Ministerio de Salud Pública. Dirigió la *Revista de la Cruz Roja Argentina* (1950-1951). Entre sus obras se encuentran *Profilaxis venérea* (1936), un texto vinculado a la sanción de la ley 12.331, *Higiene y medicina rural* (1949), *Administración sanitaria y medicina social* (1951).

Rápidamente Martone convirtió sus saberes de higienista para legitimar el paso de lo que llamaba “higiene pública” a la “higiene social” y a la medicina preventiva, es decir, al cuidado de las causas indirectas. El ciclo abierto por la obra pionera de Emilio Coni se cerraba con la estatalización de lo que primitivamente había surgido como un proyecto de una élite médica en el Estado. Esta era la diferencia sustancial: mientras en el cambio del siglo XIX al XX la élite higienista buscaba una legitimidad en el Estado para conquistar posiciones concretas en su estructura, a mediados del siglo XX era el Estado el que absorbía sus esfuerzos y los transformaba en funcionarios individuales a su servicio. En otras palabras, la élite higienista había dejado de existir *en tanto élite* cuando consumaba, tras largos años, su deseo primero.

Así las cosas, luego de establecer en términos muy similares a los de Carrillo los elementos centrales de la Salud Pública, podemos leer dos posiciones respecto a la relación de los médicos con el Estado. Por una parte, estimaba “lógico” que el Estado fijara los honorarios que correspondían a la actividad profesional, quebrando el trato particular que en la ideología médica ligaba al especialista con el paciente. Por otra parte, mantenía los fueros de una práctica privada de la medicina, alertando contra el peligro de un monopolio estatal²⁵.

Con motivos que abrevaban también en otras fuentes, los médicos católicos sintieron de un modo aun más duro el crecimiento de la intervención estatal en la salud. No se trataba de que Carrillo fuera hostil a las convicciones católicas (muy fácilmente puede mostrarse lo contrario), sino que esta alteración de la relación del Estado con la medicina expresaba un conflicto que concernía globalmente al catolicismo y a la Iglesia.

Sin embargo, el temor al avasallamiento estatal no era el único problema de la época. La aparición de nuevos conceptos de salud y enfermedad excedían a la aparición del peronismo. Se trataba de tendencias de más largo aliento y de mayor extensión geográfica que la argentina. Si del mismo modo que el conjunto del catolicismo argentino, hasta entrado el año 1954 los médicos no pudieron tematizar claramente el acontecimiento peronista, es preciso mensurar cuántos de los nuevos desafíos epocales eran respondidos por la orientación que el Consorcio de Médicos Católicos se fijó en sus inicios y a los cuales mantuvo su fidelidad.

Los médicos católicos ante los nuevos tiempos

Durante el peronismo la profesión médica fue un sector social que sólo parcialmente se sumó al despliegue estatal del gobierno²⁶. Como señalé previamente, hubieron

²⁵ Francisco J. Martone, *Los fundamentos de la Asistencia Social*, Buenos Aires, Américalee, 1946, pp. 103-104.

²⁶ Fue sintomático el intento de fundar una Agrupación Médica Peronista, claramente destinada a apoyar al gobierno y a la Fundación Eva Perón, donde no hallamos a médicos católicos reconocidos ni a médicos no católicos eminentes. Véase el *Manifiesto a los médicos argentinos*, s.e., agosto de 1950.

sin embargo médicos que hicieron de la nueva ciudadanía estatal un espacio donde inscribir estratégicamente sus saberes especializados. ¿Cómo actuaron los médicos católicos en el nuevo contexto peronista?

En términos dogmáticos, esto es, según las convicciones elementales de su discurso, el Consorcio de Médicos Católicos pasó sin cambios sustanciales a lo largo de la extensa década peronista. Los principales temas estaban definidos por las encíclicas papales de los años 30, y las nuevas problemáticas instituidas por la soberanía estatal sobre la sociedad no motivaron una preocupación particular. La gran cuestión que articulaba el saber médico desplegado en *Iatria* y en la revista *Ateneo Católico de Ciencias Médicas* eran la sexualidad y la ética. Los múltiples asuntos que poblaron estas publicaciones estaban así pensados como el “apostolado laico” donde la moral médica continuó siendo el horizonte ideológico.

El gran evento de la medicina ejercida desde el catolicismo fueron las Primeras Jornadas de Médicos Católicos que tuvieron lugar en la ciudad de Santa Fe, entre el 10 y el 12 de octubre de 1953. En *Iatria* se aseguraba que la trascendencia de las Jornadas “no necesita mayores explicaciones”. “Los movimientos de médicos católicos”, se agregaba a continuación, “que persiguen la elevada finalidad de dignificar el ejercicio de la profesión médica y orientarla dentro de las normas naturales y sobrenaturales, por el cumplimiento de los deberes emanados de las leyes del Creador, han tomado ya una respetable envergadura, que pondrán en evidencia en las jornadas de Santa Fe”²⁷. El tema del congreso estuvo acorde con la trayectoria del Consorcio: la higiene sexual.

El modo de abordar esta cuestión que se comprendía como derivada de los peligros modernos y urbanos estaba encuadrada en la *caridad*. Toda actividad médica, para estos profesionales católicos, en todo este período estuvo signada por el impulso caritativo²⁸. La problemática de la sexualidad ocultaba mal el conjunto abigarrado de otras materias que por entonces estaban siendo inscriptas en el centro del discurso y la acción médicos estatales (no sólo en la Argentina).

La medicina del trabajo, la prevención sanitaria, las obras sociales, no aparecían como preocupaciones importantes. En cambio, el aborto, el matrimonio, la educación sexual y la moral del médico, agotaban sus intereses profesionales *en tanto católicos*. El registro del discurso de la ciudadanía social y estatal que imperaba en la década peronista y el registro de la caridad (un término del antiguo régimen de la medicina) establecían un hiato entre Estado y medicina católica que necesariamente debía poner en entredicho la capacidad hegemónica de este sector de la Acción Católica. En 1942 *Iatria* había publicado una breve nota que se preguntaba “¿puede el Estado imponer obligatoriamente

²⁷ “En Santa Fe”, *Iatria*, nº 117, 1953.

²⁸ G. Franceschi veía bien que en el rechazo al ideal caritativo se desplazaba la legitimidad del modo cristiano de resolver problemas humanos, en contraposición a una justicia (social) que estaba ligada a la acción estatal. Ver, “Justicia Social”, *Criterion*, nº 985, 30 de enero de 1947, donde Franceschi señala que “Contraponer la justicia a la caridad es desconocer la índole de una y otra virtud: ambas no son contrapuestas sino complementarias”. Desde luego, aquí ya estaba resuelta una disputa hegemónica por la cual el significante “justicia social”, utilizado en la encíclica *Rerum Novarum*, había pasado a ser propiedad ideológica del Estado interventor.

tratamientos médicos?”²⁹. La respuesta establecía que el derecho a la individualidad no debía ser mancillado por una ingerencia exagerada del Estado³⁰. En las Jornadas de 1953 este conflicto en ciernes no era adoptado por ninguno de los médicos, siquiera en cuanto refería al tema principal del encuentro.

La ausencia no se justifica por esta razón, pues buena parte de las soluciones aconsejadas por los médicos a los “desbordes” sexuales se basaban o bien en el predominante ejercicio de la castidad y la continencia, o bien en el apoyo de la ley 12.331 de profilaxis venérea sancionada en 1936. Fue monseñor Nicolás Fasolino, obispo de Santa Fe, quien tematizó rápidamente el conflicto no dicho.

Fasolino señalaba dos peligros actuales: la “rígida especialización” y la “burocracia estatal o mutual de los médicos”. Temía la evolución que “en nuestra Patria trueca muchas veces al médico en un funcionario del Estado, de la Provincia o de otras instituciones sociales, convirtiéndolo así en el hombre de la medicina burocrática”³¹. Antes que resistir el cambio, el eclesiástico pedía una complejización de la profesión que a pesar de todo seguía viendo como un apostolado dedicado a la caridad. La “influencia” sobre el Estado era la salida que encontraba. “En esta transformación de los tiempos presentes el médico católico, y muy especialmente las Instituciones católicas de médicos, como nuestros Consorcios, han de tratar de influir en las reglamentaciones, resoluciones y prácticas, que establecen el Estado o las Instituciones de previsión”³².

El único eco posible en las Jornadas fue el trabajo de Manuel Criado Alonso sobre las “Proyecciones sociales de la ley 12.331”. La ponencia sin embargo no correspondía con lo que prometía el título, pues se limitaba a establecer la suerte de tal ley (1936) durante los últimos años, señalando la necesidad de perfeccionarla en su sentido restrictivo, sin abordar las mencionadas “proyecciones sociales” como el trabajo femenino o la prevención de enfermedades³³.

En plena era peronista, el Consorcio definía una distancia respecto al Estado desde una definición de la medicina como profesión liberal y del paciente como una “persona” merecedora de “respeto”³⁴. Con esa posición perdían la capacidad de intervenir hegemónicamente en una época signada por el Estado porque se prohibían decir lo que ese Estado casi monopolizaba discursivamente: decir la nación.

²⁹ C. A. B., “Una cuestión médico-jurídica”, *Iatria*, noviembre de 1942.

³⁰ No fue por azar que una de las escasas intervenciones sobre el peligro de estatalizar absolutamente la medicina en la publicación del organismo a cargo de R. Carrillo correspondiera a un médico perteneciente al Consorcio: Carlos Velasco Suárez, «El presente y el porvenir de la medicina privada en la Argentina», en *Archivos de Salud Pública*, vol. 6, nº 1, julio de 1949.

³¹ “Discurso de clausura de S. E. Mons. Dr. Nicolás Fasolino”, en *Primeras Jornadas de Médicos Católicos. Problemas de higiene sexual*, Buenos Aires, 1955, p. 143.

³² *Ibidem*, p. 144. Fasolino relató la historia del “virtuoso médico italiano” Ludovico Necchi quien en perseverante apostolado trocó a un “médico izquierdista” en “cultor eximio de la ciencia médica y en apóstol orientador en el ministerio sacerdotal”.

³³ Continuaba así el carácter prohibitivo, más que profiláctica, que realmente tenía la ley. Ver Karin Grammático, “Obreras, prostitutas y mal venéreo. Un Estado en busca de profilaxis”, en F. Gil Lozano, G. Ini y V. Pita (dirs.), *Historia de las mujeres en la Argentina*, Buenos Aires, Taurus, 2000, v. 2.

³⁴ “Declaración aprobada por los delegados de los Consorcios de Médicos Católicos en la reunión de Mar del Plata (6-8 Diciembre 1952)”, *Iatria*, nº 116, 1953. En la tesisura del mencionado artículo de 1942 (cf. nota 24), esta declaración decía: “El Estado al velar por la salud pública, organiza la prevención de las

Había otro aspecto en el cual los médicos católicos persistían en las posturas dominantes en la década del 30: su negativa al aborto. El embarazo ectópico ofrecía una dificultad peculiar. En efecto, este embarazo extrauterino era al mismo tiempo que extremadamente peligroso para la mujer encinta (pues producía hemorragias graves), no obedecía a un deseo premeditado de eliminar el feto. Las posturas no era unívocas. El asesor eclesiástico en la última parte de la década peronista, Andrés Cafferata (quien había cursado estudios médicos en Bélgica) y el ginecólogo Roberto Nicholson apoyaban la operación cesárea en caso de peligro mortal.

Distinta era la posición de Luis H. Amadeo Maza, quien aconsejaba aguardar la evolución del feto hasta que la gravedad justificara la operación. No autorizaba en caso alguno la embriotomía si el feto estaba vivo “pues no es lícito matar directamente al hijo aun a riesgo de la vida de la madre”. Consideraba lamentable que de acuerdo a las normas morales más de una mujer deba inmolar su vida, pero decía que “las razones que justifican tal actitud, aparentemente desprovista de piedad hacia la madre, son solidísimas”. Maza se congratulaba de que, dada esta exigencia, las nuevas tecnologías permitieran que los partos difíciles fueran menos riesgosos que antaño³⁵.

Un importante colaborador del Consorcio, Ángel M. Centeno había establecido una respuesta similar a un tema conexo. El ginecólogo Josué Beruti había planteado que había una relación directa entre el padecimiento de rubéola por una embarazada en el primer trimestre y las afecciones al feto (malformaciones oculares, sordomudez)³⁶. Centeno replicaba que había autores que señalaban que no estaba probada la causación de anomalías congénitas por la rubéola, y otros tampoco creían justificado el aborto terapéutico. Según el crítico el argumento de Beruti sería eugenista. Este había declarado que el aspecto religioso no era pertinente en la discusión científica. En cambio, Centeno respondía que “No podemos aceptar, como médicos, que una intervención terapéutica o higiénica, esté siempre justificada, ni que sea la salud nuestra norma suprema y guía de nuestros actos. Sólo la moral normaliza nuestra conducta”³⁷. Postulaba una primacía de la moral sobre la ciencia. Luego de citar al Papa como fuente de doctrina óptima para la medicina y a sus colegas C. Pico y C. A. Castaño, Centeno aseguraba que la muerte de la

enfermedades y arbitra recursos para la atención del necesitado. El médico debe prestarle, aun a costa de sacrificios, su aporte generoso, debiendo desarrollar su actividad sin trabas que impliquen el renunciamiento al derecho fundamental de la libertad en el ejercicio de la profesión”. Luis Ayerza escribía en el mismo número: “El médico debe colaborar consciente y sacrificadamente con la sociedad y el estado, con quienes vive, pero éstos deben a su vez respetar sus principios morales, científicos y deontológicos en su sentido más amplio y formal. (...) En los países en donde se ha aplicado la nacionalización o socialización de la medicina, ha podido observarse experimentalmente, podríamos decir, cómo ha caído el valor moral del médico, perdiendo como es lógico el interés por el estudio y el progreso de la ciencia médica en general y la suya en particular; se ha observado al mismo tiempo que el paciente queda reducido a la obligación de llamar a quien le indica el estado, se ha perdido la íntima comprensión y comunicación espiritual de la persona enferma con su médico amigo y confidente (...). L. Ayerza, “El médico ante la sociedad”, *Iatria*, nº cit.

³⁵ Luis H. Amadeo Maza (con la asesoría del Pbro. Fernando Álvarez), **Prole y moral**, Editorial De-Du, 1954, pp. 43-47.

³⁶ Roche, nº 5-6, junio de 1952. Beruti era profesor universitario, director de Maternidad en el hospital Eliseo Cantón.

³⁷ A. M. Centeno, “Rubéola y aborto”, *El día médico*, 15 de diciembre de 1952.

madre o el nacimiento con minusvalía de la criatura no podrían pesar sobre la conciencia médica y no se habría cometido ningún acto “positivamente ilícito”.

La persistencia de esta supremacía moralista sobre el ejercicio de la medicina complementaba el *destiempo* de este sector de la militancia católica con el que aquejaba su relación con el Estado. No se trató de una carencia de un saber respecto a la intervención estatal, pues éste estaba disponible gracias a la actividad de Alejandro Bunge y sus colaboradores, quienes habían logrado articular su fidelidad religiosa y una política de los cuerpos.

En el nivel del discurso “científico” de la medicina como en la legitimación social de la profesión, los médicos católicos respondían de un mismo modo: con la permanencia de representaciones y problemas “deontológico” definidos en la entreguerra. La velocidad con la cual las formaciones sociales y las estructuras estatales se alteraban dejaban cada vez más atrás las estrategias diseñadas para un tiempo ya ido.

Palabras finales

Emulando al primero surgido en Buenos Aires, los consorcios médicos se habían multiplicado a lo largo del país. Aparecieron varios en la época peronista: Río Cuarto, Concordia, Azul, Tandil, Mar del Plata. Sin embargo, en 1954, C. A. Castaño ofrecía un balance de la actuación del Consorcio donde reconocía las falencias de su principal tarea. “Hay muchos clínicos y cirujanos y especialistas médicos y católicos”, decía, “pero pocos son médicos, y a eso es lo que hay que tender si se quiere dignificar la profesión y darle su verdadera eficacia social; hay que buscar de nuevo esa unidad, rota desgraciadamente por el liberalismo y el laicismo de la enseñanza secundaria y de la Facultad”³⁸.

Del mismo modo que la Acción Católica en su conjunto, con el fin de la década peronista aparecía la evidencia de que el proyecto hegemónico había fracasado. A fines de la década de 1940 N. Fasolino reconocía la necesidad de organizar la militancia católica profesional para lograr una militancia más efectiva. La actividad en el ámbito de la parroquia llevaba a un desaprovechamiento de las capacidades profesionales que se nivelaban para abajo, y el terreno del ejercicio de la profesión era abandonado. En su conjunto, esto daba un mal resultado que explicaba, en el entendimiento de Fasolino, las dificultades de crecimiento de la A.C.³⁹ Sin embargo, ni como Consorcio, ni como integrantes de la rama Profesionales de la A.C., los médicos católicos lograron superar los desafíos del siglo.

En este artículo quise mostrar algunas de sus razones analizando un grupo específico pero donde se cruzaban solicitudes que en otros registros también presionaban diferentes actores de la cruzada católica iniciada en los años 30.

Del mismo modo que en cuanto a la relación entre Estado e Iglesia antes y durante la década peronista el catolicismo debía conformarse con un *modus vivendi* que no esta-

³⁸ C. A. Castaño, “La influencia del Consorcio en la Sociedad Argentina”, *Iatria*, nº 128, nov.-dic. 1954.

³⁹ Nicolás Fasolino, “La A.C. y las Especializaciones”, *Criterion*, nº 1039, 26 de febrero de 1948.

ba acorde a lo que prescribía el derecho canónico, en la cuestión sanitaria su participación en las instituciones estatales de salud (v.g., con la provisión de capellanes para los hospitales) también la colaboración escondía una tensión que no se expresaba abiertamente⁴⁰.

Las problemáticas de la ciudadanía social no aparecían en los discursos médicos católicos. Más que inexistente, la situación local no hacía visible esas cuestiones que estaban presentes en las palabras, tantas veces invocadas, del Papa Pío XII. En una nota editorial de *Iatria* se citaban declaraciones del pontífice ante un grupo de profesionales de la A.C. italiana donde, significantes como “justicia social” e “higiene social” surgían en formas nada ajenas a ciertos planteos del Estado peronista. La glosa de la redacción que citaba largamente la palabra papal no registraba, sin embargo, estas solicitudes. La conclusión del comentario era que el Papa corroboraba la necesidad de una vocación sacerdotal entre los profesionales católicos.

El enfrentamiento entre el gobierno peronista y la Iglesia afectó al Consorcio, cuyo local fue allanado y sus actividades clausuradas temporalmente. Las Segundas Jornadas, previstas para 1955, fueron suspendidas⁴¹. Luego de caído el peronismo, el balance y la tarea no se distinguían de los fijados casi treinta años antes. “Es necesario”, escribía Raúl H. Devoto, “ingerir la catolicidad en la argentinitud. Es necesario devolverle al país la entraña católica”. La definición de la medicina tampoco verificaba cambios: “Medicina, en fin”, continuaba Devoto, “es camino de santificación” por el cual el hombre alcanza “la perfección de su hombreidad y el llegar el hombre a Dios, precisamente por haber llegado a él mismo”⁴².

Quizás el mencionado alicaído balance de C.A. Castaño y el reconocimiento que hizo poco después A.M. Centeno de que *Iatria* “es el esfuerzo de pocos, de muy pocos, y garantizamos que más no pueden hacer con sus medios tiempo y posibilidades”, fueran los signos inequívocos de la clausura de un camino de conquista de la sociedad con armas ortodoxas cuyos combatientes se obstinaban en ver límpido y luminoso. Los médicos católicos estaban de hecho integrados a la actividad hospitalaria. Si bien muchos tenían sus consultorios privados, como tantos médicos no católicos, el ejercicio de la profesión en los hospitales era ya parte inseparable de un buen prestigio⁴³. Mientras las relaciones del Consorcio con las instituciones académicas no era difícil, tampoco la militancia católica podía ser mostrada como profesionalmente imprescindible. Por el contrario, es muy sintomático que en la elaboración de las *curricula* académicos de importantes médicos como F.R. Merchant o Á. M. Centeno, sus cargos en el Consorcio y sus publicaciones en *Iatria* no sean consignados⁴⁴.

⁴⁰ Sobre el *modus vivendi* entre las soberanías estatal y eclesial, ver Gustavo Franceschi, “Argentina”, en Richard Pattee (ed.), *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica*, Buenos Aires, FIDES, 1951. Este tenso concubinato entre Estado e Iglesia iba a ser una condición que se mantendría, sin duda con mayor relajamiento, luego de la caída del peronismo. Ver Juan Casiello, “Hacia soluciones definitivas en las relaciones entre la Iglesia y el Estado”, *Boletín de la Junta Central de la Acción Católica Argentina*, año 31, nº 433-434, abril-mayo, 1961.

⁴¹ “El Consorcio y la hora actual”, *Iatria*, nº 132, julio-agosto de 1955.

⁴² R. H. Devoto, “Misión del Consorcio en la hora actual”, *Iatria*, nº 136, mayo-junio de 1956.

⁴³ Cf., “Nómina de los Miembros del Consorcio por Especialidades”, *Iatria*, nº 129, enero-febrero de 1955.

⁴⁴ Ver F. R. Merchant, *Reseña de antecedentes, títulos y trabajos, actuación científica, hospitalaria*

Bajo esta luz podemos leer una interpelación publicada en vísperas de las Primeras Jornadas de 1953: “Tenemos tiempo y dinero para asistir a congresos científicos de cualquier índole”, se decía en una nota editorial, para luego preguntar: “¿no tendremos tres días para dar testimonio de nuestra fe y de nuestra decisión de ejercer la profesión de acuerdo a las normas de la vida cristiana?”⁴⁵ Lo que esta inquisición delataba era precisamente lo que obtenemos si le quitamos los signos de interrogación. Al encuentro asistieron sobre todo médicos de Buenos Aires y de Córdoba. El evento fue menos efectivo de lo esperado.

La fuerza inicial del catolicismo participaba en esta condición cuyos contrastes principales se observaron durante el peronismo pero que no fueron originales de él. En primer lugar por esa ampliación de la soberanía estatal sobre la que he insistido, y en torno a la cual el catolicismo careció de respuesta hasta el Concilio Vaticano II. En segundo lugar, porque la capacidad de penetración social de sus posiciones estaba a destiempo de una transformación cultural de posguerra donde los cambios arrasaban con los mellados discursos que habían probado sus filos contra un saber progresista en la entreguerra pero que luego de 1955 tenía sus nuevos paladines. Para dar una sola referencia, en cuanto a la difusión de una *doxa* médica, la capacidad propagandística de Florencio Escardó se iba a mostrar mucho más eficaz que los textos que con el *nihil obstat* aseguraban la adecuación al catolicismo pero al mismo tiempo una galopante disminución de su capacidad de seducción⁴⁶.

Posiblemente la trayectoria y los problemas que caracterizaron la tarea de los médicos católicos nos puedan ofrecer algunas luces y sobre todo preguntas sobre los motivos por los cuales la Iglesia y la Acción Católica no consiguieron hegemonizar la sociedad en un tiempo en que la legitimidad y la soberanía políticas, como sucedió entre 1945 y 2001, estuvieron marcadas por la estatalidad refundada durante la década peronista.

y docente, Mimeo, 1958. Presentado al concurso de la cátedra “Clínica obstétrica” de la Facultad de Medicina, Universidad de Buenos Aires. A. M. Centeno, **Antecedentes, títulos y trabajos. Concurso para profesor adjunto de semiología y clínica propedéutica**, Mimeo, 1958 (presentado a la UBA).

⁴⁵ “No podemos prever su importancia”, *Iatria*, nº 118, mayo-junio de 1953, p. 102.

⁴⁶ Por ejemplo, F. Escardó, **Anatomía de la familia**, Buenos Aires, El Ateneo, 1954, tuvo múltiples ediciones en los años siguientes. El mismo Escardó escribía más tarde una **Moral para médicos** y con Eva Giberti una enciclopedia destinada al cuidado de la niñez. El único libro de un médico católico que puede compararse a esta performance es: Armando Zavala-Sáenz, **El problema de los hijos. Control de los nacimientos**, Buenos Aires, Difusión, 1960 (1^a edición: 1934), que difundía el método Ogino-Smulders. Es vital aquí observar que la retórica de Zavala y aun sus conceptos se alejaban parcialmente del registro que dominaba en **Iatria** durante los años que antecedieron y recorrieron la década peronista.



LA CONFORMACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA COMO ACTOR POLÍTICO-SOCIAL. LOS LAICOS EN LA INSTITUCIÓN ECLESIÁSTICA: LAS ORGANIZACIONES DE ÉLITE (1930-1950)

Susana Bianchi *

La Iglesia católica se organiza según una dimensión vertical que desciende desde la centralidad del Papado y –a nivel nacional– desde los obispos hasta las parroquias, unidades de base. Pero dicho eje, cuya verticalidad es muchas veces una aspiración más que una realidad, está flanqueado por numerosos ejes secundarios: un conjunto complejo, incluso caótico, de órdenes y de congregaciones dedicados a la vida «consagrada»; otro conjunto, históricamente más tardío, que los italianos llamaron el «movimiento católico» (Acción Católica, sindicatos y partidos políticos); un extenso sistema escolar que abarca desde jardines de infantes hasta universidades, incluyendo escuelas técnicas y profesionales. A esto se agrega la prensa católica y numerosas iniciativas autónomas (desde organizaciones piadosas hasta agrupaciones culturales) en relativa articulación, y a veces en conflicto, con el eje central.

En síntesis, se puede considerar a la Iglesia como un vasto sistema de circulación, centralizado y jerarquizado, pero también capilarizado al extremo. Esto lleva, como lo señala Emile Poulat¹, a que la Iglesia deba enfrentar constantemente dos problemas polimorfos y siempre actuales: por un lado, el de la *producción*, es decir, el de la creación de nuevos movimientos religiosos, la invención de nuevos discursos, de creencias que se articulan con distintas tendencias teológicas, políticas o ideológicas. Por otro lado, el problema inverso: el *control*. Control de la Iglesia sobre sí misma, sobre sus organizaciones, sus seguidores, sus creencias, sus comportamientos.

Este punto de partida nos permitirá no sólo acceder con mayor claridad a la posición de los laicos en la institución eclesiástica –en este caso, en la Arquidiócesis de

* IEHS, Universidad Nacional del Centro.

¹ Emile Poulat, «Controle et Production des mouvements religieux», *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 50-1, 1980.

Buenos Aires²— sino también comprender la conformación de la Iglesia católica como actor político-social, en su articulación y en sus contradicciones, superando algunas frecuentes simplificaciones. Me refiero, fundamentalmente, al sobredimensionamiento de su racionalidad y coherencia, perspectiva que muchas veces lleva a caer en visiones conspirativas.

Se hacen necesarias algunas aclaraciones. Primera, ¿quiénes son los laicos? Según la Iglesia, los laicos son aquellos «no consagrados», pero que cumplieron con un rito de pasaje (el bautismo) que los incorpora a sus filas. Dicho de otra manera, la categoría —ajena a la Iglesia primitiva— surgió como consecuencia directa de la profesionalización del clero³. Dada la amplitud del término, a los efectos de este trabajo considero como laicos a aquellos que pueden definirse, aunque a veces los límites sean difusos, como *actores de la institución eclesiástica*⁴ y que se encuentran insertos en sus estructuras con cierto grado de organicidad. Y estos laicos, dada la debilidad de esas estructuras, cumplirán funciones esenciales dentro del cuerpo eclesial. De hecho, la avanzada del integrismo —es decir, de ese catolicismo que abandonaba las posiciones defensivas para adoptar posiciones ofensivas⁵, que buscaba que la religión saliese del espacio privado de las conciencias para adquirir una dimensión pública— surgió de iniciativas laicas⁶. Una segunda aclaración: la elección del período 1930-1960 se debe a que considero que dichos años son clave para comprender la consolidación, y también la crisis, de una Iglesia disciplinada de acuerdo a principios de fuerte carácter integrista, que procuró transformar al catolicismo en el principio organizador de la sociedad. Tercera aclaración: por la misma extensión del tema, y como forma de abordaje, dividí provisoriamente a las organizaciones de laicos en dos grupos, que también responden a los criterios eclesiásticos: las organizaciones de élite, es decir, aquellas que agrupaban a una minoría selecta reconocida (y autorreconocida) en términos de prestigio y poder, y las organizaciones de base. A las primeras se refieren estas páginas.

² Si bien sería importante acceder al funcionamiento de otras diócesis, la elección del Arzobispado de Buenos Aires no es arbitraria: el período que analizo (por lo menos hasta 1955) está dominado por la figura del arzobispo cardenal Copello que es además el primado de la Iglesia argentina y cabeza del cuerpo episcopal. Por lo tanto, sin desconocer la relativa autonomía con que se movían los otros arzobispados y obispados, también es cierto que desde Buenos Aires se ejercía una significativa «influencia orientadora».

³ Hasta fines del siglo II no se encuentra la palabra «laíco» para definir a una categoría de bautizados; Pierre Pierrard, *Les laïcs dans l' Eglise de France (XIXe-XXe siècle)*, París, Les Éditions Ouvrières, 1988, p. 7.

⁴ Una buena definición de *actor de la institución eclesiástica* fue dada por monseñor Octavio Derisi refiriéndose a Atilio Dell'Oro Maini, a quien calificó como «un hijo de la Iglesia, a la que amó y dedicó todos sus esfuerzos, sabiendo que si lo hacía por Ella, lo hacía también y por eso mismo por el país. La amó entrañablemente y dedicó su vida y sus cargos para servirla y, en Ella, servir a su Patria.» [El subrayado es mío] Citado por Francisco Muscara, *Las raíces culturales de un pueblo. Aportes de la Iglesia a la educación argentina*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1988, p. 160.

⁵ Emile Poulat, *Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, París, Castermann, 1977.

⁶ Sobre el movimiento católico entre fines del siglo XIX y comienzos del XX; Néstor T. Auza, *Los católicos argentinos: su experiencia política y social*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 1984; y Néstor T. Auza, *Corrientes Sociales del Catolicismo Argentino*, Buenos Aires, Ed. Claretiana, 1984.

El mundo de los laicos: las organizaciones de élite

Una primera mirada al mundo de los laicos en la Arquidiócesis de Buenos Aires, a mediados de la década del treinta y comienzos de los años cuarenta, nos enfrenta con una maraña de organizaciones de todo tipo: asociaciones devocionales (cofradías, Hijas de María, entre otras), comisiones dependientes del Arzobispado (Obra de la Doctrina Cristiana, Obra de la Propagación de la Fe, Obra de Vocaciones Eclesiáticas), sociedades asistenciales (Sociedad San José, Conferencias Vicentinas, Cooperadores salesianos, Patronato de la Infancia, Sociedad de Beneficencia)⁷, culturales (Academia del Plata, Cursos de Cultura Católica), deportivas (Ateneo de la Juventud), mutuas (Círculo de Obreros, Federación de Empleadas Católicas), juveniles (Scouts Católicos) y técnicas (Instituto Alejandro Bunge); asociaciones de ex-alumnos (del Salvador, Champagnat, San José, Don Bosco), grupos profesionales (Consorcio de médicos, corporaciones de abogados, de arquitectos y de otras actividades) que convivían en relativa armonía –muchas veces en resistencia a los intentos de asimilación– con la Acción Católica Argentina. Incluso, en la década del cuarenta, algunas organizaciones (Orden Cristiano, Los Pregoneros Social-Católicos) parecían encontrarse en franca rebeldía frente a las directivas arzobispales.

Una mirada más atenta sobre esta intrincada red pronto detecta constantes: en las cúpulas de estas organizaciones un acotado número de nombres se repiten insistente-mente dando consistencia al entramado. Entre los varones, se reiteran Martín Alex Aberg Cobo, Joaquín de Anchorena, Carlos Alberto Alcorta, Rafael Ayerza, Juan A. Bourdieu, Emilio Cárdenas, Mario del Carril, Isaac Pearson, Federico Videla Escalada, Alberto Vivot. Son tal vez más numerosos, y concentrados en asociaciones piadosas y asistenciales, los nombres femeninos⁸. Hay, entre las mujeres, viudas poderosas por su fortuna y su prestigio social como Adelia María Harilaos de Olmos, María Unzué de Alvear, Dolores de Anchorena de Elortondo (hermana además de Joaquín de Anchorena) y Julia Helena Acevedo de Martínez de Hoz. Hay otras que parecen constituirse en nexos entre la institución eclesiástica e influyentes varones. Son los casos, por ejemplo, de Elisa Alvear de Bosch, esposa de Ernesto Bosch, ministro de Relaciones Exteriores (1910-1914 y 1930-1931) y Presidente del Banco Central (1936-1943); de Silvia Saavedra Lamas de Pueyrredón, esposa de Carlos Alberto Pueyrredón, diputado nacional e intendente de la ciudad de Buenos Aires (1940-1943). Y la enumeración podría continuar.

⁷ En rigor, ni el Patronato de la Infancia ni la Sociedad de Beneficencia constituyan organismos eclesiásticos, pero también es cierto que a través de sus dirigentes habían quedado bajo la influencia católica. El caso de la Sociedad de Beneficencia es esclarecedor: en 1935, su presidenta Elisa Alvear de Bosch distribuía los «premios a la virtud», que anualmente distribuía la Sociedad, en el marco del Teatro Colón, flanqueada por el arzobispo Copello y el nuncio Cortesi. En 1937, Carmen Marcó del Pont de Rodríguez Larreta reiteraba la ceremonia acompañada del nuncio Fietta. En 1941, Fernanda Lastra de Terrero no dudaba en asistir en su carácter de Presidenta de la Sociedad, al Congreso Internacional de Obras Católicas de Beneficencia celebrado en París. La marquesa pontificia María Adela Harilaos de Olmos fue, durante un largo período, presidenta de la institución.

⁸ Esto no significa que los hombres desprecien la beneficencia: Juan A. Bourdieu presidía las Conferencias Vicentinas de Caballeros y Alberto Vivot, la Comisión de Cooperadores Salesianos de la Patagonia.

Eran nombres vinculados con la propiedad de la tierra, con las finanzas, los ferrocarriles y empresas navieras y con el poder político que se cruzaban en obras de beneficencia, en comisiones arquidiocesanas, en asociaciones piadosas⁹. Indudablemente estos católicos «notables» compartían también espacios más terrenales: hacia 1943, la mayor parte de los varones (hasta ahora registrados) eran también miembros de la Sociedad Rural, socios del Jockey Club y del Círculo de Armas, y compartían ámbitos de sociabilidad como la Asociación Wagneriana. Eran -o habían sido- profesores universitarios: entre otros, Carlos Alberto Alcorta, profesor en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires desde 1927 y decano de la Facultad de Derecho de La Universidad de La Plata entre 1932-1934; Emilio Cárdenas, profesor de la Facultad de Derecho, entre 1928 y 1932; Mario del Carril, profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires. Compartían la vecindad, ya que casi todos residían en un estrecho círculo de manzanas entre Retiro y la Recoleta. Y compartían también sus veranos: ellos, y también sus esposas, eran socios del Golf Club de Mar del Plata. Además, la ciudad veraniega les proporcionaba a las mujeres un espacio de acción: Elisa Alvear de Bosch era, desde 1917, la presidenta de la *Conferencia de Damas Vicentinas*, organización en la que también participaba, entre otras, Sara Montes de Oca de Cárdenas; mientras Julia Helena Acevedo de Martínez de Hoz presidía una comisión pro-tempore marplatense.

Dentro de los ámbitos devocionales, muchos católicos notables formaban parte de antiguas y prestigiosas cofradías, como es el caso de la Ilustre Cofradía del Santísimo Rosario, con sede en la Iglesia de Santo Domingo. Pero, dentro del mundo de los cofrades, tal vez la más significativa sea la pertenencia a una peculiar organización: la *Archicofradía del Santísimo Sacramento* de la Catedral de Buenos Aires, una organización piadosa que remonta sus orígenes al siglo XVII y cuya función es desarrollar un aspecto del rito público: el culto al Santísimo Sacramento. Sus miembros son los responsables de la procesión de Corpus Christi¹⁰, y ocupan en su escenificación un lugar particularmente destacado: ataviados con sus características esclavinas rojas portan los velones y llevan las varas del palio que protege la «custodia». Indudablemente, la pertenencia a la Archicofradía parece significar el reconocimiento de una posición más elevada que la del resto de los católicos.

Presidida, desde 1935, por Martín Jacobé que portaba el rango de Hermano Mayor, muchos de los miembros de la Archicofradía ostentaban títulos nobiliarios: María Unzué de Alvear¹¹, Marquesa Pontificia (1934); Adelia María Harilaos de Olmos, Condesa del Estado Pontificio (1930) y Marquesa Pontificia (1934); Martín Jacobé, Caballero Ponti-

⁹ Incluso, alguna de las mujeres, como Julia Helena Acevedo de Martínez de Hoz, podía recordar sus actividades en la Junta de Señoras de la Liga Patriótica Argentina.

¹⁰ Según sus estatutos originales el rito debía ser presidido por el alcalde de primer voto del Cabildo de Buenos Aires. Dado el cambio de los tiempos, la función pasó a ser desempeñada -con resultados muy desiguales- por el Intendente de la Ciudad de Buenos Aires. En los últimos años, la tarea fue cumplida puntualmente por el doctor Fernando de la Rúa en su carácter de Jefe de Gobierno.

¹¹ María Unzué de Alvear presidió hasta su muerte, en 1950, la Comisión Auxiliar de Señoras de la Archicofradía integrada además por Adelia María Harilaos de Olmos; Cora Elina Zemborain de del Carril y Sara Montes de Oca de Cárdenas. Las mujeres no son miembros plenos, esto significa que no pueden participar, como los varones, del culto público llevando los hábitos o las insignias propias de los cofrades...

ficio (1934), Carlos Alberto Alcorta, Comendador de la Orden de la Santa Sede (1936); Emilio Cárdenas, Caballero Pontificio (1934) y Caballero de la Orden de San Gregorio Magno (1938). Casi todos sus miembros –incluso las mujeres– habían recibido además distinciones vaticanas como la condecoración *Pro Ecclesia et Pontifice* por los servicios prestados a la Iglesia, y la Orden del Santo Sepulcro fue dada a miembros aún más escogidos, como María Unzué de Alvear. En síntesis, los miembros de la Archicofradía constituían una particular nobleza laica, que asumía entre sí nexos de «hermandad», dentro de una Iglesia que asumía con mayor definición un modelo monárquico de funcionamiento.

En síntesis, la Archicofradía del Santísimo Sacramento constituía un singular espacio de reconocimiento. Era –y es– una organización destinada a mantener un aspecto del rito, pero por su misma composición su influencia es innegable¹². Y no sólo de influencia hacia «afuera», sino que la Archicofradía constituyó un importante grupo de presión dentro mismo de las estructuras eclesiásticas. Era además uno de los principales vínculos –muchas veces conflictivo– que, durante los años del peronismo, el Arzobispo de Buenos Aires, cardenal Luis S. Copello mantuvo con los sectores que el populismo denostaba como la «oligarquía».

Pero en la conformación de las élites católicas no sólo de «oligarquías» se trataba. La Iglesia también ofrecía a algunos laicos «carreras abiertas al talento». Fue el caso de Atilio Dell’Oro Maini, quien muy joven (a los 23 años) y recién recibido de abogado, en 1918 se inició como secretario de la Asociación del Trabajo¹³ para culminar dentro de las estructuras eclesiásticas una carrera reconocida en 1943 por el Vaticano con la Orden de San Gregorio Magno. Pese a su marginalidad con respecto a los grupos católicos más selectos socialmente, los contactos realizados le permitieron también actuar en esferas más profanas: desde 1930, por ejemplo, fue asesor letrado de la Bolsa de Comercio de Buenos Aires, en donde tenían una particular influencia católicos notables como Martín Alex Aberg Cobo y Emilio Cárdenas.

Para Atilio Dell’Oro Maini, como para otros católicos (entre ellos, Héctor Augusto Llambías, César Pico, Samuel Medrano, José Sampiero), la «carrera abierta al talento» se dió fundamentalmente a través de espacios –ya no asistenciales o piadosos– que también confluyan en la maraña de organizaciones católicas. Fueron las *Asociaciones de Exalumnos* como la del Colegio del Salvador, presidida entre 1939 y 1943 por Martín Alex Aberg Cobo, y la *Academia Literaria del Plata* –organizada también por ex-alumnos del Salvador– en donde participaban, entre otros, Gustavo Martínez Zubiría, Atilio Dell’Oro Maini, Faustino Legón, Néstor Sein y Héctor Augusto Llambías¹⁴. Fue tam-

¹² Basta recordar, por ejemplo, la importancia política que asumió la procesión de Corpus Christi, en junio de 1955.

¹³ María Ester Rapalo, «De la Asociación del Trabajo a la revista *Criterio*: encuentros entre propietarios e ideólogos, 1919-1929», *La derecha argentina*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor, 2001, pp. 113 y ss.

¹⁴ La Compañía de Jesús parece haber desempeñado un importante papel en la conformación de algunos grupos de laicos. Hacia 1936, el arzobispo Copello les reconoce entre otras iniciativas, la organización de las Conferencias Vicentinas de Señoras, el Apostolado de la Oración, y las Congregaciones Marianas; Santiago L. Copello, *Cartas Pastorales, Decretos y Documentos*, Buenos Aires, Apostolado Catequístico, 1959, p. 72.

bién el *Ateneo de la Juventud*¹⁵, donde nombres «nuevos» como los de Atilio Dell’Oro Maini, miembro de la comisión fundadora, Rómulo Etcheverry Boneo y José Sampiero –secretario de los *Círculos Católicos de Obreros* (1918-1922), secretario de redacción de *El Pueblo* (1920-1923), presidente de la Asociación de Exalumnos de Don Bosco– convivían con los de Emilio Cárdenas, su presidente desde 1934, Mario del Carril, Rafael Ayerza y Federico Videla Escalada.

Los nombres también se cruzaban en las organizaciones profesionales, muchas de ellas llamadas, no arbitrariamente, «corporaciones». La primera –y una de las más pobladas dada la cantidad de abogados y doctores en jurisprudencia que concentraban las élites católicas– la constituyó la *Corporación de Abogados Católicos San Alfonso María Ligorio*, fundada en 1935¹⁶, bajo la presidencia de Frank Chevallier Boutell¹⁷. En 1937 se formó la *Corporación de Economistas Católicos*, con la presencia de Francisco Valsecchi entre sus fundadores; en 1938, se crearon el *Consorcio de Médicos Católicos*, bajo la presidencia de Carlos María Castaño y la participación de Mario del Carril, Florencio Etcheverry Boneo y Luis Ayerza; la *Corporación de Arquitectos Católicos*, con la presidencia de Carlos Mendióroz, y un minúsculo *Consorcio de Odontólogos Católicos*, y en 1941 se creó la *Corporación de Ingenieros Católicos* bajo la dirección de Jorge Mayol¹⁸.

Los Cursos de Cultura Católica

Más allá de estos ámbitos donde se confundían con los católicos notables, los nombres «nuevos» se concentraban en un espacio: los *Cursos de Cultura Católica*. ¿En qué consistían los Cursos? Sus objetivos eran claros. Fundados por Tomás Casares, Atilio Dell’Oro Maini y César Pico, en 1922, estaban destinados a formar una nueva élite de intelectuales católicos¹⁹. Se trataba de impulsar ese catolicismo militante dispuesto a

¹⁵ El Ateneo de la Juventud, creado para atraer a los jóvenes, era un centro de educación física, lo que a su vez refleja una nueva imagen del cuerpo. La construcción del edificio en la calle Río Bamba se debió, en 1938, a una donación de Adelia María Harilaos de Olmos.

¹⁶ Es posible preguntarse si esta fundación fue una respuesta a las organizaciones de profesionales antifascistas que también se formaron en 1935, con peso del Partido Comunista. Ricardo Pasolini: «El nacimiento de una sensibilidad política. Antifascismo y nación en la Argentina de entreguerras», Coloquio *Culturas políticas y políticas culturales en la Argentina contemporánea*, Instituto de Estudios Histórico-Sociales «Prof. Juan Carlos Grosso», Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 7 y 8 de noviembre de 2001.

¹⁷ Entre sus socios fundadores se encontraban Lucas Ayarragaray, Martín Aberg Cobo, Carlos M. de Alvear, Mario Amadeo, Cosme Beccar Varela, Horacio Beccar Varela, Juan Antonio Bourdieu, Ricardo Bunge, Tomás D. Casares, Carlos M. Castro Cranwell, Adolfo Colombres (h), Tomás R. Cullen, Atilio Dell’Oro Maini, Alberto de Estrada, Martín Jacobé, Héctor A. Llambías, Horacio Marcó, Samuel Medrano, Benjamín Nazar Anchorena (h), Manuel Ordóñez, Eduardo Ortiz Basualdo, Ernesto Padilla (h), Marcelo Pearson, Francisco Rodríguez Bosch, Ambrosio Romero Carranza, Arturo Seeber, Gastón Terán Etchecopar, J. Alfredo Villegas Oromí y Ricardo Zorraquín Becú.

¹⁸ Sin embargo estos no parecen ser, por su reclutamiento, emprendimientos tan exitosos como el de los abogados: hacia 1941, Copello insistía en desarrollar «campañas de propaganda» para que los médicos católicos se alisten en el Consorcio; Santiago L. Copello, *Cartas Pastorales...*, p. 170.

¹⁹ De allí surgió, en 1928, la revista *Criterio*, de indudable importancia en la conformación del catolicismo argentino; María Ester Rapalo, «La Iglesia católica argentina y el autoritarismo político: la revista *Criterio*, 1928-1931», *Anuario del IEHS*, 5, 1990.

abandonar las posiciones defensivas para asumir las ofensivas, al mismo tiempo que un llamamiento generacional. El programa de 1922 señalaba expresamente: «Las exigencias de la vida cotidiana desvían a los católicos de su formación esencial, incapacitándolos para el ejercicio de una actuación más positiva y creadora, como si sus actos y obras hubieran de ser determinados exclusivamente por los actos y obras adversos que requieren una inmediata oposición. Los jóvenes sentimos la necesidad de reaccionar contra esa influencia.» Era necesario despertar «la responsabilidad que entraña nuestra profesión de fe católica.» Era necesario construir «una unión esencial, por todos imaginada, pero ausente hasta hoy, de la juventud católica.»²⁰ En síntesis, tras el reconocimiento de un vacío, el objetivo era formar efectivos actores de la institución eclesiástica.

Para ello era necesario recibir una adecuada instrucción religiosa, según los lineamientos eclesiásticos, en el más estricto tornismo. Durante tres años (excepto entre 1929-1934, cuando se desarrolló un ciclo de cinco años) los alumnos²¹ debían dedicarse al estudio de las disciplinas eclesiásticas: Filosofía, Historia de la Iglesia, Sagradas Escrituras, Liturgia, Latín, Acción Católica, Pedagogía Catequística, Dogma, Teología Paulina y Teología Fundamental. En 1930 se incorporaron Derecho Canónico, Doctrina Espiritual (Ascética y Mística) y una cátedra de Enseñanzas Pontificias cuyos contenidos se establecían cada año. Y en 1935 (cuando entre los católicos se comenzaba a denunciar la amenaza del Frente Popular), se incorporó una nueva asignatura: Doctrina Social de la Iglesia.

En el cuerpo docente había algunos profesores laicos. Eran los de Latín –entre los que se encontró Eilhard Schlesinger (1937-1946)–, y Francisco Valsecchi, a cargo de Doctrina Social de la Iglesia (1940-1946). Pero los cursos estaban dictados en su amplia mayoría por clérigos. Si bien hubo cambios según los períodos, la mayor parte de los profesores correspondieron al clero diocesano, aunque también hubo una significativa presencia de jesuitas, como José Blanco (Filosofía, 1925-1932), durante los primeros años de los Cursos, tal vez con el objetivo de garantizar la ortodoxia. Del clero diocesano, el cuerpo de profesores reunía a los teólogos considerados más relevantes dentro de la notable pobreza local: Zacaría de Vizcarra (1923-1930), José Ma Ponce de León (1930-1947), Gustavo Franceschi (1932-1939), Antonio Caggiano (1933-1938), Manuel Moledo (1935-1943), Luis Etcheverry Boneo (1944-1945), Juan Sepich (1932-1936)²².

Pero se trataba no sólo de formar intelectuales católicos sino también de difundir²³ y, sobre todo, de impregnar con el catolicismo a los saberes «profanos». Para ello –y con

²⁰ Raúl Rivero de Olazábal, **Por una Cultura Católica**, Buenos Aires, Initium Sapientiae Timor Domine, 1986, p. 24.

²¹ En 1922 fueron alumnos fundadores Julio Azpilicueta; Lorenzo Amaya; Dimas Antuña; Rafael Isaac y Luis Ayerza; Eduardo y Jorge Attwell; Pascual Baldessari; Héctor Bidart Malbrán; Juan A. Bourdieu; Miguel A. Camino; Eduardo Carranza; Tomás D. Casares; Juan Julio Costa; Atilio Dell'Oro Maini; Manuel Da Palma; Luis Dardanelli; Isidoro García Santillán; Juan Gogeascochea; Manuel González Poccard; Felipe Haded; Raúl Kichireck; Jorge Mayol; Samuel Medrano; Carlos Méndez; Mario Mendióroz; Félix Molina; Adolfo Mujica; Juan J. Murtagh; Uriel O'Farrell; Manuel Ordoñez; Ernesto Padilla (h); Julio Padilla; César Pico; Alfonso Poccard; Carlos A. Sáenz; José María Samperio; Eulogio Sanz; Eduardo Saubidet Bilbao; Ambrosio Solarí; José Rafael Torello y Raúl Zavalía Lagos.

²² Hay también significativas ausencias: Miguel De Andrea nunca fue convocado a los Cursos y Julio Meinvielle, a pesar de su prestigio teológico, redujo su participación a un solo año (1933).

²³ Desde 1925 hasta 1931 se dictaron cursos de extensión de tres o cuatro días sobre Dogma, Moral y Liturgia en parroquias de Buenos Aires (Concepción, Balbanera, San José de Flores, Las Victorias, San

la mira puesta en la Universidad de Buenos Aires- se creó la Sección Universitaria con el objetivo de «combatir los errores que pudieran difundirse desde las cátedras oficiales.»²⁴ Desde allí, los días sábados, se dictaban paralelamente asignaturas universitarias: por ejemplo, Tomás Casares dictó «Teoría General del Derecho» (1931); Emiliano Mac Donagh, «El concepto de subespecie en zoología: su importancia en las teorías evolucionistas actuales» (1932); Alberto Prebich, «Las teorías y realizaciones de Le Corbusier» (1932); Carlos Castaño, «Ginecología» (1935); Juan T. Lewis, «Moral y Medicina» (1937). Además, desde 1935, se dictaron cursos de ingreso para la Facultad de Derecho y, durante varios años, el presbítero Octavio Derisi dictó «Introducción a la Filosofía» para los alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras.

Se creó también, en 1936, una Escuela de Filosofía, cuyas clases estuvieron a cargo del presbítero Juan Sepich y, entre 1939 y 1940 se desarrollaron una serie de reuniones aplicadas a los Estudios Históricos²⁵. Pero el lugar por excelencia para la «catolización» de la cultura lo constituyó *Convivio*, la sección de Artes y Letras, fundada en 1927. Su primer director fue Atilio Dell’Oro Maini, reemplazado en 1930 por Rafael Jijena Sánchez, pero nadie dudaba que el *alma mater* de la iniciativa, quien «le imprimiría su sello característico de búsqueda inquieta de la Verdad y la belleza por caminos personalísimos»²⁶, era César Pico. Había sido concebido como un lugar «de encuentro» para escritores, poetas –en 1927 recibieron una siempre recordada, dato tal vez de su excepcionalidad, visita de Jorge Luis Borges–, músicos y pintores, centro de conferencias y de exposiciones. Así por ejemplo, en 1928, se organizó una muestra pictórica en la que participaron, entre otros Norah Borges, Del Petre y Emilia Bertolé. En síntesis, se trataba de constituir para el catolicismo un inédito espacio reconocido dentro del ámbito cultural.

Los Cursos de Cultura Católica –si bien contaban con asesores eclesiásticos, un notable número de clérigos en su cuerpo docente y las bendiciones jerárquicas– eran fundamentalmente un emprendimiento de los laicos. Un estrecho número de miembros parecen controlarlos: Rafael Ayerza, Juan Antonio Bourdieu, Tomás D. Casares, Atilio Dell’Oro Maini, Faustino Legón, Jorge Mayol, Samuel Medrano, Uriel O’Farrell, Manuel Ordoñez, Ernesto Padilla (h), César Pico, Octavio Pico Estrada, Eduardo Saubidet Bilbao, Néstor Sein y Miguel Angel Etcheverrigaray figuraban, prácticamente desde su fundación hasta 1941, en todas las Comisiones Directivas²⁷. Eran sin duda, los «propietarios» de los Cursos. Sin embargo, esta cerrada conducción no garantizó una vida plácida.

Francisco, Guadalupe, Santa Rosa de Lima, Belgrano), en el Centro de Ex-alumnos de Don Bosco, y en el Seminario Metropolitano de Buenos Aires, en Villa Devoto.

²⁴ Raúl Rivero de Olazábal, *Por una Cultura Católica...*, p. 124.

²⁵ En ellas participaron Julián Cáceres Freyre, Santiago de Estrada, Juan Carlos Etcheverrigaray, José Luis Frías, Guillermo Gallardo, Isidoro García Santillán, Federico Ibarguren, Alfredo Leguinche Ezcurra, Héctor Llambías, Carlos Marfany, Roberto H. Marfany, Samuel W. Medrano, presbítero Manuel Moledo, Horacio Noboa, Hipólito J. Paz, Manuel Portela Ramírez, Héctor Sáenz y Quesada, Marcelo Sánchez Sorondo, César Vilgré Lamadrid, Juan Carlos Villagra y Felipe R. Yofre.

²⁶ Raúl Rivero de Olazábal, *Por una Cultura Católica...*, p. 108.

²⁷ Fueron además sus Directores Atilio Dell’Oro Maini (1922-1924), Jorge Mayol (1925-1927 y 1929-1930), Benjamín Bourse (1931-1932) y Tomás Casares (1928 y 1932-1939).

Ya desde 1930, la «clericalización» de *Criterio* produjo un choque con quienes se mostraban preocupados por la renovación estética²⁸. Pero los conflictos volvieron a explicitarse a partir de 1936. La visita de Jacques Maritain –invitado a dictar una serie de conferencias sobre el tema *Ciencia y Filosofía*, que dieron lugar a la respuesta de César Pico²⁹– puede considerarse uno de los puntos desencadenantes. Después de escuchar sus nuevas posiciones, para muchos de los miembros de los Cursos, Maritain dejó de ser el «continuador conspicuo de la tradición viviente del tornismo»³⁰, tal como anteriormente lo habían proclamado. Pero otros –en rigor, muy pocos– como Juan Lewis y Manuel Ríos comenzaron a poner distancia con respecto a los Cursos. Algunos otros, como Manuel Ordóñez –si bien permaneció como Comisionado hasta 1941–, pronto aparecieron militando en veredas opuestas, al mismo tiempo que el debate político, revestido de términos teológicos, alcanzaba muy altos y enfervorizados niveles³¹.

Lo cierto es que, en 1939, por instrucciones del Arzobispo de Buenos Aires, Santiago L. Copello, dentro de una Iglesia que centralizaba cada vez más sus estructuras, los Cursos perdieron su autonomía³². Los reglamentos debieron ser aprobados por la autoridad pontificia, mientras Copello designaba Director de los Cursos a monseñor Antonio Solari –un hombre de su confianza personal– en un gesto que, en la práctica, constitúa una intervención. Además, dentro de una reorganización general, los Cursos pasaban a formar parte de una misma estructura con el Ateneo de la Juventud (que corría igual suerte en cuanto a la pérdida de autonomía). Es cierto que Solari era acompañado por una Corporación de Comisionados donde se reiteraban los infaltables nombres de los «propietarios»³³. Sin embargo había una diferencia clave: habían sido designados por el Arzobispo que reafirmaba su autoridad.

Bajo la gestión de Solari, los Cursos formalizaron algunas de sus estructuras y ampliaron su radio de acción. Por ejemplo, los cursos para universitarios se transformaron en el *Instituto de Cooperación Universitaria* que también incluía la coordinación de las actividades de las diferentes corporaciones de profesionales católicos (otro signo de

²⁸ Si bien continuaron colaborando con *Criterio*, un grupo de miembros de los Cursos (Horacio Dondo, Mario y Carlos Mendióroz, César Pico, Rafael Jijena Sánchez, Emiliano Mac Donagh, Dimas Antuña, y Miguel Angel Etcheverrigaray), con la colaboración de Manuel Gálvez y Francisco Luis Bernárdez, publicaron *Número*, entre 1930 y 1931.

²⁹ César E. Pico, *Carta a Jacques Maritain*, Buenos Aires, Adsum, 1937.

³⁰ Palabras de César Pico en el discurso de recepción a Maritain; Raúl Rivero de Olazábal, *Por una Cultura Católica...*, p. 90.

³¹ Ver, por ejemplo, el debate entre Rodolfo Irazusta, quien no era miembro de los Cursos, y César Pico, en Rodolfo Irazusta, «Aclaración sobre la democracia», *Criterio*, 290, 21 de septiembre de 1939, pp. 57-59.

³² En este sentido –y con referencia al problema señalado de la *producción/control*– se continúa la centralización bajo la supervisión eclesiástica de los grupos laicos que se había iniciado, con éxito muy limitado, a partir de la creación de la *Acción Católica Argentina*. En 1939, también coherentemente con la política centralizadora, desde el Arzobispado se fundaba el Consejo de Educación Católica (Consudec), como «el órgano dirigente de todos los institutos docentes católicos» dependientes de distintas congregaciones religiosas; fue su asesor letrado Horacio Marcó; Santiago L. Copello, *Cartas Pastorales...*, p. 120.

³³ Dentro de la Corporación de Comisionados funcionaba una Junta Directiva también electa por el Arzobispo de Buenos Aires e integrada por Tomás Casares, Atilio Dell’Oro Maini y Miguel Angel Etcheverrigaray.

la pérdida de autonomía de las organizaciones de laicos). Pero tras su «edad de oro» (como se reconocía la etapa de la dirección de Casares desde 1932 a 1938), los Cursos paulatinamente perdieron dinamismo y, tal vez, ganaron conflictividad. En este sentido, la guerra y la irrupción del peronismo no parecen ser datos menores. Lo cierto es que en 1947 Solari fue reemplazado por el presbítero Luis María Etcheverry Boneo. Bajo su dirección los Cursos encontraron su fin: pasaron a ser, en virtud de un Breve Pontificio, el *Instituto Católico de Cultura* que en 1958 dió origen a la Universidad Católica.

Los Cursos constituyeron un espacio generacional, en donde se agrupaban muchos de los nombres «nuevos». Es cierto que entre los patrocinantes de los Cursos se registraban nombres de católicos notables, como los de Joaquín de Anchorena y Tomás Cullen. Otro tanto ocurrió con la fundación de *Criterio*. Sin embargo, este patrocinio se redujo a financiar la iniciación de las actividades y de avalarlas con el prestigio de sus nombres. Eran muy escasos los participantes de los Cursos que coincidían con los de las prestigiosas organizaciones piadosas y asistenciales. En rigor, unas de las pocas coincidencias las constituyeron Rafael Ayerza³⁴, Ernesto Padilla (hijo) y Juan Bourdieu. Es cierto que entre sus miembros pueden detectarse nombres de prestigio social, como Eduardo Saubidet, pero su distancia era grande con respecto a muchos de los católicos notables. Es cierto que algunos de sus miembros, como Atilio Dell’Oro Maini, recibieron –sin duda, muy merecidamente– condecoraciones vaticanas por sus servicios prestados a la Iglesia, pero ninguno de ellos fue ennoblecido.

Pero no se trataba sólo de nombres «nuevos» sino también de una diferente concepción de la religión, y del carácter que debía asumir el transformarse en un actor de la institución eclesiástica. Desde la perspectiva de los integrantes de los Cursos, era necesario combatir el «andreísmo»³⁵, identificado con una tradición de superficialidad, ignorante de los problemas morales y sociales: una religión de «pitucos» y «afeminada» –expresada en el alto número de mujeres que integraban las organizaciones devocionales y asistenciales– que se reducía a la beatería, y a la figuración a través de la «caridad»³⁶. Por el contrario, en un sentido mucho más integrista y militante, se trataba de transformar al catolicismo en el principio fundante de la sociedad. Para ello también resultaba insuficiente otro aspecto del «andreísmo», el mutualismo (representado en organizaciones como los *Círculos de Obreros* o la *Federación de Empleadas Católicas*) que podía moralizar o disciplinar a los sectores populares pero se conciliaba con un orden liberal que negaba una visión integrista de la religión.

Religión y política

Para esta concepción integrista de la religión, el campo de la política adquiría centralidad. Por esta razón y coincidencia –a veces parcial– de intereses, algunos de los

³⁴ Amigo personal del arzobispo Copello con el que compartía el espacio de la Asociación de Ex-alumnos del Colegio San José.

³⁵ Término derivado del nombre del muy conflictivo monseñor Miguel De Andrea.

³⁶ Austen Ivereigh, *Catholicism and Politics in Argentina, 1810-1960*, Oxford, St Martin's Press, 1995, pp. 86-87.

miembros de los Cursos comenzaron a acercarse a la «nueva derecha»³⁷ que se estaba conformando. Estas aproximaciones no siempre contaron con las bendiciones eclesiásticas que buscaban poner límites a las iniciativas laicas. Sin embargo, esto no fue obstáculo para que miembros de los Cursos, como César Pico, Tomás Casares, Jorge Attwell de Veiga, Manuel Río, Carlos Mendióroz, Horacio Dondo, Héctor Llambías, Tomás de Lara y Alberto Ezcurra Medrano colaboraran con *Nueva República*³⁸. Desde 1934, Enrique Osés dirigía *Crisol*, mientras Héctor Sáenz y Quesada se integraba en las filas de Acción Nacionalista Argentina, dirigida por Juan P. Ramos. En 1937, Héctor Llambías militaba en la efímera agrupación «Restauración». Entre 1938 y 1943, Juan Carlos Goyeneche y Mario Amadeo publicaban *Sol y Luna* con la colaboración de César Pico, Marcelo Sánchez Sorondo y el sacerdote Juan Sepich, profesor de los Cursos.

Es cierto que la participación política de los católicos no era una novedad. Muchos notables vinculados –personalmente o a través de relaciones familiares– a las estructuras eclesiásticas participaron en el gobierno militar de 1930 y tuvieron, antes y después, destacadas actuaciones: Carlos Alberto Alcorta (embajador), Joaquín de Anchorena (Intendente de Buenos Aires), Horacio Beccar Varela (Ministro de Agricultura, 1930), Ernesto Bosch (Ministro de Relaciones Exteriores, 1910-1914 y 1930-1931), Eduardo Bullrich (Subsecretario del Ministerio del Interior, 1930-1931 y Presidente del Departamento Nacional del Trabajo, 1932-1935), Juan Crisol Cullen (Secretario del Ministerio de Relaciones Exteriores, 1930), Ernesto Padilla (Diputado nacional y Ministro de Justicia e Instrucción Pública, 1930-1931), Carlos Alberto Pueyrredón, (Intendente de Buenos Aires, 1940-1943), Augusto Rodríguez Larreta (Corte Suprema de Justicia, 1933)³⁹. Pero esta era precisamente la política –que reducía a la religión a las conciencias y no se reflejaba necesariamente en el ámbito público– que se buscaba combatir.

A partir de 1943, los nuevos funcionarios –especialmente en el área educativa como Gustavo Martínez Zuviría, Honorio Silgueira, Rómulo Etcheverry Boneo, José Octavio Olmedo, Alberto Baldrich– a diferencia de los anteriores, desde sus cargos gubernamentales fueron, sin duda, actores de la institución eclesiástica. Sin embargo, con alguna excepción como Samuel Medrano al frente de la Secretaría de Bromatología de

³⁷ Olga Echeverría: «Una nueva derecha argentina (1919-1938): ¿una historia social de las ideas políticas?», *Encuentro de teólogos de grado y posgrado*, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional del Centro, 16 y 17 de septiembre de 1998; de la misma autora: «Los intelectuales en los orígenes de la derecha autoritaria: modelos políticos y modelos religiosos (Argentina 1920-1930)», LASA, Washington, septiembre de 2001, y «Las debilidades del liberalismo argentino y los orígenes de la derecha autoritaria a principios del siglo XX: ¿Un movimiento antiliberal?», Coloquio *Culturas políticas y políticas culturales en la Argentina contemporánea*, Instituto de Estudios Histórico-Sociales «Prof. Juan Carlos Grosso», Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil, 7 y 8 de noviembre de 2001.

³⁸ También César Pico, y Jorge Attwell de la Veiga aparecen firmando junto con Leopoldo Lugones, Ernesto Palacio y los Irazusta el manifiesto *Acción Republicana*, en oposición al «régimen» que retornaba con Uriburu; Enrique Zuleta Alvarez, *El nacionalismo argentino*, I, Buenos Aires, La Bastilla, 1975, p. 274.

³⁹ Algunos de los nombres «nuevos» también habían participado en la administración del gobierno militar de 1930 pero en posiciones provinciales que podían ser consideradas secundarias: por ejemplo, Atilio Dell’Oro Maini fue Ministro de Instrucción Pública en la intervención a la provincia de Santa Fe (1930) e Interventor en Corrientes (1931).

la Municipalidad de Buenos Aires⁴⁰, los miembros de los Cursos de Cultura Religiosa no formaron parte mayoritaria del elenco gubernamental. El gobierno militar designó funcionarios, con la aprobación eclesiástica, a aquellos católicos con los que ya habían establecido –fuera incluso de las organizaciones– vínculos con las Fuerzas Armadas. Alberto Baldrich, por ejemplo, había sido profesor de sociología de la Escuela de Guerra.

Pero esto no significó que los miembros de los Cursos de Cultura Católica quedaran totalmente afuera. Sus esfuerzos se concentraron en la Universidad de Buenos Aires, desde donde se propusieron con particular ahínco continuar con sus objetivos. En esa línea se destacaron sus principales «propietarios»: Tomás Casares, en su breve gestión como rector y, sobre todo, como docente de la Facultad de Filosofía y Letras⁴¹; Atilio Dell’Oro Maini, como decano de la Facultad de Derecho; el presbítero Juan Sepich, como rector del Colegio Nacional de Buenos Aires, al que rebautizó como Colegio San Carlos.

En síntesis, las élites católicas parecían fracturarse (aunque los límites eran muchas veces difusos) por diferentes concepciones de la religión que incluían ideas acerca de la política. Los conflictos se marcaron desde la guerra mundial –cuando muchos de los católicos notables asumieron posiciones aliadófilas–⁴² para profundizarse frente al golpe militar de 1943 y el surgimiento del peronismo. Es cierto que, ante el peronismo⁴³, la actitud de los miembros de los Cursos de Cultura Católica no fue unívoca. Pero también es cierto que fueron los católicos notables quienes –desobedeciendo las instrucciones episcopales y autodefiniéndose, un tanto sorprendentemente, como católicos «democráticos»– no dudaron en votar la fórmula Tamborini-Mosca.

De este modo, entre los apellidos que firmaron el manifiesto de los católicos en apoyo a la Unión Democrática figuran Achaval, Alzaga, Ayerza, Anchorena, de Bary,

⁴⁰ Desde allí, Medrano desarrolló una activa militancia antijudía poniendo obstáculos al consumo de carne kosher; Graciela Ben-Dror, «La revolución militar, la Argentina católica y los judíos (1943-1945)», *Judaica Latinoamericana. Estudios Histórico-Sociales*, III, Jerusalem, Editorial Universitaria Magnes, Universidad Hebreo, 1997, pp. 231-243.

⁴¹ Tomás Casares, junto con el presbítero Octavio Derisi y Juan P. Ramos, formaron una comisión para modificar el plan de estudios de la Carrera de Filosofía, por considerar que el plan vigente era «un camino fácil hacia el campo estéril del escepticismo». También se reconoció al título de Doctor en Teología, dado por los institutos eclesiásticos, como habilitante para la docencia universitaria; *La Prensa*, 10 y 22 de agosto de 1944.

⁴² En algunos, como el caso de José Alfredo Martínez de Hoz, las simpatías probritánicas se habían iniciado muy temprano, en sus estudios en el Eton College, y se prolongaban en su pertenencia a la Asociación Argentina de Cultura Inglesa de Buenos Aires. Otros tenían intereses más materiales como Horacio Marcó, abogado de compañías inglesas de Obras Públicas y Emilio Cárdenas, abogado de los Ferrocarriles. Por su parte, Horacio Beccar Varela era abogado consultor de *The National City Bank of New York*.

⁴³ El peronismo incluyó a católicos vinculados a organizaciones ajenas a las élites católicas: son los casos, por ejemplo de Jorge Arizaga, Miguel Mordeglía, Raúl Mendé y Antonio Cafiero, entre otros, miembros de la Acción Católica Argentina, pero a quienes –durante su gestión gubernamental– difícilmente se pueda considerar como actores de la institución eclesiástica. Dentro de los sectores de la élite pueden registrarse a miembros del Instituto Alejandro Bunge (organización sobre la que es necesario profundizar). Esta proveyó no sólo nombres como el de José Figuerola, de importancia para el diseño de las leyes que configuraron el Primer Plan Quinquenal, sino también personal técnico que fue responsable del censo de 1947.

Beccar Varela, Benegas Lynch, Bengolea, Braun Menéndez, Cárdenas, del Carril, Casado Sastre, Cobo, Duhau, Elizalde, Estragamou, Guerrico, Giménez Zapiola, González del Solar, Gowland, Huergo, Lanús, Lavalle Cobo, Lanusse, Marcó del Pont, Menéndez Behety, Mihanovich, Milberg, Nazar Anchorena, Paz Anchorena, Pereyra Iraola, Quintana, Santa Coloma, Tornsquist, Zuberbhüler.

Frente a la coyuntura de 1945, se dieron entonces insospechadas alianzas dentro del campo católico. En nombre de la democracia, los católicos notables, que incluían a algunos muy cercanos a las jerarquías eclesiásticas –como Emilio Cárdenas, desde 1940 presidente de la Junta Central de la Acción Católica y Caballero Pontificio que acompañaba frecuentemente en distintas comisiones al Cardenal Copello–, en rebeldía ante las instrucciones recibidas, cerraban filas junto a un pequeño grupo, marginal a las estructuras eclesiales y frecuentemente censurado por el episcopado: los editores de *Orden Cristiano* (publicación que carecía del *imprimatur* eclesiástico). Fundado en 1942, este grupo incluía al director-propietario de la revista, Alberto Duhau –miembro de la Sociedad Rural y hermano de Luis Duhau, ministro de Agricultura de Justo–, los hermanos Lucchia Puig y a antiguos miembros de los Cursos, como Manuel Ordóñez y Manuel Río (este último de compleja trayectoria, ya que provenía de las filas del Partido Fascista cordobés). A ellos también se unieron *Los Pregoneros Católico-Sociales*, un minúsculo grupo fundado por los jesuitas, en 1937, desde el Colegio del Salvador, con el objetivo no de actuar en los medios populares sino de difundir la doctrina social de la Iglesia.

Sin embargo, reducir los conflictos a la «política» o buscar explicaciones últimas en extracciones sociales e intereses económicos sería, sin embargo, simplificar la cuestión. En el conflicto se enfrentaban también distintas concepciones acerca de la religión, de sus instrumentos y del lugar que debía ocupar en la sociedad⁴⁴.

Las formas de la religión

Es imposible considerar a la Iglesia católica exclusivamente como un «partido político» (aunque lo sea en más de un aspecto), olvidando su principal función: la administración de «lo sagrado», su vínculo primordial con la sociedad en todos sus niveles. Y es en este aspecto donde también se advierten los conflictos que atravesaban al mundo católico. Las dificultades para hacer que una religión «sensible»⁴⁵ consiguiera la «unidad

⁴⁴ En su polémica con los católicos «democráticos», desde *Criterio* se ponía en tela de juicio ese tipo de catolicismo que se definía como «andreísmo»: «¿Cómo quiere que juzgue a la excelente señora, cuyas comuniones son cotidianas, que distribuye abundantes limosnas, y que sin creer que obra mal paga a los peones de su estancia salarios de hambre? He aquí uno de los principales motivos de queja contra el actual gobierno argentino. No pretendo en que todo haya acertado, pero se lo tilda de demagogo sobre todo porque ha pretendido un poco de justicia social, lo que perjudicaba económicamente a un grupo de personas que desde el punto de vista plutocrático son prepotentes», Gustavo J. Franceschi, «Carta al señor Ricardo Patte sobre posiciones católicas en América», *Criterio*, 863, 14 de septiembre de 1944, pp. 246-247.

⁴⁵ Se trata de una religión basada en «los sentimientos» que los misioneros rurales habían difundido desde fines del siglo XVII, en el ámbito de la contrarreforma, con un fuerte énfasis en el culto a la Virgen María, al Sagrado Corazón de Jesús y a los santos, que desde fines del siglo XX se transformaba en la religión de toda la Iglesia y era considerada por los católicos más ilustrados como manifestación de una

de los católicos» eran un punto clave que enfrentaba el Arzobispo de Buenos Aires en la búsqueda tardía e insistente de homogeneidad⁴⁶.

¿Se trataba tal vez de evitar la fractura entre la religión de los «intelectuales» y la religión de «los simples»? Como señalaba Antonio Gramsci, «El que la Iglesia tenga que enfrentarse con el problema de los 'sencillos' significa precisamente que ha habido una ruptura en la comunidad de los ' fieles', ruptura que no puede sanar alzando a los 'sencillos' a la altura de los intelectuales (la Iglesia no se propone siquiera esa tarea, que es ideal y económicamente imposible con sus actuales fuerzas) sino mediante una disciplina de hierro sobre los intelectuales, para que no rebasen ciertos límites en la distinción y no lleguen a hacerla irreparable.»⁴⁷

En esta línea, resulta significativa la ausencia de los varones de la élite en las organizaciones destinadas a difundir ritos vinculados a esa religión de «los sentimientos»⁴⁸. Entre los católicos notables, sólo Federico Videla Escalada ostentaba orgullosamente su condición de miembro de la Junta directiva de la *Congregación Mariana de Exalumnos del Colegio del Salvador*. También resulta significativa la ausencia de los católicos de las élites en organizaciones que, en cambio, tuvieron una amplia difusión a nivel parroquial, como la *Asociación del Apostolado de la Oración*, referida al culto al Sagrado Corazón⁴⁹. En síntesis, pese a los esfuerzos jerárquicos, aún continuaba persistiendo la idea de considerar peyorativamente a algunos ritos y devociones como cuestiones «sensibleras» y «femeninas»⁵⁰. En este sentido, resulta significativo el insistente empleo de la calificación de «viril» que los miembros de los Cursos hacen de sus propósitos y actividades.

La Iglesia de las mujeres

Pero no solo de virilidades se trataba. La religión continuaba siendo un «asunto» mayoritariamente femenino, mientras que la presencia de las mujeres —a pesar de la

religión casi «herética». Louis Chatellier, *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVe-XIXe siècles*, París, Aubier, 1993, pp. 290-291.

⁴⁶ Copello reinició las Peregrinaciones Arquidiocesanas al Santuario de Luján (1932), mientras propiciaba la convocatoria a Congresos Marianos. También reitera incansablemente «esfuércense los párrocos y demás sacerdotes para promover cada día más y más la devoción al Sagrado Corazón» (1938) en un llamamiento que se repite todos los años; Santiago L. Copello, *Cartas Pastorales...*, p. 99.

⁴⁷ Antonio Gramsci, *Antología* [Selección y notas de Manuel Sacristá], México, Siglo XXI, 1978, p. 371.

⁴⁸ La preocupación por incorporar a los hombres a estas formas devocionales está expresada en la creación de una Federación de Congregaciones Marianas de Varones, presidida por Amado Reyes (de quien no he podido relevar antecedentes), en el ámbito del Arzobispado.

⁴⁹ Hacia 1946, el arzobispo Copello nuevamente debía llamar a la recapacitación: «Elevemos una vez más nuestra voz para recordar a nuestros hijos e hijas del mundo católico la importancia del Culto del Sagrado Corazón»; Santiago L. Copello, *Cartas Pastorales...*, p. 227.

⁵⁰ Las dificultades para imponer la religión de «los sentimientos» quedan claras si consideramos que todavía en 1956, el papa Pío XII debió publicar una encíclica, *Haurietis Aquas*, donde sostenía la legitimidad del culto al Sagrado Corazón, rebatiendo las opiniones de «estos hijos Nuestros [que] se guían todavía por prejuicios y llegan a veces a tenerlo como menos apto, por no decir perjudicial... que más bien lo consideran como piedad proveniente de los sentimientos no de la mente y de la voluntad, y de consiguiente más bien propia de mujeres por ver en él algo que no cuadra bastante con los hombres cultos», *Encíclicas sobre El Sagrado Corazón de Jesús*, Buenos Aires, Iction, 1980, pp. 113-115.

posición subordinada que ocupan en sus estructuras⁵¹ era cada vez más significativa en las filas eclesiásticas: es indudable que a ellas se debía su reproducción (y no sólo biológica)⁵². Es cierto que la presencia femenina se hace particularmente notable fundamentalmente en las organizaciones de base, como la Acción Católica Argentina⁵³, pero también permanece una élite femenina que se renueva y que, ante los cambios de los tiempos a lo largo del período, comienza a transformar sus modos de acción.

Es cierto que muchas de las antiguas prácticas permanecían robustas. Afirmando el carácter femenino de las prácticas devocionales ligadas al «marianismo», muchas mujeres de apellidos notables, a lo largo de los años cuarenta, continuaban asociadas a antiguas y prestigiosas organizaciones como la *Ilustre Cofradía del Santísimo Rosario* de la Iglesia de Santo Domingo. Tampoco despreciaban los cultos desvalorizados por los varones: Adelia María Harilaos de Olmos no dudaba en participar de la *Archicofradía de la Guardia de Honor del Sagrado Corazón*. Muchas continuaban, en la misma década, actuando en comisiones vinculadas al Arzobispado. Son los casos de Adelia María Harilaos de Olmos en la Obra de Vocaciones Eclesiásticas⁵⁴, de María Unzué de Alvear, en la Obra de Propaganda de la Fe, y de Silvia Saavedra Lamas de Pueyredón, en la Obra de la Doctrina Cristiana. Pero también es cierto que esta participación parecía tener una menor repercusión social.

También las mujeres notables participaban en algunas organizaciones que buscaban ser masivas, como las *Hijas de María* en la que, durante la década del cuarenta, Adelia María Harilaos de Olmos y Sara Montes de Oca de Cárdenas se ubicaban en sus

⁵¹ Con un sentido militante, se han denunciado los modelos subordinados que propone el «marianismo», y en general, la Iglesia católica, en la construcción de las identidades de género, aunque estos análisis desconocen muchas veces la relevancia de las prácticas y las experiencias. Entre la numerosa bibliografía, ver Maurice Hamington, *Hail Mary? The Struggle for Ultimate Womanhood in Catholicism*, New York and London, Routledge, 1995, y Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991 (primera edición en inglés, 1976); una respuesta a estas posiciones, Peter Liozos, «The Virgin Mary and Marina Warner's Feminism», en Eric R. Wolf (ed.) *Religious Regimes and State-Formation...*, p. 221 y ss. Para la Iglesia argentina, ver Omar Acha, «"Organicemos la contrarrevolución": discursos católicos sobre la familia, la reproducción y los géneros a través de Criterio (1928-1943)», en Omar Acha y Paula Halperín (comps.) *Cuerpos, géneros e identidades*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2000.

⁵² Cuando en 1951, el cardenal Copello seleccionó la representación argentina para asistir al Congreso Mundial de Laicos, entre las organizaciones más relevantes de la Arquidiócesis de Buenos Aires, la presencia femenina es notable: de 17 organismos seleccionados figuran siete organizaciones femeninas (Sección de mujeres de Acción Católica Argentina, Consejo de las Conferencias de Señoras de San Vicente de Paul, Asociación de Escritoras y Publicistas Católicas, Liga de Madres de Familia, Federación de Hijas de María, Unión de Ex-Alumnas de María Auxiliadora, Federación de Asociaciones Católicas de Empleadas) y cuatro organizaciones mixtas (Confederación Argentina de Maestros y Profesores Católicos, Corporación de Profesores de Religión y Moral, Juventud Obrera Católica y Obra del Cardenal Ferrari), *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, 1952.

⁵³ Para muchas mujeres de base que alcanzaron cargos dirigentes, también la Acción Católica significó una «carrera abierta al talento».

⁵⁴ Además, en 1950, en el Arzobispado se había creado una Comisión Auxiliar de Señoras del Secretariado de las Vocaciones. Nombradas por Copello, que confirmaba su preferencia por las mujeres de la «oligarquía», la integraban Sara Montes de Oca de Cárdenas, Sara Cranwell de Herrera Vegas, Elena Zuberbühler de Hueyo, Angélica Knaak Peuser, María Josefina Cantilo, María Teresa Peralta Ramos, Josefina Diehl de Pereyra Iraola, Julia de Estrada de Retes.

⁵⁵ Mary Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic. Religion and Politics in Salamanca, 1930-1936*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 102-103.

cupúlas. Pero esta actividad, sobre todo a partir de los años cuarenta, también parecía enfrentar cada vez mayores dificultades. La Asociación de las Hijas de María, de origen francés, había sido en la década del treinta una de las organizaciones femeninas más extendidas en el mundo católico⁵⁵. Pero su prédica de difusión del culto mariano y sobre todo de «moralización» de las costumbres, con sus campañas a favor de la «decencia cristiana» en las vestimentas femeninas y en contra de los films calificados como «malos», parecía caer cada vez más en el vacío en una sociedad que se transformaba rápidamente.

También su principal campo de acción, la beneficencia, se fue estrechando considerablemente. Los mismos cambios sociales habían vuelto obsoletas a esas organizaciones caritativas que tenían como objetivo el disciplinamiento: «convertir» a los pobres y débiles al catolicismo e infundirles la moral cristiana, incitarlos al trabajo y alejarlos del socialismo y del anarquismo⁵⁶. Para la Iglesia, esta presencia femenina en el campo asistencial había constituido la garantía de su propia presencia. Las mujeres dedicadas a estas actividades eran fundamentalmente «Damas». Es cierto que la expansión de sus actividades había obligado a las organizaciones caritativas a ensanchar sus bases entre mujeres de otros sectores sociales quienes, a su vez, encontraban en las «Damas» un modelo a seguir. Pero es cierto también que estas organizaciones, como la Sociedad de Beneficencia, eran el escenario privilegiado de las mujeres de la élite, un escenario donde la ostentación del poder y la riqueza se encontraba legitimado en el ejercicio de la «caridad». A través de estas prácticas se hacía indudable además la asociación entre «caridad», catolicismo y «oligarquía».

El peronismo no fue ajeno a la pérdida de estos espacios. No sólo por la intervención de la Sociedad de Beneficencia (1946), con la que se trataba de solucionar un problema de vieja data⁵⁷, sino también por la expansión de un sistema asistencial de notable infraestructura que deliberadamente contraponía la «justicia social» a la «beneficencia católica»⁵⁸. Sin duda, la Iglesia debió adecuarse a los nuevos tiempos y a las

⁵⁵ En este sentido, las actividades de las Damas Vicentinas resultaban paradigmáticas; Eduardo Ciafardo, «Las Damas de Beneficencia y la participación social de la mujeres en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1920», *Anuario del IEHS*, 5, Tandil, 1990; Ricardo González: «Caridad y filantropía en la ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX», Diego Armus (comp.) *Sectores populares y vida urbana*, Buenos Aires, Clacso, 1982.

⁵⁶ Ya los médicos higienistas habían criticado los métodos sanitarios y de protección a la infancia, mientras se dudaba de la aptitud de las Damas para resolver las cuestiones que sus actividades les planteaban. Los asilos de huérfanos habían sido clausurados en algunas oportunidades por falta de higiene; en 1939, se había denunciado que las enfermeras de los hospitales trabajaban entre 14 y 12 horas diarias. Incluso, en 1940, las Damas de Beneficencia habían resistido a un decreto gubernamental que buscaba registrar sus actividades. Ante la intervención, prácticamente no hubo voces –ni aún las de antiperonistas– que se levantaran en su defensa. La única excepción la constituyó la Iglesia, en un artículo cuyo tono correspondía al del elogio fúnebre, en un espacio que permitía, en realidad, denunciar el «estatismo»; Gustavo Franceschi: «La Sociedad de Beneficencia», *Criterio*, 112, 1º de agosto de 1946.

⁵⁸ «Lo que más me indignaba al principio de la ayuda social era que la calificasen de limosna o beneficencia. Porque la limosna para mí fue siempre un placer de los ricos [...] Y muchas veces todavía, en el colmo de la hipocresía, los ricos y poderosos decían que eso era caridad porque daban –eso creían ellos– por amor a Dios. ¡Yo creo que Dios muchas veces se ha avergonzado de lo que los pobres recibían en su nombre! Mi obra no quiere ser esa caridad. Yo nunca he dicho, ni diré jamás, que doy nada en nombre de Dios.», Eva Perón, *La Razón de mi Vida*, Buenos Aires, Peuser, 1952, p. 182.

exigencias de la modernización. Paulatinamente, en sus textos, el término *beneficencia* fue reemplazado por el de «servicio social» entendido «como una nueva ciencia entre las ciencias sociales»⁵⁹. Estaba también a cargo de mujeres, muchas de ellas católicas, pero que representaban una nueva imagen profesional: la asistente social. De un modo u otro, era un espacio que había quedado ajeno a las mujeres de la élite.

No todos los campos habían quedado cerrados. Algunas mujeres eran colaboradoras de *Criterio*, afirmando la idea de que la «pluma» también podía ser considerada una actividad femenina, como lo corrobora la *Asociación de Publicistas y Escritoras Católicas* integrada entre otras por Delfina Bunge de Gálvez y Sara Montes de Oca de Cárdenas. Pero estas mujeres constituyan una indudable minoría dentro del campo católico: las élites intelectuales de los Cursos de Cultura Católica estaban integradas exclusivamente por varones.

Sin embargo, durante estos años, también parecen manifestarse las intenciones de modificar las formas de participación femenina en las estructuras eclesiásticas. Con ese objetivo, ya en 1933, por iniciativa de Natalia Montes de Oca –hermana de Sara Montes de Oca de Cárdenas–, el cardenal Copello había fundado el *Instituto de Cultura Religiosa Superior*⁶⁰ destinado a dar una mayor formación intelectual a las dirigentes femeninas (fundamentalmente, a las de la Acción Católica). Parecía de esta forma conformarse un nuevo modelo femenino: ya no era suficiente dedicarse a las buenas obras o pertenecer a asociaciones piadosas sino que también las mujeres requerían instrumentos intelectuales más adecuados⁶¹, para actuar en un mundo que se transformaba aceleradamente.

Empero, fue desde las prácticas, y más allá de los modelos propuestos, que se conformaron las nuevas formas de acción de las mujeres. Incluso, las contradicciones entre modelos y prácticas podían ser notables. Indudablemente, desde los discursos se continuaba manteniendo y difundiendo una concepción dominante de lo femenino, cara al catolicismo, centrada en la primacía del mundo doméstico como ámbito específico de las mujeres. Desde las páginas de *Criterio*, Sara Montes de Oca de Cárdenas no dudaba en afirmar: «En esta hora confusa y caótica, solamente el pensamiento y el sentir cristiano pueden salvar la idiosincrasia femenina tal como debe ser, tal como debe subsistir esencialmente en medio de costumbres cambiantes. Y son las familias sanas las llamadas a inculcar a la niña y a la joven mediante la sana educación hogareña, la noción y el significado nítido de lo que su sexo le reclama en cumplimiento de los deberes ineludibles y perentorios que el futuro le reserva, para gloria de Dios y bien de la especie.» A partir de esta interpretación de la sexualidad femenina, puede señalar que «La pedagogía

⁵⁹ Augusta Schroeder: «Mirada a través del Segundo Congreso Panamericano de Servicio Social», *Criterio*, 1103, 10 de noviembre de 1949, p. 639.

⁶⁰ En este sentido, desde la cúpula eclesiástica se retomaban lo que habían sido algunas iniciativas aisladas: en 1919, por ejemplo, se había fundado el *Centro de Cultura Religiosa Superior*, presidido por Delfina Gálvez de Bunge, que publicaba la revista *Icthyw* con orientación literaria.

⁶¹ De las mujeres relevadas sólo Elisa Alvear de Bosch registra estudios formales, cursados en Inglaterra. Hasta avanzada la década del cuarenta, en Buenos Aires, los colegios católicos como el Sagrado Corazón o la Santa Unión ofrecían a las niñas de la élite, después del ciclo primario, un segundo ciclo de contenidos muy semejantes a los de la enseñanza media pero al que se denominaba «Adornos» y no otorgaba certificado de estudios. Esto les impedía el acceso a la Universidad.

de la madre se reduce a una norma fundamental: estar con sus hijos, estar con sus hijas; es decir, no abandonarlos a otras manos.»⁶²

Pero estas convicciones sobre la centralidad de la vida doméstica no le impedían a la señora de Cárdenas –madre de tres hijos– desarrollar, desde hacía más de quince años, variadas actividades que indudablemente la alejarían de su hogar: había participado en la organización del Congreso Eucarístico de 1934 –el himno del Congreso se debía a su autoría–, fue presidenta durante varios años de la Junta Nacional de Mujeres de la Acción Católica, miembro de varias influyentes cofradías y de múltiples comisiones femeninas que dependían del Arzobispado, participante y oradora en las Semanas Sociales, asidua asistente al Instituto de Cultura Religiosa Superior, colaboradora de *Criterio*, conferencista en congresos y en las Semanas Sociales de la Acción Católica. Incluso, el texto que se cita anteriormente corresponde a una conferencia que había pronunciado en la sesión pública de la Subcomisión Femenina –de la que formaba parte– del Segundo Congreso Interamericano de Educación Católica. En síntesis, su presencia era constante en los más significativos acontecimientos del ámbito eclesiástico. Y ejemplos como este podrían multiplicarse.

Las prácticas comenzaban a configurar un nuevo tipo de mujeres de la élite católica –como Mila Forn de Oteiza Quirno, asidua colaboradora de *Criterio*; Carmen Grela, enviada especial en Roma del diario *El Pueblo*, en 1947 y 1948; Lucrecia Sáenz Quesada de Sáenz; Angélica Knaak Peuser⁶³– que actuaban en las tareas de militancia: estudiaban y trabajaban dando testimonio de la presencia eclesiástica, hablaban en público como parte de la propaganda católica, escribían en periódicos y en revistas, viajaban a congresos internacionales, concurrían a peregrinaciones, reuniones, semanas sociales y de estudio. Es cierto también que estas mujeres actuaban bajo una tutela eclesiástica que intentaba frenar las iniciativas individuales e impedir las transgresiones, aunque la misma transgresión de su presencia pública parecía estar legitimada por los objetivos de su misión. Con este nuevo tipo de participación, las organizaciones femeninas mostraban un dinamismo que languidecía en las filas masculinas. La Iglesia se transformaba cada vez más en un «asunto» de mujeres.

La crisis del catolicismo

En la década del cincuenta, muchas de las organizaciones de élite –sobre todo las masculinas– entraron en crisis. En este sentido, el cierre de los Cursos de Cultura Católica, en 1947, no es un dato menor. Empero, el problema era más amplio: reflejaba la crisis del catolicismo, una crisis que se extendía mucho más allá de las fronteras nacio-

⁶² Sara Montes de Oca de Cárdenas: «Educación familiar de la niña y la joven», *Criterio*, 984, 23 de enero de 1947, p. 78.

⁶³ La contradicción entre sus prácticas y los modelos no le impedían la «naturalización» de estos: «La mujer huega decirlo, no puede ser igual al hombre, igual en sus actividades, igual en sus derechos, igual en sus responsabilidades [...] Cada célula de su cuerpo lleva el sello de su sexo. Lo mismo acaece con el sistema orgánico y principalmente con su sistema nervioso. Las leyes fisiológicas son tan inexorables como las siderales. Es imposible en ellas, la imposición de los deseos humanos. Hay que aceptarlas como son.» Angélica Knaak Peuser, «La personalidad de la mujer», *Criterio*, 981, 2 de enero de 1947, pp. 9-10.

nales⁶⁴. Desde la perspectiva eclesiástica, el problema principal radicaba en la «desobediencia» del clero –y que abarcaba diversas cuestiones, desde el cuestionamiento al celibato eclesiástico hasta las insistentes críticas a un ritualismo vacío de contenidos. Pero la «desobediencia» también alcanzaba a las filas de los laicos, que comenzaban a debatir su papel en la institución eclesiástica, a poner en tela de juicio los criterios de autoridad, a cuestionar el vínculo que la Iglesia sostenía con el Estado y la sociedad.

También desde la misma crisis surgieron nuevos modos de acción, distintos tipos de dirigentes católicos, nuevas organizaciones de élite que abarcaban una amplia gama ideológica⁶⁵, con diferentes –y muchas veces conflictivos– vínculos con la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, estos cambios no pueden considerarse como meras «estrategias adaptativas» (idea que frecuentemente subyace en aquellos trabajos que parten de una «teoría conspirativa»). La Iglesia es indudablemente permeable a las influencias externas, es atravesada por las transformaciones de la sociedad, y sus cambios simplemente expresan esas mismas transformaciones sociales. Y estos cambios pueden ser, dentro de sus propias estructuras, una fuente de conflictos que deben dirimirse en una constante redefinición de sus objetivos y de sus instrumentos⁶⁶. De un modo u otro, la cuestión que siempre debe afrontar la Iglesia, la relación entre *producción* y *control*, parecía no encontrar fronteras y planteó complejos problemas que buscarán una salida en la convocatoria del Concilio Vaticano II, a comienzos de la década del sesenta.

⁶⁴ José Luis L. Aranguren, *La crisis del catolicismo*, Madrid, Alianza, 1969.

⁶⁵ Surgieron desde grupos que construyen una peculiar tecnología del poder, sobre la base de un «conservadurismo modernizante» (como el *Opus Dei*, los *Cursillos de Cristiandad*) hasta otros que recorrian impensadas trayectorias aproximándose a sectores del populismo y de la izquierda marxista.

⁶⁶ Emile Poulat, *L'Eglise, c'est un monde. L'Ecclésiosphère*, París, Cerf, 1986.

EL PROTESTANTISMO POPULAR EN LA ARGENTINA. LAS LÓGICAS DE EXPANSIÓN DEL PENTECOSTALISMO DURANTE EL SIGLO XX

Daniel Míguez *

Durante gran parte del siglo XX el pentecostalismo se difundió en Argentina como las gotas de tinta se extienden en un papel poroso: fluyó imperceptiblemente aprovechando pequeños intersticios del tejido social, y emergió en los ochenta para mostrar que había permeado en la sociedad mucho más de lo percibido por la población e incluso por los propios científicos sociales. Así, la expansión fue capilar, casi imperceptible, con una irrupción repentina que la hizo eventualmente más visible. Esta forma de difusión no ha sido exclusiva de la Argentina, han ocurrido procesos análogos en otras partes de América Latina e incluso en regiones más distantes como Asia y África¹. Las razones que explican esta manera de difusión deben buscarse en las características generales del movimiento religioso: el pentecostalismo ha sido una religión de los sectores de bajos ingresos y escolaridad, conformada en torno a la emergencia de pequeños liderazgos carismáticos del mismo origen social. Ocasionalmente, y en contextos político/económicos particularmente favorables, algunos de los pequeños liderazgos han pasado a mayores, dando eventualmente lugar a grandes predicadores y estructuras institucionales importantes. Como intentaremos mostrar más adelante, las razones por las cuales el pentecostalismo se ha desarrollado de esta forma radican en su composición social original, sus bases doctrinales y en su constitución institucional. El pentecostalismo surgió en Los Angeles (EE.UU.) como una religión de sectores marginales y en disidencia con iglesias protestantes más establecidas, esto hizo que la doctrina pentecostal priorizara los liderazgos carismáticos por encima de las estructuras institucionales fijas. Así, las iglesias pentecostales han sido proclives a permanentes procesos de fisión por conflictos entre líderes, esto ha resultado en una profusa creación de nuevas iglesias (en los subur-

* CONICET / UNCPBA.

¹ Una síntesis de las formas de expansión en diversos continentes puede verse en Harvey Cox, *Fire From Heaven: The Raise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty First Century*, Reading: Addison-Wesley, 1995.

bios de Río de Janeiro llegó a abrirse una nueva iglesia por día hábil)² y en una consecuente expansión del movimiento religioso.

Estas dinámicas del pentecostalismo han despertado, ocasionalmente, la curiosidad de los investigadores quienes en distintas oportunidades se abocaron a su estudio. Por ejemplo, un conjunto significativo de trabajos muestra cómo en la década del sesenta se percibió una gran presencia de pentecostales en lugares como Chile, Brasil y regiones de Centroamérica, particularmente Guatemala³. Otro conjunto posterior de estudios⁴ muestra que en los ochenta vuelve a emerger el pentecostalismo, ahora incluyendo nuevas formas de organización –los ministerios neopentecostales–, en lugares como Uruguay, Brasil, Colombia, regiones de Centroamérica y, como se dijo, Argentina. Aunque el caso argentino no ha sido muy explorado⁵, los trabajos sobre otros países latinoamericanos han intentado explicar la expansión del pentecostalismo, agregando al mencionado factor de la estructura institucional, posibles roles económicos o políticos jugados por esta religión dentro de los procesos de transformación social que acompañaron su divulgación. Los estudios clásicos han tendido a asignarle roles grandilocuentes; como expondremos más adelante algunos han visto en el pentecostalismo una fuerza análoga a la que Weber percibió en el calvinismo, mientras otros lo percibieron como la variante más pura del ‘ópio de los pueblos’. Sin embargo, parece quedar cada vez más claro que estos sayos son demasiado grandes para los fatigados predicadores pentecostales⁶. Si algún papel político o económico fue o es jugado por el pentecostalismo y si este papel explica en parte su crecimiento, seguramente deben buscarse más al nivel de lo que los autores sajones han denominado *cultural politics*⁷. La expresión no puede traducirse estrictamente ni como cultura política ni como política cultural, sino que hace referencia a la dimensión política de la cultura. En una vena gramsciana, lo que la frase sugiere es que la preservación o legitimación de la visión del mundo de los sectores populares, o de aspectos de esta, muchas veces contiene formas de resistencia o adaptación favorable a contextos desfavorables. Para usar la elocuente expresión de Hobsbawm, permiten ‘trabajar el sistema [...] para alcanzar la desventaja mínima.’⁸ En este sentido sí parece posible argumentar que, por el carácter catártico de sus ritos, por el sentido solidario de los vínculos entre sus miembros y por la crítica al estado de cosas en el mundo que su lenguaje muchas veces traduce, el pentecostalismo ha jugado ocasionalmente algún pa-

² Rubem Fernandes, «Governo das almas: As denominações evangélicas no Grande Rio» **Revista do Rio de Janeiro**, vol. 1, nº 2, 1993.

³ Me refiero aquí a los clásicos trabajos de Emilio Willems, Lalive d’Epinay y Bryan Roberts que sintetizare más adelante.

⁴ Aquí los más relevantes son los de David Martin, David Stoll y Jean Pierre Bastian que son discutidos en las conclusiones.

⁵ Recientemente han aparecido algunas publicaciones de autores como Pablo Semán, Hilario Wynarczyck, Alejandro Frigerio, Mónica Tarducci y las mías propias a las que haré referencia más adelante.

⁶ Recomiendo en este sentido ver los estudios de caso presentados en: Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (comps.), **Rethinking Protestantism in Latin America**, Temple University Press, Philadelphia, 1993.

⁷ Un buen ejemplo de la utilización de este tipo de perspectiva puede encontrarse en James Scott, **Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance**, New Haven: Yale University Press, 1989.

⁸ «Work the system [...] to their minimum disadvantage», Eric Hobsbawm, «Peasants and Politics» **Journal of Peasant Studies**, vol. 1, nº 1, p. 3.

pel a nivel de las *cultural politics*; posiblemente en la década del ochenta en Argentina, por ejemplo.

En síntesis, lo que intentaremos mostrar en este trabajo son fundamentalmente dos cosas: Primero, que como en el resto de América Latina, el pentecostalismo creció en la Argentina como producto de un proceso de difusión capilar, basada en pequeños liderazgos carismáticos que alcanzaron un protagonismo social significativo en la década del ochenta, particularmente en los primeros años inmediatamente posteriores al retorno democrático. Esta expansión se explica fundamentalmente por la composición social original del pentecostalismo y sus bases teológicas que dieron lugar a estructuras institucionales lábiles, caracterizadas por procesos de frecuente fisión institucional. Segundo, que si algún papel político/económico ha sido eventualmente jugado por el pentecostalismo, este debe buscarse más al nivel de las *cultural politics*, y no magnificarlo como una fuerza política trascendente. Ahora, mostrar estas dos cuestiones en el caso argentino no es una tarea exenta de problemas. Las ciencias sociales argentinas se han dedicado escasamente al estudio de fenómenos religiosos en general y al pentecostalismo en particular, lo que implica que el conocimiento de la historia y desarrollo de esta forma de religión está limitada a algunos pocos estudios, muchos de carácter exploratorio. Por otro lado, siendo una religión de fuerte tradición oral las fuentes escritas que permiten conocer su derrotero son limitadas, aunque no inexistentes. De manera que reconstruir el proceso de arriba, consolidación y eclosión pentecostal como pretendemos hacer aquí nos obligará necesariamente a recurrir a distintos tipos de datos, a veces de carácter estadístico, en otros momentos a documentos históricos y en otros a fuentes orales (entrevistas y observación participante). Cada tipo de dato y cada fuente en particular posee sus posibilidades y limitaciones que iremos señalando a medida que las utilicemos.

El pentecostalismo

Entender el derrotero del pentecostalismo en Argentina exige conocer, por lo menos someramente, sus bases teológicas e históricas. Se debe partir, por lo tanto, de ubicarlo en el contexto general de las tradiciones protestantes de las cuales forma parte. Una primera distinción que debe establecerse es entre los protestantismos históricos, las iglesias que surgen directamente como consecuencia de la reforma luterana y anglicana, y los protestantismos evangélicos, denominaciones constituidas a partir de nuevas escisiones ocurridas en parte en Gran Bretaña y sobre todo en Estados Unidos. Aunque la cantidad de matices históricos, sociológicos y teológicos entre estos dos movimientos, y también al interior de ellos, no pueden abordarse aquí, sí puede marcarse uno de los distintivos básicos. La principal diferencia entre los protestantismos históricos y los evangélicos radica en que los segundos nunca fueron 'religiones de estado', sino que surgieron como escisiones de las religiones de estado protestantes. Esto ha tenido un efecto crucial. Las religiones de estado no tuvieron un celo proselitista, ya que poseían, en principio, una clientela cautiva. Al ser escisiones de religiones de estado, los protestantismos evangélicos debían procurar nuevos fieles mediante la conversión; esto los llevó a instituir ritos que produjeran o simbolizaran esa nueva pertenencia religiosa. Así, el protestantismo evangélico se ha caracterizado por un celo conversionista y por

una tendencia a la creación de doctrinas y ritos que incentivaran y simbolizaran la conversión, mientras que el protestantismo histórico ha sido menos proselitista⁹.

Si tomamos como eje esta distinción entre protestantes históricos y evangélicos, podemos establecer que el pentecostalismo se constituyó como un nuevo desprendimiento al interior mismo de los movimientos evangélicos, en las postrimerías de lo que se conoció en Norteamérica como el 'tercer movimiento de reavivamiento espiritual'—ocurrido entre fines del siglo XIX y principios del XX. Entre otros elementos, uno de los que caracterizó la teología del 'tercer movimiento' fue que se constituyó como reacción a los avances científicos de la época, particularmente a la teoría evolucionista que en su percepción negaba el relato bíblico del libro de Génesis. Por este motivo, la teología del tercer movimiento asumió un sesgo 'fundamentalista', es decir una tendencia a defender la literalidad del relato bíblico¹⁰. Si bien la teología pentecostal contuvo esta tendencia fundamentalista, los pentecostales incorporaron algunos elementos doctrinales y rituales que los diferenciaron de otras denominaciones dentro del tercer movimiento¹¹. Donald Dayton caracteriza a la teología pentecostal de acuerdo a cuatro componentes: salvación, sanidad, bautismo en el espíritu santo y la segunda venida de Cristo¹².

La comprensión, aunque más no sea superficial, de estos componentes teológicos del pentecostalismo es imprescindible para develar más adelante las razones de su expansión en Argentina. Lo que ha hecho mundialmente conocido al pentecostalismo, incluso fuera del ámbito eclesiástico, han sido dos de estos cuatro componentes teológicos: el del bautismo en el espíritu y la sanidad divina. La doctrina del bautismo en el espíritu es el resultado de una larga controversia acerca de la relación entre conversión y santidad que encuentra antecedentes inmediatos en el metodismo¹³. La discusión gira en torno al problema de si la conversión por sí misma implica alcanzar un estado de perfección cristiana libre de pecado, o si la conversión es el primer paso hacia la perfección, que solo es alcanzada luego con la práctica religiosa consecuente. Aunque existieron y existen una enorme cantidad de controversias al interior mismo del pentecostalismo en torno a estas cuestiones, el bautismo en el espíritu ha sido normalmente pensado como la certificación de la santidad del creyente. Es decir, sólo alcanza el bautismo en el espíritu aquel que logra un elevado nivel de pureza o santidad cristiana (está libre de

⁹ Un ejemplo clásico de este proceso es el del metodismo que surge como escisión de la Iglesia Anglicana. A diferencia del anglicanismo, el metodismo poseía una fuerte tradición conversionista que explica su difusión entre la población norteamericana previa a la guerra civil, cuando alcanzó a ser una mayoría religiosa significativa.

¹⁰ Debe notarse que no todas las iglesias evangélicas de la época fueron fundamentalistas. Algunas sostenían que el mensaje bíblico tenía el propósito de actuar sobre las almas y no de ser una teoría exacta del origen de la humanidad, por lo cual aceptaban la teoría de Darwin como referida al mundo de las cosas, y preservaban el mensaje bíblico para el mundo de los valores y de la ética. De esta manera, y en contraposición al fundamentalismo, no asumían la literalidad del relato bíblico, sino que lo proponían como metafórico.

¹¹ Para una historia detallada de las tendencias del tercer movimiento, ver George Madsen, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

¹² Donald Dayton, *The Theological Roots of Pentecostalism*, Francis Asbury Press, Grand Rapids, 1987.

¹³ La influencia del metodismo en el pentecostalismo ha sido ampliamente documentada y se debe fundamentalmente a su carácter dominante en Estados Unidos en el período previo a la guerra civil (ver Dayton, op. cit., pp. 63-64).

pecados). El rito del bautismo en el espíritu se asocia a las experiencias relatadas en el libro de pentecostés¹⁴ (de ahí la denominación del movimiento); por eso, el bautismo en el espíritu implica la experiencia de la glosolalia o de 'hablar en lenguas' durante los cuales los creyentes ingresan en un estado de éxtasis religioso. Por su parte, la doctrina de la sanidad divina es simple, es la creencia de que Jesús puede, aún en la actualidad, practicar la sanidad milagrosa del cuerpo. En la tradición pentecostal original, esto solo se reservaba a aquellos que hubieran alcanzado la santidad, luego del bautismo en el espíritu¹⁵ (algo que ha variado con la llegada del neopentecostalismo, como veremos más adelante). Como en el caso del bautismo espiritual los ritos de sanidad también inducen al éxtasis religioso, ya que en la interpretación de los pentecostales es Jesús mismo quien desciende a efectuar las curaciones a sus fieles. Así, los ritos de sanidad y del bautismo espiritual han hecho al movimiento pentecostal notorio por el frenesí religioso que inspira en sus fieles, algo que también ha generado estigmatización y ocasionalmente la persecución de los pentecostales. Finalmente, la doctrina de la segunda venida, más obvia, trata del regreso de dios a la tierra en donde ocurrirá el apocalipsis y el juicio final –aunque también en este respecto hay fuertes controversias entre los pentecostales en las que no entraremos aquí.

Si bien estos son los componentes nodales de la teología pentecostal clásica, vale la pena marcar algunos énfasis adicionales que ésta ha tenido. Por un lado, el acento anticientífica y fundamentalista parece también haber resultado en una predisposición anti-intelectualista. Esta se ha expresado en una valorización de los dones divinamente otorgados, por encima del aprendizaje y formación teológica. Es decir, que para llegar a ser un pastor pentecostal es más relevante el carisma –expresado en la vivacidad y capacidad de convocatoria lograda al predicar (el don de la predicación)– que el entrenamiento teológico del que se disponga. Esta tendencia a desvalorizar la educación teológica formal (que se extiende frecuentemente a la instrucción secular escolarizada) se vincula también a la composición social del pentecostalismo, ya que permite que sectores sin instrucción alcancen puestos de liderazgo en la iglesia¹⁶. Otro componente importante de la teología pentecostal es la concepción de la iglesia como cuerpo y de los miembros de la iglesia como verdaderos hermanos. Este énfasis ha resultado, junto con el de la santidad explicado antes, en una tendencia a que las congregaciones pentecostales se constituyan como verdaderas comunidades con fuertes lazos solidarios.

Ahora bien, para entender el fenómeno del pentecostalismo originario no alcanza con conocer algunos de sus principales rasgos teológicos, el proceso histórico de su constitución así como la composición social que adquirió también son factores significativos a considerar. En este sentido, una cuestión a tener en cuenta es que el pentecostalismo

¹⁴ La experiencia de pentecostés se encuentra relatada en el libro *Hechos de los Apóstoles* cap. 2. Resumida, se trata del episodio en el que, luego de la muerte de Jesús, éste reaparece en el «aposento alto» y el espíritu santo desciende sobre los discípulos allí reunidos. El relato menciona que la presencia del espíritu santo hizo que los apóstoles «hablaran en lenguas», es decir experimentaran glosolalia, o hablaran en idiomas extranjeros desconocidos por ellos hasta ese momento (xenolalia).

¹⁵ Esta idea es también asociada a la doctrina del «poder», sólo aquel que ha sido bautizado en el espíritu adquiere el poder celestial, y por lo tanto puede lograr milagros.

¹⁶ Nos referimos al hecho de que el acceso a los seminarios teológicos muchas veces exige tener la secundaria completa o al menos la alfabetización primaria, algo de lo que muchas veces carecen los sectores que componen las congregaciones pentecostales.

surgió como una de las posibles formas de condensación de las variantes rituales y teológico/doctrinales que fluían durante el tercer movimiento de reavivamiento espiritual¹⁷. Así, el pentecostalismo se constituyó más como un movimiento espiritual/religioso que como un núcleo institucional. Esto implica que buscar los orígenes del pentecostalismo no nos lleva tanto a intentar reconstruir una secuencia de eventos que hayan concluido en la creación de una iglesia, sino más bien a rastrear los procesos que dieron lugar a la invención de una tradición religiosa. Fue a partir de la divulgación de esta tradición, que generalmente se produjo de manera oral, que surgieron nuevas y diversas instituciones religiosas, como también la incorporación de esa tradición por viejas iglesias, que se transformaron así en pentecostales. Es decir, que lo que ha definido y aún define a una iglesia como pentecostal no es tanto su matriz institucional, como su inspiración doctrinal y práctica ritual. Así el pentecostalismo en sus orígenes, y aún ahora, existe como un conjunto heterogéneo de organizaciones eclesiásticas, con bases doctrinales y prácticas rituales similares, aunque no siempre idénticas.

Por razones de espacio se hace imposible reconstruir en detalle la compleja trama que dio lugar a la invención de la tradición pentecostal y su divulgación, sin embargo dada la calidad de los trabajos realizados es posible sintetizar estos procesos siguiendo las principales obras de quienes han estudiado al movimiento pentecostal norteamericano¹⁸. Según estos estudios, la tradición pentecostal se constituyó como relato de dos episodios en los que se afirmaba que habrían ocurrido hechos milagrosos (sanidad divina y bautismos espirituales). Estos eventos fueron interpretados como certificación divina de la posición adoptada por algunos de los teólogos que venían creando las bases doctrinales del pentecostalismo. El primero de estos hechos es conocido como 'La Iluminación de Topeka', en 1900-1901. Este movimiento fue liderado por Charles Parham quien comenzó a explorar la doctrina de la santidad, la sanidad y el bautismo en el espíritu en una escuela bíblica en la ciudad de Topeka, Kansas. De acuerdo a los relatos, a medida que Parham predicó en sus campañas sobre estas cuestiones comenzaron a ocurrir algunas experiencias milagrosas, como la sanidad y los bautismos espirituales. Los relatos sobre estos episodios milagrosos actuaban entonces como una suerte de certificación de la verdad de la teología de Parham¹⁹. Posteriormente a los sucesos de Topeka, se produjo un segundo hecho, que es posiblemente el más significativo desde el punto de vista de la constitución ritual y social del pentecostalismo: la 'Iluminación de Los Angeles', entre 1906 y 1909. En este caso el proceso fue liderado por un predicador negro, W. J. Seymour, quien tuvo una relación ambigua con Parham. Seymour era oriundo de Los Angeles, donde según se indica lideraba una congregación bautista negra. Inspirado por algunas experiencias en su propia congregación y habiendo escuchado acerca de la iluminación de Topeka, Seymour se acercó a Parham para instruirse sobre las bases teológicas

¹⁷ Como se indicó antes esta no fue la única forma en que las tendencias de esa época se consolidaron, surgieron paralelamente otras corrientes teológicas dentro del protestantismo evangélico.

¹⁸ Recomiendo particularmente los trabajos ya citados de George Madsen, en lo que refiere a la relación entre movimiento pentecostal y sociedad civil, y el trabajo de Donald Dayton, para conocer las raíces teológicas del movimiento.

¹⁹ Walter Hollenweger, *El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas*, La Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 8.

de las doctrinas de la santidad, la sanidad y el bautismo espiritual. Siendo del sur, Parham participaba de una cultura segregacionista, con lo cual no recibió a Seymour de muy buen grado. La tensión entre ambos predicadores parece haberse profundizado cuando Parham visitó la congregación de Seymour en Los Angeles y vio el grado de frenesí religioso al que llegaban. Para Parham este frenesí era la expresión de un primitivismo típico del retraso cultural de la población afro-americana. La tensión entre Seymour y Parham generó controversias al interior mismo de la congregación original del predicador negro, lo que concluyó con su expulsión. Sin embargo, Seymour siguió predicando en las casas particulares de algunos miembros, hasta que logró alquilar una vieja iglesia metodista en la calle Azusa, donde funcionó la iglesia de Seymour por unos tres años. Los relatos acerca de lo ocurrido en la congregación de Seymour sentaron en gran medida las bases del tipo de liderazgo carismático y de práctica ritual expresiva que ha caracterizado al pentecostalismo:

«Oraron a gritos tres días y tres noches. Era Pascua. Venía gente de todas partes. Al día siguiente resultó imposible acercarse a la casa. Los que consiguieron llegar se sintieron bajo el sortilegio del poder de Dios: toda la ciudad estaba revuelta. Los gritos hicieron tambalear los cimientos de la casa, pero ninguno salió herido.»²⁰

En relación a la composición social del grupo de Seymour, la congregación parece haber sido predominantemente negra, esto se trasluce en los dichos de un periódico de la época: 'La fe proporciona a una secta notable un nuevo idioma para convertir al Africa. Todas las noches experimentan un milagro. Los líderes son casi todos negros.'²¹ Algunos años después de los hechos de Los Angeles, un nuevo reavivamiento pentecostal tuvo lugar en Chicago, en 1908, bajo la influencia del predicador Durham. La importancia del movimiento creado por Durham es que a diferencia de Parham y Seymour este proponía una nueva doctrina de salvación que dio lugar a una prolongada y aún vigente discusión teológica al interior mismo del movimiento pentecostal.²² Ahora bien, como se señaló antes, estos hitos fundacionales del pentecostalismo no actuaron tanto como originadores de un núcleo institucional del cual se hayan desprendido nuevas ramificaciones, sino que funcionaron como eventos en torno a los cuales se creó una tradición religiosa que ha tenido a la santidad, la sanidad divina, al bautismo en el espíritu y la segunda venida como núcleos doctrinales. Como muestra claramente la obra de Madsen, fueron algunos predicadores y pequeños líderes los que difundieron la mayor parte del tiempo de manera oral, o a veces mediante pequeños tratados teológicos, las nuevas verdades doctrinales del pentecostalismo. Estas nociónes fueron eventualmente aceptadas por diversas congregaciones pertenecientes a distintas denominaciones eclesiales o a veces directamente por congregaciones independientes (es decir, grupos religiosos autónomos sin integración institucional mayor) dando lugar a la difusión de la doctrina pentecostal. Posteriormente, hacia mediados de la primera década y más claramente durante los años veinte, algunas de estas organizaciones independientes, pero con pre-

²⁰ *Pentecostal Evangelist*, 6/VI/1946, p. 6.

²¹ *New York American*, 3/XII/1906.

²² Más sobre esta controversia puede verse en Donald Dayton, op. cit., p. 19.

ceptos doctrinales compartidos, se agruparon en nuevas organizaciones, una suerte de asociación de organizaciones religiosas –algo que como veremos tuvo alguna repercusión en la estructuración del movimiento en Argentina en las décadas del treinta y cuarenta.

Ahora bien, si por un lado organizativamente el movimiento pentecostal se originó como un conjunto de instituciones más o menos autónomas, su composición social fue bastante homogénea, asumiendo el sesgo marcado por la congregación de Seymour. Según establece Hollenweger, unos treinta años después de los tres hitos fundacionales, los datos estadísticos mostraban que el pentecostalismo se había consolidado como un movimiento de negros, mujeres y pobres:

«en 1936 los pentecostales tenían muchos más feligreses en los condados del Sur. La participación de las mujeres en las congregaciones pentecostales era más importante que la de los hombres y la de los negros más elevada que su porcentaje en la población. El ingreso medio de los miembros por comunidad pentecostal era más bajo que el de las demás comunidades religiosas, y más bajo aún que el de las comunidades negras.»²³

Lo expuesto hasta aquí parece mostrar, entonces, que si bien las bases doctrinales del pentecostalismo fueron establecidas por apropiación de la teología de Parham, las prácticas rituales y el tipo de liderazgo del movimiento se definieron por los relatos establecidos en torno a los hechos generados por Seymour en la calle Azusa, lo que posiblemente explica la composición social del movimiento en su albores²⁴. Ahora bien, vale señalar que el pentecostalismo llegó a la Argentina casi contemporáneamente con su surgimiento en los Estados Unidos y seguramente por eso reprodujo en su modo de llegada las características que había tenido en su origen. Es decir, llegó como un movimiento en formación, de manera predominantemente inorgánica, difundiéndose por corrientes inmigratorias e iniciativas personales, casi como una tradición oral tal como estaba ocurriendo en el momento en América del Norte. Recién hacia la década del treinta y cuarenta comienzan a vislumbrarse estructuras institucionales más orgánicas. Aunque el carácter inorgánico de los primeros arribos puede indicar una debilidad inicial, en realidad esto terminó transformándose en una ventaja para las iglesias pentecostales. El carácter inorgánico de los arribos hizo que fácilmente surgieran liderazgos locales y rápidamente el pentecostalismo ingresara en un proceso de asimilación cultural a la sociedad argentina. Algo mucho más dificultoso para los más institucionalizados protestantismos históricos, que si bien precedieron en mucho la llegada de los pentecostales, jamás lograron la asimilación cultural y la difusión alcanzada por los últimos.

²³ Hollenweger, *op cit.*, p. 12.

²⁴ Es probable que esta composición social se haya matizado rápidamente, ya que es claro que para la década del sesenta el pentecostalismo era un movimiento tanto de negros de clase baja, como de blancos de clase media; un análisis exhaustivo de esto escapa a los alcances de este trabajo.

La llegada, 1910-1940

El pentecostalismo llegó a la Argentina como casi todo lo demás: en el alma de algunos inmigrantes italianos. En este caso se trató de Luigi Francescon, Lucía Menna y un hombre de apellido Lombardi quienes, procedentes de Chicago –destino inicial de su periplo migratorio–, descendieron en 1909 en el puerto de Buenos Aires. Francescon, quien lideraba el grupo, aunque valdense²⁵ de origen, era un converso que había conocido al pentecostalismo en uno de los epicentros del movimiento pentecostal: la congregación del propio Durham en la ciudad de Chicago. Los otros dos miembros del grupo se sumaron a Francescon durante las campañas de evangelización que realizó en la comunidad italiana en Estados Unidos. Las motivaciones del grupo para viajar a la Argentina parecen haber sido de varios tipos. Según explica Francescon en algunos de sus escritos²⁶, existió una inspiración religiosa: una manifestación onírica del Espíritu Santo le habría señalado a la Argentina como un destino propicio para iniciar una ‘obra para el Señor’. Además de la inspiración religiosa, pueden sospecharse algunas otras motivaciones. Lucía Menna tenía familiares en la Argentina (su padre y tres hermanos), de manera que es posible que existiera la intención de buscar en el Cono Sur una suerte que se le habría negado en los Estados Unidos. Teniendo en cuenta el carácter congregacionalista del pentecostalismo, es probable que, al menos Francescon, buscara la prosperidad y la espiritualidad en la misma empresa; ya que el éxito de constituir una congregación numerosa le hubiera permitido también la prosperidad económica mediante el diezmo. Si estas conjeturas son correctas, la intención del italiano no era descabellada: exportar un modelo religioso que había sido relativamente exitoso de una colonia de inmigrantes italianos a otra, también muy numerosa, y donde no existiría competencia de otros pastores con el mismo modelo.

Como era de esperarse, Francescon y los demás fueron recibidos en la Argentina por miembros de la comunidad de inmigrantes italianos. Francescon y Lombardi permanecieron hospedados por algún tiempo en El Tigre, con una familia de apellido Petrini, intentando comunicarles su experiencia religiosa. Por su parte Menna viajó a la ciudad de San Cayetano en la Provincia de Buenos Aires, donde vivían sus parientes y al tiempo mandó a llamar a Lombardi y Francescon para que visitaran la zona. Estos últimos enfrentaron, al parecer, inesperadas dificultades en sus esfuerzos misioneros: solo un miembro de la familia Menna recibió el ‘bautismo en el espíritu’ y luego fueron encarcelados en San Cayetano, y se les prohibió seguir con sus campañas religiosas. Dada esta

²⁵ Los valdenses, también conocidos como los «Hombres Pobres de León», surgen como movimiento religioso en el piedemonte italiano en el siglo XII, bajo el liderazgo de Pedro Valdo de León; un mercader enriquecido quien renuncia a su riqueza, la distribuye entre los pobres y condena el carácter mundial de la Iglesia Católica. El movimiento sufre varias persecuciones y para el siglo XVI se refugia en los países reformados recibiendo una importante influencia teológica del calvinismo. Durante los procesos inmigratorios del siglo XIX arriban valdenses tanto a Estados Unidos como al Uruguay. F. L. Cross (comp.), *Oxford Dictionary of Christian Church*, Oxford University Press, Oxford, Nueva York, 1958, pp. 1434-1435.

²⁶ Las principales fuentes para reconstruir las experiencias y dichos de Francescon pueden consultarse en *El Cristiano* I:12 de octubre de 1943; y en un texto del propio Francescon «Le Originî» *Il Faro* XXXVII (2), 1976.

experiencia, Francescon y Lombardi primero se trasladaron a Tres Arroyos, donde parecen haber conquistado algún alma más, y finalmente volvieron a Buenos Aires. Posiblemente por la frustración experimentada en Argentina, tanto Francescon como Lombardi partieron hacia Brasil el 8 de marzo de 1910. Lombardi, previo un breve retorno a la Argentina, decidió regresar a Italia en julio de 1910; mientras que Francescon permaneció en Brasil logrando finalmente constituir una iglesia pentecostal de alguna repercusión²⁷. Menna, por su parte, se radicó nuevamente en Chicago junto con el resto de su familia, luego de un breve paso por Italia.

Nos hemos detenido con cierto detalle en la historia de Francescon y su grupo porque ilustra claramente algo que hemos sugerido ya varias veces: contrariamente a lo que han propuesto recurrentemente las teorías conspirativas y el sentido común, el pentecostalismo (y las denominaciones evangélicas en general) no llegaron a la Argentina –y tampoco a otros países latinoamericanos– como resultado de una acción planificada por sedes eclesiales radicadas en Estados Unidos, que representaran una alianza estratégica con los intereses de la política exterior norteamericana²⁸. Como en el caso de Francescon, la llegada del pentecostalismo fue en general producto de iniciativas individuales –no de una planificación institucional– que sí han variado en el grado de integración orgánica y de apoyo financiero de las iglesias madre. En términos generales pueden notarse tres tipos de vinculación. Un primer modelo, representado por Francescon y su grupo, es el del «cuentapropista religioso», que por simple iniciativa individual intenta acercar a la Argentina las experiencias religiosas que tuvieron en otras latitudes. Un segundo modelo son los misioneros independientes. Estos tenían ocasionalmente apoyo de alguna organización o muchas veces de un benefactor individual de origen europeo o de América del Norte que durante algún tiempo los sostenía financieramente, pero la documentación existente muestra que ese apoyo era sumamente lábil y casi nunca se extendía más allá de los dos o tres años –la mayoría de los misioneros en esta situación experimentaba en algún momento u otro dificultades económicas. Un tercer modelo sí ha sido el de misioneros con vínculos orgánicos con alguna denominación en especial, que solían tener un apoyo más o menos estable de las iglesias de origen, pero que dado el carácter carismático de la religiosidad pentecostal, rápidamente dieron lugar a la emergencia de liderazgos y congregaciones locales en los que la influencia exterior tendió a desaparecer.

Si bien creemos firmemente que estos tres modelos representan las principales formas de arribo del pentecostalismo a la Argentina, lo intrincado del proceso hace posible pensar que puedan haber formas de llegada alternativas, o que representen varia-

²⁷ Para un racconto más exhaustivo del derrotero de Francescon en Brasil ver Walter Hollenweger, *El Pentecostalismo. Historia y Doctrinas*, La Aurora, Buenos Aires, 1976.

²⁸ Esta tesis ha sido muy frecuentemente propuesta tanto por algunos intelectuales como por el periodismo, alcanzando altos niveles de popularidad en la población en general. Puede verse, por ejemplo, en el trabajo de Hugo Assman, *La Iglesia Electrónica y su Impacto en América Latina*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 1987, para el caso brasileño, y en el caso argentino en los trabajos del periodista Alfredo Siletta, *Las Sectas Invaden la Argentina*, Contrapunto, Buenos Aires, 1986. Y *Multinacionales de la Fe*, Contrapunto, Buenos Aires, 1988. Todos los estudios serios han refutado claramente estas tesis. La más documentada contestación es la de David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant?*, University of California Press, Berkeley, 1990.

ciones o matices de las aquí expuestas. Hemos, sin embargo, llegado a la conclusión de que estas son las principales revisando el muy detallado estudio de Saracco²⁹ donde se relata la forma de llegada de quince iglesias pentecostales a la Argentina y también en base a entrevistas a líderes longevos y a algunas fuentes escritas, como por ejemplo historias de la iglesia redactadas por líderes religiosos. De todas maneras, los permanentes procesos de fisión y fusión congregacional, más el carácter inorgánico de las llegadas hace plausible, como se dijo, la existencia de situaciones que escapan al alcance de este trabajo. Decidimos ilustrar estas formas de llegada relatando el derrotero de tres congregaciones que a nuestro juicio son las más representativas, tanto porque muestran claramente al modelo estudiado, como porque sus desarrollos dieron lugar a organizaciones pentecostales de alguna relevancia.

Asambleas Cristianas

Las Asambleas Cristianas representan el modelo del «cuentapropismo religioso» iniciado en la Argentina por Francescon y su grupo. Como podrá recordarse, si bien estos últimos no tuvieron éxito en Argentina, Francescon sí había logrado finalmente fundar una de las primeras denominaciones pentecostales en el sur de Brasil. Esta gesta evangelizadora tuvo repercusiones en la comunidad de inmigrantes italianos conversos en Chicago, algunos de los cuales comenzaron a ver el modelo migratorio de Francescon como una estrategia a imitar. Entre ellos estaba Narciso Natucci, quien pertenecía a las *Asssemblies of Christians* (Asambleas de Cristianos), la misma congregación originaria de Francescon en Chicago. Así, Natucci pensó en remediar la gesta brasileña de Francescon justamente en donde éste había fallado: en la Argentina. El 2 de noviembre de 1916 Natucci, junto con otro italiano, Francisco Anfuzzo, llegaron a Buenos Aires. Natucci había conocido a Anfuzzo durante una recorrida por congregaciones pentecostales en Estados Unidos que el primero había realizado antes de partir para Argentina. Es probable que, siguiendo el modelo que posiblemente utilizó Francescon, esta recorrida haya estado dirigida a recoger fondos mediante «ofrendas especiales» destinadas a sostenerse durante los inicios de sus actividades misioneras en la Argentina. Esto señala las características de los vínculos institucionales de los cuentapropistas religiosos. Natucci había logrado el aval institucional para iniciar actividades misioneras en la Argentina, lo que le permitió recorrer las congregaciones norteamericanas solicitando ofrendas para el viaje³⁰. Pero, como se verá luego, el aval no implicaba más que un permiso para recorrer las congregaciones norteamericanas y el apoyo conseguido en estas dependía de la cantidad de voluntades conquistadas durante estas visitas, lo que no garantizaba ni el monto a recaudar, ni un apoyo financiero o institucional posterior al inicio del viaje³¹.

²⁹ Norberto Saracco, *Argentine Pentecostalism its History and Theology*, Tesis doctoral presentada en la Universidad de Birmingham, Inglaterra, 1989.

³⁰ Rebuffo, R. «Historia de las Asambleas Cristianas en la Argentina», *El Faro* 2 (17), p. 2, 1944.

³¹ De hecho este modelo misionero continúa en algunas iglesias hasta la actualidad, particularmente en las iglesias más tradicionales en donde es común que jóvenes pastores recorran congregaciones hermanas solicitando ofrendas especiales para 'iniciar la obra del Señor' en alguna latitud lejana. Normalmente, estas ofrendas especiales se hacen una sola vez, sin compromisos de aportes posteriores. Doctrinariamente se supone que si la 'voluntad del Señor' es que la 'obra prospere' se lograrán los aportes locales necesarios

Anfuzzo jugó un rol estratégico para Natucci, ya que el primero tenía parientes en Buenos Aires que los recibieron tras su llegada y fue, además, justamente entre estos que Natucci logró los primeros conversos. La suerte de Natucci en lograr conversos parece haber sido mayor que la de Francescon y su grupo. Según sugiere la documentación, una semana después de su llegada Natucci había logrado bautizar a ocho de los parientes de Anfuzzo, un mes después tenía una congregación de veinte bautizados y poco tiempo después, debido a la rápida expansión del grupo, tenían ya un local para reuniones en la calle Salvador María del Carril donde aún permanecen³². Pese al relativo éxito, en 1919 Natucci decide volver a Chicago, lo cual no fue óbice para que la iglesia que él había fundado continuara operando; ahora bajo la influencia de Giussepe Petrelli: un teólogo pentecostal, también de origen italiano, con alguna formación académica que llegó a Buenos Aires en 1920. Bajo la influencia de este nuevo líder comienza un proceso de expansión de las Asambleas Cristianas hacia el interior de la Argentina siguiendo las redes de los inmigrantes italianos; incluso más, hasta ese momento el idioma oficial en la iglesia –su himnario y predicación– había sido justamente el italiano. Este proceso de expansión hacia el interior tuvo como uno de sus pilares a un nuevo líder, Domingo Marino, también un italiano llegado a la Argentina de niño y radicado en la provincia de Mendoza, quien se convirtió en 1921. Unos veinte años después de comenzado el proceso de expansión en las provincias, Marino lideró el crecimiento eclesial, particularmente en la provincia de Santa Fe, donde consolidó una congregación de aproximadamente 1.000 miembros y construyó el templo pentecostal de mayor capacidad en la Argentina en ese momento.

Este proceso de relativa expansión de las Asambleas Cristianas estuvo atravesado por conflictos y procesos de fragmentación que vale la pena revisar si se quiere comprender la lógica de expansión de las iglesias pentecostales. Un primer cisma en las Asambleas Cristianas se produce luego del regreso de Natucci de Chicago en 1922. Natucci había regresado por pedido de miembros de su congregación, es probable que estos pedidos estuvieran vinculados a conflictos en cíernes dentro de la iglesia, ya que en 1926 se produce la primera fractura en la cual Natucci tuvo un papel protagónico. La escisión implicó de hecho que un grupo, liderado por Natucci, se apartara de la iglesia original creando un nuevo local en la calle Asunción 2880. Luego este grupo volvería a fragmentarse en 1931, lo que implicaría la creación de una nueva iglesia en un nuevo local. Así en los 16 o 17 años desde la fundación de la iglesia se producen tres grupos que se desprenden del núcleo original creado por Natucci.

Las razones de la primera fractura son interesantes de reseñar. Un año después de la escisión de 1926 miembros del grupo originario de las Asambleas Cristianas deciden iniciar acciones legales contra Natucci. En la acusación se hace referencia a que este vulneró algunas de las disposiciones del acta fundacional de la iglesia, en las que se señalaba en relación al mismo Natucci que:

para sostenerla, de lo contrario debe interpretarse que el desarrollo de esa obra no respondía a la voluntad divina.

³² Rebuffo, R., op. cit., p. 6.

1. No había sido enviado por ninguna asociación.
2. No recibiría ningún estipendio, y llevaría adelante sus responsabilidades *pro deo*.
3. Se declaraba simplemente un líder de la congregación de la calle Erie 1.350 de Chicago, Illinois, Estados Unidos.
4. Que ni él ni ningún otro cuya tarea fuera presidir la congregación deberían recibir compensación económica bajo ningún pretexto.
5. Porque el amor al dinero es la raíz de todo mal³³.

La acusación muestra varias cuestiones significativas; primero, que efectivamente la vinculación de Natucci con la congregación madre en Chicago era bastante menos que orgánica, lo cual se establece explícitamente en los puntos 1 y 3. Segundo, que la existencia de intereses económicos entre los inmigrantes que aspiraban a ser líderes religiosos pentecostales siempre habían estado presentes. Esto se hace evidente en el esfuerzo por limitar las aspiraciones a extraer beneficios económicos de los líderes religiosos contenidas en los puntos 2, 4 y 5, y en la acusación de vulneración a ese requisito hecha posteriormente.

En síntesis, incluso este breve relato del desarrollo de las Asambleas Cristianas en la Argentina muestra varias cosas de interés para nosotros aquí. Por un lado, ilustra claramente el modelo de lo que denominamos cuentapropismo religioso, por el que personas que sentían tener carisma intentaban crear congregaciones e iglesias sin tener vínculos estables ni orgánicos con supuestas iglesias madre u organizaciones religiosas radicadas en países centrales. Por otro lado, permite percibir el funcionamiento del crecimiento por fisión al que hicimos referencia varias veces en este trabajo: las Asambleas Cristianas sufrieron frecuentes procesos de fragmentación congregacional debido a las disputas por el liderazgo y por intereses económicos en juego. Estos procesos dieron lugar al crecimiento de la iglesia; en este caso puede observarse cómo, en pocos años, se constituyen al menos tres congregaciones como desprendimientos autónomos de una congregación madre y cómo luego cada uno de ellos creció multiplicando el número de pentecostales³⁴.

Unión de las Asambleas de Dios

En contraste con las Asambleas Cristianas, la Unión de las Asambleas de Dios no fue el resultado de la acción de cuentapropistas religiosos, sino más vale de misioneros independientes que llegaron a la Argentina motivados por su fe religiosa y posiblemente por sus aspiraciones a destacarse al interior de sus organizaciones de origen. La Unión de las Asambleas de Dios se constituyeron como resultado de la acción de misioneros canadienses, norteamericanos, daneses y noruegos que habiendo comenzado sus acciones

³³ Saracco, N., op. cit., p 49.

³⁴ En realidad el número de congregaciones que se desprendieron llegaron a ser más, ya que en la década del 40 y 50 se producen nuevos procesos de fragmentación, particularmente entre las iglesias radicadas en Buenos Aires y las establecidas en Santa Fe que se habían expandido significativamente bajo el liderazgo de Marino.

más o menos independientemente decidieron hacia la década del cuarenta asociarse en la Unión de las Asambleas de Dios. La historia completa de la Unión de las Asambleas es demasiado extensa para ser expuesta aquí en su totalidad, pero el relato del derrotero de algunos de sus líderes fundacionales alcanza para ilustrar este segundo modelo de llegada del pentecostalismo a la Argentina.

Una de las líderes fundacionales de la Unión de las Asambleas de Dios fue Alice Wood³⁵, quien llegó a la Argentina el 15 de enero de 1910 como una misionera independiente sostenida por la *Christian and Missionary Alliance*³⁶ (Alianza Cristiana y Misionera). A su arribo entró en contacto con otros dos líderes evangélicos de origen sajón (Stewart y Welch) que manejaban una congregación en la ciudad de Gualeguaychú. Wood decidió sumarse a la obra de Stewart y Welch, y además logró que la Alianza Cristiana y Misionera los aceptara también a ellos como miembros ya que experimentaban dificultades financieras. Wood terminó como líder de la iglesia en Gualeguaychú ya que Stewart y Welch finalmente se retiraron, ejerciendo allí el pastorado por unos siete años. Luego Wood dejó Gualeguaychú para fundar una nueva iglesia en el pueblo de 25 de Mayo, provincia de Buenos Aires. Un hecho significativo en la trayectoria de Wood –que muestra lo tenue de sus originales vínculos con la Alianza– ocurrió en 1914 cuando esta solicita ser aceptada como miembro de las Asambleas de Dios³⁷ durante la reunión fundacional de las mismas en la ciudad de Hot Springs, estado de Colorado, Estados Unidos. Es recién a partir de este momento que puede considerarse que las iglesias lideradas por Alice Wood comienzan a formar formalmente parte de una organización pentecostal, aunque la doctrina y estructura ritual implementadas por Wood siempre estuvieron vinculadas a los componentes básicos de su teología.

Otros líderes importantes que formaron parte del proceso fundacional de la Unión de las Asambleas de Dios fueron los Sorensen. Annina Kejlstrup, quien había recibido el ‘bautismo en el espíritu’ en Dinamarca, decidió migrar a la Argentina. A su llegada, posiblemente debido a contactos previos establecidos a través de redes eclesiales, se radicó en Gualeguaychú para aprender el castellano de Wood. Al poco tiempo de la llegada de Kejlstrup otro danés, Niels Sorensen, llegó de los Estados Unidos, país que había sido su primer destino inmigratorio. En Estados Unidos Sorensen había conocido los fuegos del tercer movimiento de reavivamiento espiritual, por lo que él también se proponía a la Argentina como destino de su actividad misionera, y se radicó en Gualeguaychú para aprender el idioma de Wood. Aunque no tenemos noticias sobre la fisionomía de Kelstrup, ni de la caballerosidad de Sorensen, las circunstancia de ser dos daneses evangélicos solos aprendiendo una lengua extraña parecen haber sido demasiado propicias como para evitar un romance. De manera que una vez casados y habiendo aprendido el castellano, los Sorensen comenzaron su actividad misionera en nuevos destinos: durante un tiempo en Jujuy entre los aborígenes y luego en la provincia de Buenos Aires, fundando una importante congregación en la ciudad de Bolívar. Pese al

³⁵ Saracco, op. cit., p 55.

³⁶ Una de las organizaciones que había sido alcanzada por la teología pentecostal, sin ser formalmente una iglesia que se reconociera como tal.

³⁷ Una de las primeras organizaciones religiosas, resultado de la asociación de instituciones independientes, que se reconoce como una denominación pentecostal.

contacto inicial, los Sorensen no parecen haber sido financiados por la misma organización que Wood, sino que durante algún tiempo recibieron apoyo de benefactores particulares radicados en Estados Unidos y Dinamarca. Esta situación inestable parece haberse resuelto en 1923, cuando por contactos con otros misioneros pentecostales los Sorensen se integraron a la *Pentecostal Assembly of God in Canada* (Asambleas Pentecostales de Dios en Canadá).

A partir de la integración a la organización canadiense, la iglesia de Bolívar se transformó en un centro por el cual pasaron varios misioneros de origen canadiense, noruego y sueco, pertenecientes a distintas denominaciones religiosas, que fueron conformando iglesias en ciudades vecinas de la provincia de Buenos Aires, como Daireaux y Henderson, llegando a crear congregaciones incluso en La Plata y Buenos Aires. Posiblemente por los contactos personales establecidos entre estos misioneros de diversas nacionalidades, las Asambleas Canadienses fueron aceptándolos poco a poco como miembros de su organización, aunque no hubieran sido originalmente enviados por ésta. El desarrollo de esta rama canadiense de las Asambleas de Dios no fue seguido por su contraparte norteamericana representada por Wood. Recién en la década del cuarenta la organización de las Asambleas radicadas en Estados Unidos comenzaron a enviar misioneros, pero lo hicieron de manera desordenada y poco sistemática. Muchos de los que llegaron no sabían, ni se proponían aprender, el castellano y consecuentemente fracasaron en sus intentos misioneros; recién en 1947 lograron consolidar una iglesia más o menos estable en la Capital Federal. El año 1947 fue además significativo porque en el afán de lograr una consolidación institucional y el reconocimiento oficial del gobierno Argentino, las ramas canadiense y norteamericana de las Asambleas de Dios resolvieron asociarse conformando finalmente la *Unión* de las Asambleas de Dios. Sin embargo, una tercera rama de las Asambleas, de origen sueco, decidió no formar parte de la Unión por motivos que desarrollaremos más adelante.

Vemos entonces cómo el proceso de creación de la Unión de las Asambleas de Dios en Argentina ilustra claramente el segundo modelo de llegada de los pentecostales al país. A diferencia de los cuentapropistas religiosos, los misioneros que constituyeron las Asambleas tenían vínculos más o menos orgánicos con las instituciones de origen, aunque eran claramente vínculos lábiles. La característica inestable de los vínculos hicieron que misioneros con orígenes denominacionales distintos, sin embargo, se asociaran o cambiaron de denominación intentando así consolidar su situación tanto personal como institucional, dando lugar a procesos de fusión a nivel local de organizaciones originalmente diversas. También se hace evidente en este caso cómo, al menos hasta la década del cuarenta, los misioneros que llegaron a la Argentina no lo hicieron producto de una política institucional, sino más vale a partir de iniciativas personales. Como veremos esto contrasta, en alguna medida, con el tercer modelo de arriba del pentecostalismo a la Argentina del que daremos cuenta ahora.

Asamblea de Dios

Evidentemente, la originalidad en los nombres no parece haber sido una preocupación de los primeros misioneros pentecostales, posiblemente la repetición de las designaciones indique también disputas por la legitimidad de la representación institucional.

Como sea, mencionamos anteriormente que la Unión de las Asambleas de Dios se produjo por fusión de sus ramas de origen norteamericano y canadiense, pero sin la participación de los suecos que conformaron, en realidad, la iglesia pentecostal más numerosa, por lo menos hasta la década del 50. El modelo misionero de la Asamblea de Dios sueca se distinguió de sus contrapartes canadienses y norteamericana en que esta vez sí se trató del envío institucionalmente planificado de misioneros, y no de iniciativas individuales aisladas. Es así que en 1920 llegaron, enviados por una filial sueca de la Iglesia Filadelfia en Estocolmo, cuatro misioneros: Gustavo Flood, Kristian Nielsen, Albino Gustavsson y Axel Severin, a trabajar fundamentalmente entre grupos aborígenes en el noreste argentino³⁸. La partida sueca pronto se disolvió y el propósito original quedó momentáneamente pospuesto, ya que Flood, Nielsen y Gustavsson partieron hacia Bolivia a los pocos meses de haber llegado y Severin se instaló en Buenos Aires, sosteniendo servicios religiosos primero en la casa de unos inmigrantes portugueses convertidos en Brasil y luego fundando una iglesia de unos trece miembros en la calle Riglos, Capital Federal. A diferencia de lo que sucedió en el caso de las Asambleas Cristianas, la congregación creada por Severin no tenía en principio una connotación étnica, fue de hecho integrada por personas de siete nacionalidades diferentes³⁹.

Durante las décadas del veinte y treinta siguieron llegando misioneros suecos, que lograron establecer sus iglesias predominantemente en la región mesopotámica (Corrientes y Misiones) en este caso sí aprovechando redes migratorias, y logrando cierto éxito también entre grupos de aborígenes (tema al que volveremos más adelante). Así, para 1943 las Asambleas de Dios suecas habían logrado establecer unas veinte congregaciones y contaban con unas trece iglesias con edificios propios, superando claramente a sus contrapartidas norteamericanas y canadienses⁴⁰. Además, aunque con menos éxito, la Asamblea sueca había sostenido un trabajo también en la ciudad de Buenos Aires, en donde fue desarrollándose un liderazgo local, que dio lugar a conflictos y escisiones a su interior. El primer conflicto, en realidad, se desarrolló entre dos líderes de origen sueco que se disputaron el pastorado de la iglesia, Svensson y Fredickson. Esta disputa terminó en una primera escisión que se produjo entre un anexo radicado en la Isla Maciel, que durante los treinta había crecido significativamente –incluso más que las iglesias de ‘tierra firme’ en la ciudad de Buenos Aires– bajo la influencia de un líder laico, Marcos Mazzucco (apellido que muestra el final de la hegemonía sueca). Fredickson posteriormente (1937) dejó el anexo de la Isla Maciel con destino a Córdoba, quedando Mazzucco como pastor; este último fundó luego una nueva denominación: La Iglesia de Dios, que sufrió a su vez nuevos fraccionamientos. Por su parte, la iglesia en Buenos Aires siguió desarrollándose, aunque Svensson fue desplazado de ella por indicaciones de la iglesia matriz en Suecia y sustituido por otros líderes de origen sueco (Otto Nelson y luego Nils Katsberg). Pese a esta continuidad del liderazgo extranjero, en la década del cincuenta esta tendencia desaparece, quedando Pascual Crudo como pastor a cargo. A su vez, esta misma iglesia sufre más fracturas en la década del setenta abriendose más congregacio-

³⁸ Saracco, op. cit., p. 66.

³⁹ Saracco, op. cit., p. 67.

⁴⁰ Ver Anderson, Sture, «De Misiones», *El Heraldo de Paz*, nº 48, p. 2, 1943; y Anderson, Sara, **Don Sture**, Rosario, Editorial Alerta, 1984.

nes (v.g. La llamada Asamblea de Dios-Flores, en la calle Alberdi 2941) que da lugar a estructuras puramente nacionales, sin conexiones orgánicas con contrapartes extranjeras.

En síntesis, los desarrollos de la Asamblea de Dios sueca muestran una tercera manera en que los pentecostales llegaron a la Argentina, esta vez sí como producto de una acción misionera más o menos planificada. Sin embargo, el derrotero de la Asamblea sueca indica también que esta 'planificación institucional' fue rápidamente interferida por los desarrollos locales, que implicaron que de los 'implantes suecos' de la iglesia se desarrollaran congregaciones con liderazgos nacionales, autónomas de la influencia de las organizaciones de origen.

No quisiéramos concluir esta sección sin mencionar un fenómeno singular como fue la acción evangélica de las iglesias pentecostales chilenas en el oeste argentino. El pentecostalismo chileno surgió en 1909, como un desprendimiento de la Iglesia Metodista, transformándose rápidamente en una iglesia nacional y dando lugar a procesos de fragmentación como los descriptos antes para el caso argentino. Justamente, en 1936, Elías López, pastor de la Iglesia Metodista Pentecostal llegó a la ciudad de Mendoza para establecer allí una filial en Argentina. El modelo de llegada de este pentecostalismo chileno parece, en principio, ajustarse entonces al de la acción misional institucionalmente planificada, representado también por las Asambleas suecas. Tal como en este último caso, la articulación orgánica con la iglesia madre no tardó en romperse, ya que en 1944 López crea una iglesia argentina autónoma de la central chilena, que también sufre fragmentaciones posteriores.

Bien, hemos expuesto hasta aquí tres modelos de llegada del pentecostalismo a la Argentina a través del relato del derrotero de diversas congregaciones. Nuestra intención ha sido mostrar que el pentecostalismo llegó en un estado de debilidad, no fue un movimiento arrollador sostenido por instituciones poderosas. Más vale, fue una llegada hasta cierto punto casual, fundada en iniciativas individuales, en algunos casos sin ninguna conexión orgánica con organizaciones matrices, y en otros con algún tipo de inserción institucional más sólida. Sin embargo, puede notarse que en todos los casos, aunque con matices, los liderazgos personales desafiaron exitosamente a las limitaciones institucionales dando lugar fundamentalmente a procesos de fisión institucional que permitieron prontamente la constitución de liderazgos y estructuras organizativas locales. Esto justamente explicaría lo expuesto en la introducción: la existencia de un proceso capilar de divulgación del pentecostalismo. Estos mecanismos son tan evidentes en el caso de las Asambleas Cristianas y las Asambleas de Dios, que nos eximen de mayores comentarios. Tal vez el caso que presente alguna atipicidad es el de la Unión de las Asambleas de Dios, en donde más que procesos de fisión, existe la fusión de congregaciones que se incorporan a una organización mayor de origen norteamericano y canadiense. De todas formas, parece evidente, aún en este caso, que no se trató del desembarco sistemático de una organización misionera, sino de estrategias de supervivencia de misioneros independientes que se encontraban en situación de extrema debilidad. De esta manera, la imagen que se desprende de los anteriores relatos indica que el pentecostalismo llegó a la Argentina de forma asistemática, circunstancial y azarosa, y no de una manera institucionalmente planificada, ordenada y rigurosa. En ese sentido, y como lo sugerimos antes, el pentecostalismo parece haberse extendido como lo hace una

enredadera sobre una pared, tanteando para agarrarse de las salientes de la estructura social, y no como una peste que crece invadiendo y aniquilando las formas sociales que ataca.

La Consolidación: 1940-1980

Si este trabajo estuviera referido a la sociedad chilena o brasileña o alguna nación centroamericana como Guatemala, deberíamos hablar de este período, sobre todo de las décadas del 40 al 60, como de significativa expansión del pentecostalismo. Sin embargo, en el caso argentino –como también podría ser el uruguayo– no pueden indicarse estas décadas como de pronunciado crecimiento. Esto es llamativo, porque en muchos sentidos los procesos estructurales asociados al crecimiento pentecostal en Chile o Brasil, por ejemplo, tuvieron lugar en la Argentina. Sin embargo, si bien estuvieron presentes las mismas causas no ocurrieron los mismos efectos. Para ser más claros, los estudios clásicos del crecimiento pentecostal en Chile y Brasil mencionados al principio del trabajo, indicaban a los procesos de industrialización, migración y urbanización como causa del crecimiento. Por ejemplo, Willems en Brasil mostró que el pentecostalismo crecía fundamentalmente en dos regiones. Por un lado, en zonas rurales donde se estaban colonizando nuevas tierras. Por otro lado, en la periferia de las grandes ciudades, donde migrantes rurales se asentaban buscando trabajo⁴¹. Willems conjeturó, así, que el crecimiento pentecostal era producto del proceso de modernización brasileña. Las congregaciones pentecostales operaban como espacio de contención social y afectiva de migrantes que cercenaban con sus desplazamientos sus relaciones sociales de origen; el estado de aislamiento favorecía la conversión ya que disminuía los costos sociales (tensiones en las relaciones familiares, de amistad, etc.) de asumir una práctica religiosa minoritaria. Siguiendo, en cierta medida, la teoría de Weber, Willems sosténía también una tesis más dudosa: que el pentecostalismo operaba en Brasil tal como el calvinismo lo había hecho en Europa; generando un espíritu ascético que promovía el ascenso social de los conversos y facilitaba el advenimiento del capitalismo y la democracia. Esta tesis dio lugar a largas controversias en los trabajos sobre el pentecostalismo latinoamericano⁴², que comenzaron con el estudio del caso chileno hecho por d'Epinay⁴³.

Las causas que señala d'Epinay como motorizadoras del crecimiento pentecostal son análogas a las sugeridas por Willems. En Chile como en Brasil, el pentecostalismo creció entre los migrantes rurales que iban conformando la nueva clase de obreros industriales urbanos. Ambos autores coinciden en que para estos migrantes las comunidades pentecostales, caracterizadas por establecer fuertes lazos solidarios de ayuda mutua y promover hábitos funcionales a las nuevas formas de inserción laboral y social, constituyeron un 'refugio' apropiado para quienes se desplazaban geográfica y socialmente de

⁴¹ Emilio Willems, *Followers of the New Faith*, Vandervilt University Press, Nashville, 1967.

⁴² Una síntesis de estos debates puede verse en: Míguez, Daniel, *Spiritual Bonfire in Argentina. Confronting Current Theories With an Ethnographic Account of Pentecostal Growth in a Buenos Aires' Suburb*, Amsterdam, Center for the Study and Documentation of Latin America, 1998.

⁴³ d'Epinay, Christian Lalive, *El refugio de las masas*, Santiago de Chile, Editorial del Pacífico, 1968.

sus enclaves originarios. Sin embargo, a diferencia de Willems, d'Epinay sostenía desde una óptica marxista, que lejos de contribuir a una sociedad democrática el pentecostalismo tendía a reproducir en los nuevos contextos urbanos relaciones verticales de autoridad (típicas de sociedades tradicionales) y además alienaba a los obreros de una verdadera conciencia social ajustada a sus intereses. Agregando elementos a esta controversia, Roberts⁴⁴ indicó al estudiar el caso guatemalteco, que la función de refugio y amparo que brindaban las comunidades pentecostales sólo podía servir a los pobres ubicados en los niveles más inferiores de la escala social –sobre todo a aquellos que se encontraban en los primeros años de su migración urbana. Pero luego, las intensas demandas de participación y militancia religiosa de las comunidades pentecostales conspiraban contra los intereses de quienes, aún integrando los sectores pobres de la sociedad, se encontraban en procesos de movilidad ascendente –lo que demandaba una mayor concentración en la actividad laboral que en la religiosa. Como señalamos antes, estas controversias no han sido resueltas y podrían incluso reencontrarse en la prolífica producción de estudios sobre el pentecostalismo latinoamericano ocurrida en la década del noventa, que discutiremos al final del trabajo. Como sea, lo interesante aquí –ya que volveremos a las discusiones teóricas luego– es señalar que, si por un lado puede observarse que las causas del crecimiento pentecostal –migración, urbanización, industrialización– tuvieron lugar en Argentina en el período que va del 40 al 60, los efectos en el campo religioso –crecimiento pentecostal– no ocurrieron.

Las razones por las cuales esto fue así sólo pueden conjeturarse. Un trabajo reciente⁴⁵ que permite algunas comparaciones entre los países del Cono Sur, sugiere que los niveles de libertad religiosa en Chile y Brasil pueden haber sido mayores que en Argentina. En el caso chileno, porque las relaciones de proximidad entre el estado y la Iglesia Católica parecen haber sido menores que en la Argentina, con lo cual la presión estatal sobre religiones minoritarias también puede haber sido menor. En el caso de Brasil, la diversidad cultural, incluso en lo que hace a la religión, también puede haber contribuido a que se acepte con más facilidad una religión carismática como el pentecostalismo. A este conjunto de factores es posible que se agregue el hecho de que la mayor facilidad para la movilidad social ascendente en la Argentina haya hecho a la experiencia de la migración menos traumática, y por lo tanto a los migrantes menos proclives a buscar ‘refugio’ en nuevas religiones. Así y todo, sin implicar un crecimiento importante, en el período estudiado aquí el pentecostalismo sí realiza algunos avances en la Argentina y lo hace en los mismos grupos en que lo había hecho en las otras partes de Latinoamérica: entre los migrantes a la ciudad y entre los aborígenes⁴⁶.

⁴⁴ Roberts, Bryan, «Protestant Groups and Coping with Urban Life in Guatemala City», *American Journal of Sociology*, nº 73, 1968.

⁴⁵ Sigmund, Paul (comp.), *Religious Freedom and Evangelization in Latin America*, Orbis Books, Maryknoll, 1999.

⁴⁶ Aunque no lo señalamos antes, es claro que los pentecostales avanzaron significativamente entre distintos grupos de aborígenes en diversas partes de América Latina. Pueden verse para esto los estudios de James Sexton. «Protestantism and Modernization in Two Guatemalan Towns», *American Ethnologist*, vol. 5 (2). Linda Green, «Shifting Affiliations: Mayan Widows and Evangélicos in Guatemala» en Virginia Garrard-Burnett y David Stoll (comps.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Filadelfia, Temple University Press, 1993.

Las fuentes que permiten ver estos procesos, sin embargo, nos imponen ciertos límites. Se trata fundamentalmente de algunos datos censales y de ciertas fuentes documentales y algunos testimonios orales que solo alcanzan para una visión genérica de lo ocurrido. Es decir, resulta difícil poder describir en detalle cómo las iglesias pentecostales fueron evolucionando en estas décadas. Las fuentes permiten ver lo que podríamos llamar las emergencias del movimiento pentecostal, aquello más destacado, lo que ha salido a la luz. Por ejemplo, los datos censales permiten vislumbrar regiones donde el protestantismo repentinamente alcanzó una expansión significativa, en contraste con otras en donde sufrió un estancamiento. Incluso estas imágenes provistas por el censo son limitadas ya que las series censales que contienen información sobre pertenencia religiosa de la población han sido discontinuas en la Argentina, solo existen datos para 1895, 1947 y 1960. Además, la información trata al protestantismo en forma agregada, sin distinguir entre sus variantes –aunque esto es medianamente subsanable al complementar los datos censales con otras fuentes documentales. Por su parte, las fuentes documentales disponibles por el momento⁴⁷, refieren a algunos hitos del derrotero pentecostal en la Argentina (como la campaña de Tomy Hicks) y a los procesos de consolidación de algunos de los grandes ministerios. De manera que, como se señaló, nuestra imagen de lo ocurrido entre el cuarenta y el ochenta, está construida en base a las emergencias, aquello que se hace más fácilmente perceptible, debiendo en gran medida establecer por inferencia los procesos que subyacen a ello.

Los datos censales muestran una cierta expansión del protestantismo en general en el período que va de 1895 a 1960, en donde pasan de un 0.7% al 2.6% de la población. La expansión hasta 1947 se debe fundamentalmente a inmigración extranjera de origen protestante, que trae consigo su propia religión; son las llamadas ‘Iglesias de Trasplante’⁴⁸. Este protestantismo de inmigración es anterior y se distingue significativamente del pentecostalismo. Como señalamos, el pentecostalismo se caracteriza por su afán misionero, su anti-intelectualismo y el carácter carismático de sus ritos –con importante participación corporal durante los mismos. En cambio, los protestantismos de inmigración, mayoritariamente pertenecientes a variantes del protestantismo histórico (aunque con excepciones como el metodismo), no tenían un afán evangelizador y permanecían fieles a las raíces racionalistas en lo que concierne a su comportamiento ritual. Así, las Iglesias de Trasplante en general no tendieron a atravesar los límites de los grupos nacionales con los que llegaron, incluso mantuvieron durante bastante tiempo sus celebraciones religiosas en los idiomas de origen. Esto explica por qué, si bien tuvieron un período de auge durante los procesos inmigratorios del principio del siglo XX, las Iglesias de Trasplante decayeron cuando las nuevas generaciones de descendientes de inmigrantes se fueron asimilando a la cultura local, allí fue el pentecostalismo el que asumió el papel protagónico. El siguiente cuadro permitirá ver estas tendencias.

⁴⁷ Es probable que existan más fuentes de las que se han conocido hasta el momento, incluso es claramente posible mejorar la calidad de los registros de historia oral, sin embargo el estado aún embrionario de los estudios sobre el pentecostalismo argentino limita nuestro acceso a estos registros aún por desenterrar.

⁴⁸ Villalpando, Waldo (comp.), *Las Iglesias de Trasplante. Protestantismo e Inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970.

Cuadro I: Porcentaje de protestantes sobre el total de habitantes por provincia (1895-1960)

Provincia/Territorio	Año Censal		
	1895	1947	1960
Capital Federal	1.6	1.8	2.3
Buenos Aires	0.4	2.2	2.9
La Pampa	0.5	3.5	4.2
Córdoba	0.2	0.8	1.3
Santa Fé	1.1	1.6	1.9
Corrientes	0.1	0.5	1.2
Entre Ríos	1.3	5.7	6.1
Misiones	0.2	10.7	10.6
Chaco	0.7	3.2	4.7
Formosa	0.5	1.4	3.6
Santiago del Estero	0.0	0.4	1.3
Catamarca	0.0	0.1	0.3
Jujuy	0.1	1.3	1.7
La Rioja	0.0	0.3	0.9
Salta	0.0	1.0	3.4
Tucumán	0.1	0.4	0.7
Mendoza	0.1	1.0	1.8
San Juan	0.0	0.6	0.9
San Luis	0.1	0.4	1.1
Chubut	53	7.0	6.0
Neuquén	0.1	1.0	2.8
Río Negro	0.6	1.7	3.4
Santa Cruz	17.1	5.0	3.6
Tierra del Fuego	7.3	2.9	3.1
Total Argentina	0.7	2.0	2.6

Fuente: d'Epinay, 1970, op. cit., p. 72.

La idea de que las iglesias responsables del crecimiento del protestantismo hasta 1947 fueron aquellas que siguieron las corrientes migratorias queda confirmada cuando uno observa la configuración regional del protestantismo en Argentina. En este sentido, puede notarse que la mayor concentración de protestantes se produce justamente allí donde la inmigración desde países dominados por el protestantismo es más importante. El caso más significativo es el de Chubut, donde la radicación de la colonia de galeses hace que en 1895 se constituya en la única región y único momento en que los protestantes son mayoritarios. La abrupta disminución porcentual entre 1895 y 1947 se debe probablemente a la incorporación de nuevos contingentes poblacionales provenientes de otras regiones de la Argentina. Procesos similares parecen haber afectado a las provincias de Santa Cruz y Tierra del Fuego, en donde la proporción de protestantes también cae significativamente entre 1895 y 1947. Otros tres casos significativos para nosotros

aquí son Misiones, Entre Ríos y La Pampa. En estos puede observarse que si bien en 1895 contienen bajos porcentajes de población protestante, estos crecen para 1947. En los tres casos se trata de grupos inmigratorios que se establecen en la región. En Misiones y Entre Ríos, estos son en general de habla alemana, provenientes de la propia Alemania, Suiza o ruso-alemanes. En el caso de La Pampa, se trata fundamentalmente de una colonia de valdenses y otra de alemanes que se establece en esa provincia –entre ambas suman aproximadamente 5.000 miembros, casi la totalidad de los protestantes censados en la región.

A partir de 1947 los datos presentados muestran un interesante cambio de tendencia. Por un lado, un desaceleramiento del ritmo de crecimiento que coincide con la disminución de los flujos migratorios. Por otro lado, una tendencia a que varíen los ámbitos en donde los protestantes crecen. En acuerdo con lo señalado por d'Epinay⁴⁹, creemos que esta modificación en la distribución geográfica de las tasas de crecimiento de los protestantes se debe a dos razones: i) La detención de los flujos migratorios hace que las Iglesias de Trasplante dejen de crecer. ii) Al mismo tiempo la acción de grupos con afán evangelizador, fundamentalmente los pentecostales, hace que estos comiencen a expandirse por medio de la conversión de la población nativa. Por ejemplo, puede notarse una tendencia al estancamiento en regiones que antes tenían importantes tasas de crecimiento por recepción de inmigración protestante: Misiones deja de crecer, mientras que La Pampa y Entre Ríos solo lo hacen levemente. Al mismo tiempo regiones como Chaco y sobre todo Formosa y Salta comienzan a mostrar signos de crecimiento. En el caso del Chaco puede observarse, en realidad, que existe allí una expansión significativa incluso entre 1895 y 1947. Esto posiblemente se deba a que para la década del 30 se encuentran instaladas allí congregaciones pentecostales misionando entre grupos de aborígenes, logrando la conversión de clanes enteros por cooptación de jefes y caciques⁵⁰. En los casos de Formosa y Salta, puede observarse que el crecimiento se produce casi exclusivamente entre 1947 y 1960. En este caso también la expansión se debe a la conversión de aborígenes al pentecostalismo, solo que los grupos misioneros parecen llegar algo más tarde y lograr su inserción también más lentamente que en el Chaco⁵¹. Los casos de Neuquén y Río Negro remedan, en parte, lo ocurrido en Formosa y Salta, pero en lugar de tobas y quechuas, los conversos en este caso son predominantemente de origen mapuche, más algunos inmigrantes chilenos ya conversos, mientras que las iglesias pentecostales actuando en la zona no son de procedencia europea o norteamericana sino de extracción chilena –se trata del ‘pentecostalismo chileno’ mencionado en una sección precedente.

En definitiva, lo que puede observarse como tendencia principal es la disminución de las tasas de crecimiento y en algunos casos incluso de la proporción de protestantes en

⁴⁹ D'Epinay, Christian Lalive, «*¿Evangelización o Inmigración? Geografía Social del Protestantismo*» en Villalpando, Waldo (comp.), op.cit.

⁵⁰ Un ejemplo claro de esto se produce en 1946, cuando un grupo de aproximadamente 1.000 tobas se hacen miembros de la Iglesia de Dios (fundada por Mazzuco) por acuerdo entre pastores de la Iglesia y el cacique Pedro Martínez; Saracco, 1989, op. cit., p. 82 y 136.

⁵¹ Nuestra interpretación coincide en este punto con lo argumentado por d'Epinay, 1970, op. cit., p.74 y además con los desarrollos de misiones pentecostales como, por ejemplo, la Iglesia Gracia y Gloria que si bien se instala en Formosa en 1937, solo logra consolidarse en 1957. Una cosa similar ocurre con el desarrollo de misiones pentecostales en Salta; Saracco, 1989, op. cit.

regiones antes favorecidas por las corrientes inmigratorias, y a su vez un relativo incremento en provincias donde actuó el protestantismo de conversión o evangélico, representado sobre todo por los pentecostales. El éxito de estos grupos se produce predominantemente entre los aborígenes, esencialmente porque existía una cierta consonancia cultural entre las figuras del pastor y el shaman que facilitaba ese tránsito⁵². Junto con estas tendencias principales, puede notarse que entre 1947 y 1960 existe un crecimiento leve en casi todas las regiones del país. Este fenómeno, más soterrado, de leve expansión, parece ajustarse a los procesos ocurridos en los otros países del Cono Sur, es decir respondería a la conversión de «desarraigados» por la acción de los procesos migratorios y de la transformación de la estructura social en general. A diferencia de Brasil y Chile, sin embargo, esto no fue masivo ni dio lugar a manifestaciones sociales demasiado visibles hasta la década del ochenta, con excepción de la campaña de evangelismo de santidad hecha por Tommy Hicks.

Hicks fue un predicador pentecostal originario de Texas que llegó a Buenos Aires en 1954 por invitación de la Unión de las Asambleas de Dios, que intentaban consolidar su posición en la ciudad de Buenos Aires. Hasta ese momento, la capacidad misionera de los protestantes había estado seriamente limitada por un conjunto de prohibiciones legales. Usualmente se les negaban los permisos para hacer actos públicos y el acceso a los medios masivos de comunicación. De manera que originalmente la campaña de Hicks en Buenos Aires había sido planeada como una serie de actos de participación limitada en locales cerrados que no admitían más que unas 2.500 personas⁵³. Sin embargo, acostumbrado a las campañas llevadas adelante en Norteamérica y contrariando las recomendaciones de los líderes locales, Hicks solicitó permiso al poder ejecutivo para la realización de una campaña abierta, pública y masiva. El contexto político de ese momento favoreció la iniciativa de Hicks: dado el conflicto que Perón mantenía con la Iglesia Católica este parece haber apoyado la campaña del evangelista como una forma adicional de desafiar al poder católico. De manera que no sólo el permiso, sino también cierto nivel de apoyo estatal fue otorgado a Hicks en la organización de su campaña. Aunque es imposible una estimación cuantitativa del éxito de Hicks en Buenos Aires, sí es claro que sus campañas tuvieron una significativa repercusión. Esto se nota en que, por un lado, la prensa local se ocupó profusamente de los efectos de la campaña; y por otro, en que habiéndola iniciado en el estadio de Atlanta los organizadores decidieron luego trasladarla al estadio de Huracán por falta de espacio en el primero.

Las razones del éxito inesperado de la campaña de Hicks son difíciles de conjeturar, sin embargo todo parece indicar que operaron dos tipos de factores. Uno, que todos aquellos protagonistas del crecimiento larvario que había tenido el protestantismo evangélico hasta mediados del cincuenta, deben haber aprovechado la distensión de las res-

⁵² Una exploración más elaborada de este fenómeno puede encontrarse en los trabajos de Elmer Miller «Shamans, Power Symbols and Change in Argentine Toba Culture», *American Ethnologist*, nº 10, 1975. Pablo Wright, «Crisis, Enfermedad y Poder en la Iglesia Cuadrangular Toba», *Cristianismo y Sociedad* nº 105, 1990.

⁵³ Norberto Saracco, «Peronismo y Pentecostalismo. Sustitución del Liderazgo Carismático Durante la Caída de Perón (1954)», *Religión y Sociedad en América Latina*, nº 1, 1992, p. 45.

tricciones a la libertad religiosa para expresar públicamente su fe. Otro, que muchos de quienes se acercaron a Hicks durante sus campañas lo hayan hecho como extensión de prácticas bastante comunes en la cultura religiosa de los sectores populares en la Argentina: la concurrencia a consultar ángeles milagrosos para resolver algún problema acuciante –como en el caso de curanderos o santos, por ejemplo. Ahora bien, vale la pena indicar que la campaña de Hicks no fue más que un éxito pasajero; luego de esta primera intervención triunfal el evangelista intentó a los pocos meses repetir su gesta evangelizadora sólo para experimentar un fracaso rotundo. Pese a esto, el primer éxito de Hicks impactó fuertemente en la imaginación de los líderes pentecostales argentinos. Si hasta la primera campaña de Hicks ellos se habían percibido fundamentalmente como una religión marginal, de repercusión limitada y restringida a algunos grupos de inmigrantes y aborígenes, parecería ser que el éxito inicial del evangelista texano les permitió pensar en la posibilidad de extender su influencia. En esta vena comenzaron dos tipos de emprendimientos: por un lado, se hicieron más frecuentes las invitaciones a evangelistas extranjeros (v.g. Billy Graham) como estrategia para lograr mayor repercusión social y atraer nuevos conversos; por otro lado, algunos líderes locales comenzaron a imitar la acción de estos evangelistas pero incorporando matices culturales propios. Esto último dio lugar, particularmente hacia la década del setenta y principios del ochenta, a la conformación de ministerios locales, como Visión de Futuro o Mensaje de Salvación, que colaboraron substantivamente en la expansión del pentecostalismo argentino. Estos ministerios estuvieron claramente orientados a captar a los sectores populares urbanos, y su éxito hizo que durante los ochenta se consolidara claramente un perfil social del pentecostalismo análogo al de los demás países del Cono Sur.

En síntesis, las décadas que van del 40 al 80 parecen ser décadas de consolidación del pentecostalismo en Argentina en las que se producen esencialmente tres fenómenos: i) Se terminan de consolidar estructuras institucionales que habían tenido una gran inestabilidad en los años inmediatos posteriores a su arribo. ii) Se inicia una cierta expansión de las iglesias sobre todo entre grupos de aborígenes. iii) Comienzan a percibirse las posibilidades de una expansión mayor y a diseñarse las estructuras institucionales y los liderazgos que permitirán una importante difusión pentecostal en la década del ochenta.

La Eclosión: 1980-2000

Los años inmediatamente posteriores a la dictadura militar (1976-1983) fueron ‘años de oro’ para el pentecostalismo argentino. Las iglesias se llenaron, nuevos ministerios alcanzaron la luz pública y su poder económico fue tal que lograron alquilar e incluso adquirir y transformar en templos algunos de los cines céntricos de diversas localidades del país. Los pentecostales llenaron estadios y sus campañas evangelizadoras, como la primera de Hicks, lograron atraer una multitud de fieles. Dada la escasez de datos es difícil cuantificar este fenómeno, pero de todas formas pueden hacerse aproximaciones. Por ejemplo, dos encuestas realizadas a principios de la década del noventa muestran que, para ese momento, los protestantes en general se aproximaban al 10% de la población –lo que implica un incremento sustantivo si pensamos en el 2.6% que totalizaban en 1960.

**Cuadro II: Adscripción a diversas religiones
sobre el total de la población (en porcentajes)**

Denominación Religiosa	Encuestadora/Porcentaje	
	Roemers 1992 (nación) n= 1250	Haime 1994 (prov. Bs. As.) n= 1100
Católicos	84%	80%
Evangélicos	5%	8.3%
Protestantes	5%	1.0%
Judíos	1%	0.7%
Ateos/sin religión	5%	7.6%
Ns/Nc	4%	2.4%

Datos adicionales indican que esta expansión se produjo fundamentalmente entre sectores de ingresos bajos o medio bajos. Por ejemplo, la encuesta de Roemers revela que del total de evangélicos el 48% eran pobres y el 43% pertenecían a sectores de clase media baja. Por otro lado, una encuesta realizada por Saracco indica que entre los pastores de la Capital Federal, 44% eran albañiles, obreros o peones y el 54% empleados, maestros y obreros especializados; solo el 2% eran profesionales, y solo el 28% habían completado la educación secundaria⁵⁴. Así se hace evidente que la composición social del pentecostalismo remedó en la Argentina a la que había tenido originalmente en los Estados Unidos, aunque sin el factor étnico.

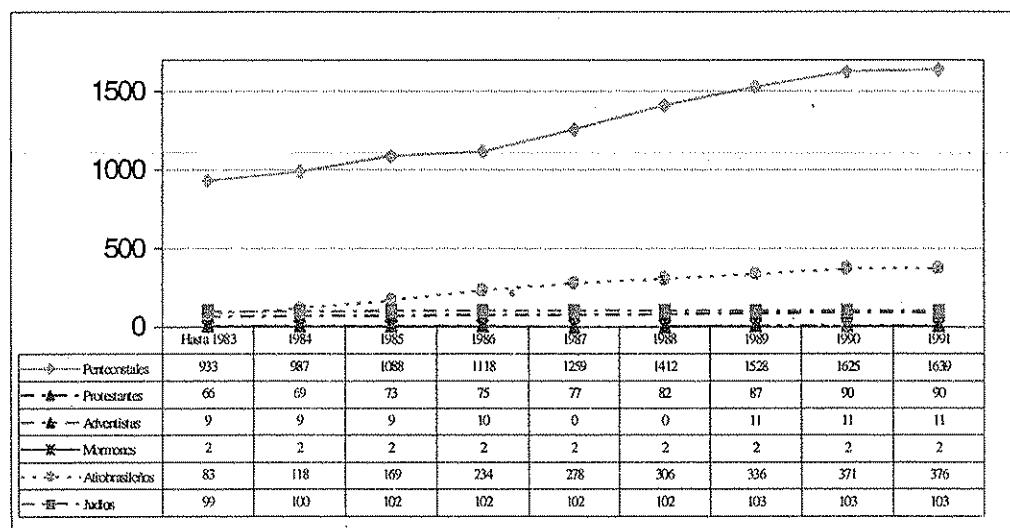
Ahora bien, la comparación de los resultados de las dos encuestas presenta algunas dudas. Entre otras cosas, puede verse una marcada diferencia en lo que respecta a la categoría 'protestantes', que contiene un 5% del total para Roemers y tan solo un 1% para Haime. Los contrastes pueden explicarse de varias maneras. En principio podrían deberse a diferencias en las unidades de análisis y los años en que se realizaron las encuestas –mientras Roemers abarca la totalidad del país en 1992, Haime se limita a la provincia de Buenos Aires en 1994. Sin embargo, las explicaciones que podrían realizarse en base a estos factores son poco plausibles. En el Cuadro I vimos que existieron clivajes regionales en la distribución del protestantismo argentino, pero difícilmente esas distribuciones diferenciales justifiquen los contrastes entre el promedio nacional encontrado por Roemers y lo propuesto por Haime para la provincia de Buenos Aires. La distancia temporal entre encuestas tampoco justifica los contrastes porcentuales, ya que parece poco probable que pueda haber un cambio tan repentino en la distribución. Más bien, lo que parece explicar la diferencia es una utilización distinta de las categorías 'protestante' y 'evangélico' en los encuestadores, ya que si sumarnos ambas para los dos

⁵⁴ Saracco. op. cit., 1989, pp. 316-317.

casos los porcentajes se asimilan adquiriendo cierta consistencia estadística –10% para Roemers y 9.7% para Haime; el 0.3% de diferencia sí podría explicarse por contrastes regionales, temporales o simplemente por error estadístico.

Si la anterior solución permite establecer de manera más o menos confiable que los protestantes en general llegaron a ser aproximadamente un 10% a principios del 90, no nos permite saber cuántos de esos eran pentecostales, cuantos pertenecían a Iglesias de Trasplante y cuántos a cualquier otra de las múltiples denominaciones existentes al interior del protestantismo. Como en otros casos, aquí tampoco los datos disponibles permiten precisiones certeras, pero sí aproximaciones interesantes. Por ejemplo, si se observa la evolución de las inscripciones en el Registro de Cultos No Católicos, del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, puede verse que la mayoría de ellas son de iglesias pentecostales.

Cuadro III: Crecimiento de inscriptos en el registro de cultos 1983-1991



Fuente: Elaboración propia en base a datos del Registro de Cultos no Católicos.

Además de mostrar que la cantidad de iglesias pentecostales registradas supera ampliamente al resto, el cuadro indica también que el incremento porcentual de inscripciones es ampliamente superior al de todos los demás exceptuando las afrobrasileñas. La cantidad de iglesias pentecostales registradas en 1991 representan el 175.66% de las existentes en 1983 (casi llegan a duplicarse), mientras que todos los demás protestantes sumados solo alcanzan el 136.36% (crecen en algo más que un tercio). Ahora, el análisis apropiado de este cuadro requiere algunas observaciones adicionales. Lo que este cuadro registra son *inscripciones* al Registro de Culto, pero al existir iglesias que no se registran, estas inscripciones no reflejan fielmente la cantidad de iglesias existentes; por consiguiente, tampoco puede establecerse la evolución exacta de su número con estos datos. En ese sentido, vale hacer algunos comentarios en torno a las tendencias que el

cuadro revela. Una primera cuestión es que seguramente hay un subregistro de las iglesias más nuevas y menos institucionalizadas. Por eso, es muy probable que el subregistro de iglesias pentecostales sea mayor que el de otras denominaciones protestantes más institucionalizadas y donde no existe, o lo hace en menor medida, el 'cuentapropismo religioso' y la fragmentación permanente de congregaciones. De manera que la diferencia existente entre iglesias pentecostales y el resto de las protestantes es posiblemente mayor que lo indicado por este cuadro.

La segunda observación es que el incremento de registros muchas veces implica, en realidad, la inscripción de iglesias que existían previamente, pero no necesariamente la apertura de iglesias nuevas. En lo que respecta a las minorías religiosas, particularmente a las más estigmatizadas como los pentecostales o las religiones afrobrasileñas, el incremento a partir de 1983 se debe, junto con el crecimiento, a que iglesias preexistentes recién se animaron a registrarse luego de la dictadura militar. De hecho, varios pastores pentecostales manifestaron en entrevistas personales que evitaron registrarse por temor en el período 1976-1983, ya que tenían noticias de acciones arbitrarias sobre ellos por parte de los agentes de la dictadura. Así, es sugerente el marcado incremento de registros que se produce entre 1985 y 1989. Si observamos lo que sucede en esos cinco años puede verse que las inscripciones de iglesias pentecostales se incrementan en un 40.4%, es decir un promedio del 8% anual; mayor que en los dos años anteriores y, más significativo, que en los dos posteriores que es, aproximadamente, solo del 2% anual -algo similar, aunque todavía más pronunciado sucede con los cultos afrobrasileños⁵⁵. Por esto, el fenómeno de los registros post-dictadura sugiere que lo que sucedió en la década del ochenta no fue solamente una 'expansión' del pentecostalismo, sino una suerte de eclosión, por la que un fenómeno encubierto adquirió mayor visibilidad. Así, puede entenderse como algo análogo a lo sucedido con la campaña de Hicks pero a mayor escala. Esto es, el levantamiento del clima de restricción de libertades y la mayor tolerancia cívica que ocurrió con el retorno democrático de 1983, posiblemente le haya permitido a los pentecostales «salir a la luz»; es decir, utilizar los medios, hacer proselitismo en calles y plazas, comprar o alquilar cines e inscribirse sin temores en el Registro de Cultos. Esta posibilidad se condice con las tendencias expuestas en el Cuadro I al crecimiento subrepticio de un pentecostalismo suburbano que se venía produciendo ya entre 1947 y 1960. Este crecimiento invisible daría cuenta de una acumulación que los pentecostales venían ya realizando desde mediados de siglo, que probablemente se mantuvo o incluso incrementó entre el 60 y el 80, y que luego irrumpió a la luz pública con la democracia.

En síntesis, los datos expuestos indican que el protestantismo se expandió significativamente en el lapso que va de 1960 a principios de la década del 90, pasando de un 2,6% de la población a, aproximadamente, un 10%. Por otro lado, las inscripciones al Registro de Cultos sugieren que entre los protestantes, los pentecostales han sido los principales responsables de ese crecimiento. En cuanto al ritmo de crecimiento, parece haberse producido un avance relativamente imperceptible, aunque no por eso insig-

⁵⁵ Para un análisis más detallado de esto ver Frigerio, A. y Carozzi, M. «Las Religiones Afro-Brasileñas en Argentina», *Cadernos de Antropología*, nº 10, 1992.

nificante, entre 1960 y 1983, y una suerte de eclosión del pentecostalismo particularmente entre 1985 y 1989, en donde se mezclaron el fenómeno de la aparición pública con procesos de crecimiento y expansión –a partir de los noventa el proceso parece haber mermado, pero volveremos a esto luego. Es decir, que lo ocurrido en los ochenta parece responder a las secuencias de crecimiento larvario seguido de aparición pública en contextos favorables que describimos al principio del trabajo. Ahora bien, estos procesos de visibilidad/expansión, si bien estuvieron en parte causados por el clima de crecientes libertades cívicas, tuvieron también otros factores contribuyentes. Por un lado, el desarrollo de una infraestructura institucional, expresada en la consolidación de algunos ministerios y liderazgos notorios que a la vez se beneficiaron y permitieron aprovechar el contexto favorable. Por otro lado, unas tendencias socio-económicas que, por motivos que exploraremos luego, crearon un clima propicio a la acción de los pentecostales.

Los ministerios neopentecostales

Como se señaló, uno de los factores que colaboró en la eclosión del pentecostalismo en los ochenta fue su consolidación institucional. Esta consolidación se expresó, entre otras cosas, en la constitución de tres ministerios que, si bien no estuvieron solos, encabezaron la aparición pública del pentecostalismo. Estos fueron, Visión de Futuro, liderado por Omar Cabrera y su esposa Marfa; Mensaje de Salvación cuyo líder fue Carlos Anacondia y el más conocido Ondas de Amor y Paz del pastor Giménez y su esposa Irma. De los tres, «Visión de Futuro» fue el de aparición más temprana (1972) y el único liderado por un evangelista de trayectoria dilatada y con entrenamiento teológico formal en seminarios norteamericanos. Los otros dos aparecieron durante los primeros años de la década del ochenta, y fueron liderados por evangelistas de conversión reciente y sin instrucción teológica formal⁵⁶. La importancia de estos ministerios radicó en que, más allá de los matices que puedan existir entre ellos, produjeron una importante mutación de algunas de las doctrinas y prácticas rituales pentecostales. Estas mutaciones implicaron un profundo ejercicio de adaptación del pentecostalismo a la cultura religiosa de los sectores populares y también, más específicamente, a las necesidades que el proceso recesivo experimentado por Argentina en los ochenta produjo en los sectores de bajos ingresos.

Las variantes teológicas acuñadas por el neopentecostalismo se han condensado en la doctrina de la ‘prosperidad’ y la de la ‘guerra espiritual’⁵⁷, que fueron un componente distintivo de los tres ministerios mencionados. Ambas doctrinas establecieron un lenguaje mágico en donde las desventuras cotidianas experimentadas por quienes más sufrián la crisis en los ochenta podían ser explicadas por obra de agentes espirituales, ya sea benignos o malignos. La doctrina de la guerra espiritual planteaba que todo mal

⁵⁶ Un estudio más exhaustivo de los ministerios puede encontrarse en: Matthew Marostica, *Pentecostalism and Politics. The Creation of the Evangelical Movement in Argentina, 1983-1993*. Tesis doctoral, Departamento de Ciencia Política, Universidad de Berkeley. También: Hilario Wynarczyk, *Tres Evangelistas Carismáticos: Omar Cabrera, Annacondia, Giménez*. Mimeo, Buenos Aires, 1989.

⁵⁷ Una explicación más exhaustiva del origen y desarrollo de estas doctrinas puede encontrarse en: Hilario Wynarczyk, «La Guerra Espiritual en el Campo Evangélico», *Sociedad y Religión*, nº 13.

terrenal, particularmente la enfermedad y las desaveniencias familiares, eran producto de la acción del demonio o de alguno de los espíritus integrante de sus huestes. Dada esta causa, cualquier dificultad podía solucionarse mediante la intervención del espíritu santo o Jesús, para que derrote al 'espíritu maligno' que causaba el daño. Estas creencias dieron lugar a una serie de ritos, de obvios efectos catárticos, en donde esta batalla entre el bien y el mal era dramáticamente representada. Por ejemplo, en el ministerio de Aníbal Giménez era común un rito en donde se 'pisoteaba' a los demonios: todos los fieles zapateaban aplastándolos. En el caso de Annacondia, era frecuente la práctica de exorcismos en los que, durante estados extáticos, varios pastores en ronda ayudaban a un fiel a expulsar a los demonios mediante la imposición de manos y la oración. La doctrina de la prosperidad económica, por su parte, asumía una lógica típica de las relaciones de intercambio tradicionales⁵⁸, por las cuales la forma de progresar económicamente era hacer ofrendas que implicaran esfuerzo para lograr mayores bendiciones por parte de dios. Como lo ponían algunos de los pastores del ministerio de Giménez: «si das un puñado, dios te devuelve con una pala; si das con la pala, dios te devuelve una carretilla; si das con la carretilla, dios te va a dar un camión lleno de bendiciones.» Muchas veces estas dos doctrinas se combinaban, indicando que la manera de destruir al «espíritu de pobreza» (uno de los espíritus «malignos») que atacaba a una familia, era ofrendar para que el Señor lo destruyera permitiéndoles prosperar económicamente.

Más allá de su obvio componente lúdico, estas transformaciones doctrinales y rituales implicaron una importante alteración en la lógica de la tradicional teología pentecostal. Como se indicó, en el pentecostalismo tradicional la manera de obtener intervenciones milagrosas era la aceptación y práctica rigurosa de los preceptos doctrinales (la santidad entendida como abstencionismo moral y militancia religiosa, el bautismo espiritual, etc.). En la nueva versión pasó a ser más importante la participación ocasional en ritos mágicos. La diferencia doctrinal puede entenderse un poco mejor al pensar en el contraste entre magia y religión, establecida entre otros por Weber, quien señaló que mientras la *religión* implica la existencia de un cuerpo doctrinal al que los fieles deben ajustar su conducta, la *magia* consiste en una serie de prescripciones rituales, sin un cuerpo doctrinal mayor, que permite al practicante manipular la voluntad del ser trascendente a su favor. La magia no implica hacerse miembro de una comunidad, ni adscribir a un código ético; se caracteriza más bien por un intercambio puntual entre quien la práctica y la fuerza o ser trascendente invocado. En algún sentido, puede decirse que el surgimiento del neopentecostalismo implicó un desplazamiento de la religión a la magia. Es decir, lo que antes sólo podía obtenerse mediante la militancia religiosa prolonga-

⁵⁸ Como han maliciado varios investigadores, la doctrina de la prosperidad es funcional a la recaudación por el diezmo que efectúan los ministerios neopentecostales. Es claro también, como ha señalado Semán, que esta estrategia de recaudación aprovecha la lógica tradicional de intercambio tal como fue explorada en la clásica obra de Marcel Mauss, *Ensayo sobre los Dones*, Madrid, Tecnos, 1979. Según esta tradición una ofrenda o regalo genera en el receptor la obligación moral de efectuar una devolución de mayor valor. Así, los diezmos otorgados por los fieles tienen el propósito de generar en el mundo espiritual una contraobligación de la cual se beneficiarán. Esta lógica permite una justificación de la presión recaudatoria que los líderes ejercen. Discusiones en torno a este tema pueden verse en: Ari Pedro Oro, ««Podem Passar a Sacolinha»: Um Estudo Sobre as Representações do Dinheiro no Néo Pentecostalismo Brasileiro» *Cadernos de Antropología*, nº 10, 1992. Leonildo Silveira Campos, *Teatro, Templo e Mercado. Organizaçao e Marketing de um Empreendimento Pentecostal*, Petrópolis, Voces, 1997.

da y la adscripción doctrinal estricta, ahora era también alcanzable mediante la realización de un rito, otorgando una ofrenda o siendo tocado por un ‘ungido del Señor’. Esta alteración doctrinal y ritual que implicó el pasaje, al menos parcial, de la religión a la magia generó también importantes modificaciones en la vida congregacional.

Fundamentalmente, las transformaciones doctrinales llevaron a que mermaran los niveles de integración comunitaria en las congregaciones debido a que la búsqueda de la santidad mediante la militancia dejó de ocupar un lugar preponderante. Así, los ministerios neopentecostales tendieron más a asimilarse a ámbitos de ‘atención a clientes’. Es decir, a funcionar como espacios en donde las personas iban a ‘solucionar un problema’ y se apartaban una vez logrado ese propósito, y no a verdaderas congregaciones estables con fuertes lazos entre sus miembros. La ubicación geográfica de los principales templos de estos ministerios da cuenta de esta tendencia. Si, como veremos, el pentecostalismo clásico tendió a radicarse en barrios, a reproducirse aprovechando incluso pequeños espacios en los propios hogares de los fieles, los ministerios neopentecostales se radicaron en puntos nodales del tránsito urbano: los lugares por donde las personas pasan, más que los lugares donde las personas viven. Por eso, una de las estrategias favoritas de estos ministerios fue la adquisición de cines ubicados sobre avenidas importantes. Esta estrategia de radicación favorecía la posibilidad de convocar a una gran masa de personas que se reunían con un fin determinado, en un momento específico y luego se dispersaban. Así, la estrategia de radicación de los grandes ministerios claramente limitaba la posibilidad de la constitución de una congregación de ‘hermanos’ que pudiera reunirse frecuentemente, que se visitara entre sí y fuera visitada en sus hogares por los pastores, prácticas típicas de las iglesias pentecostales tradicionales.

Como se señaló antes, esta mutación de las doctrinas, ritos y formas de organización promovida por los ministerios neopentecostales no fue casual; resultó, en realidad, de un progresivo proceso de asimilación cultural. En los casos presentados aquí puede verse que esto se produce al menos de dos maneras. Primero, el cambio de lógica doctrinal implica un proceso de adaptación a los componentes tradicionales de la religiosidad popular argentina. En las devociones populares tradicionales la idea de que seres trascendentales pueden intervenir en problemas cotidianos fue siempre ampliamente aceptada, junto con la idea de que se puede ganar el favor de esos seres mediante ofrendas y promesas y sin necesidad de un compromiso ético mayor⁵⁹. En este sentido, la mutación de religión a magia realizada por los ministerios neopentecostales acercó al pentecostalismo a las tradiciones de los sectores populares argentinos. Segundo, hubo una adaptación de los contenidos y forma del discurso pentecostal a las necesidades del momento. Como lo ha señalado Maróstica, las doctrinas de la prosperidad y de la guerra espiritual proveyeron un «marco interpretativo» que permitió a los sectores afectados por la recesión de los ochenta construir una explicación de lo que les estaba pasando⁶⁰.

⁵⁹ Este componente de la religiosidad popular tradicional ha sido descrito por varios autores. Entre otros: Daniel Santamaría, «La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina» en Daniel Santamaría (comp.), *Religiosidad Popular en Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991. Floreal Forni, «Nuevos Movimientos Religiosos en Argentina» en Alejandro Frigerio (comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales II*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.

⁶⁰ Con esto, obviamente, Maróstica no se refiere a que la explicación fuera adecuada en su estructuración causal, pero sí a que les acercaba a aquellos que experimentaban la crisis un explicación comprensible.

Diversos estudios han mostrado que durante los ochenta un creciente porcentaje de la población –particularmente la clase media baja y los pobres– empezó a verse afectado por tendencias al estancamiento económico y al desempleo, que tuvieron profundos efectos en la subjetividad de los sectores damnificados: la experiencia del empobrecimiento y del desempleo prolongado llevaba a la disolución de las expectativas de ascenso social, al surgimiento de tensiones familiares y al padecimiento de enfermedades psicológicas y somáticas⁶¹. El lenguaje espiritual de las doctrinas referidas permitía identificar el origen de esos males, condenarlos simbólicamente como diabólicos y alinearse con las fuerzas del bien creando esperanzas de superar las dificultades; además, los ritos proveían un contexto expresivo de los conflictos y de los padecimientos. Todos estos elementos tenían fuertes efectos catárticos⁶². Como lo han demostrado una cantidad importante de estudios etnográficos, este tipo de doctrina y ritos si bien no producen soluciones de fondo a los problemas enfrentados, sí tienen una cierta efectividad en cuanto a facilitar ocasionalmente la restitución de vínculos afectados por la situación de crisis (esencialmente los familiares) y proveer mayor resistencia psicológica a las condiciones desfavorables⁶³. En síntesis, para aquellos dispuestos a aceptar explicaciones mágicas, el neopentecostalismo proveyó a los afectados por la recesión de los ochenta una explicación de lo que les estaba sucediendo, la esperanza de que iba a dejar de sucederles y ritos catárticos que aliviaban su sufrimiento psicológico.

Antes de concluir esta sección es importante notar cómo este proceso de mutación teológica y organizativa del pentecostalismo que translucen los ministerios neopentecostales aporta evidencia a afirmaciones precedentes. Esencialmente ilustra, una vez más, de qué manera la preeminencia de los liderazgos carismáticos por encima de las estructuras institucionales le ha permitido al pentecostalismo adaptarse rápidamente a los contextos sociales en que se desenvuelve. En este sentido, la estrategia seguida por estos ministerios no agota las formas en que los pentecostales se amoldaron a lo ocurrido en los ochenta. Junto a los ministerios neopentecostales existieron una variedad de iglesias tradicionales que generaron sus propias dinámicas y, por lo tanto, también contribuyeron y se beneficiaron con la eclosión de los ochenta.

para ellos, que los redimía como culpables últimos de su situación y les ofrecía cierta esperanza de superación en el futuro. El carácter mágico de la explicación da cuenta de por qué no todos los que experimentaban la crisis se hicieron pentecostales: solo algunos estaban dispuestos a aceptar explicaciones sobrenaturales de los hechos terrenales que los afectaban.

⁶¹ Ver Alberto Minujin (comp.), **Cuesta abajo: Efectos de la crisis en la sociedad argentina**, Buenos Aires, Unicef-Losada, 1992. A. Minujin (comp.), **Desigualdad y exclusión. Desafíos para la política social en la Argentina de fin de siglo**, Buenos Aires, Losada, 1993. Catalina Wainerman (comp.), **Vivir en familia**, Buenos Aires, Losada, 1994; para una descripción de los efectos objetivos y subjetivos del descenso social en los ochenta.

⁶² En general, este es producido por la capacidad de estas doctrinas de recrear una sensación de orden y propósito en la vida entre aquellos que experimentan la adversidad como una situación de caos e incertidumbre. Son numerosos los estudios que demuestran estos efectos del lenguaje espiritual y de los ritos expresivos. Un texto clásico es el de Levi Strauss, «La Eficacia Simbólica» en **Antropología Estructural**, Buenos Aires, Eudeba, 1961. Una síntesis de la copiosa bibliografía sobre el tema puede encontrarse en: Alice Child e Irvin Child, **Religion and Magic in the Life of Traditional People**, New Jersey, Prentice Hall, 1993.

⁶³ Ver: Cecilia Mariz, **Coping With Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities**, Filadelfia, Temple University Press, 1994. Daniel Míguez, «La conversión religiosa como estrategia de supervivencia», **Intersecciones en Antropología** nº 2, 2001.

Tensiones en el campo pentecostal: la reacción de las iglesias tradicionales

Las innovaciones introducidas por los ministerios neopentecostales no fueron aceptadas sin resistencia por las iglesias pentecostales más tradicionales. Esto se explica por dos motivos: por un lado, por la propia competencia interna entre líderes –los antiguos pastores pentecostales no estaban dispuestos a aceptar pasivamente la hegemonía de advenedizos de reciente conversión⁶⁴; por otro lado, la lógica de acumulación implícita en los nuevos ministerios no se ajustaba a las necesidades de las iglesias tradicionales. Estas se habían constituido, mayoritariamente, como congregaciones más o menos pequeñas, que actuaban en el espacio reducido del barrio operando fundamentalmente por redes. Su estrategia de reclutamiento implicaba, generalmente, ofrecer primero asistencia en una situación crítica y luego ir ofreciendo progresivos espacios de participación en la estructura organizativa de la iglesia. La posibilidad de ascender casi ilimitadamente⁶⁵ en posiciones de liderazgo eclesial funcionaba como un significativo estímulo para aque-llos en proceso de conversión. Personas de estratos humildes, con decrecientes posibilidades de ascenso social y profesional (particularmente desde los ochenta), encontraban en las iglesias pentecostales caminos de ascenso espiritual –por decirlo de alguna manera– que les resultaban estimulantes como compensadores de su situación en la sociedad mayor. Además, el discurso pentecostal que condenaba al mundo exterior como perverso y pecaminoso, les permitía aún más vislumbrar ese ascenso espiritual como superior al propuesto por la sociedad en su conjunto⁶⁶. Así, en contraste con los ministerios neopentecostales, las iglesias tradicionales han buscado construir militancia religiosa en lugar de consumidores ocasionales de magia.

La estrategia de recaudación de ofrendas, crucial para los pastores que viven de lo que recaudan, agudizaba aún más el clivaje con los ministerios neopentecostales. Mientras el discurso de los segundos apuntaba a obtener ofrendas cuantiosas ocasionales, en general los primeros incentivaban dádivas menos cuantiosas pero estables en el tiempo. Por eso, en lugar de vincular la ofrenda a la obtención de un milagro, tendían a vincularla a la actitud de un militante comprometido y consecuente –incluso al punto de que la constancia en el diezmo influía a la hora de decidir el ascenso en la organización. De manera que las iglesias pentecostales tradicionales, radicadas en barrios populares, dependían más de militantes religiosos perseverantes que de los transeúntes ocasionales que alimentaban los ministerios neopentecostales.

Si bien las causas indicadas hasta aquí produjeron cierta confrontación entre pentecostales viejos y nuevos, también existieron algunos intereses compartidos. Esto

⁶⁴ En este sentido fue evidente que los pastores pentecostales tradicionales resistieron menos a Cabrera, un pastor pentecostal de larga trayectoria y más la presencia de Giménez y Anaconnia (el primero expulsado y condenado públicamente por una asociación de iglesias pentecostales).

⁶⁵ Como se ha indicado, en las iglesias pentecostales no existen obstáculos formales para que casi cualquier persona llegue al pastorado. Las mujeres han sufrido algunas veces limitaciones, sin embargo son cada vez más las iglesias que admiten mujeres en el pastorado e incluso en aquellas que no lo hacen las mujeres han usualmente alcanzado importantes niveles de participación.

⁶⁶ Es claro que estos mecanismos funcionaban mientras no existieran posibilidades de ascenso social; como lo mostró Roberts, op. cit., la aparición de posibilidades de ascenso social generalmente conspiró contra el compromiso religioso, haciendo que muchos fieles abandonaran la iglesia, incluidos algunos pastores según consta en el trabajo de campo que hemos realizado. Míguez, 2001, op. cit.

porque el comportamiento de la feligresía pentecostal no transformaba a la competencia entre viejos y nuevos pentecostales en un juego de suma cero. Es decir, que no necesariamente quienes asistían a un ministerio neopentecostal iban a dejar de concurrir a la iglesia local de su barrio, o viceversa. Esto permitía un juego entre ambas formas de pentecostalismo, por el cual muchas veces las iglesias pequeñas radicadas en barrios aprovechaban las campañas de los grandes ministerios para cooptar nuevos miembros. Por ejemplo, era frecuente que iglesias locales organizaran visitas (contratando colectivos, invitando a nuevos vecinos, etc.) a las campañas de los grandes evangelistas –muy frecuentemente en el caso de Anacondia. Este tipo de prácticas beneficiaba ambas iglesias, Anacondia lograba una gran cantidad de asistentes y las iglesias locales capitalizaban los conversos producidos durante la campaña. También, de manera más inorgánica, era frecuente que personas que se convertían en uno de los grandes ministerios (Giménez, Anacondia o Cabrera), o por los medios de comunicación, luego buscaran un lugar para congregarse más cercano a su domicilio, asistiendo a pequeñas iglesias locales.

Esta compleja trama de intereses daba lugar a comportamientos ambiguos, por los cuales los grandes ministerios eran muchas veces oficialmente criticados al interior de los templos de las congregaciones más tradicionales; pero, como se dijo, no se dejaba al mismo tiempo de concurrir a las campañas o incluso de eventualmente invitar a alguno de los predicadores neopentecostales a concurrir a una congregación tradicional. También era común que se tomaran elementos de la doctrina de la guerra espiritual o de la prosperidad pero se introdujeran matices vinculados a la lógica de expansión de las congregaciones más tradicionales. Por ejemplo, en las congregaciones tradicionales era frecuente escuchar que si bien era posible recibir milagros en los ministerios neopentecostales, sus efectos se revertirían si no eran seguidos de una militancia religiosa rigurosa y un apego a los preceptos doctrinales. Así, los énfasis doctrinales en estas congregaciones más tradicionales rescataban la importancia de la ‘santidad’ entendida como apego a preceptos morales, militancia evangelizadora y la asistencia sistemática al templo, pero no descartaban los efectos mágicos de la participación ritual. Yuxtapuesta a esta noción, se remarcaba la idea de la iglesia como cuerpo, acentuando así la relación fraternal y de mutua colaboración entre los fieles. También un cierto tono de crítica social era más frecuente al interior de las congregaciones tradicionalistas. Por ejemplo, muchas veces la doctrina de la guerra espiritual era utilizada como lenguaje para destilar un cuestionamiento al orden social. Esto se hacía asignando la pobreza y el desempleo a la acción del «espíritu de avaricia» (uno de los espíritus malignos) y proponiendo que este habitaba fundamentalmente en los ‘ricos y en los que gobiernan’. Así, la guerra espiritual consistía en atacar simbólicamente al espíritu de avaricia encarnado en los gobernantes, los empresarios, los banqueros, etc.

Estos discursos y las prácticas asociadas a ellos, claramente recortaban un nicho en el que las congregaciones tradicionales eran más eficientes que los grandes ministerios⁶⁷. Esto es, proveer un ámbito de pertenencia y constituir una red de reciprocidad que

⁶⁷ De hecho varios de los ministerios neopentecostales que percibieron este fenómeno intentaron complementar su organización creando focos locales pequeños, por ejemplo en el caso de los «núcleos» desarrollados por Cabrera.

eventualmente asistía las necesidades de aquellos que estaban siendo afectados por la crisis recesiva de los ochenta –colaboraban en la búsqueda de trabajo con los desempleados, en el cuidado de los niños de madres solas que trabajaban, con canastas de comida y ropa a quienes se encontraban en particular estado de necesidad, etc. De manera que, si por un lado los ministerios neopentecostales fueron capaces de crear ritos expresivos que satisfacían algunas necesidades de los seguidores, las comunidades «densas» del pentecostalismo tradicional eran aptas para cubrir otra parte de las demandas. Es posible pensar también que para personas distintas las necesidades fueran diferentes, o que para las mismas personas las necesidades variaran en el tiempo. Esto explica por qué, junto a los grandes ministerios neopentecostales surgieron también numerosas pequeñas congregaciones en los barrios periféricos de las grandes ciudades⁶⁸. Entre estas últimas iglesias se desarrolló más agudamente el tradicional proceso de fisión del pentecostalismo, por el que conflictos entre líderes de una congregación daban lugar a la creación de nuevos grupos que constituyan sus iglesias, muchas veces, en las propias casas de alguno de los fieles: Un cartel, una cochera y una guitarra eran suficientes para dar lugar a una nueva congregación. Así, como en casi toda América Latina, en Argentina también se produjo el fenómeno de las Mushroom Churches (Iglesias Hongo), pequeñas e innumerables congregaciones que crecieron en intersticios inesperados, como las zetas después de la lluvia.

Los efectos de estas congregaciones fueron, sin embargo, algo distintos de los de los ministerios neopentecostales. Como se señaló, las congregaciones tradicionales siguieron enfatizando la necesidad de militancia religiosa y santidad. Estas demandas alejaban a algunos potenciales fieles que no aceptaban ingresar a la práctica religiosa sumamente activa de los pentecostales (cuya concurrencia al templo y actividades religiosas de diversos tipos puede llegar a cubrir cuatro o cinco tardes por semana). Sin embargo, aquellos que finalmente se convertían en una de estas congregaciones tradicionales usualmente pasaban de un catolicismo nominal no practicante a la militancia religiosa ferviente en el pentecostalismo. Es decir, que si el neopentecostalismo de alguna manera incorporó mayores cuotas de magia en una tradición religiosa, el pentecostalismo clásico logró que algunos de los que participaban en las prácticas mágicas tradicionales de la religiosidad popular argentina se volvieran, al menos por un tiempo, militantes religiosos. Esto implicó un sustantivo cambio en el campo religioso argentino, ya que si bien los pentecostales representaron algo menos que el 10% de la población, constituyeron algo así como el 25% de los militantes religiosos⁶⁹, desafiando en algún sentido el casi monopolio que había tenido en este sentido la Iglesia Católica.

⁶⁸ Un relevamiento hecho por estudiantes de sociología de la Universidad de Buenos Aires en seis barrios del segundo cordón urbano de Buenos Aires mostró que en promedio se abrieron en cada uno al menos tres pequeñas iglesias pentecostales entre 1985 y 1989, lo que generalmente llevaba el promedio a unas cinco iglesias en perímetros de veinte por veinte cuadras.

⁶⁹ Hilario Wynarckzyk y Pablo Semán, «Campo Evangélico y Pentecostalismo en la Argentina» en Alejandro Frigerio (comp.), **El pentecostalismo en Argentina**, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994, p. 29.

Interpretando al pentecostalismo argentino

Habíamos planteado al inicio del trabajo dos objetivos: mostrar cómo y por qué el pentecostalismo se había extendido en los sectores populares argentinos, y mostrar el posible papel que este ha jugado a nivel de las *cultural politics*. Estimamos que, en relación a la primera cuestión, lo presentado hasta aquí es suficientemente explícito como para no necesitar una discusión extensa en estos párrafos finales, una breve síntesis del argumento alcanzará; la segunda cuestión, sin embargo, requiere algo más de elaboración. Empecemos por la primera.

Una de las cosas que ha podido ilustrarse en este trabajo es que el pentecostalismo se difundió en la Argentina de maneras diversas, con distintas lógicas. Aprovechó para su llegada y primer asentamiento a los procesos de inmigración, fundamentalmente la del norte de Europa y América, pero inesperadamente también a los inmigrantes italianos. En una segunda etapa, logró asentarse fundamentalmente entre grupos de aborígenes y comenzó a instalarse entre los migrantes internos. Finalmente, en los ochenta, se benefició de dos tendencias, por un lado de los procesos de democratización política y, por otro, del descenso social de los sectores de la clase media baja y de los pobres. Es decir, que el pentecostalismo ha logrado pernecer la sociedad argentina aprovechando circunstancias exógenas contrastantes. Las razones que le permiten al pentecostalismo crecer en estos escenarios diversos radican claramente en su estructura organizativa. Como se señaló antes, en la tradición pentecostal es solo el don divinamente otorgado, y no el entrenamiento teológico formal, el que habilita para ejercer el pastorado. Esto ha producido dos efectos que son casi universales en el pentecostalismo: i) La ha transformado en una religión de sectores populares y (ii) ha facilitado su adaptación a diversos contextos sociales. Esto porque la falta de exigencias de educación formal les permite a los sectores de más bajos ingresos, usualmente con menos acceso a ella, de todas maneras alcanzar el liderazgo institucional. A su vez, la emergencia de liderazgos espontáneos, que llegan por mecanismos de selección natural (se transforman en líderes solo aquellos que tienen el carisma suficiente para convocar seguidores), hace que la adaptación cultural de ritos y doctrinas se produzca casi espontáneamente. Esto porque los líderes emergen de los propios sectores populares y por lo tanto con los mismos supuestos culturales de los potenciales seguidores. La selección natural hace que quienes se transforman en líderes sean finalmente quienes tienen la mayor capacidad para condensar y expresar la sensación y percepción de la realidad de los sectores que lideran –casi unos perfectos, a la Gramsci, intelectuales orgánicos no profesionales. En este sentido, no es en absoluto casualidad que de los tres ministerios que lideraron al pentecostalismo en los ochenta, dos hayan sido conducidos por conversos recientes, sin instrucción, pero con gran carisma.

Claro está, sin embargo, que esta idea de maleabilidad doctrinal, ritual y organizativa no puede ser llevada a un extremo irrisorio. Existen parámetros que también limitan las capacidades adaptativas del pentecostalismo. Ningún pastor pentecostal puede renunciar a la idea de intervenciones milagrosas en la vida cotidiana –en especial a la sanidad divina– tampoco pueden negar al bautismo en el espíritu como una experiencia física y sensorial y menos aún levantar las barreras del tradicional abstencionismo moral. Estos elementos, y posiblemente algunos más, limitan las ofertas que el pentecostalismo pue-

de realizar. Estas limitaciones explican por qué, pese a su crecimiento en los ochenta, el pentecostalismo permanece en la Argentina como una religión minoritaria y también por qué, aún con el pronunciado crecimiento de la pobreza y el desempleo estructural de los noventa, no se ha producido una nueva ola de expansión pentecostal.⁷⁰ El público disponible para el tipo de práctica religiosa que proponen los diversos pentecostalismos (tradicionales o modernos) es limitado, y posiblemente se haya agotado. Es decir, solo una cantidad limitada de la población argentina estaba potencialmente dispuesta a experimentar con respuestas mágico-religiosas a sus problemas cotidianos. Quienes lo estaban lo hicieron en la eclosión del ochenta, algunos permanecieron dentro de las iglesias y otros se desilusionaron abandonándolas. En cualquiera de los dos casos ya no estaban disponibles para una nueva aventura pentecostal en los noventa.

Queda ahora la controvertida cuestión de la posible influencia política y económica del pentecostalismo. Como indicamos antes, aunque la cantidad de estudios sobre la Argentina es limitada, esta cuestión ha sido largamente debatida en los trabajos sobre la expansión pentecostal en otras regiones del continente latinoamericano. Es llamativo que los debates llevados adelante en la década del sesenta y setenta por autores como los ya mencionados Willems, d'Epinay o Roberts, hayan sido reeditados, casi con los mismos argumentos, en la década del noventa. En este segundo tramo David Martin⁷¹ ha propuesto que el abstencionismo moral de los pentecostales, junto con su tendencia a la constitución de comunidades autónomas (fundamentalmente de la influencia estatal) contribuirían a establecer una nueva cultura cívica en América Latina: alejada de las tradiciones corporativas de la cultura hispana y cercana a la tradición democrática, pacifista y de progreso individual de la cultura sajona⁷². En la visión de Martin, las comunidades pentecostales serían una suerte de capullos o santuarios donde estos valores se irían incubando para eclosionar luego. El optimismo de Martin es tal como para sugerir que este proceso de transformación cultural llegará al punto de hacer de América Latina un continente protestante⁷³. En contraposición a esto, Bastian⁷⁴ ha propuesto que el pentecostalismo es una suerte de expresión religiosa de las tradiciones populistas: promueve los liderazgos carismáticos por encima la representación ciudadana y el irracionalismo emocional por sobre la racionalidad moderna. En este sentido, lejos de ser una fuerza que incentive las nociónes de progreso individual o el anticorporativismo

⁷⁰ Si uno observa las estadísticas construidas en base al Registro de Cultos no Católicos (Cuadro II) puede observarse que luego de la gran expansión de inscripciones entre 1985 y 1989, comienza una tendencia al decaimiento. Esta tendencia se corrobora en varias cosas, por ejemplo de acuerdo a Wynarczyck, 1989, op. cit. la mayoría de los grandes ministerios neopentecostales reconoce que el crecimiento se detuvo a principios de los noventa, y también puede observarse que algunos de ellos debieron cerrar y abandonar varios de sus locales. El caso más paradigmático es el cierre del templo en el cine Roca del Ministerio Ondas de Amor y Paz.

⁷¹ David Martin. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

⁷² Es oportuno remarcar que esta caracterización de la cultura hispana y de la sajona es hecha por el propio Martin, quién en sus párrafos iniciales trasluce un etnocentrismo acérrimo.

⁷³ El mismo tono triunfal se encuentra presente en otro trabajo relevante en los noventa: David Stoll. *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*. Berkeley: University of California Press.

⁷⁴ Jean Pierre Bastian. *La Mutación Religiosa de América Latina*. FCE, México D.F., 1997.

democrático, el pentecostalismo sería una mutación corporativa del protestantismo –que según Bastian estaba originalmente asociado a las fuerzas de la modernidad y la racionabilidad.

En el fondo, los problemas con ambos tipos de interpretación es que han sobredimensionado y unilateralizado los posibles efectos políticos y económicos del crecimiento pentecostal en América Latina. Sobredimensionado, porque aún en el caso de países donde el pentecostalismo llegó a ocupar un lugar en las instituciones políticas, como por ejemplo Brasil o Chile, su papel ha sido medianamente efímero y relativamente intrascendente. En general se han limitado a intentar favorecer a sus iglesias desde sus posiciones en el aparato estatal y han influido poco o nada en la política nacional. Unilateralizado, porque los pentecostales han asumido posiciones contrastantes, por ejemplo, mientras algunos apoyaron el régimen de Pinochet en Chile, otros participaban de las organizaciones defensoras de los derechos humanos que se oponían al régimen, con lo cual queda claro que pensarlos unilateralmente como fuerza democrática o autoritaria es igualmente inadecuado. Tal vez, el problema radique en buscar los papeles económicos y políticos en un nivel incorrecto; los pentecostales no parecen incidir predominantemente en las grandes estructuras institucionales de la nación, sino en el mundo cotidiano de los sectores populares. Y no lo hacen en el sentido de sentar las bases para una nueva cultura política o económica, sino como proveedores de pequeñas tácticas para resolver dificultades circunstanciales. En síntesis, y como muestran también trabajos etnográficos referidos a Brasil y Chile⁷⁵, si el pentecostalismo juega algún papel económico o político este se produce al nivel de las *cultural politics*, es decir como micro estrategias de adaptación y resistencia de los sectores populares en escenarios diversos. Es posiblemente por eso que si algún elemento en común han tenido los distintos contextos en los que el pentecostalismo se ha difundido es la de ser ámbitos en procesos de crisis o transformación que obligaban a los sectores afectados a buscar mecanismos de readaptación. En esos espacios sociales el pentecostalismo se ha mostrado, casi universalmente, como un gran proveedor de recursos para aquellos que suelen padecer escasez de medios, tanto culturales como materiales o sociales.

⁷⁵ Cecilia Mariz. **Coping with Poverty. Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil.** Temple University Press, Filadelfia, 1994. Manuel Canales, Samuel Palma y Hugo Villela. **En Tierra Extraña II.** Amerinda, Santiago de Chile, 1991.



LA IGLESIA ÁNGLICANA EN LA ARGENTINA: RELIGIÓN E IDENTIDAD NACIONAL

Paula Seiguer *

Este trabajo intenta proponer algunas hipótesis iniciales sobre el papel jugado por el protestantismo en la conformación de la identidad de los inmigrantes de origen inglés en la Argentina de principios de siglo. En él se ha puesto especial énfasis en la forma en que los diferentes grupos estudiados se posicionan frente un nacionalismo argentino en formación, que sirve como factor de cohesión social frente al fenómeno masivo de la inmigración y a las transformaciones que ella produce en la sociedad argentina¹. Es este un proceso caracterizado ante todo por la circularidad: el encuentro fuerza tanto a los grupos nacionalistas como a los anglicanos a clarificar sus posiciones en un debate que pretende describir identidades pero que a la vez las construye.

La historia del protestantismo en la Argentina está aún por escribirse. En general, la dimensión religiosa ha quedado relegada en la historia de la cultura y de las ideas producida en el ámbito académico. Las historias parciales escritas por los mismos protestantes o por sus detractores, a menudo están teñidas de intencionalidad proselitista², pero son casi las únicas que se refieren más específicamente al caso argentino. A partir de su lectura, podemos recrear las formas diversas de instalación y organización interna de las distintas denominaciones religiosas, y conocer a las figuras principales que lideraron este proceso en cada una de ellas.

* Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

¹ Ver Lilia Ana Bertoni *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

² Véanse, por ejemplo: J. Dexter Montgomery, *Disciples of Christ in Argentina, 1906-1956. A history of the first fifty years of mission work*, St. Louis, Betham Press, 1956; Daniel P. Monti, *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, Buenos Aires, La Aurora, 1969; A. G. Tallon, *Historia del metodismo en el Río de la Plata, 1836-1936*, Buenos Aires, Imprenta Metodista, 1936; Waldo Luis Villalpando, *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Cristianos, 1970; Samuel Escobar, *La chispa y la llama. Breve historia de la Comisión Internacional de Estudiantes Evangélicos en América Latina*, Buenos Aires, Ed. Certeza, 1978.

Otros autores, como Jean-Pierre Bastian³, Prudencio Damboriena⁴, Jean Meyer⁵ o Hans Jürgen Prien⁶ hacen una revisión de la historia del protestantismo latinoamericano, aunque su amplitud espacial y temporal atenta contra la precisión de los datos referidos a la Argentina. Según Bastian (con quien coinciden Meyer y Damboriena), los liberales latinoamericanos, triunfantes durante la segunda mitad del siglo XIX, distanciados de una Iglesia Católica que se niega a reconocer el Patronato a los nuevos estados, y se aleja aún más de estos cuando emprenden las reformas laicas de fines de siglo, ofrecen su protección a estos cultos que provienen de los países más desarrollados del mundo, con los cuales intentan mejorar sus relaciones comerciales y de donde provienen los tan esperados inmigrantes. La clave de la instalación protestante en Latinoamérica debería buscarse en la alianza que establece con el liberalismo, lo que sin duda es pertinente al caso argentino, como se verá en este trabajo.

Buena parte de la investigación más específica sobre el protestantismo en Latinoamérica se ha hecho sobre el caso mexicano, que difiere del argentino, fundamentalmente por la cercanía y peso de los Estados Unidos. Existe entonces en esta bibliografía una fuerte hipótesis que sostiene que fueron los norteamericanos los auténticos propagadores del protestantismo latinoamericano. Según los autores, los europeos no habrían estado interesados en un desarrollo que pudiera llevar a conflictos en esa zona. A modo de prueba, remiten al Congreso de Edimburgo de 1910, que se negó a declarar a América Latina como zona de misión, mientras que en la Reunión de Cincinnati, de 1914, los norteamericanos decidieron pasar a la ofensiva, hecho que fue confirmado oficialmente en el Primer Congreso Panamericano Protestante, celebrado en Panamá en 1916.

En el Río de la Plata los primeros protestantes fueron inmigrantes ingleses y alemanes llegados aquí en las primeras décadas del siglo XIX. La primera reunión protestante de que se tenga noticia fue celebrada el 19 de noviembre de 1820 por James Thomson, misionero de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera (*British and Foreign Bible Society*)⁷. En 1825, el tratado de amistad y comercio firmado entre las Provincias Unidas e Inglaterra incluyó una cláusula que aseguraba la libertad de cultos a los ciudadanos ingleses, libertad que también apareció consagrada en la Constitución de 1826, y que finalmente garantizó la Constitución de 1853. A partir de entonces comenzó la lenta instalación y organización de las diferentes denominaciones, que se aceleró con la gran inmigración de fines de siglo. En 1825 se inauguró el primer templo protestante, que fue

³ Jean Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, F.C.E., 1989; *Historia del protestantismo en América Latina*, México, Cupsa, 1990; *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías activas en América Latina*, México, F.C.E., 1994; *La mutación religiosa de América Latina*, México, F.C.E., 1997.

⁴ Prudencio Damboriena *El protestantismo en América Latina*, 2 tomos, Feres, Friburgo, 1962; “Génesis y etapas de la penetración protestante en Iberoamérica”, *Cuadernos hispanoamericanos*, vol. 8, nº 80, 1956.

⁵ Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina, siglos XIX y XX*, México, Vuelta, 1989.

⁶ Hans Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sigueme, 1985.

⁷ Ver el relato del propio Thomson en el libro que publicó a su vuelta a Inglaterra compilando las cartas escritas durante su largo viaje: *Letters on the moral and religious state of South America*, Londres, 1827.

anglicano. Durante el resto del siglo se instalaron presbiterianos (1829), metodistas (1836), luteranos (1843), bautistas (1886), valdenses (1887) y adventistas (1894)⁸. Las iglesias norteamericanas tardaron más en aparecer, pero cuando lo hicieron (en las primeras décadas del siglo XX) sus recursos económicos y su “agresividad” evangelizadora las volvió llamativas. Sin embargo, no tuvieron en Argentina la importancia que alcanzaron en México, y de hecho, el protestantismo siguió siendo dependiente de los grupos relacionados con la inmigración hasta épocas recientes (con la instalación y relativo éxito del pentecostalismo)⁹.

En torno al cambio de siglo, apareció en Argentina una diferencia importante entre aquellos grupos protestantes que destinaron su discurso a los tradicionales y minoritarios círculos de inmigración anglosajona y germana, y aquellos que intentaron expandir su acción evangelizadora para abarcar a sectores más amplios de la población local. También dentro de la Iglesia Anglicana pudo observarse una renovada actividad y discrepancias con respecto a los objetivos centrales de su accionar. Las diferentes posturas, que convivieron en un enfrentamiento que apenas fue sugerido abiertamente, implicaron ideas distintas acerca de la identidad de la colectividad inglesa y de su papel en Argentina.

“Nuestra gente inglesa”

La cúpula de la Iglesia Anglicana fue un buen ejemplo del comportamiento de las iglesias que dirigieron sus actividades a comunidades inmigrantes de países de tradición protestante. Si bien la Iglesia contaba con una fuerte tradición misionera, que se remontaba a las primeras instalaciones de anglicanos en Tierra del Fuego en 1850¹⁰, la política evangelizadora que se aplicó a los indígenas no pareció adecuada a un territorio que no aparecía como “desierto” de civilización. En 1910, se produjo una importante reorganización interna con fines eminentemente no misioneros¹¹ cuando se creó la Diócesis de Argentina y Sudamérica Oriental (*Anglican Diocese in Argentina and Eastern South America*). Por entonces, la Iglesia de Inglaterra tenía ya una gran cantidad de centros de culto e instituciones que trabajaban en forma regular, y que dependían, hasta ese momento, de la Diócesis de las Islas Malvinas (*Falkland Islands Diocese*, inaugurada en 1869 con el nombramiento de Waite H. Stirling como primer obispo anglicano para Sudamérica) y de su Catedral, la Iglesia de Cristo (*Christ Church Cathedral*). La subdivisión del territorio sudamericano en nuevas diócesis que cubrían una extensión más abarcable otorgó al nuevo obispo, el reverendo Edward Francis Every, la oportunidad de

⁸ Las fechas corresponden a las dadas por Jean Meyer, op.cit., p. 112.

⁹ Siguió siendo, en la terminología de Villalpando y Meyer, «de trasplante» y no «de injerto».

¹⁰ Al respecto, ver las obras de Arnoldo Canclini: *Allen F. Gardiner, Misionero, mártir*, Buenos Aires, Marymar, 1979; *Jorge A. Humble. Médico y misionero patagónico*, Buenos Aires, Marymar, 1980; *Juan F. Lawrence. Primer maestro de Tierra del Fuego*, Buenos Aires, Marymar, 1983; *Tomás Bridges. Pionero en Ushuaia*, Buenos Aires, Marymar, 1981; *Waite H. Stirling. El centinela de Dios en Ushuaia*, Buenos Aires, Marymar, 1982.

¹¹ El trabajo evangelizador no fue nunca descartado del todo. Más allá de las divergencias internas que analiza el presente trabajo, la Iglesia mantuvo siempre centros de misión ante los indígenas del Chaco.

fortalecer la vida comunal de estos centros dispersos, y con este objetivo expreso creó una revista de la diócesis, llamada *La Revista Diocesana de la Iglesia Anglicana en Sudamérica Oriental (The Diocesan Magazine of the Anglican Church in Eastern South America)*.

Su primer número detalló cuidadosamente los “centros de trabajo” con sus correspondientes clérigos a cargo y horario de los servicios¹². Además de esta impresionante red de centros de culto, existían instituciones con fines diversos agrupadas alrededor de la Iglesia. La Institución Memorial y Escuelas “Allen Gardiner” (*Allen Gardiner Memorial Institution and High Schools*), que funcionaba también como orfanato, ubicada en Los Cocos, Córdoba, era una de las más formales, pero había también grupos como la Sociedad de Hombres de la Iglesia Inglesa (*English Church Men's Society*) con fines eminentemente sociales, la Guilda de Costura de San Juan (*St John's Sewing Guild*) dedicada a la caridad o la Asociación Diocesana de Mujeres (*Women's Diocesan Association*) creada por el obispo Every con objetivos devocionales. Las dos sociedades misioneras presentes (las Misiones a los Marinos –*Missions to the Seamen Society*– y la Sociedad Misionera Sudamericana –*South American Missionary Society*– o SAMS) tenían un alcance mayor al de la Diócesis, motivo por el cual sus miembros tenían mayor independencia de esta, si bien participaban en sus actividades utilizando la pro-Catedral como base y al menos dos párrocos de la Capital pertenecían a la SAMS¹³.

Resulta mucho más complejo determinar cuál era el éxito alcanzado por esta organización, es decir qué lugar otorgaba la comunidad inglesa a su Iglesia. Estas fuentes sólo nos acercan el discurso de la Iglesia sobre la colectividad, con toda la carga de normatividad, del deber ser, que necesariamente contiene. Algunos comentarios aparecidos en la *Revista Diocesana...* permiten pensar que la colectividad, aunque se considera parte integrante de la Iglesia Anglicana, no participaba muy asiduamente de sus actividades, o por lo menos, no lo suficiente desde el punto de vista de los pastores. En su contribución a la revista, el obispo Every anuncia “A través de este periódico esperamos llegar a muchos a quienes aun el más enérgico de los capellanes puede apenas tocar,

¹² Estos incluían la pro-Catedral de San Juan en la Capital Federal, y parroquias en Flores (San Pedro), Palermo (San Pablo), Belgrano (San Salvador), Lomas de Zamora (Santa Trinidad), Quilmes (Todos los Santos), Barracas (Iglesia de Cristo), Rosario (San Bartolomé), Bahía Blanca (San Pablo) y Chubut en Argentina; Montevideo (Santa Trinidad) y Fray Bentos en Uruguay; Río de Janeiro (Iglesia de Cristo), São Paulo (San Pablo), Bahía (San Jorge), Pernambuco y Pará en Brasil; Colonia de Nueva Australia en Paraguay; Islas de Cabo Verde (San Vicente). A estas parroquias más establecidas se sumaban lugares que eran abastecidos por ellas y en los cuales se celebraban servicios (en colegios ingleses, capillas, centros de misión o, en el caso de Campana, en el Instituto de Mecánicos) una vez por semana o cada quince días: Hurlingham, Villa Devoto, Campana, La Plata, San Isidro, Berisso, General Urquiza, Maldonado (Palermo), Almagro, Alberdi, Talleres, Misión del Chaco... En Brasil, estos centros (Lapa, Móoca, Santos y São Vicente) celebraban el culto en lugares tan poco propicios como la sala de lectura del ferrocarril, el hall de una casa comercial o, simplemente, una plaza. Existían además en Argentina dos centros dedicados a realizar misiones entre los marinos (uno que cubría los puertos de Buenos Aires y La Plata y otro en Ingeniero White) y tres capellanías de zonas rurales (*camp chaplaincies*): una para Buenos Aires y las provincias del oeste, con servicios regulares en Junín y Venado Tuerto; otra para Córdoba y las provincias del norte, funcionando en Córdoba, Tucumán y Jujuy; y una más para Entre Ríos, Corrientes y Salto. Estas capellanías rurales atendían además a una multitud de pequeños pueblos dentro de su área, y los pastores a cargo visitaban también a quien así lo pidiese.

¹³ Ver *The Diocesan Magazine of the Anglican Church in Argentina and Eastern South America*, N° 1, Octubre de 1910, pp. VI, 15 y 16.

y hacerlos sentir que pertenecen a una Iglesia que se preocupa por ellos. Debería ser un lazo de unión entre miembros dispersos de nuestra Iglesia en todas partes, y ayudar a comunidades aisladas a interesarse las unas por las otras, y en general construir una vida eclesiástica en común”¹⁴.

La dispersión de los miembros de la Iglesia y la dificultad de establecer conexiones entre ellos era destacada también en otro artículo anónimo (tal vez escrito por el editor de la revista, reverendo A. Jules Dubourg, pastor de la parroquia de Flores), en donde se dice que “Indudablemente la dificultad más crucial que el clero anglicano tiene que enfrentar en Sudamérica es que su gente está tan distanciada entre sí. Incluso en una ciudad tan poblada como Buenos Aires cada clérigo siente que los miembros de su rebaño están apenas salpicados aquí y allá sobre un distrito que en Inglaterra parecería imposible de manejar por lo enorme”¹⁵. Y al expresar sus esperanzas de que la revista pudiera contribuir a paliar en parte esta situación, “La razón más importante por la cual esperamos que esta Revista pueda tener éxito es que no es un intento aislado, sino uno de los lados de un gran movimiento para soldar a las desperdigadas comunidades anglicanas de las Repúblicas al este de los Andes en una unidad viviente”¹⁶, en una referencia clara a la subdivisión que creó la nueva diócesis.

En el esfuerzo por conectarse con los diversos sectores de la comunidad angloargentina, la Iglesia Anglicana contó con la colaboración de compañías inglesas, como frigoríficos y ferrocarriles, que le proporcionaron ayudas diversas, que fueron desde el préstamo de instalaciones adecuadas para el culto¹⁷ hasta el pago de alquileres de los edificios de colegios ingleses¹⁸. Esta relación tan estrecha a nivel institucional parece haberse construido sobre lazos mucho más personales, como es de esperar en comunidades tan pequeñas. En Paraguay, por ejemplo, F.F. Lawton, el gerente de la Compañía de Ferrocarril Central Paraguaya, era al mismo tiempo el secretario del comité que juntaba fondos para la construcción de una iglesia en Asunción¹⁹. Este patrón probablemente se repitiera en muchos casos, habida cuenta de la insistencia que las religiones reformadas han puesto desde el comienzo en la imbricación entre la institución eclesiástica y la comunidad de fieles en la que se sustenta²⁰.

¹⁴ “By means of this paper we hope to reach many whom the most energetic of chaplains can scarcely touch and make them feel that they belong to a Church which cares for them. It should be a bond of union between scattered members of our Church everywhere, and help isolated communities to take an interest in each other and generally build up a common Church life.” *The Diocesan Magazine...*, op.cit., p. 3.

¹⁵ “Unquestionably the most crucial difficulty which the Anglican clergy have to face in South America is that their people are so far apart from one another. Even in a crowded city like Buenos Aires each clergyman feels that the members of his flock are just dotted here and there over a district that in England would seem unmanageably huge.” *The Diocesan Magazine...*, op.cit., p. 7.

¹⁶ “The chiefest reason why we hope that this Magazine may succeed is that it is not an isolated attempt, but one side of a big movement to weld the scattered Anglican communities of the Republics east of the Andes into a living whole.” *The Diocesan Magazine...*, op.cit., p. 7.

¹⁷ Ver *The Diocesan Magazine...*, op.cit., pp. 16-17.

¹⁸ *The Diocesan Magazine...*, op.cit., p. 19.

¹⁹ *The Diocesan Magazine...*, op.cit., p. 21.

²⁰ Esta preocupación está presente incluso en los primeros escritos de Lutero, como el “Discurso a la nobleza de la nación alemana” de 1520 (Méjico, SEP, 1988- existen muchísimas ediciones), y si bien la Iglesia Anglicana, con su reivindicación de parte de la herencia católica, es muy cuidadosa en cuanto a la organización de la jerarquía eclesiástica, no ha renunciado jamás a la concepción esencial de la Iglesia como *congregatio fidelium*, lo que se ve reflejado claramente en la organización interna de cada parroquia.

¿Cómo se definía a esta comunidad de fieles con la que la Iglesia Anglicana intentaba entrar en un contacto tan estrecho? ¿Quién o quiénes determinaban los criterios de pertenencia y exclusión de ella? En su sermón de inauguración de la pro-Catedral, el obispo Every explicitó su posición frente al rol que le correspondía a la Iglesia de Inglaterra en un país mayoritariamente católico:

“Algunos han temido que el reconocimiento de la iglesia de San Juan como nuestra pro-Catedral anglicana sería un acto de descortesía o de agresividad hacia la Iglesia Católica Romana, que es la Iglesia establecida de este país. Por mi parte (y hablo luego de consultar con las autoridades del Hogar²¹) no puedo pensar que este sea el caso. [...] nuestro propósito *no* es agresivo sino que está solamente relacionado con nuestra propia eficiencia en nuestra propia esfera, esto es, entre la gente de habla inglesa. [...] Nuestro objetivo es interno, ayudarnos a nosotros mismos, no externo, atacar a otros; no estamos estableciendo una institución rival a otras que existen en estos países, sino intentando hacer a nuestra propia organización espiritualmente eficiente en un espíritu de paz. [...] En verdad, el hecho de que seamos una minoría en estas tierras, totalmente insignificantes desde el punto de vista de los números, es en sí mismo un argumento fuerte para estar total y eficientemente organizados. Porque una minoría organizada puede actuar; una comunidad desperdigada y desorganizada no tiene poder para hacerlo. El establecimiento de la pro-Catedral de San Juan es entonces un asunto de organización interna solamente, en pro de nuestra propia eficiencia espiritual. Si alguno de ustedes ha tenido escrúpulos acerca de este punto, espero que puedan ser aliviados por esta explicación.”²²

²¹ El uso característico de la palabra “Home” (siempre con mayúscula) para designar a Gran Bretaña se repite en diversos artículos de la **Revista Diocesana...** y resulta muy significativo. La colectividad angloargentina no reconoce otro hogar real que su país de origen, sin distinguir a este nivel entre quienes han nacido en Europa y quienes han nacido en Argentina. Como lo dice Andrew Graham Yooll en su libro **La colonia olvidada. Tres siglos de presencia británica en la Argentina** (Buenos Aires, Emecé, 2000): “Los británicos se negaron tenazmente a aceptar ser categorizados como inmigrantes, lo que significaba un descenso en la clase social. Los británicos eran visitantes.” (p. 10). También resulta significativo el uso de la palabra “camp” (ver nota 11), ya que esta no existe en esta acepción en el idioma inglés, si bien es usada aún hoy por la colectividad como traducción casera de “campo”. Su aparición en esta revista de 1910 nos indica, no sólo la antigüedad de este uso, sino también el hecho fundamental de que se asume que los lectores conocen el castellano, o al menos están al tanto de las particularidades del lenguaje propio de la colectividad. Este deslizamiento de los cánones académicos de la lengua inglesa sugeriría entonces que el uso del idioma constituye una elección y no una necesidad.

²² “It has been feared by some that the recognition of St. John’s Church as our Anglican pro-Cathedral would be an act of courtesy or aggressiveness towards the Roman Catholic Church, which is the established Church of this country. For my part (and I speak after consultation with Home authorities) I cannot think that this is the case. [...] our purpose is *not* aggressive but is related solely to our own efficiency in our own sphere, i.e. among English-speaking people. [...] Our object is internal, to help ourselves, not external, to attack others; we are not establishing a rival institution to others that exist in these countries, but in a spirit of peace endeavouring to make our own organisation spiritually efficient. [...] Indeed the fact that we are such a minority in these lands, altogether insignificant in point of numbers, is in itself a strong argument for being thoroughly and efficiently organised. For an organised minority can act; a scattered unorganised community is powerless to act. The establishment of St. John’s pro-Cathedral then is a matter of internal organisation only, for the sake of our own spiritual efficiency. If any of you have had scruples upon this point, I trust that they may be allayed by this explanation.” **The Diocesan Magazine...**, op.cit., pp. 25-26.

Con todo el peso del poder que le otorgaba su reciente consagración como la máxima autoridad religiosa anglicana residente en Argentina, Every planteó una actitud decidida en favor de mantener el trabajo de la Iglesia dentro de los límites de la colectividad angloparlante. Pero la forma en que insistía sobre el tema llama la atención: es claro que hubo resistencias a la creación de la Diócesis y que su obispo ahora debía defenderla, pero podemos suponer también que los temores a los cuales Every hace referencia pudieron tener su origen en visiones diferentes acerca del papel que la Iglesia de Inglaterra debía cumplir en este país católico.

Efectivamente, y más allá de opiniones y prácticas extremas a las que nos referiremos más abajo, en otro artículó de la *Revista Diocesana...*, reproducido de la 3^a Revista Anual del Consejo Central de las Misiones de la Iglesia de Inglaterra (*3rd Annual Review of the Central Board of Missions of the Church of England*, junio de 1910), titulado “Problemas de Sudamérica” (*Problems of South America*), se sostenía una idea distinta de la del obispo de Argentina: “No puede haber ninguna bendición en quedarnos nosotros con la verdad en donde se admite que prevalece la forma cristiana más baja de entre las conocidas. Más aún, existe una vasta masa de infieles no evangelizados, gran parte de ella nómada, y bárbara y casi inaccesible.”²³ Aparece aquí una discusión generada en torno al Congreso de Edimburgo, celebrado en este mismo año. La posición finalmente adoptada, que no consideró a América Latina como zona legítima de misión debido a que ya estaba cristianizada y no se deseaba un conflicto frontal con la Iglesia Católica, iba en contra del rol tradicional dado a la Iglesia Anglicana por la expansión colonial británica del siglo XIX, según la cual debía constituirse en un instrumento civilizatorio de las masas bárbaras con los cuales los británicos tomaban contacto en zonas remotas como África, la India o América del Sur²⁴. Parte de lo que estaba en juego aquí, entonces, era la definición que los ingleses hacían con respecto a su rol en la Argentina, y a los argentinos, en tanto que pueblo cristiano y civilizado o masa semibárbara potencialmente evangelizable.

Estas definiciones aparentemente antagónicas con respecto a cuál debería ser la comunidad de fieles para la cual trabajara la Iglesia, resultan menos contradictorias de lo que puede parecer a primera vista. Notemos que las dos opiniones citadas aparecieron en una revista que, desde la misma elección del idioma en que estaba escrita, se dirigía en efecto sólo a sectores de la colectividad angloparlante. Este no es un dato de poca importancia; por el contrario resulta central cuando consideramos que algunos grupos protestantes, como los Discípulos de Cristo (que comenzaron a trabajar en Argentina en 1906), siguieron escribiendo sus folletos y revistas en inglés aun avanzada la década de 1950, lo que debió necesariamente incidir en su capacidad de ganar nuevos adeptos²⁵.

²³ “There can be no blessing in keeping the truth to ourselves where admittedly the lowest known type of Christianity prevails. Further there is a vast mass of unevangelised heathendom, much of it nomad and barbarous and all but inaccesible.” *The Diocesan Magazine...*, op.cit., p. 12.

²⁴ Ver Timothy H. Parsons *The British Imperial Century, 1815-1914*, Lanham (Maryland), Rowman & Littlefield Publishers, 1999, acerca del papel de las misiones en la difusión de los valores y cultura europeos a lo largo del Imperio Británico. También Victor Kiernan *The Lords of Human Kind. European Attitudes to Other Cultures in the Imperial Age*, Londres, Serif, 1995 (1969).

²⁵ Ver la revista *River Plate Reflections*, números aniversario de 1947 (vol. IV, nº 3) y 1956 (vol. XIII, nº 3).

La elección del idioma en que los diversos grupos e iglesias desarrollaron sus actividades proselitistas tiene estrecha relación con una de las cuestiones centrales de este trabajo, el tema de la identidad nacional. Se han destacado ya más arriba (ver nota 21) indicios claros de la definición intencional por la nacionalidad británica de parte de la comunidad anglicana. En su comentario, que inicia la *Revista Diocesana...*, el obispo Every anotaba que “hubo una buena respuesta al pedido hecho a las Iglesias de que observaran el Centenario Argentino. Nuestra gente inglesa olvidó su habitual actitud de distanciamiento [*aloofness*] y tomó su parte con auténtica simpatía.”²⁶ Notemos que el autor del artículo del Consejo General de las Misiones, que se refería a la necesidad de propagar la verdad anglicana más allá de los límites de los angloparlantes, era aún más elocuente a la hora de definir la identidad nacional de los grupos de éstos que habitaban en América del Sur:

“Hablando en general, tenemos a la raza británica, existiendo como un elemento permanente, distinto y en aumento bajo banderas extranjeras en países civilizados del nuevo mundo [...] mientras otros extranjeros son absorbidos, nosotros en la mayoría de los casos retenemos nuestra nacionalidad. Los individuos y las familias cambian constantemente, pero la raza permanece. Si bien *deseamos lealmente tomar nuestra parte en desarrollar estos países, nuestro objetivo es permanecer como distintos a ellos*. Nuestro número es menor que el de otros europeos, pero nuestra influencia está fuera de toda proporción con nuestro número. La Iglesia tiene que mantener la Fe y ser una fuerza para la unidad y las tradiciones del hogar frente a dificultades tales como vastas áreas y distancias, una atmósfera de irreligión y estándares morales degradados, un domingo secularizado, largas horas de trabajo, un clima enervante (en muchas partes), matrimonios mixtos, falta de buenos colegios ingleses, costo de vida.”²⁷

Al definirse a sí mismos como ingleses y europeos, extranjeros en países como Argentina, los anglicanos no tomaron el único camino posible, ni siquiera el camino evidente. Muchos de ellos habían nacido en Argentina, y, aun en el caso de los emigrados, como bien acota el artículo del Consejo General de las Misiones, no podía considerarse a la Argentina tan fácilmente como un país de paso, puesto que los británicos constituyan “un elemento permanente” en Sudamérica. Existió entonces una elección de “permanecer como distintos”, manteniendo “las tradiciones del hogar” en vez de dejarse absorber como los otros extranjeros. Esto implicó, por ejemplo, la necesidad de escribir en inglés y de contar con buenos colegios ingleses, y asignó también una función

²⁶ “[...] there was a very good response to the appeal to the Churches to observe the Argentine Centenary. Our English people forgot their usual attitude of aloofness and took their part with real sympathy.” **The Diocesan Magazine...**, op.cit., p. 3.

²⁷ “Generally speaking we have the British race existing as a permanent and distinct and increasing element under alien flags in civilised countries in the new world [...] while other foreigners are absorbed, we for the most part retain our nationality. Individuals and families are constantly changing but the race remains. While desiring loyally to take our part in developing these countries, we aim at remaining distinct from them. Our numbers are less than other Europeans but our influence is out of proportion to our numbers. The Church has to maintain the Faith and be a force for unity and the traditions of home in the face of such difficulties as vast areas and distances, an atmosphere of irreligion and debased moral standards, a secularised Sunday, long hours of work, enervating climate (in many parts), lack of good English schools, expense of living.”, **The Diocesan Magazine...**, op.cit., p. 12, la bastardilla es mfa.

preservadora de esa identidad a la Iglesia Anglicana, que fue una iglesia nacional desde sus comienzos, y que por ello se adecuó con facilidad a este objetivo. La tarea de la Iglesia Anglicana en Argentina fue entonces conservadora de una supuesta identidad de origen, y a la vez creadora de una identidad colectiva para todos estos inmigrantes de origen inglés que se encontraban aquí dispersos y en minoría, y a quienes se debía, para recordar las palabras de la *Revista Diocesana*... “soldar... en una unidad viviente”²⁸.

Una vez definida con claridad la identidad de extranjeros para todos los angloparlantes, y restringida a ellos la acción legítima de la Iglesia (más allá de cuestionamientos morales con respecto al deber para con las almas de aquellos con quienes convivían, como el del Consejo General de las Misiones), resultaba fácil la convivencia de esta colectividad nacional y religiosa “extraña” con el nacionalismo argentino de los primeros años del siglo XX: el respeto por el sentimiento nacional del país en el que se vivía, expresado en la observancia del Centenario, no tenía por qué chocar con el amor por la patria propia²⁹.

Mientras tanto, desde la óptica de la Iglesia Católica, que ya en esos años comenzaba a asociarse al nacionalismo argentino de tipo esencialista, según se verá más abajo, no parece haberse sentido a estos grupos de protestantes como una amenaza. Como lo expresó el Obispo de Jasso, monseñor Romero³⁰, en un debate ocurrido en la Cámara de Diputados del Congreso Nacional, el 30 de diciembre de 1901, en ocasión de votarse una partida del presupuesto nacional: “Yo profeso un sincero respeto a las familias protestantes que vienen a nuestro país, dignas de toda consideración y de todo respeto; yo profeso también una alta consideración a muchos dignos pastores protestantes que vienen a nuestro país, que dentro de las familias protestantes practican el culto y forman su escuela respetuosa...”³¹ La cúpula de la Iglesia Anglicana, entonces, encontró su espacio propio dentro de la sociedad argentina, ese espacio que le permitió integrarse a ella sin roces indeseables, a través de un deseo manifiesto de no integración.

²⁸ El rol de los liderazgos étnico-religiosos protestantes en la preservación de las tradiciones de los países de origen y en la creación de ámbitos de sociabilidad y mantenimiento de contactos dentro de la colectividad ha sido trabajada en el caso de los daneses y la Iglesia luterana por María M. Bjerg. Ver «Como faros en la tormenta...Los líderes étnicos de la comunidad danesa», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 7, nº 21, 1992; «Educación y etnicidad en una perspectiva comparada. Los inmigrantes daneses en la pradera y en la pampa, 1860-1930», *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 12, nº 36, 1997; y otros artículos de la misma autora.

²⁹ La posibilidad de una convivencia pacífica de las élites de las colectividades extranjeras y de los sectores nacionalistas esencialistas de la élite gobernante argentina basada precisamente en estos supuestos se había demostrado en los últimos años de la década de 1890 con el acercamiento a la colectividad italiana y española en momentos de tensión por el conflicto limítrofe con Chile. Ver Lilia Ana Bertoni, “La hora de la confraternidad. Los inmigrantes y la Argentina en conflicto, 1895-1901”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 11, nº 32, 1996.

³⁰ Gregorio Ignacio Romero, nacido en Entre Ríos en 1860, fue ordenado en 1883. En 1885 se recibió de abogado y luego se convirtió en el Presidente del Consejo General de Educación de Santa Fe. Consagrado obispo de Jasso en 1899, fue el único obispo en el Congreso argentino, en el que se desempeñó como diputado nacional por Santa Fe entre 1898 y 1904. Sus ideas políticas y doctrinarias lo hicieron muy controvertido, dentro y fuera de la Iglesia Católica. Presentó al Poder Ejecutivo Nacional, en 1904, junto con el Padre Grote, el primer proyecto de legislación obrera, en nombre de los Círculos Obreros Argentinos. Fue Vicario General de la Armada, auxiliar de la arquidiócesis de Buenos Aires y amigo personal de Bartolomé Mitre (a quien dio la extremaunción), además de escribir historia y crítica literaria. (Datos extraídos de V. O. Cutolo, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)*, 7 volúmenes, Buenos Aires, Elche, 1968).

³¹ Congreso Nacional, Cámara de Diputados. *Diario de Sesiones*, 1901, tomo 2, p. 761.

“Argentino a la par de cualquiera”

La cúpula de la Iglesia Anglicana, sin embargo, no poseía el monopolio de las opiniones dentro de su propia iglesia ni de su colectividad. El pastor William Case Morris³², párroco de San Pablo, en Palermo, y a cuyo cargo funcionaban en 1910 los centros de misión de Maldonado y Almagro, la parroquia de Barracas y la capilla de General Urquiza, actuaba con criterios muy diferentes. De origen metodista, actuando como pastor dentro de la Iglesia Anglicana fundó en 1897 la primera Escuela Evangélica Argentina, en Palermo (Uriarte y Güemes). Este barrio era conocido popularmente como la “Tierra del Fuego”, por el desamparo de sus habitantes con respecto a la acción del Estado y su “lejanía” de los barrios circundantes más “civilizados”. En 1903 había siete Escuelas Evangélicas Argentinas que funcionaban en distintos barrios humildes de la Capital Federal, con 2.200 alumnos³³. Para 1911 contaban con 5.600 alumnos³⁴. Y en 1932, a la muerte de Morris, existían diez escuelas diurnas, cuatro escuelas complementarias, profesionales y nocturnas, un taller de artes y oficios, un Hogar (“El Alba”) para huérfanos, un museo de historia natural, una biblioteca de más de 3.000 volúmenes, un gabinete de física, un laboratorio de química, una revista para niños (*Albores*), una revista para adultos (*La Reforma*) y dos canchas para deportes. Para entonces habían pasado por las entonces llamadas Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos más de 200.000 alumnos, y la matrícula ascendía a 7.300³⁵.

La actitud de Morris, visible tanto en su obra como en sus escritos de *La Reforma* (revista fundada por Matías Fernández Quinquela en 1901 y que Morris dirigió desde septiembre de 1903), fue francamente evangelizadora. Lejos de limitar su accionar a la colectividad angloargentina, y fiel a la tradición metodista, dedicó grandes energías al trabajo con los sectores populares, sin tomar en cuenta su origen. De hecho, y según el periódico *La Patria degli Italiani*, la mayoría de los asistentes a sus escuelas fueron hijos de inmigrantes italianos³⁶. Los apellidos de sus colaboradores, tanto de los docentes de las escuelas como de los redactores de su revista, denotan un origen variado, sin que predominaran entre ellos los anglosajones.

³² William Case Morris nació en Sohan, Cambridge, Inglaterra, en 1863. Luego de fallecer su madre en 1867, el padre de William decidió emigrar a América con sus hijos, cosa que hizo en 1872, como parte de un contingente de familias contratadas por una empresa colonizadora del Paraguay. En 1873 o 1874, la familia Morris se trasladó a Rosario, en Argentina, donde permanecieron hasta 1878, cuando pudieron arrendar una chacra. William se trasladó a Buenos Aires en 1886, y allí trabajó de pintor jornalero y empleado de comercio. En 1888 fundó una primera escuelita en la Boca, y luego la Iglesia Metodista de la Boca. En 1889 se casó con Cecilia Catalina O’Higgins, con quien tuvo un hijo que murió muy pequeño. Luego, en 1897, se dirigió a Inglaterra, donde fue consagrado pastor y obtuvo el apoyo económico de accionistas de compañías inglesas radicadas en Argentina para la primera de las Escuelas Evangélicas Argentinas. (Datos extraídos de A. Washington de la Peña *Un héroe del porvenir: William C. Morris*, Buenos Aires, Asociación Tutelar de Sordomudas y Cooperativa del Instituto Nacional de Niñas, 1940).

³³ Según *La Reforma. Revista argentina de religión, educación, historia y Ciencias Sociales*, año III, nº 11, noviembre de 1903, p. 1509.

³⁴ Datos tomados de *La Reforma*, op.cit., año XI, nº 3, marzo de 1911.

³⁵ Ver *Un héroe del porvenir: William C. Morris*, op.cit., p. 45.

³⁶ Artículo de *La Patria degli Italiani* reproducido en *La Reforma*, año IV, nº 9, septiembre de 1904, p. 2.027.

Existió también un visible esfuerzo por integrar a los diferentes grupos protestantes. Desde las páginas de *La Reforma* se anunciaaba, por ejemplo, la llegada de pastores de renombre que daban conferencias por la tarde en el Templo Metodista y por la noche en el Presbiteriano³⁷. Se mencionaban constantemente actividades de pastores (como la nueva versión anotada de la Biblia, adaptada para América del Sur que Daniel Hall preparó en Córdoba³⁸) sin mencionar a qué Iglesia pertenecían. Se publicaban obras de ficción, verdaderos folletines en los que se enfrentaban católicos y protestantes y se debatían sus principales ideas (con el triunfo absoluto de los protestantes, por supuesto), con contenidos aceptables para casi cualquier iglesia reformada. En la sección teológica, distintos estudiosos analizaban pasajes bíblicos sin referirse a diferencias sectarias de interpretación. Con la única excepción de los Adventistas, a quienes se criticaba por caer en el error de considerar como *sabbath* al sábado en lugar del domingo³⁹, todas las iglesias evangélicas parecen haber sido bienvenidas.

La Reforma mantenía además una firme correspondencia con otras publicaciones protestantes argentinas, latinoamericanas, norteamericanas y europeas, y con los principales periódicos argentinos, y solía reproducir los artículos que la mencionaban o que creía de interés religioso, histórico o educativo. Su ámbito de interés, como se puede apreciar, era mucho más amplio que el de la *Revista Diocesana...*, y coincidía con una intención ecuménica de evangelización protestante.

El deseo de alcanzar a la mayor cantidad posible de gente y de tener un alcance social más amplio explicaría la decisión de utilizar el castellano como lengua principal. No solamente las revistas de Morris se escribieron en este idioma, también fue el empleado en sus escuelas (no he encontrado ninguna evidencia siquiera de que se enseñase el inglés como materia obligatoria u optativa), y de entre todas las parroquias y centros anglicanos, solamente en las que dependían de él o del reverendo J. A. Rickards⁴⁰ se ofrecían servicios religiosos en español.

Sin embargo, no debe pensarse que el uso del idioma local sumado a un objetivo de evangelización revelaran en Morris una actitud similar a la propugnada por el articulista del Consejo General de las Misiones (ver nota 23). El uso del castellano iba unido en este caso a una fuerte identificación con la Argentina y a la definición de todos los miembros del grupo como argentinos, lo que los diferenciaba netamente de cualquier iniciativa misionera previa y posterior. El mismo Morris escribió un artículo titulado “El Patriotismo. Meditaciones”, que apareció en *El Monitor de la Educación Común* en noviembre de 1910, donde destacaba que “Un patriota es uno que *ama* a su patria; ó sea a su país, su tierra natal ó adoptiva”, y luego de proclamar las virtudes del patriotismo, y de explicar como su máxima expresión se alcanzaba cuando se unía con la religión, hablaba de “nuestras conmemoraciones Centenarias [...] las páginas heroicas de la historia pasada de nuestra Patria Argentina” dejando en claro que él participaba de la nacionalidad ar-

³⁷ *La Reforma*, año IV, nº 9, septiembre de 1904, p. 2029.

³⁸ *La Reforma*, año IV, nº 6, junio de 1904, p. 1860.

³⁹ *La Reforma*, año III, nº 11, noviembre de 1903, pp. 1503-1506.

⁴⁰ Destaquemos que W. C. Morris y J. A. Rickards son los dos únicos pastores anglicanos mencionados por la *Revista Diocesana...* que son miembros de la SAMS. Ver *The Diocesan Magazine...*, op.cit., p. V.

gentina y que sus palabras no eran las de un extranjero⁴¹. En realidad, el énfasis puesto en formar parte de la nación argentina es notable en todas las actividades de Morris y su entorno, tanto en los artículos de *La Reforma* (donde se reprodujeron, en la sección “Documentos para la Historia”, fragmentos de la *Historia de Belgrano* y la *Historia de San Martín* de Bartolomé Mitre, junto con artículos del debate acerca del monumento de la Reconquista⁴² y⁴³, por poner solo dos ejemplos), como en las actividades de las Escuelas Evangélicas Argentinas, que celebraban cada fecha patria con grandes actos en los salones de la Sociedad Rural⁴⁴. Las Escuelas, además, tenían como costumbre el tener una serie de lemas que eran pintados en las paredes de sus edificios y que los alumnos aprendían de memoria, muchos de los cuales eran de contenido altamente patriótico⁴⁵.

Más allá de que entre los colaboradores y compañeros de trabajo de Morris se encontraban personas de orígenes variados, muchos de los cuales sin duda habían nacido en el país, también en este caso (como notábamos en el de la cúpula de la Iglesia Anglicana) se trató de una elección⁴⁶. Esta asimilación, por otra parte, no impidió que Morris siguiese actuando en otros ámbitos como inglés, por ejemplo, a la hora de recaudar fondos, cuando aprovechaba sus contactos con la colectividad para conseguir donaciones

⁴¹ Ver ‘El Patriotismo. Meditaciones’, pp. 3, 9 y 12. Folleto aparecido en 1910 en forma suelta, impreso por J. H. Kidd y Cía., reproducido de **El Monitor de la Educación Común**, noviembre de 1910. En otros folletos más tardíos, Morris vuelve sobre el tema (“Excelentísimo Señor Presidente de la Nación Argentina Dr. Hipólito Yrigoyen. 12 de Octubre 1916-1922. Una gran esperanza patriótica”, Buenos Aires, noviembre de 1916 y “La cuestión social. ¿Puede el cristianismo resolver la cuestión social?”, Buenos Aires, 1920.)

⁴² Ver **La Reforma**, año III, nos. 5 y 6, mayo y junio de 1903, pp. 1250 y 1291-94.

⁴³ A propósito de este debate, consultar la ponencia “La Revista Nacional y la construcción de la tradición patria a fines del siglo”, presentada por Lilia Ana Bertoni en las **VI Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia**, Santa Rosa, 17 al 19 de septiembre de 1997.

⁴⁴ Este hecho consta no sólo en **La Reforma**, que anuncia prolíjamente cada uno de estos actos, sino también en las palabras que Antonio Sagarna (uno de los más cercanos colaboradores de Morris) pronunció en una audición de Radio Splendid en 1932, con motivo de la muerte del pastor, y que son reproducidas por Washington de la Peña en **Un héroe del porvenir**, op.cit., p. 173.

⁴⁵ “Todo el porvenir de la Patria, está en los niños” (p. 10), “El patriotismo es la condición necesaria para la estabilidad nacional” (p. 14), “La Patria espera que cada niño cumplirá lealmente con su deber” (p. 24), “La niñez bendecida por Cristo, será una bendición y una gloria para la Patria” (p. 35), “Serás lo que debes ser o si no no serás nada (José de San Martín)” (p. 36), “Una Patria tan bella, demanda mucha hermosura moral de su Pueblo” (p. 41), “La obra más Santa, más Grande, Patriótica y Urgente en el día de hoy en la Argentina, es la obra de la Educación” (p. 41), “Hagamos que esta patria Argentina sea un santuario de toda virtud y una de las visibles moradas de Dios sobre la tierra” (p. 42), “El verdadero patriota siempre despreciará todo lo bajo, lo ruín y lo falso” (p. 45), “¡Dios haga que en los hogares argentinos se relate con frecuencia la historia inmortal de su amada Bandera!” (p. 46), “El complemento de la gran obra emancipadora de Mayo de 1810, es la dignificación y elevación intelectual y moral de todo el Pueblo Argentino” (p. 47), “Seré siempre leal a mi Dios, a mi Patria y a mi Deber”, “Seamos siempre dignos de la gloriosa herencia patria que Dios nos ha dado”, “Gracia, Misericordia y Paz sean con todo el pueblo Argentino”. Las referencias en páginas remiten al folleto “Lemas educacionales de las Escuelas e Institutos Filantrópicos Argentinos”, 2da. edición, Buenos Aires, Ed. Kidd, 1922 (1^a. Edición de 1917). Los tres últimos aparecen bajo el título “Leyendas educacionales, sacadas de la tarjeta patriótica-escolar de las Escuelas Evangélicas Argentinas, 9 de julio de 1903”, **La Reforma**, año III, n° 7, julio de 1903, p. 1323.

⁴⁶ El caso de los Discípulos de Cristo, ya citado más arriba, vuelve a servir de ilustración: la mayoría de sus miembros había nacido en Argentina y sus nombres indican su origen español e italiano, sin embargo, su revista y folletos se escribían en inglés (lo forzado de esta situación se advierte con claridad cuando se notan los errores idiomáticos comunes en ellos).

de los directivos de Alpargatas o cuando viajaba a pedir ayuda directamente en Inglaterra.

Sin duda, el aliado más poderoso de Morris fue el gobierno argentino, que les prestó su apoyo de maneras múltiples. Los actos de las Escuelas Evangélicas Argentinas contaron siempre con respaldo gubernamental: para la fiesta del 25 de mayo de 1901, las Escuelas recibieron adhesiones del presidente Roca, del ministro de Justicia e Instrucción Pública Magnasco, del ministro de Agricultura Ramos Mejía, del ministro de Guerra (quien mandó una banda militar), de la municipalidad (que decoró los salones) y de la Sociedad Rural Argentina (que los prestó)⁴⁷. Esta aprobación no fue circunstancial, de hecho se extendió hasta incluir a las Escuelas en el presupuesto nacional de 1901 con 200 pesos y en el de 1902 con 500, lo cual provocó encendidos debates en la Cámara de Diputados. Hemos registrado también otros casos de apoyo estatal a las iniciativas evangelizadoras y misioneras de los anglicanos⁴⁸.

El apoyo oficial a este grupo protestante de origen inglés conoció, probablemente, más de un motivo. Sin duda influyó el hecho de la importante conexión económica con Gran Bretaña y de la imagen idealizada de los inmigrantes del norte de Europa, que hacía de Morris el prototipo del hombre que se deseaba atraer a este país⁴⁹. Por otra parte, la obra educativa que realizaban las Escuelas Evangélicas Argentinas en los barrios pobres de Buenos Aires, donde las escuelas públicas escaseaban, y su insistencia en inculcar el patriotismo argentino a quienes eran, al fin y al cabo, hijos de inmigrantes, coincidieron con las intenciones del Estado de nacionalizar a estos niños⁵⁰, y no pudieron menos que ganarle la simpatía y el apoyo de éste.

Por motivos de afinidad ideológica, los sectores liberales de las élites porteñas colaboraron activamente con Morris y su grupo. *La Reforma* tenía tendencias marcadamente liberales, y el anticlericalismo constituyó sin duda un punto de conexión. En forma muy general, esto podría sustentar la tesis de Bastian acerca de la ayuda vital dada por los liberales latinoamericanos en el poder a los primeros grupos protestantes.

Por otra parte, la Constitución y las leyes argentinas garantizaban la libertad de cultos, y la defensa de estos principios implicó a varios personajes en la protección de Morris y sus instituciones frente a la Iglesia Católica, con la cual *La Reforma* se enfrentó en forma virulenta. La revista no escatimaba improperios ni historias escandalosas de ningún tipo con respecto a ella, en una actitud que contrastaba con su tono predominan-

⁴⁷ Ver relato en *La Reforma*, año I, nº 6, junio de 1901, p. 267.

⁴⁸ También las escuelas evangélicas que dirigía Matías Fernández Quinquela (el fundador y primer director de *La Reforma*, y gran colaborador de Morris) figuran con 100 pesos en el presupuesto de 1902, aunque esta partida no provocó tanto revuelo, posiblemente por ser menos notorio su nombre (ver Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, 1901, tomo 2, sesión del 30 de diciembre de 1901, pp. 754-765). El Congreso también aprobó la donación de tierras a los misioneros anglicanos en Tierra del Fuego (ver Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, 1900, tomo 1, sesión del 27 de junio de 1900).

⁴⁹ Ver Túlio Halperin Donghi “¿Para qué la inmigración?” en *El espejo de la historia*, op.cit.

⁵⁰ Ver Lilia Ana Bertoni “Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas, 1887-1891”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, nº 5, 1992; y “Soldados, gimnastas y escolares. La escuela y la formación de la nacionalidad a fines del siglo XIX”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, nº 13, primer semestre de 1996.

temente tolerante y conciliador. Cualquier enemigo de la Iglesia Católica era un amigo de la revista: liberales, masones, italianos, judíos... La estrategia dio pie a situaciones de otro modo incomprensibles, como el apoyo que la revista prestó al monumento a Garibaldi, imprimiendo folletos con artículos de Clemente Ricci sobre aspectos de la historia italiana aparecidos en *La Reforma*,⁵¹ la encendida defensa que *La Patria degli Italiani* hizo repetidamente de ella y de las Escuelas;⁵² la participación en el Congreso del Libre Pensamiento celebrado en Buenos Aires los días 16, 18 y 21 de julio de 1904 y en el que participaron evangélicos, socialistas, judíos, ateos y masones bajo la consigna de la oposición a la Iglesia Católica...⁵³

La respuesta de los integrantes de la Iglesia Católica ante esta situación y ante la agresividad del grupo protestante no se hizo esperar. En *La Reforma* se transcribieron diversas versiones (por otra parte coincidentes) de un episodio ocurrido en 1904, y que parece significativo: Matías Fernández Quinquela y su esposa, Carlota Lubin, habían fundado hace poco tiempo un templo evangélico en Belgrano. Cuando el cura de la parroquia de la zona encontró a la Sra. Quinquela repartiendo volantes evangélicos a la salida de la misa, la hizo detener por el comisario de la seccional 23^a. Además de sufrir los insultos del cura y el comisario, Carlota debió soportar casi tres horas de arresto, mientras esperaba a que el párroco se presentara a declarar. Un testigo del hecho, que confirmó que ella no había cometido ningún crimen, se retiró indignado cuando notó que sus declaraciones estaban siendo falseadas. Finalmente, su marido fue avisado y se presentó para liberarla⁵⁴. Es notable la forma expeditiva en que el comisario obedeció a los deseos del cura si se considera que Carlota Lubin no había cometido infracción alguna que pudiera justificar su arresto: su proselitismo podía resultar irritante, pero sin duda se encuadraba perfectamente dentro de la libertad de culto que garantizaba la Constitución.

Pero la ofensiva que resulta más significativa se produjo en 1901 en la Cámara de Diputados, en ocasión del debate por el presupuesto de 1902. Este debate, ya mencionando más arriba, se produjo cuando, en la sesión del 30 de diciembre de 1901, el obispo Romero, diputado por Santa Fe, objetó la partida que otorgaba un subsidio a las Escuelas Evangélicas Argentinas. Los argumentos que utilizó en su ataque, y los que emplearon sus oponentes son muy interesantes, por cuanto puede observarse que el principal motivo de preocupación residía en si las Escuelas eran formadoras o disolventes de la nacionalidad argentina.

Monseñor Romero alegaba que subvencionar a las Escuelas Evangélicas Argentinas era colaborar con el protestantismo, culto que era permitido por la Constitución, pero que no podía ser promovido desde el Estado, ya que el único culto oficial era el católico. Distinguía también entre dos clases de extranjeros protestantes: los inmigrantes

⁵¹ *La Reforma*, año IV, nº 6, junio de 1904, p. 1860.

⁵² Ver un ejemplo del día 15 de diciembre de 1903 reproducido en *La Reforma*, op.cit., año IV, nº 1, enero de 1904, p. 1594.

⁵³ *La Reforma* da noticias de este congreso en las páginas 2022 a 2024 del año IV, nº 9, septiembre de 1904.

⁵⁴ *La Reforma*, año 4, nº 5, mayo de 1904, p. 1799. Se transcriben los relatos de *La Prensa*, *Alpha y Omega*, y *El estandarte evangélico de Sud América*.

respetables que practicaban la religión de su país de origen (ver cita más arriba) y los propagandistas que creaban escándalos, como Morris, que era un extranjero que sobornaba a los pobres con dinero, alimentos y vestido para que cambiaran de religión. Finalmente, dijo: “Es también una escuela contraria al sentimiento nacional. En ella se ha enseñado continuamente a faltar el respeto a nuestros próceres de la Independencia, a Belgrano, a San Martín. ¿Y por qué? Porque uno puso su bastón en las manos de la virgen de las Mercedes, en Tucumán, y el otro puso el escapulario de la virgen del Carmen en el pecho de sus soldados”⁵⁵. Luego de este obvio intento de identificar nacionalismo con catolicismo, Romero terminaba diciendo que la burla a los próceres aparecía en *La Reforma*, revista que era editada por Morris.

Ante el ataque, un grupo de diputados decididamente liberales decidió tomar la defensa de las Escuelas. Entre los más prominentes se encontraban Lacasa, diputado por Buenos Aires y miembro de la comisión encargada de redactar la partida en cuestión y Emilio Gouchon, quien tenía una cercanía particular con las Escuelas Evangélicas Argentinas⁵⁶. Estos hombres insistieron en la importante función que cumplían estas escuelas, complementando la acción del Estado en barrios en los que no existían escuelas públicas; dieron fe del patriotismo en el que formaban a los niños; y, por sobre todo, recordaron que el preámbulo de la Constitución daba la bienvenida a todos los hombres del mundo que quisieran habitar el suelo argentino y que la nación estaba compuesta por todos sus habitantes. Con esto, reivindicaban a Morris como parte de la nación, rechazando para él el rótulo de extranjero. En palabras de Gouchon “no es extranjero aquel que vincula al progreso del país sus esfuerzos, que le consagra su inteligencia y su voluntad; ese es argentino a la par de cualquiera.”⁵⁷

Como puede verse, en esta discusión estaba en juego algo más que el subsidio a las Escuelas. También había en pugna diversas ideas sobre lo que era la nación. Mientras que para monseñor Romero la nación era un ser que preexistía a la inmigración protestante, ligada a lo hispánico, con una religión y tradiciones propias y establecidas que podían correr peligro por las actividades de los protestantes ingleses; los defensores de Morris sostenían una concepción voluntarista, donde el origen era menos importante que el deseo de formar parte de la Nación, que podía albergar ideas y tradiciones diferentes siempre que hubiera respeto y buena voluntad. Notemos también que la idea de nación basada en la lengua y la raza que sostenía el obispo Romero es también la que mantenía el obispo Every en *La Revista Diocesana*.

Esta oposición puede verse claramente en las palabras del diputado-obispo, que endureció su posición al encontrarse en minoría: “cuando la letra o el espíritu de la constitución se me presenta dudoso o capaz de suscitar cuestiones, entonces me apoyo y me asilo en la tradición. Yo evoco los recuerdos de nuestra historia y encuentro que en ellos hay una protesta de sangre contra la invasión protestante, hay la protesta de sangre de la reconquista.”⁵⁸ Notemos el contraste que se establece con la opinión del diputado

⁵⁵ Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, op.cit., p. 761.

⁵⁶ Antonio Sagarna identifica a Gouchon como uno de los oradores usuales de los actos patrióticos realizados periódicamente por las Escuelas. Cfr. *Un héroe del porvenir*, op.cit., p. 173.

⁵⁷ Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, op.cit., p. 763.

Vivanco: "Hay que lamentar que no haya cincuenta o cien mil personas como el señor Morris en la República Argentina, pertenecientes a cualquier religión, pero que se empeñen en llevar a cabo esta obra."⁵⁹ El argumento religioso nunca fue tomado muy en serio por los oponentes de Romero, que no lo vieron justificado. Sólo les preocupaba la definición como extranjero y dañino para el nacionalismo argentino.

Sin embargo, resulta sorprendente que incluso un liberal convencido como Gouchon creyera necesario distanciarse de la crítica que *La Reforma* hizo a la actitud religiosa de Belgrano y San Martín. Tan grave le pareció la ofensa que recalcó que esta no era una revista de Morris, aun cuando Romero insistiera en que Morris firmaba los recibos por las suscripciones. Notemos, por otra parte, que el diputado-obispo tenía razón con relación a la revista. No era sorprendente que Morris firmara los recibos de suscripción teniendo en cuenta que era uno de sus más asiduos colaboradores, y gran amigo de Fernández Quinqueña. Se convirtió en director de *La Reforma* en 1903. Es improbable, por otra parte, que Gouchon desconociese estos hechos.

A pesar de la oposición del Obispo, la partida fue aprobada⁶⁰. Morris logró entonces ser aceptado con su obra como argentino por los sectores más influyentes de su época, a pesar del rechazo de plano de la Iglesia Católica. Frente al desafío que planteó la preocupación por la inserción de los inmigrantes en la sociedad argentina, este grupo protestante de origen inglés respondió convirtiéndose en uno de los más fervientes reproductores del discurso del patriotismo. Donde la cúpula de la Iglesia Anglicana logró integrarse paradójicamente a través de un discurso de no integración que le permitió salvar objeciones a sus actos, Morris y su círculo se asimilaron como argentinos liberales y afrontaron los obstáculos en el camino de ser aceptados como tales con pleno éxito.

Para concluir, debemos destacar que las diferentes posturas evidenciadas en los actos y discursos de los dos grupos que se han distinguido aquí no implicaron para los protagonistas una separación irreconciliable: por el contrario, Morris siguió siendo un miembro activo en la organización de la Iglesia Anglicana en Argentina, tal vez porque su obra aún podía ser conceptualizada como inserta dentro de la vieja tradición evangelizadora anglicana visible en las iniciativas misioneras entre los indígenas de Tierra del Fuego, o porque la actividad de otras iglesias protestantes en esta dirección ponía en evidencia las posibilidades de una acción que diese mayor protagonismo a la Iglesia Anglicana⁶¹.

⁵⁸ Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, op.cit., p. 773.

⁵⁹ Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, op.cit., p. 764.

⁶⁰ La discusión completa de la sesión del 2 de enero de 1901 se encuentra en Congreso Nacional, Cámara de Diputados, *Diario de Sesiones*, op.cit., pp. 769-774.

⁶¹ Ver, por ejemplo, el trabajo de Norman Rubén Amestoy «'Una nueva vida'. La experiencia de la conversión en el protestantismo del Río de la Plata (siglo XIX)», *Religión y Sociedad en Sudamérica*, año 1, nº 1, 1992.

LOS JUDÍOS SIRIOS EN BUENOS AIRES: ENTRE LA REVITALIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD Y LA ULTRAORTODOXIA, (1953-90)

Susana Brauner Rodgers*

“El futuro ya es presente. Hartos del pan del tedio, embriagados por las aguas de la intrascendencia, estamos en las postrimerías del siglo XX hambrientos y sedientos de D-s (Dios).

En nuestro castigado pueblo, los Baalé Teshuvá, retornantes a nuestro acervo, han dejado de ser una curiosidad para constituir una realidad cotidiana. Saciar esa sed es un imperativo.”¹

El propósito de este trabajo es abordar, en forma simultánea y comparada, el proceso experimentado por las corrientes migratorias judías de origen sirio, procedentes de las ciudades de Alepo y de Damasco, en su intento de revitalizar sus particularidades religiosas y tradicionales, en el marco de una población judía que, mayoritariamente, se había alejado de la estricta observancia de los preceptos bíblicos.

La idea es poder analizar el recorrido transitado desde el debilitamiento de un liderazgo secular abierto a los valores y normas del mundo moderno, hasta el fortalecimiento de nuevos dirigentes y núcleos religiosos que promovían el riguroso cumplimiento de los mandatos sagrados, y que se reivindicaban como los únicos que podían asegurar la continuidad intergeneracional judaica. En este contexto examinaremos:

- el fortalecimiento, a partir de los años cincuenta, de la influencia ejercida por ciertos líderes rabínicos, a quienes les fue reconocido el monopolio interpretativo de las normas ideales para dar cumplimiento con los preceptos bíblicos, y de los criterios de admisión y exclusión para aquellos que pretendían permanecer en los ámbitos comunitarios.

* Centro de Estudios Interdisciplinarios de Asia y África (UBA) - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil - Universidad Argentina de la Empresa (UADE).

¹ Rabino Efraim Dines, “Prólogo”, *Retorno a las fuentes*, Buenos Aires, Editorial Yehuda, 1988, p. 9. El rabino E.Dines conduce el Seminario Rabínico Jajam Nissim Cohen ubicado en el barrio de Flores de la ciudad de Buenos Aires.

- el surgimiento de una nueva generación de dirigentes religiosos nativos, formados especialmente en el exterior, en Seminarios Rabínicos que respondían a distintas variantes del judaísmo ultraortodoxo² y, que se convirtieron en los factores dinamizantes de los movimientos de “retornantes a las fuentes bíblicas” que lograron incorporar, desde mediados de los setenta, a numerosos jóvenes que se habían alejado de los espacios judíos tradicionales.
- el papel que cumplieron las entidades financieras que, aliadas al poder rabínico, y organizadas sobre la base del parentesco y el origen regional común, habrán de sostener y promover la difusión del judaísmo ortodoxo, convirtiéndose en un factor de poder en los marcos más amplios de la colectividad judía en Argentina.

En este marco, cabe destacar que los diversos dirigentes y grupos religiosos que se fortalecieron durante el período dieron cabida a corrientes con rasgos fundamentalistas. Es decir que, independientemente de sus matices, todos, en su enfrentamiento con los valores de la Ilustración y de la Modernidad, ordenaron su propio mundo en base a creencias que adquirieron un carácter absoluto e inalterable.

De este modo, se pueden sintetizar algunas de las convicciones generales que dieron forma a las diversas variantes cercanas al fundamentalismo religioso³ que encontraron eco en los marcos de la población de origen judeo-sirio:

² O “haredim” (temerosos de Dios), el término alcanza a diferentes corrientes que plantean que hay que preservar, en forma rigurosa y sin posibilidad de innovación, los preceptos religiosos que emanan de la Biblia. Ver, Friedman, M., *Society and Religion. The non-Zionist Orthodox in Eretz Israel, 1918-1936*, Jerusalén, Ben Zvi Publications, 1988 (en hebreo); Katz, J., *Halakhah and Kabbalah. Studies in the History of Jewish Religion, its various Faces and Social Relevance*, Jerusalén, Magnes Universidad Hebreo, 1984 (en hebreo). Sobre las corrientes ultraortodoxas de origen judeo-árabe en Israel, ver: Zvi Zohar, *Los Sabios de la Biblia y la Modernidad: La ortodoxia, los rabinos orientales y el movimiento Shas*, Jerusalén, Gilaion, 1996, p. 8-22 (en hebreo). Hoorvitz, N., “Shas y el Sionismo: Análisis histórico”, *Nuevos Rumbos*, Histadrut Sionista Mundial, vol. 2, abril, Jerusalén, 2000, p. 30-59.

³ Bajo esta conflictiva categoría, han sido incluidos movimientos religiosos sumamente diferentes, provenientes de diversas religiones universales y además, con un impacto social y político desigual. Según Ernest Gellner, esta expresión alcanza a todos los movimientos o sectas cuyas ideas fundamentales se basen en una fe determinada que “debe sostenerse firmemente en su forma completa y literal, sin concesiones, matizaciones, reinterpretaciones ni reducciones. Presupone que el núcleo de la religión es la doctrina y no el ritual, y también que esta doctrina puede establecerse con precisión y de modo terminante, lo cual por lo demás, presupone la escritura”, *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós Studio, 1994, p. 14. En realidad, este fenómeno ha sido abordado por numerosos autores, entre otros se puede citar: Meyer, T., “Fundamentalismo: la otra dialéctica de la Ilustración”, *Debats*, nº 32, junio 1990, pp. 67-69; Berger, P. (ed.), *The desecularization of the World, Ethics and Public Policy Center*, Washington, 1999; Kepel, G., (dir.) *Las políticas de Dios*, Madrid, Grupo Anaya & Mario Muchnik, 1995; Kepel, G., *La revancha de Dios*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995; Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994. Por otra parte, Klaus Kienzler, si bien afirma que en el judaísmo no existe el peligro de realizar una lectura fundamentalista de la Biblia (ya que desde sus orígenes el judaísmo planteó la necesidad de adaptar los mandatos bíblicos a las exigencias correspondientes de la época), señala la existencia de grupos con rasgos fundamentalistas, aquellos que exigen una vuelta al judaísmo y que llaman a la observancia extrema de la Ley Judía. Así los define: “Renuncian a todo cuanto pueda ofrecer la sociedad civil y fundamentan sus formas de vida de manera exclusiva en los mandatos y prohibiciones que extraen de los textos sagrados judíos. Este planteamiento implica una diferenciación estricta entre judíos y no judíos (goyim) cuyo último fin es el de combatir el mayor de los peligros que amenaza la supervivencia del pueblo elegido: la asimilación”, *El fundamentalismo religioso*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 111-122.

- La fe en la infalibilidad de la Torá (Biblia hebrea) como fundamento eterno para explicar todos los aspectos de la esfera privada, económica, social y pública.
- El rechazo a toda crítica, basada en un pensamiento racional y moderno, de la Torá y de otros textos sagrados judíos que incluyen la interpretación y aplicación de la Torá.
- La creencia en el advenimiento del Mesías, que llevaría a la instauración de un mundo ideal, es decir, el reino de Dios sobre la Tierra.
- La necesidad de cumplir en forma rigurosa todos los preceptos codificados en la Ley Judía (Halajá), preceptos inalterables que no son ni generales ni abstractos, sino instrucciones que cubren con detalle el modo de vida que deben adoptar los judíos para evitar el castigo divino y la asimilación: desde la alimentación, la vestimenta, la manera de conducirse en sus relaciones familiares, sexuales y laborales hasta la forma de comportarse frente a los no-judíos.
- La veneración dispensada a ciertos rabinos carismáticos, e “infalibles” en su interpretación de las leyes religiosas, en el marco de estructuras fuertemente jerárquicas.
- La capacidad de combinar sus creencias y prácticas milenarias con el uso de medios modernos y de avanzada.
- El impulso brindado a la re-educación religiosa, a través de variadas propuestas educativas, y al fortalecimiento de los vínculos comunitarios sobre la base de los servicios sociales brindados y de la promoción de matrimonios endogámicos y alianzas comerciales.
- La pretensión de imponer sus prácticas a los judíos no-observantes y a las principales instituciones públicas que representaban a la colectividad judeo-argentina.
- La condena radical a todos los judíos y corrientes que dentro del judaísmo optaran por una vida alejada de los preceptos bíblicos, o que se opusieran desde una posición más liberal a una lectura tradicional de la Torá.
- El rechazo al compromiso político y social en Argentina, pero al mismo tiempo, la identificación con la derecha nacionalista israelí y con las corrientes ultraortodoxas que aspiran al establecimiento de un estado regido exclusivamente por las leyes de la Torá en la “Tierra Prometida”.

Esta serie de postulados compartidos dieron lugar a la evolución gradual de diversas tendencias que son las que nos proponemos desarrollar en este trabajo: desde aquellas más moderadas, que se limitaron a revitalizar sus particularidades religiosas y tradicionales en el interior de sus propias comunidades, hasta otras que adquirieron un carácter más radical y pretendieron extender su influencia al conjunto de la colectividad judía argentina.

Para preparar esta investigación hemos contado con una gran variedad de fuentes: la documentación interna de las instituciones comunitarias; los archivos y memorias personales que conservaron algunos de sus dirigentes; la prensa comunitaria y nacional;

entrevistas efectuadas a representantes de los diferentes sectores involucrados; y otros trabajos que encararon el estudio de corrientes ultraortodoxas en diferentes contextos y del fundamentalismo en otras religiones.

Entre la ortodoxia religiosa y la apertura

Los principales núcleos sefaradíes⁴ comenzaron a arribar a Buenos Aires hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Desde sus inicios un fuerte caracterizará al conjunto de las corrientes de dicho origen. En general fundan sus propias instituciones en forma independiente, de acuerdo a la zona de procedencia y/o lengua materna, pero con objetivos similares, brindar servicios religiosos y una educación judía tradicional.

En suma, pueden distinguirse cuatro grupos, por lo menos de acuerdo a las principales formas de organización que adoptaron en la Capital Federal: a) los marroquíes de habla hispana; b) los diferentes sectores de habla judeo-español, turcos, balcánicos y griegos; c) los sirios de Alepo, a los cuales se acercan otros de habla árabe, en general, procedentes de Egipto y de Jerusalén; y d) los sirios de Damasco, a los cuales se suman los de Beirut.

Si bien no se cuenta con datos oficiales, de acuerdo a las estimaciones más aceptadas, a mediados de la década de 1980 los judíos sirios representaban alrededor del 9% (20.000 individuos) de la colectividad judía en Argentina y el 60% de los de origen sefaradi⁵.

Desde inicios del siglo XX y hasta mediados de la década del veinte los inmigrantes de Damasco y Alepo, considerados por sus pares judíos –tanto ashkenazíes⁶ como sefaradíes– como los más ortodoxos en el ámbito religioso⁷, concentrarán sus esfuerzos en lograr un rápido ascenso económico familiar, distribuyéndose cada sector en sus propios barrios, sosteniendo estrechos lazos regionales, y estableciendo las primeras entidades que habrán de cubrir las necesidades religiosas de sus miembros: templos, escuelas confessionales y un cementerio propio para cada comunidad.

En este contexto surgirán dos tipos de liderazgos, el religioso y el secular. El primero, conformado por rabinos, maestros y oficiantes, que logran, en una época y en una sociedad donde el poder religioso parecía estar en decadencia, una influencia nada despreciable en sus respectivas comunidades, en donde las figuras de relieve, rodeadas de “una aureola de santidad”, continuaban despertando respeto y temor, tanto por su “erudición” como por los “poderes místicos” que les eran adjudicados⁸. Por otra parte, encon-

⁴ Sefaradíes se denomina en forma genérica a los judíos cuyos antepasados descenden de aquellos que fueron expulsados de la Península Ibérica y también a los provenientes del mundo árabe.

⁵ Los marroquíes, 4.2%, ladino parlantes 35.5%, alepinos 28.7%, damascenos 31.6%. Ver Bejarano, “Los sefaradíes en la Argentina: particularismo étnico frente a las tendencias de unificación”, *Rumbos en el Judaísmo, el Sionismo e Israel*, nº 17-18, 1986, p. 145.

⁶ Ashkenazíes se denomina a los judíos provenientes de Europa Occidental y Oriental.

⁷ Sobre las características de las comunidades judías en Siria, Ver, Harel, Y., *Changes in Syrian Jewry, 1840-1880*, Tesis Doctoral, Universidad de Bar Ilan, 1992,(en hebreo); Stillman, N., *The Jews of Arab Lands in Modern Times*, New York, 1991; Zohar, Z., *Tradition and Change*, Jerusalen, Ben Zvi Institute, 1993 (en hebreo).

⁸ La dirigencia rabinica alepina, a diferencia de otros núcleos religiosos de origen judeo-árabe, se caracterizó por su “militante conservadurismo” y por su disposición a evitar el recorte de sus atribuciones

tramos el liderazgo secular, conformado generalmente por hombres bastante jóvenes, con una formación judía tradicional e integrantes de familias que se encontraban en pleno ascenso socio-económico. En definitiva hombres muy tradicionalistas, pero generalmente más abiertos a los cambios del entorno y fascinados ante las posibilidades que les abría el mundo occidental. Sus iniciativas y apoyo económico al desarrollo de las entidades comunitarias, la mayor amplitud de recursos relationales establecidos con sectores extracomunitarios, como también los vínculos de dependencia que fueron creando a través del otorgamiento de trabajos y créditos a los “correligionarios”, fueron fortaleciendo con el tiempo su prestigio y predicamento.

Entre la década del treinta y la del cincuenta amplios sectores de la judeidad de origen sirio experimentaron un importante proceso de movilidad socio-económica ascendente, así como una mayor apertura hacia el entorno y compromiso con la problemática judía internacional. Y en este contexto, los dirigentes pioneros comenzarán a verse acompañados en sus tareas comunitarias por representantes de los nuevos grupos familiares, quienes habían accedido en tiempos más recientes a una mejor posición socio-económica. Los importantes desniveles que habían existido entre las primeras familias de fortuna y el resto se estaban reduciendo. Las diferencias pronunciadas aún coexistían, pero la mayoría va ascendiendo en la escala social e ingresando a los llamados sectores medios. Asimismo, en esta época se genera un cierto alejamiento o hibridización en el cumplimiento de las prácticas religiosas tradicionales y al mismo tiempo, el poder de los dirigentes religiosos se va restringiendo y perdiendo influencia, por lo menos a nivel institucional. En la práctica, ambas comunidades se convertirán en espacios aglutinantes, pero muy conflictivos, en donde corrientes internas o caudillos locales de prestigio intentarán imponer distintas estrategias a fin de sostener un alto grado de cohesión grupal y, además, procurarse un mayor control en la dirección de los asuntos comunitarios. De hecho, en esta época los judíos orientales fueron conducidos por sus dirigentes más adinerados, conjuntamente con rabinos cuya influencia estaba muy delimitada por las diferentes comisiones directivas que regían las instituciones de cada sector. Y en la práctica, en muchos casos, neutralizándose mutuamente.

En este contexto, comenzaremos a abordar los procesos internos transitados por ambos sectores en forma independiente, desde mediados de los años cincuenta hasta fines de los setenta, es decir, desde el arribo a Buenos Aires del rabino de origen alepino I.Chehebar –dirigente que se convertiría en uno de los principales referentes del judaísmo ortodoxo–, hasta cuando comienza a percibirse una mayor influencia de las corrientes ultraortodoxas en las mismas filas de las comunidades formalmente organizadas.

La comunidad alepina: desde la apertura a la revitalización de la religiosidad y las tradiciones étnicas

Desde la designación en 1953 de I. Chehebar como Gran Rabino, los judíos de origen alepino comienzan un proceso de revitalización de sus prácticas religiosas y tra-

o todo tipo de innovaciones que pudieran afectar sus pautas de vida tradicionales. Zohar, Z., “Militant Conservatism – On the Socio-Religious Policy of Rabbis in Aleppo in Modern Times”, *Pe’amim*, 55, Spring 1993, pp. 57-78.

diciones de origen⁹. Este movimiento se encaminó a recuperar y desarrollar un esquema comunitario cerrado, donde la pertenencia grupal se verá condicionada, al igual que en las corrientes ultraortodoxas, por el grado de religiosidad adoptado por sus miembros en todos los aspectos de la vida cotidiana. Sin embargo, y a diferencia de los grupos ultraortodoxos que se fortalecieron a partir de los setenta y promovieron políticas militantes para acercar a todos los judíos no-observantes, sin distinción de sus orígenes regionales, el movimiento encarado por el Rabino Chehebar fomentó prácticas religiosas, educativas y económicas que tendieron específicamente a reactivar la identidad y cohesión grupal alepina¹⁰.

En este contexto, los dirigentes pioneros —algunos de ellos hombres de importante fortuna— comienzan a ser desplazados de sus posiciones de poder en los centros neurálgicos comunitarios, siendo reemplazados por el Rabino y por un núcleo de dirigentes¹¹ pertenecientes a las nuevas generaciones, ligados mayoritariamente al comercio y a la mediana industria, que se propusieron “retomar la Torá”, como referente religioso, social, político y cultural para explicar todos los aspectos de la vida moderna y, además, aumentar el cumplimiento estricto y diario de los preceptos bíblicos “según las tradiciones alepinas”. Es decir, constituir una comunidad de “verdaderos creyentes alepinos” en un momento donde la idea del “crisol de razas” entre las corrientes migratorias de origen judío era la predominante en los marcos más amplios de la colectividad judeo-argentina. Son años controvertidos, de grandes conflictos internos, entre el poder religioso y los sectores más adinerados, donde la discusión se daba en un mismo campo de creencias compartidas, es decir, se partía del respeto a los mismos principios, pero la discusión se centraba en las formas prácticas que debía adquirir la observancia por los preceptos bíblicos, entre lo correcto e incorrecto, entre lo permitido o lo prohibido y en definitiva entre los límites de lo transgredible, en el marco de una población judía mayoritariamente de origen europeo, que se había alejado de las prácticas tradicionales de la religión¹².

⁹ Para una definición y características de los “movimientos de revitalización”, ver el clásico trabajo de Wallace, A., “Revitalization Movements”, *American Anthropologist*, vol.58, nº 2, April 1956, pp. 264-281. Para un análisis de dicho proceso, ver, Brauner Rodgers, S., “Los judíos alepinos en Buenos Aires, 1920-1960.” *Pe’amim*, nº 80, Summer, 1999, pp. 129-142. Para una interpretación comunitaria de dicho fenómeno, ver Y. Chehebar, *Rabbi Itzjak Chehebar-Un visionario*, Buenos Aires, Congregación Sefaradí, 1995.

¹⁰ Acerca de las formas de predicación de los grupos ultraortodoxos, ver Kepel, G., *La revancha de Dios*, pp. 242-261.

¹¹ En 1960 los dos sectores compiten por la conducción de la organización “techo”, el triunfo de la lista que se identificaba con el proyecto del Rabino Chehebar le abrió las puertas para su fortalecimiento como autoridad indiscutida. *Acta de Asamblea General Ordinaria*, nº 43, 30-11-60, pp. 147-148.

¹² La teoría de la secularización o la pérdida progresiva de la influencia social de la religión ha sido objeto de numerosas reflexiones y revisiones. La renovada presencia de lo religioso en el panorama mundial ha puesto en duda los alcances de esta teoría. Entre algunos artículos sobre el tema, véase, Bell, D., “The Return of the Sacred”, *British Journal of Sociology*, nº 4, diciembre, 1977, pp. 419-448; Berger, P., “The Desecularization of the World: A Global Overview”, en Berger, P.(ed.) *The Desecularization of the World*, pp. 1-18; Casanova, J., “El revival político de lo religioso”, en Díaz Salazar, R., Giner, S., Velasco, F. (eds.), *Formas modernas de la religión*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 267-265; Estruch, J., “El mito de la secularización”, en Díaz-Salazar R., Giner S., Velasco, F. (eds.) *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1996, pp.266-280; Martelli, S., “Ni secularización ni resacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio social”, *Religiones y Sociedad*, nº 7, Sep/Dic 1999, México, pp. 153-167.

En este contexto, pero ante el latente respeto, temor, y cualidades místicas adjudicadas a las figuras rabínicas de relieve por vastos sectores de la comunidad alepina, el Rabino Chehebar, de una personalidad muy fuerte y carismática, logra acrecentar su autoridad¹³. Así es como algunos de los sectores más liberales, que en un principio habían sostenido posiciones críticas a los nuevos requisitos demandados, terminaron alineándose con las normas establecidas por el Rabino, líder que fortalece su poder haciendo uso de estímulos y sanciones, con bendiciones para quienes cumplían “con sus obligaciones religiosas y tradicionales”¹⁴, y con amonestaciones para quienes caían “en transgresiones”¹⁵. Para obtener “éxito” y “perdón por los pecados” o “tener asegurado el mundo venidero”, los fieles debían ajustarse al cumplimiento riguroso de preceptos como: observar la “santidad” del descanso sabático (Shabat) y los días de fiesta, cuidar las normas dietéticas judías (Cashrut) en los hogares y fuera de ellos, respetar las normas religiosas judías de “pureza” en las relaciones conyugales y acatar los principios “ortodoxos” de conversión al judaísmo¹⁶. Y en este sentido, para evitar o penalizar “irremediables delitos” ordenó aumentar el control sobre los antecedentes y “legitimidad” de los matrimonios; no permitir portar los rollos de la Biblia en las sinagogas a aquellos que no respetaran el descanso sabático¹⁷; prohibir la entrada al templo de quienes hayan contraído matrimonios con gentiles; no otorgar subvenciones a entidades que no respetaran la “santidad” del Sábado o la preparación de alimentos de acuerdo a las leyes dietéticas judías; no aceptar niños provenientes de matrimonios mixtos en los establecimientos de la red escolar; asegurar la conversión ortodoxa de los niños adoptados ante el peligro de no ser reconocidos como judíos en el futuro¹⁸, exigir a los contrayentes la celebración de servicios “casher” (supervisados por el Rabinato) en las fiestas matrimoniales, etc., etc.

Y en este sentido, contrariando las tendencias del entorno, en los años cincuenta, en momentos en que la religión no desempeñaba un rol central en la mayoría de los judíos del país, se logra poner en marcha un plan de largo alcance, intentando reactivar normas milenarias, pero haciendo uso también de medios modernos y de avanzada, en el ámbito educativo y económico.

¹³ En una biografía escrita por su hijo, el actual Rabino Iosef Chehebar, se señala que “cuando dictaminaba algo, era como una “sentencia” y que “sus bendiciones podían aliviar a los enfermos”, **Rabi Itzjak Chehebar, Un visionario**, p. 131 y pp. 133-134.

¹⁴ “El Gran Rabinato de la Congregación Sefardí hace un llamamiento a la Colectividad”, nota publicada en *Mundo Israelita*, 5-8-1967 y folleto entregado en mano a los comerciantes judíos del Once, en medio de una campaña para dar cumplimiento al descanso sabático mediante el cierre de los negocios.

¹⁵ Chehebar, I, “La responsabilidad del Guía Espiritual”, *Kesher Kehilati*, agosto 1991, p.13. (No figura la fecha original del escrito).

¹⁶ De acuerdo a estas normas, aquel que pretende convertirse al judaísmo, lo debe hacer en forma “incondicional”, es decir, no para legitimizar un matrimonio mixto, sino para adoptar la Tora como una nueva forma de vida.

¹⁷ *Actas de Reunión*, Sucath David, 14-8-56, p. 13.

¹⁸ “Siendo que este niño (4 años) es criado en el hogar judío de la pareja nombrada anteriormente, y considerando que con el tiempo se le confunda con un verdadero judío, me veo en la obligación de comunicarles que dicho niño es aún cristiano puro según la Ley de la Biblia, no permitiéndosele casarse con una judía, antes que se convierta únicamente en el Gran Rabinato del Estado de Israel...”, Carta del Rabino Chehebar destinada a ser inscripta en los libros de actas de las entidades pertenecientes a la comunidad, 28-6-1955.

A nivel educativo se difunde y se amplía la educación religiosa en todos los niveles, incluyendo, a diferencia de sus ancestros en Alepo, a las niñas en el aprendizaje de los textos sagrados¹⁹, en establecimientos integrales donde también se brindaba educación oficial, con la incorporación de métodos pedagógicos modernos y de los adelantos científicos de la época. En definitiva, se crea una red escolar, en donde se pretendía formar una nueva generación de “verdaderos creyentes” de ambos sexos, mediante la enseñanza de los textos sagrados para regresar a las fuentes “de la cual emana todo bien”, y una preparación secular equivalente a la que brindaban otras instituciones escolares del ámbito público o privado.

A nivel económico, logrando materializar una firme alianza entre el poder religioso y la nueva élite económica. A inicios de los años cincuenta comienza el auge de las cooperativas de ahorro y crédito, que operaban como bancos con operaciones restringidas, de asistencia crediticia, especialmente en favor de los sectores medios que no encontraban satisfacción a sus necesidades financieras en las fuentes tradicionales bancarias²⁰. Algunas de estas cooperativas (entre otras Mayo, CASA, Avellaneda y Yatay), cuyos directivos eran también activistas de las principales asociaciones comunitarias, dieron su apoyo a diferentes proyectos institucionales de carácter religioso, educativo, social y cultural. De esta manera, los poderes religioso y económico fueron, a diferencia de épocas pasadas, encontrando un equilibrio y legitimándose mutuamente.

En septiembre de 1961, así se expresaba el Rabino Chehebar ante la creación de la Cooperativa Mayo (más tarde Banco Mayo):

“Deseo ser breve para aclarar solamente algunas apreciaciones de valor espiritual desde el punto de vista religioso... Establecer una organización al servicio de la causa social, preocuparse con el objeto de cumplir varios mandamientos y preceptos de nuestra sagrada Torá, que nos recomienda ayudar, aliviar y mejorar la situación de cualquier persona que sea, no sólo de los humildes y menesterosos que carecen de los recursos necesarios, sino de igual modo, de los pudientes, que casualmente se encuentran a veces en una posición apremiada... Para la consecución de estos fines, para una adecuada inversión de los préstamos, pido y ruego que todos colaboren con esta cooperativa, contribuyendo cada uno según su capacidad y generosidad, prestándole fondos sin ningún interés o dividendo, para posibilitar de este modo que la cooperativa preste también de la misma manera a sus prestatarios.

Hago fervientes votos al Todopoderoso que sea su voluntad bendecir a la Cooperativa Mayo, a sus dirigentes y colaboradores...”²¹

En definitiva, la red institucional se habrá de expandir tras la consagración de un pacto que creará la interdependencia de ambos factores, que por su continuidad en el tiempo (hasta la caída del Banco Mayo a fines de los noventa) habrá de cimentar liderazgos muy fuertes en cada uno de los campos.

¹⁹ Estudios que anteriormente estaban reservados a las personas de sexo masculino.

²⁰ Ver, Petriella, A., *Fusión y cambio organizacional en el cooperativismo de crédito*, Rosario, Idelcoop, 1984.

²¹ Chehebar, I., “La economía en función social” (septiembre de 1961), *Kesher Kehilati*, agosto de 1991, p. 12.

Es decir que el proceso transitado por la comunidad alepina, no puede ser concebido simplemente como el retorno a una fase pre-moderna, sino como un fenómeno en donde se presencian en forma simultánea tanto aspectos resacralizantes como modernizantes, en donde los textos sagrados judíos se convierten en el fundamento absoluto para legitimar creencias y normas ancestrales, así como también para reformular las nuevas prácticas educativas y económicas adoptadas.

En este marco de revitalización de la religiosidad e identidad sectorial, bajo el liderazgo de un religioso carismático, se conservaron a nivel formal los vínculos institucionales con los organismos centrales de la colectividad judeo-argentina y las entidades sionistas de carácter sefaradí, pero, en realidad, se tenderán a estrechar los contactos con los judíos de origen árabe: con los damascenos en Buenos Aires, con otras colectividades de origen sirio en la diáspora²², con los seminarios rabínicos y autoridades religiosas de origen oriental en Israel, y con representantes políticos de la derecha israelí.

De hecho, desde mediados de los cincuenta, mediante la reafirmación de creencias y prácticas con rasgos fundamentalistas, se intensifica la cohesión grupal, se limitan los lazos con los judíos no-observantes y la sociedad circundante y se fortalece la uniformidad religiosa de quienes se mantenían en contacto con la comunidad, pero al mismo tiempo numerosos “correligionarios” y sus hijos se apartaron de los centros comunitarios centrales, los más religiosos se habían acercado a organizaciones ultraortodoxas, y los menos religiosos participaron en la fundación de instituciones más liberales (“conservadoras” o “reformistas”) e incluso en organizaciones identificadas con el sionismo político.

Es en este contexto, a fines de los setenta y mediados de los ochenta, en momentos en que en el mundo judío se percibe un movimiento de “teshuvá” (de retorno al judaísmo)²³, cuando también en Buenos Aires serán promovidas nuevas prácticas para acercar a los que “se habían alejado”. Una nueva camada de rabinos, formados en Israel o en seminarios rabínicos argentinos bajo influencia de la ultraortodoxia fundamentalista, comienza en esta época a desarrollar modernas técnicas de comunicación social y actividades destinadas a captar sectores más amplios de la población judía²⁴.

La comunidad damascena: entre la ortodoxia religiosa y el sionismo

Al igual que los alepinos, los damascenos conservaban una fuerte identidad religiosa y regional, sin embargo su grado de apego a las prácticas religiosas fue comparativamente menos estricto, su funcionamiento menos verticalista y sus principales institu-

²² Para un análisis de la diáspora alepina, véase el último trabajo del antropólogo Zenner, W., *A Global Community, The Jews from Aleppo, Syria*, Detroit, Wayne State University Press, 2000.

²³ Kepel, G., *La revancha de Dios*, p.199; Kienzler, K., *El fundamentalismo religioso*, p.122.

²⁴ “El movimiento de los Baalei Teshuvá, los retornistas a las fuentes tradicionales, conforma a no dudar, el fenómeno más excepcional del mundo judío contemporáneo. Mucho se habla y se escribe sobre el fenómeno en Israel, EE.UU., y otros países, inclusive en la misma U.R.S.S... Publicamos en esta edición, un informe más que ilustrativo sobre los Baalei Teshuvá (retornantes) en nuestro país”, *La Voz Judía*, febrero 1987, pp. 8-9.

ciones o dirigentes demostraron una mayor apertura y compromiso con la causa sionista. Desde mediados de la década del cincuenta, al igual que en la comunidad alepina, se amplía y moderniza la red institucional. Desde mejoras edilicias hasta la creación de un sistema escolar integral mixto, en los tres niveles de enseñanza, e incorporando tanto métodos pedagógicos de avanzada como tecnológicos²⁵.

Pero la dinámica interna de este sector fue muy diferente. Por un lado, designaron a figuras religiosas de prestigio como directores escolares²⁶ o en el cargo de Gran Rabino, quienes permanecieron en sus funciones por largos períodos sin ser de origen sirio, y comparativamente su poder de influencia era mucho más restringido que aquel que ejercía el Rabino Chehebar. Por otra parte, cada filial era más independiente. El Gran Rabino designado en esta época se desempeñó y se desempeña aún como una especie de consultor externo. En realidad, eran los rabinos locales quienes ejercían la dirección de los asuntos religiosos y educativos, pero su predicamento era de alcance barrial y recordado al templo o escuela en donde ejercían sus funciones. A causa de este tipo de jefatura no se puede llegar a normas muy consensuadas para formular criterios rígidos de admisión o exclusión. Asimismo, otros factores habrán de contribuir a la mayor autonomía que irán adquiriendo las distintas entidades de origen damasceno. Mientras que los alepinos tendieron a concentrarse demográficamente en tres barrios de la Capital Federal –Once, Palermo y Flores–, los damascenos conservaron un mayor grado de dispersión residencial, separados por distancias nada despreciables y, ante la ausencia de una jefatura fuerte integradora, cada entidad gozará de mayor libertad de acción. En realidad se radicaron especialmente en tres barrios, pero en total se distribuyeron en diez zonas diferentes de Buenos Aires, cada uno con sus templos o instituciones propias. En la Capital Federal en Once, Barracas, Flores, Belgrano y Villa Urquiza; y en el cono urbano bonaerense en Ciudadela, Lanús, Tigre, Acasuso y Lomas de Zamora²⁷.

Por otra parte, las grandes figuras provenientes de hogares damascenos, aquellos que gozaban de un importante prestigio y que superaban los marcos estrechos de su localidad, no tenían un perfil religioso, eran líderes tradicionalistas pero seculares, de fuerte predicamento interno, pero que gozaban de amplios recursos relationales extracomunitarios, y que llegaron a ocupar altos cargos en las instituciones más representativas de la judeidad argentina o en el movimiento sionista en sus diversos matices²⁸.

²⁵ *La Luz*, 4-12-87, p. 5.

²⁶ *La Luz*, 4-12-87, p. 5.

²⁷ *Israel*, octubre 1970, p. 13.

²⁸ Por ejemplo: Alberto Masri, un conocido comerciante de Barracas que permaneció en sus cargos institucionales por largos períodos, apoyaba el sionismo como una causa filantrópica, fue presidente de importantes organizaciones judías que se dedicaban a recolectar fondos para Israel (CUJA-1974-1980) y, además fue Presidente de la Casa Cuna y tenía fluidas relaciones con la Comisaría 26; el Dr. Sion Cohen Imach fundó varias organizaciones sionistas y además ejerció la vicepresidencia de DAIA (la organización techo de la colectividad judeo-argentina) entre 1962-1968, y su presidencia entre 1970 y 1973 y entre 1982-1985. Después de ser designado como nuevo presidente de la DAIA en 1970 decía: "Lo que falta ahora es que las comunidades sefaradíes no traten de crear nuevos organismos de tipo regional y que por el contrario se muestren dispuestas a una integración total", *Israel*, diciembre 1970, p. 6.

Asimismo, en sus principales zonas de residencia encontraremos tanto dirigentes rabínicos como seculares que legitimaron el sionismo, algunos desde una perspectiva religiosa y otros desde una perspectiva política, como también sectores juveniles, que fundaron o se integraron a corrientes sionistas identificadas, incluso, con concepciones socialistas²⁹.

Al igual que los alepinos, las nuevas generaciones en ascenso fundaron instituciones financieras, cooperativas de crédito de carácter regional o se integraron a otras junto con los de origen alepino, cumpliendo un importante papel en el financiamiento de las actividades institucionales propias³⁰.

En definitiva, la población damascena se convirtió en un conglomerado amplio, donde la necesidad de conservar el apego a la religión y a las tradiciones regionales eran parte de las creencias compartidas; sin embargo, también coexistían diferencias pronunciadas y diversos grados de observancia religiosa. Durante estos años se dirimieron numerosos conflictos en el seno de cada una de las filiales, pero a diferencia de los sectores alepinos, los núcleos más liberales y sionistas, aún hasta fines de los ochenta, delineaban gran parte de las políticas internas en los diferentes marcos comunitarios. Asimismo, y ante la búsqueda de opciones más religiosas, parte de sus miembros se asociaron, igual que algunos alepinos, a entidades ultraortodoxas, dirigidas por rabinos ashkenazíes, con especial predicamento en los sectores judeo-árabes. Por otra parte, ante la desaparición física de las primeras generaciones de rabinos, en algunos templos dichos cargos fueron cubiertos por simples oficiantes, registrándose un vacío espiritual importante en la dirección de dichas instituciones. De hecho, las distintas asociaciones de origen damasceno con el tiempo se convertirán en un espacio abierto y libre, donde paulatinamente serán designados rabinos pertenecientes a las nuevas generaciones formadas en las diferentes vertientes del judaísmo ultraortodoxo fundamentalista.

Los judíos sirios en la ultraortodoxia fundamentalista

Para comprender la influencia que comienzan a ejercer los sectores ultraortodoxos en ambas comunidades organizadas, se debe recordar:

- que ante la carencia de funcionarios religiosos de buena formación, se contrataron en Israel algunos rabinos para desempeñarse como dirigentes educativos o religiosos,
- que fueron enviados alumnos argentinos a estudiar en seminarios ultraortodoxos en el exterior y que a su regreso, cumplirán funciones en Buenos Aires,
- que con el tiempo se fueron estrechando los vínculos con las autoridades religiosas de Israel³¹,

²⁹ Estos jóvenes terminaron enfrentándose tanto a las autoridades religiosas como seculares de la comunidad. **La Luz**, I-11-63, p. 14. De acuerdo a Itzquía Mizrahi, los conflictos surgieron porque “los jóvenes no respetaban los preceptos bíblicos, abrían y hacían actividades los sábados”. 9-7-2001.

³⁰ **Israel**, octubre 1970, p.16. La cooperativa CASA se hace presente en la inauguración de las nuevas obras del cementerio de la comunidad.

³¹ En 1976 reciben las visitas del Gran Rabino Rishon Letzion Ovadía Yosef, del Director del Seminario Rabínico Porat Yosef, Rabino Moisés Chreem, y del Rabino Menachem Basri, **Actas**, Sucath David, 29-6-76, p. 54.

- que diferentes organizaciones ultraortodoxas, constituidas también por judíos de origen sirio, se irán fortaleciendo con el tiempo en Buenos Aires, como entidades y como centros de formación rabínica de muchos de los funcionarios religiosos que serán designados para conducir a las comunidades judeo-árabes.

Una de estas organizaciones tomó el nombre de “Shuba Israel” (Retorna Israel). Se funda a mediados de la década del cuarenta, en un templo perteneciente a la misma comunidad alepina, pero bajo el liderazgo de un rabino ashkenazí, Zeev Grimberg. Esta entidad, que reivindicaba posturas cercanas a “Agudath Israel” (partido ultraortodoxo de origen europeo con sede también en Israel), mucho más estricto a nivel religioso, logra atraer a numerosos jóvenes de origen sirio. Esta organización es una de las pioneras que en Buenos Aires toma como propia la tarea de retornar a los judíos “alejados”. Dirigidos largos años por diferentes rabinos ashkenazíes, fue uno de los sectores más propensos a incorporar algunas concepciones y rituales de las distintas variantes del judaísmo ultraortodoxo europeo y a radicalizar las pautas de conducta exigidas a sus miembros³². Sus integrantes llegaron a todos los barrios de la ciudad con fuerte concentración judeo-árabe, logrando incorporar a algunos sectores y formando distintas filiales a lo largo de Buenos Aires. En esos momentos, para la media de los judíos de origen sirio, este grupo estaba conformado por personas “que habían perdido la razón”. De hecho, las normas de comportamiento exigidas a sus miembros eran muy intransigentes, entre otras disposiciones podemos citar la prohibición de escuchar radio, de leer literatura escrita por judíos laicos o novelas y revistas que les pudiesen estimular “pensamientos ajenos a la Torá”, concurrir a balnearios mixtos, etc.³³ Es decir, reglas mucho más radicales que aquellas que habían adoptado los alepinos bajo la dirección del Rabino Chehebar. A tal punto es así, que para los integrantes de “Shuba Israel”, por lo menos hasta mediados de los años setenta, dicho dirigente religioso, “era considerado demasiado permisivo”.

Después de varios conflictos internos³⁴, donde algunos de sus integrantes pasaron a conformar otras agrupaciones ultraortodoxas, se consolida como una corriente que nuclea a una población fundamentalmente de origen judeo-árabe, pero identificada con los núcleos religiosos de origen lituano, que en Israel sostenían posiciones inflexibles con respecto a la interpretación de la Ley Judía, al tiempo que desarrollaron ámbitos de estudio donde surgieron muchos de los rabinos que se diseminaron por el país y que comenzaron a adoptar nuevas técnicas para persuadir a “judíos asimilados”³⁵.

³² De acuerdo a Zvi Zohar, los rabinos provenientes de los países árabes, a excepción de los alepinos, y a diferencia de los ashkenazíes ultraortodoxos, que por principio se negaban a toda posibilidad de innovación de la Ley Judía, eran más tolerantes y abiertos a los cambios, a la incorporación de estudios seculares, al sionismo y a las nuevas tendencias políticas de la época, **Los Sabios de la Biblia y la Modernidad: La ortodoxia, los rabinos orientales y el movimiento Shas**, pp. 8-22.

³³ Este tipo de medidas, consideradas como parte de las “genialidades” del Rabino Zeev Grimberg, fueron descriptas en una biografía apologética que le dedicó uno de sus discípulos, Benchimol, I., **Contra viento y marea**, Buenos Aires, Isaac Benchimol, 1999, pp. 43-44.

³⁴ En 1961, algunos se integraron a los grupos ultraortodoxos “jasidim” (piadosos) de Satmer y otros a Jabad Lubavitch.

³⁵ El mismo partido Agudath Israel describe a la Escuela Superior Rabínica de Shuba como el espacio en donde se integran “sectores de nuestra juventud en la vida judía” y capacitan “nuevos cuadros de dirigentes espirituales para impulsar la vida tradicional en las comunidades latinoamericanas”, **La Voz Judía**, junio-julio, 1986, p. 12.

A mediados de los cincuenta también algunos jóvenes de origen sirio, bajo la influencia de otro rabino ashkenazi, B. Baumgarten, se fueron integrando a uno de los núcleos que daría lugar a la formación de “Jabad Lubavitch” en Argentina. “Jabad” es un movimiento jasídico ultraortodoxo³⁶ de origen europeo, que estableció su principal sede en Nueva York y que se convirtió, a nivel internacional, en una de las entidades de mayor influencia que se abocó a “retornar a los judíos alejados”. Y justamente, los primeros enviados a estudiar en su sede de Nueva York, fueron jóvenes de origen damasquino y alepino³⁷. Desde fines de los setenta se constituyeron en uno de los movimientos que logran atraer, mediante intensas campañas de difusión masiva y exposición mediática, a judíos de diferentes orígenes, ashkenazíes o sefaradíes “asimilados”, que manifestaron su predisposición a comenzar la “teshuvá” (arrepentimiento y retorno al judaísmo) y a organizar sus vidas de acuerdo a las normas elaboradas por Jabad a partir de los “textos sagrados”.

De igual modo, “Agudath Israel” (filial oficial del partido ultraortodoxo ashkenazi que se fundó en Buenos Aires en la década del cuarenta) tendrá especial influencia, tanto por el rol que asumieron algunos de sus principales voceros, como referentes religiosos de prestigio y también como formadores de jóvenes, tanto de origen europeo como sefaradíes, que pasaron a dirigir entidades de origen árabe³⁸.

Por otra parte, si bien cada sector del judaísmo ortodoxo guardaba celosamente su independencia, se fueron estrechando los vínculos inter-institucionales, como compañeros de ruta para combatir a los sectores religiosos más liberales, que habían encontrado un apoyo nada despreciable en los ámbitos ashkenazíes, o para emprender medidas conjuntas que aseguraran el cumplimiento de los preceptos bíblicos en barrios de alta densidad judía y/o en instituciones públicas que representaran a la judeidad en Argentina³⁹.

Asimismo, eran no menos importantes las mismas redes personales, sociales y comerciales que se habían gestado entre los individuos pertenecientes a diferentes facciones, concentrados en los mismos barrios de Buenos Aires donde muchos también ligados a nivel familiar, profundizaron en la misma vida cotidiana la influencia mutua. Incluso, en el ámbito económico, tanto las dos asociaciones “techo” de alepinos y damasquinos, como una de las entidades financieras ligadas al judaísmo sirio (Mayo)

³⁶ El jasidismo es un movimiento pietista iniciado en Polonia en el siglo XVIII. Este movimiento se dirigió a los judíos más humildes, proponiéndoles una relación con lo sagrado más emocional que erudita y en donde el rabino, el rebbe o maestro jasídico, oficia de mediador entre Dios y sus adeptos, cura enfermedades del alma y da a sus discípulos consejos inspirados que le vienen de su proximidad con lo divino. Kepel, *La revancha de Dios*, pp. 243, 254-261; K. Kienzler, *El fundamentalismo religioso*, pp. 125-126. Para una visión comunitaria sobre la historia del movimiento en Argentina, *Veinte años encendiendo el corazón, 1977-1997*, Buenos Aires, 1997.

³⁷ El actual rabino Aharón Tawil, quien ejerce actualmente en Uruguay, fue uno de los primeros enviados a Nueva York, entrevista telefónica, 17-3-2000.

³⁸ El Rabino Fish, formado en los seminarios de Agudath Israel, desarrolló un programa desde Israel para despertar “la conciencia judía de la juventud”: La implementación del programa comenzó en 1981 y atrajo jóvenes de Buenos Aires, Rosario, Tucumán y otras ciudades, *La Voz Judía*, febrero 1987, p. 11.

³⁹ Se emprendieron medidas conjuntas en contra del Rabino conservador Marshall Meyer, “Es necesario resguardar a nuestros hijos de la degradación moral y de los malos vientos que soplan...” firmado por el Consejo Rabínico Argentino”, *La Luz*, 3-11-72, o campañas por el cierre de los comercios en sábado organizadas por las diferentes organizaciones, *Kesher Kehiliati*, agosto 1990, p. 5.

comenzaron a adjudicar subsidios en beneficio de las instituciones ultraortodoxas, ashkenazíes o sefaradíes, que se fueron fundando en Argentina⁴⁰.

Y en este contexto de revitalización de las prácticas religiosas, podemos citar un suceso que se hizo público en 1978, en el cual judíos de origen alepino y damasceno fueron sus principales protagonistas:

En Flores, un barrio de alta concentración judía ortodoxa, en épocas de la dictadura militar se produjo un enfrentamiento callejero, que por sus características resultaba singular en Buenos Aires (no así en el Estado de Israel en donde las corrientes ultraortodoxas se caracterizan por defender o propiciar actos de violencia contra aquellos que violan los preceptos bíblicos), cuando un grupo de judíos de origen sirio decide inaugurar un Club Social y Deportivo, que mantendría sus puertas abiertas los días sábado, pero con la promesa de respetar ciertas normas del descanso sabático.

La revista sefaradí *La Luz* describe su propia versión del hecho en su nota editorial del 17 de noviembre de 1978.

“Un grupo de judíos en extremo ortodoxos, creyeron en su derecho molestar muy seriamente en dos oportunidades el sábado 30-9 y el sábado 14-10 al Círculo Social Hebreo Argentino... llegando al ataque físico contra las personas y la propiedad. Ello motivó que la policía interviniere en la segunda de ambas oportunidades por la resonancia que cobró el conflicto insólito, reteniendo en un par de días a los que propiciaron el enfrentamiento... Como si eso fuera poco, varios rabinos firmaron una especie de anatema contra el Círculo... que se hizo leer en algunos templos.”⁴¹

El hecho, aún recordado con bochorno por los implicados de ambos sectores⁴², por las graves consecuencias que podría haber causado en la vida de los mismos detenidos⁴³, demuestra, por un lado, el grado de influencia que empezaron a ejercer prácticas de carácter fundamentalista, pero también, por otro lado, la presencia de cierta pluralidad de matices dentro del ámbito judeo meso-oriental. En otras palabras, coexistían en espacios compartidos quienes pretendían radicalizar la observancia religiosa junto con aquellos que todavía detentaban suficiente poder interno para tratar de imponer sus criterios en las instituciones por ellos auspiciadas. De todos modos, cabría destacar, que si bien el

⁴⁰ Las Escuelas Religiosas pertenecientes a la red del partido ultraortodoxo ashkenazí Agudath Israel entregan el Premio Isidro Massel con medalla de oro en reconocimiento de las contribuciones recibidas por la Cooperativa Mayo, y también organizaron un homenaje al Sr. Jaime Salmún, benefactor de origen damasquino, *Israel*, diciembre 1970, p. 14.

⁴¹ *La Luz*, 17-10-1978, p.p.5-6; *La Luz* 3-11-1978, p. 23.

⁴² Entrevistas realizadas a los Sres. Moisés Minian, José Setton y Miguel Kandin, marzo y abril, 2000.

⁴³ Durante la última dictadura militar (1976-1983), los detenidos de origen judío fueron objeto de especiales vejámenes debido al antisemitismo reinante en gran parte de los miembros de las fuerzas de seguridad. De acuerdo a un análisis de los datos recogidos por el informe de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas), en el libro *Nunca Más*, Buenos Aires, EUDEBA, 1984, de 10.424 víctimas del terrorismo de Estado, 1.296 (o sea el 12.43%) fueron de origen judío, mientras que el porcentaje de judíos en 1982 sobre la población total era del 0.83%. De todos modos, en la actualidad, se supone que el número total de víctimas fue aún mayor. Véase, E. Zadoff, “A Century of Argentine Jewry: In Search of a New Model of National Identity”, *Policy Study* nº 18, Jerusalén, Institute of the World Jewish Congress, 2000, ref. 16, p. 39.

Club siguió en funcionamiento, el respeto por las autoridades rabínicas y el temor a posibles “castigos divinos” generado por el anatema suscripto por los líderes religiosos contra aquellos que “violaban la santidad del Sábado”, logró evitar la asociación numerosa de potenciales miembros a la institución e incluso apartar de su seno a otros, que en el momento de los hechos citados se encontraban entre los dirigentes de la misma.

Paralelamente, y en este clima, en medio de una colectividad judía mayormente laica, comienza a perfilarse el afianzamiento de otras agrupaciones afines que promovían el denominado “retorno a las fuentes bíblicas”, que adoptaron modernas técnicas proselitistas, y en las cuales las corrientes judeo-árabes pueden ser consideradas como parte de las fuerzas activantes y redinamizantes de dicho fenómeno.

Los principales rabinos que encauzaron el “llamado retorno a las fuentes” en el ámbito sefaradí, explican dicho proceso como parte de un fenómeno mundial y afirman que la mayoría de los jóvenes “retornantes”, eran individuos que gozaban de una mejor posición económica y formación educativa que sus padres, especialmente ligados a alguna actividad comercial o financiera, generalmente con estudios secundarios y parte con estudios universitarios, de hogares tradicionalistas, en donde la continuidad judaica se conservaba en forma “folklórica”, y que se encontraban en búsqueda de “respuestas mas profundas a su existencia”⁴⁴. Ninguno de ellos lo relacionó con el acontecer político nacional, de acuerdo a sus apreciaciones, los retornantes no provenían de los sectores juveniles que en los años sesenta y setenta se integraron a las diferentes corrientes contestatarias de la época⁴⁵.

Este movimiento comienza a percibirse desde fines de los 70 y se fortalece a mediados de los ochenta⁴⁶. Por un lado, por la apertura de escuelas secundarias integrales y seminarios en establecimientos autónomos, donde los jóvenes comienzan a acceder a una educación religiosa más completa y por otro, por la amplia gama de actividades impulsadas por una nueva generación de rabinos, la mayoría nativos, algunos de ellos incluso “jozerei beteshuva” (retornantes) y con estudios universitarios, que comienzan a reemplazar a los contratados en Israel, y a utilizar modernas técnicas de comunicación social, para difundir el estudio de la Tora, con interpretaciones que apelaban al razonamiento y a su aplicación en el mundo moderno.

En este contexto, en 1985 surge una organización⁴⁷ bajo el nombre de *Perspectivas*, impulsada por un carismático rabino que oficiaba en uno de los templos alepinos, el Rabino Abraham Serruya⁴⁸, que en combinación con otros líderes religiosos de instituciones damasquinas y sefaradíes, generalmente formados en espacios ultraortodoxos bajo influencia ashkenazí, darán lugar a un movimiento de Baalei Teshuvá (Retornantes),

⁴⁴ Entrevistas realizadas al Rabino Abraham Serruya, 8-3-2000, y al Rabino Daniel Openhahimer, 28-2- 2000. Escribía el Rabino Abraham Serruya: “La gran diferencia que existe entre las generaciones anteriores y la actual es el interrogante, nuestros padres preguntaban «¿cómo?» y nosotros preguntamos «¿por qué?», en el prefacio del libro de Aharón Barth, *El Enigma de la Juventud*, Buenos Aires, 1989.

⁴⁵ La mayoría de los activistas que se integraron a dichas organizaciones eran de origen ashkenazí.

⁴⁶ “Avance incontenible: se afirman los Baalei Teshuba (retornantes a las fuentes), la gran revolución judía de hoy”, *La Voz Judía*, p. 3.

⁴⁷ Sobre la creación de dicha organización, *La Voz Judía*, diciembre-enero, 1985-86, p. 14.

⁴⁸ El Rabino A. Ben David era el jefe espiritual del seminario rabínico de Shuba Israel en donde se forman a los jóvenes rabinos como Serruya, Dichi, Meta, etc., *Kesher Kehilati*, agosto, p. 12.

que se planteó como una entidad nexo entre las distintas corrientes de la colectividad judía, con el objeto de llegar a gente que no había tenido experiencia religiosa⁴⁹.

El movimiento se proponía como un núcleo abierto a todos los judíos, haciendo hincapié en la hermandad de todas las ramas del pueblo judío, considerando a las diferencias regionales dignas de respeto, pero como meramente folklóricas o expresiones externas y no esenciales a los principios de la religión. De acuerdo a lo transcripto en las mismas actas institucionales, la idea era promover una entidad similar a las que operaban en Israel. Esta nueva camada de rabinos logra, con diálogos abiertos y técnicas grupales diferentes a las de sus mayores, tender lazos de comunicación menos formales con sus seguidores⁵⁰.

La organización *Perspectivas* impulsó actividades que nucleaban entre ciento cincuenta y trescientas personas por vez, durante los sábados, seminarios, campamentos etc., dando lugar al crecimiento numérico de adherentes, y otorgando además un mayor prestigio a cada uno de los rabinos involucrados en dicha iniciativa⁵¹. Asimismo, con el apoyo económico de las entidades financieras que respaldaban al judaísmo ortodoxo⁵², sus jóvenes rabinos fueron enviados a distintas ciudades del interior y de Latinoamérica⁵³ a fin de reflotar la observancia religiosa y la vida comunitaria de los judíos sefardíes en esas zonas. Es decir, que en Argentina cantidades importantes de alepinos y damascenos dieron sustento al llamado retorno a las fuentes bíblicas que se registró en otros templos de origen sefardí que se habían alineado anteriormente con posiciones más aperturistas⁵⁴. Sin embargo, *Perspectivas*, una organización que se planteó llegar al conjunto de la colectividad judía, fue mayoritariamente monopolizada por los sectores de origen árabe. Los intentos de extender su influencia a los templos ashkenazíes de Capital Federal o del Interior no obtuvieron resultados importantes. Es otra de las corrientes que impulsaron el “retorno a las fuentes”, Jabád Lubavitch, que, con estrategias de mayor exposición pública y mediática, logra incrementar sus seguidores en los ámbitos judíos de origen europeo.

En definitiva, las organizaciones ultraortodoxas y las nuevas camadas de rabinos que se formaron en Israel o en seminarios ultraortodoxos locales, se presentarán ante el resto de la colectividad judía, como los legítimos depositarios del acerbo cultural judío y como las únicas entidades que podían asegurar la continuidad intergeneracional y evitar la asimilación reinante en amplias capas de la población judeo-argentina.

Repercusiones del “renacimiento religioso” en las comunidades sirias

En la comunidad alepina, las nuevas camadas de dirigentes espirituales intermedios que se fueron integrando a la dirección de las diferentes instituciones alepinas, si

⁴⁹ *La Voz Judía*, mayo-junio, 1986, p. 13.

⁵⁰ *Acta de Asambleas*, Sucath David, 31-5-86, p. 148.

⁵¹ Entrevista al Rabino Abraham Serruya, 8-3-2000.

⁵² Afirmaba el Dr. R. Beraja “Hay que impulsar un movimiento de retorno a las fuentes y de reafirmación de la vigencia, hoy como siempre, de un perfil judío tradicional, como única y válida base para la continuidad judía”, *La Voz Judía*, abril 1987, p. 15.

⁵³ *Kesher Kehilati*, 5-4-90, p. 1.

⁵⁴ Así es como el Templo Chalom contrató a uno de los rabinos de *Perspectivas* con “el propósito de reorientar a la comunidad por el camino de la Tora y la tradición sefardí”, *Kesher Kehilati*, 5-6-90, p. 16.

bien reconocían como autoridad máxima al Rabino Chehebar, dieron origen, desde fines de los setenta, a estructuras y procesos que sobrepasaron las expectativas sostenidas inicialmente por el mismo Rabino y por los que apoyaron sus posturas desde los años cincuenta. Mientras que las creencias y prácticas impulsadas por Chehebar se caracterizaron por un fuerte sentido regional, haciendo hincapié en la necesidad de preservar los preceptos religiosos del judaísmo así como las tradiciones de origen alepino, oponiéndose a incorporar ciertas pautas ashkenazíes, las nuevas capas nativas se caracterizaron por el fuerte carácter universal de sus propuestas, respetando las costumbres regionales, preservando el ritual, pero poniendo especial acento en la hermandad de las diversas ramas del pueblo judío. Por otra parte, si bien en un principio sus métodos de captación eran muy abiertos y evitaban la coacción, mediante la incorporación de normas que caracterizaban a distintas corrientes de la ultraortodoxia ashkenazí fundamentalista, terminan siendo más rigurosos que las generaciones que los precedieron y que impulsaron la revitalización de las prácticas religiosas en los años cincuenta. El camino hacia un mayor grado de autosegregación se profundiza y el contacto con el entorno se limita radicalmente. Y en este contexto, logran atraer a un numeroso caudal de jóvenes dispuestos a cambiar radicalmente su modo de vida y adoptar incluso, a diferencia de las normas que había fomentado el mismo rabino Chehebar, un rigorismo moral aún más conservador y formas de vestimenta y símbolos que los distinguirán fácilmente del resto de la población judía y de la sociedad mayoritaria. En realidad, estos jóvenes al igual que los descendientes de damascenos, encontraron en estas opciones no sólo un mundo alternativo de certezas absolutas, dador de una fuerte identidad y sentido de pertenencia, sino una forma de protagonismo en la fe que los diferenciaba de sus antepasados, y al mismo tiempo los acercaba a pautas “más prestigiosas” de origen ashkenazí. En este sentido, más que lealtad a sus propias tradiciones familiares, creían estar recuperando una forma de religiosidad más respetable y menos popular, con creencias y prácticas más “racionales” que provenían de una mejor comprensión y estudio de los textos sagrados.

En este marco, al mismo tiempo que se predicaba el rechazo a todo compromiso político y social con el entorno gentil, el apoyo al Estado de Israel se politiza. El rabino Chehebar y las primeras camadas de dirigentes, a diferencia de las corrientes ultraortodoxas, manifestaban una actitud positiva hacia Israel, aunque con reservas, debido a las “imperfecciones” de ese secular país: el Estado era un hecho consumado y, además, había abierto sus puertas a millones de refugiados y dado origen a prestigiosos seminarios rabínicos. Asimismo, el arribo de Menachem Beguin al poder en Israel en 1977 y la fundación del ultraortodoxo partido sefaradí *Shas*, en 1984⁵⁵, dieron lugar a una mayor politización: a expresar sus simpatías por la derecha nacionalista y más tarde, con las posiciones reivindicadas por el dirigente de *Shas*, el ultraortodoxo rabino Ovadia Yosef. Hasta mediados de los setenta, la comunidad no había manifestado públicamente sus preferencias políticas. Sin embargo, en 1981 el mismo rabino Chehebar le escribió al entonces primer ministro de Israel, el candidato derechista a ser reelegido nuevamente:

⁵⁵ Este partido ultraortodoxo dio a los sectores más postergados de la sociedad israelí, los judíos orientales que emigraron de los países árabes, la posibilidad de redefinir su identidad israelí, en base a sus conceptos religiosos y tradiciones, sin relación alguna con la clásica ideología sionista laica y ashkenazí que dio sustento a la fundación del Estado de Israel.

“...haya voluntad para que también logre –con la ayuda de Dios– ser nuevamente reelegido.”⁵⁶

Y a partir de la constitución de Shas, comenzaron a simpatizar con las posturas adoptadas por dicho partido, tanto en política interior, para “judaizar” y darle un carácter más acorde con las tradiciones judeo-árabes al Estado hebreo, como en la exterior que, hasta inicios de los noventa, y sin renunciar en el campo teórico al conjunto de los territorios comprendidos en la “Tierra Prometida”, sostuvo una posición más flexible con respecto al proceso de paz en Medio Oriente⁵⁷.

En otras palabras, se experimenta un giro en relación al acontecer israelí: desde el apoyo en los años setenta, a un partido derechista de origen ashkenazí (Likud) que anexó en su primera coalición gubernamental a una facción ultraortodoxa también ashkenazí, al apoyo, a partir de los ochenta, a un nuevo partido ultraortodoxo sefaradí, que le propone a la población de origen judeo-árabe israelí, preservar su propia cultura étnica y transformar al estado judío por dentro, de acuerdo a los dictados de la Torá y a la tradición judía meso-oriental.

De todos modos, desde fines de los ochenta, y a partir de la muerte del rabino Chehebar en 1990, comienzan a tomar mayor ímpetu las posturas adoptadas por las nuevas generaciones de rabinos, que propiciarán una actitud más crítica hacia el “laico” Estado de Israel⁵⁸ y una posición menos comprometida con las políticas “étnicas” del sefaradí partido Shas.

Por su parte, la comunidad damascena va incorporando rabinos formados en las diferentes corrientes ultraortodoxas. Algunos son designados en templos que habían permanecido acéfalos por largos años, y otros en la dirección religiosa de las principales instituciones de la comunidad. Todos tendieron a tonificar la vida religiosa, pero no todos adoptaron el mismo camino. De hecho, la judeidad damascena continuó como un conglomerado amplio, con gran apego a la religión y sentido de pertenencia regional, pero donde coexistían corrientes de expresión diversas e incluso antagónicas, algunas con muy poco contacto entre sí, y que en la práctica respondían a diversos rabinos locales muy carismáticos o comisiones directivas que fueron delineando las estrategias de cada sector a nivel barrial.

Por un lado, se consolidaron numerosos núcleos en templos o seminarios que, siguiendo las enseñanzas de “venerados” dirigentes religiosos ultraortodoxos fundamentalistas, se replegaron sobre sí mismos, adoptando prácticas aún más extremas que las impulsadas por las capas intermedias de rabinos alepinos que, entre otras, incluyeron aislarse físicamente en determinadas localidades, una mayor reducción de los

⁵⁶ Chehebar, pp. 220-1.

⁵⁷ “La santidad de la Tierra, la santidad de la vida... Aquellos que manifiestan por la integridad de la tierra ¿por qué no manifiestan por la integridad del pueblo de Israel?” *Kesher Kehilati*, el periódico oficial de la comunidad alepina difunde constantemente el pensamiento del Rabino Ovadia Yosef, líder del Partido Shas, 5-6-1990, p. 3; “El Rabino Ovadia Yosef opina sobre los conductores”, *Kesher Kehilati*, 5-4-1990, p. 16.

⁵⁸ Como un ejemplo de ello, a diferencia del rabino Chehebar, dejan de celebrar el Día de la Independencia de Israel como día festivo en sus templos y cancelaron su recordación en los almanaques comunitarios.

espacios que podían compartir hombres y mujeres en forma conjunta, un superior “recauto” en las formas de vestimenta, la prohibición de mirar televisión, etc. En uno de los boletines de dichos templos se ordenaba:

“A pesar de ser este medio de comunicación (la televisión) uno de los adelantos tecnológicos más grandes de nuestro siglo...se transformó en un bochorno vergonzoso, a tal punto que, toda persona sensata, debe prohibir el acceso a su hogar de dicho adelanto, en salvaguarda de la moral y buenas costumbres del mismo”.⁵⁹

En este contexto, se van incorporando las posturas críticas adoptadas por las corrientes ultraortodoxas de origen ashkenazí con respecto al “secular” Estado de Israel. La solidaridad con los judíos que vivían en Israel continúa, como parte de la “responsabilidad mutua que cada judío debe asumir ante otro”, pero el compromiso con el Estado se debilita. En otras palabras, así como un judío que no cumplía estrictamente con los preceptos bíblicos era considerado un “judío renegado”, un Estado hebreo laico, o sin Torá, no podía considerarse como un verdadero Estado Judío. En realidad, se debatirá en torno a dos diferentes posturas: un impulso a aislarse sobre sí mismos y desentenderse del acontecer israelí, y el impulso contrario, a apoyar el fortalecimiento de las diferentes corrientes ultraortodoxas, de origen ashkenazí o sefaradí, que pretendían a largo plazo convertir al conjunto de la Tierra Prometida, desde el río “Eufrates hasta el mar”, en un estado religioso⁶⁰.

Asimismo, otras organizaciones damascenas, si bien muy tradicionalistas, continuaron identificándose con el sionismo desde una perspectiva más política, sosteniendo que el rol del Estado de Israel, para el pueblo judío, era equiparable al papel que cumplían los textos sagrados:

“...lo hemos dicho hasta el cansancio, que si durante centurias, el único vínculo de unidad del pueblo judío fue la Torá, actualmente se le suma el de Medinath (Estado) Israel”⁶¹

De hecho, esta postura, adoptada por los principales dirigentes de las entidades centrales de la comunidad del barrio de Flores, habrá de resultar inadmisible para aquellos sectores que se identificaban con posiciones ultraortodoxas, y que no podían aceptar el desplazamiento de la Torá como único referente sagrado para garantizar la continuidad intergeneracional judía. En realidad, los dirigentes sionistas se asumían como los legítimos continuadores de un sefaradismo tolerante, es decir, de un sefaradismo renaciente a incorporar, como ellos mismos lo expresan, el extremismo de la ultraortodoxia ashkenazi⁶². En otras palabras, plantean que en Damasco sus antepasados, si bien eran muy religiosos, habían adoptado las costumbres locales, al punto que, por sus pautas exteriores o idioma, era casi imposible diferenciarlos del resto de sus vecinos. Y en este

⁵⁹ Temas, boletín de la entidad Aderet Elijahu de Barracas, pp. 17-18, sin fecha.

⁶⁰ Sobre los objetivos comunes de los diferentes partidos ortodoxos y ultraortodoxos en Israel, véase, Dayán, A., “La doble revolución de Shas”, *Reflejos*, nº 9, 2000-2001, pp. 124-126.

⁶¹ Sion Cohen Imach, *La Luz contra la Luz*, 1964, pp. 7-10.

⁶² Entrevistas a: Natalio Ariel, 12-7-2001 y Moisés Michán, marzo-abril, 2000.

contexto se niegan a asumir tanto un camino que los conduzca a un mayor grado de aislamiento como también a adoptar posiciones que nieguen la trascendencia del Estado de Israel como “centro del judaísmo mundial”.

En forma general, cabría destacar que el renacimiento de las prácticas religiosas no se circunscribió sólo a los marcos restringidos de las comunidades conformadas por los judíos de habla árabe o de los sectores ultraortodoxos ashkenazíes⁶³, ni se limitó sólo a generar corrientes con rasgos fundamentalistas. En realidad, el proceso de desecularización fue mucho más amplio. Desde los años sesenta, otra tendencia religiosa judía, la conservadora, calificada de “hereje” por los núcleos ortodoxos, debido a su flexibilidad en la interpretación de la Ley Judía, logra acercar también a numerosos judíos no-observantes, principalmente de origen ashkenazí. De este modo, si bien se socava el monopolio religioso de las visiones tradicionales de la Torá, al mismo tiempo se relegitimiza desde una perspectiva más secularizada de la religión, el cumplimiento de los preceptos bíblicos en individuos que, en épocas pasadas, sin haber dejado de ser creyentes, se habían alejado de dichas prácticas.

En este contexto de reafirmación religiosa y competencia con otras visiones religiosas, el perfil judío ortodoxo y ultraortodoxo, décadas atrás reservado a sectores más que restringidos, comenzó a extenderse y a organizarse como grupos de presión para ejercer una mayor influencia en las políticas institucionales de la colectividad en general. Tan es así, que las élites económicas ligadas al judaísmo árabe terminaron convirtiéndose en voceros del judaísmo sefaradí⁶⁴ y, además, haciendo valer su poder monetario, lograron imponer normas de carácter religioso en las instituciones a las que adjudicaban subsidios, y gozar de mayor ingerencia en las políticas internas y externas de la judeidad argentina⁶⁵. Y en este marco, de renacimiento religioso, el éxito material e individual de sus miembros, también será explicado en términos teológicos, como una bendición de Dios a algunos de los dirigentes ortodoxos para que por su intermedio, beneficiaran a los sectores que habían adoptado el camino correcto.

“...Bendijo Hashem (Dios) a muchos de nuestro Pueblo que son ortodoxos con abundancia material como no se ha visto en épocas pasadas...y si no lo entrega se lo considera como un ladrón...”⁶⁶

En esta combinación de moralismo religioso y relaciones clientelísticas basadas en la confianza mutua y los orígenes regionales, a los “empresarios filántropos” de gran poder económico se les prestará, en la práctica, un respeto similar a aquel que generaban las grandes autoridades religiosas.

⁶³ **Mundo Israelita**, 21-10-1978, p. 2; 2-5-86, p. 10.

⁶⁴ El presidente de la Fundación Banco Mayo, Adolfo Safrán afirmaba: “Yo no puedo concebir en absoluto, que en el plano institucional judío, no se observen los enunciados y las prácticas inseparables de la tradición de nuestro pueblo. Dejar de respetar públicamente, estas normas básicas implica una verdadera autonegación y una absurda burla a nosotros mismos”, **La Voz Judía**, julio-agosto, 1986, p.13.

⁶⁵ “La comunidad sabe que ningún directivo del Banco Mayo concurrirá a reunión alguna que no sea 100% casher”, **Kesher Kehilati**, 5-4-90, p. 9.

⁶⁶ **Perspectivas** (folleto), sin fecha, p. 2.

Asimismo, cabe destacar que la profundización de las normas religiosas demandadas por las nuevas capas de rabinos formados en seminarios ultraortodoxos fundamentalistas, generaron también diferencias inter-generacionales muy marcadas, provocando tanto el acercamiento de los mayores a prácticas abandonadas o resignificadas, como asimismo no pocos conflictos de orden familiar y comunitarios. En otras palabras, si bien se nota un mayor compromiso con el cumplimiento de los preceptos bíblicos, coexistían y coexisten en el seno de ambas comunidades diversos niveles de religiosidad. Y este tema se ha convertido en la actualidad en uno de los factores latentes de tensión en donde no sólo las viejas generaciones consideran las nuevas formas incorporadas como extremas e inapropiadas, sino que también otros reclaman, en nombre de una tradición sefaradí árabe más tolerante, un mayor pragmatismo en las pautas a adoptar frente a los desafíos de la modernidad y en un mundo gentil.

Por otra parte, cabe agregar que si bien los procesos transitados por dichos colectivos migratorios pueden ser contextualizados dentro del despertar religioso de las últimas décadas, en donde en Buenos Aires como en otras partes del mundo, la oferta de nuevos movimientos y sectas religiosas se encontraba en pleno crecimiento, creemos necesario distinguir que además fueron y son parte de un fenómeno singular y diferente. Y no sólo por ser un reflejo de las corrientes judías que, con rasgos fundamentalistas, se expandieron en Israel y en otros países de América y Europa. Por un lado, porque en la comunidad alepina se origina mucho antes, en los años cincuenta, cuando todavía se creía que las religiones estaban en vías de extinción, y por otro, porque dicho despertar es parte de la evolución que experimentaron las segundas y terceras generaciones de dos grupos de origen migratorio, con un fuerte sentido de pertenencia regional, y no como el resultado de la búsqueda individual de hombres y mujeres, que más allá de sus orígenes, se encuentran en la exploración de nuevas respuestas existenciales y verdades absolutas. En otras palabras, los procesos sociales transitados por ambas comunidades, se convirtieron también en un fenómeno singular en la historia social de la inmigración de una Argentina plural, pero también homogeneizadora, en donde se fueron erosionando los atributos particulares de los diferentes grupos migratorios.

En definitiva, en 1990, las comunidades judías de origen sirio parecían encontrarse en su apogeo: la religiosidad de las nuevas generaciones, el crecimiento numérico de las corrientes que propiciaban el cumplimiento extremo de los preceptos bíblicos, la popularidad del liderazgo rabínico, la prosperidad material de algunos de sus empresarios y de las entidades comprometidas con el accionar de sus entidades, la mayor influencia que ejercían en las políticas internas y externas de la colectividad judeo-argentina⁶⁷, todo se combinaba para profundizar la sensación de legitimidad y “amparo divino” en los caminos adoptados. Todo parecía presagiar un gran futuro...⁶⁸

⁶⁷ En 1991, el presidente del Banco Mayo, el Dr. R. Beraja, que era descendiente de alepinos, es elegido presidente de la DAIA (la organización techo del conjunto de la colectividad judeo-argentina).

⁶⁸ La caída del Banco Mayo en 1998, entidad que fue presidida y dirigida (mayoritariamente) por judíos de origen sirio, provocó una importante conmoción, y no sólo económica: la antigua alianza entre la dirigencia religiosa y las élites económicas se desmorona y se fortalece, aún más, el poder de los líderes rabínicos.



BUENOS NEGOCIOS EN TIEMPO DE GUERRA: EL COMERCIO DE CUEROS EN EL LITORAL SEGÚN LAS CUENTAS DE CIPRIANO DE URQUIZA, 1816-1820*

Julio C. Djenderedjian**

Mil ochocientos dieciséis: pocos años hubo tan cargados de acontecimientos para los azorados habitantes del extinto virreinato del Plata. En Mendoza, el general San Martín se preparaba para extender a escala continental la empresa de la libertad; al mismo tiempo, en Tucumán, la voz de Francisco Narciso de Laprida declaraba la independencia de unas crueles provincias; y, en Buenos Aires, el deán Funes dedicaba a la patria naciente el primer tomo de su *Ensayo histórico*, último fruto de una vida que se apagaba, y que habían dilatado hasta el cansancio los intensos sucesos de que había sido parte. Pero mientras la amenaza de los realistas parecía decrecer y se asentaban los cimientos no demasiado firmes de una nueva nación, quienes habían asistido a su parto veían aproximarse impotentes las tormentas de la guerra civil: en el litoral, la fulgurante estrella de Artigas acusaba ya, por su propia plenitud, los rasgos de la rápida decadencia que le sobrevendría pronto; como inaugurando esa fase desdichada, los portugueses invadían el territorio oriental con el tácito placer del gobierno porteño, y en Paraná alguien había enarbolado una bandera celeste y blanca cruzada por una franja roja como sangrante herida profunda, aciago símbolo de más de tres años de guerras despiadadas que Mitre, en la inocua calma posterior de su escritorio, compararía a las del Peloponeso como para tender sobre ellas un piadoso manto de gloria prestada que acaso pudiera justificarlas.

Esos años y esas guerras continuas habrían de dejar sin embargo muchos recuerdos amargos. Cuando, en Entre Ríos, hacia 1821 llegara por fin la paz, medio siglo de trabajo y prosperidad se había perdido entre las llamas, el saqueo y la muerte traídos por las

* Este trabajo es una versión revisada de una ponencia presentada en las XVII Jornadas de Historia Económica, Tucumán, 20 al 22 de Septiembre de 2000. Agradezco los agudos comentarios de Silvia Palomeque, Ana Frega, Sara Mata y Roberto Schmit, así como los de los árbitros anónimos de esta publicación.

** Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: juliodjend@yahoo.com.ar

luchas civiles y la invasión extranjera; los escasos centros poblados, convertidos de improviso en codiciadas presas de efímero valor estratégico, habían cambiado de manos entre realistas, patriotas, portugueses, directoriales y artigueños con la misma rapidez que ciertos bienes muebles fruto del pillaje o de la confiscación, que a menudo poco había diferido de aquél. Y es justamente la evolución de aquellos bienes muebles la que ilustra mejor los descalabros sufridos por la provincia: de los dos millones y medio de cabezas de ganado vacuno que según Lucio Mansilla existían allí la víspera de la emancipación, apenas restaban poco más de 40.000 en 1823¹.

Y, sin embargo, la vida había continuado. Por los grandes ríos que asistieron impasibles al paso de los ejércitos en marcha siguieron circulando las mercancías, acaso con no excesivamente menor intensidad que antes. Incluso el riesgo y la inestabilidad podían transformarse en factores no despreciables de ganancias: es justamente eso lo que debía pensar don Cipriano José de Urquiza, en la alarmada Concepción del Uruguay de comienzos de 1816, cuando especulaba con los retornos que obtendría comprando cueros en las cercanías y vendiéndolos en Buenos Aires o en Montevideo². A nosotros esas especulaciones nos permitirán conocer intimamente ciertas prácticas mercantiles de esas horas inciertas, y medir sus diferencias con las usuales tan sólo unos pocos años antes, en condiciones sin embargo muy distintas; asimismo, podremos comparar sus costos y ganancias con los que nos consta rindieron otras especulaciones análogas, llevadas a mayor escala. Cipriano, por entonces poco más que un joven promisorio, contaba con escaso capital; lo cual significa que estamos ante una rara oportunidad de observar estrategias mercantiles propias de operadores medianos o en sus inicios, que pueden acercarnos al funcionamiento de una parte importante de la economía de entonces, hasta hoy poco menos que ignorada³. La revolución y la guerra abrían por entonces las puertas a un

¹ L. Mansilla, "Noticias estadísticas de la Provincia de Entre Ríos" en J.J. M. Blondel, **Almanaque político y de comercio de la ciudad de Buenos Aires para el año 1826**, Buenos Aires, De la Flor, 1968, p. 263. Indicativo de lo que significó la guerra civil para un área ganadera que había sido próspera: en el pueblo de Gualeguay, en enero de 1824, se censaron 45 labradores sobre un total de 155 unidades domésticas; en promedio, cada uno de ellos declaró poseer apenas 9 vacas, 15 ovejas y 5 caballos. Archivo Histórico y Administrativo de Entre Ríos, Gobierno, VII, carpeta 1, leg. 3. Censo de Gualeguay "y una legua en su contorno", iniciado el 30 de enero de 1824.

² Cipriano de Urquiza (1789-1844), hermano mayor del general Justo José y su mano derecha hasta su trágica muerte, sería desde temprano un colaborador importante de la incierta y a veces peligrosa política entrerriana: redactor de periódicos y propagandista de ocasión, amigo personal de Francisco Ramírez, hacia 1815 había logrado congraciarse con las flamantes autoridades artiguistas de Entre Ríos, obteniendo el honor de ser cabildante de Concepción del Uruguay en enero de ese año, y llegándosele a confiar al siguiente el cargo de Administrador Principal de la provincia. Una emotiva y útil evocación de este protagonista olvidado: E. de Urquiza, **Antecedentes biográficos de Don Cipriano José de Urquiza**, Buenos Aires, s/e., 1964.

³ Las inéditas prácticas comerciales que afloran en la coyuntura de esos años inciertos, y que cambiaron, al menos en buena parte, los rasgos del sector mercantil rioplatense, no dieron hasta hoy (que sepainos) con estudios capaces de mostrar los caracteres de las mismas a través de ejemplos que no fueran los de las grandes casas comerciales de entonces. Algunos de los mejores estudios disponibles, realizados sobre los papeles de los Anchorena, son A.M. Carretero, **Los Anchorena. Política y negocios en el siglo XIX**, Buenos Aires, Ediciones Octava Década, 1970, y R. Merediz, "Comercio de frutos del país entre Buenos Aires y mercados europeos entre 1815 y 1820", **Estudios y Comunicaciones**, Universidad Nacional de La Plata, nº 26, 1960. Ver también T. Halperin Donghi, **Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla**, México, Siglo XXI, 1979, pp. 110 y ss.

despiadado sacudimiento de los viejos estilos de comerciar: hoy conocemos el rostro de esas formas inéditas tan sólo a través de las memorias y relatos de viaje de algunos jóvenes mercaderes ingleses de entonces. Sería adecuado observar ese rostro más de cerca, a través de un prisma menos empañado por el recuerdo retrospectivo.

Por otra parte, todavía casi desconocemos los rasgos profundos de la imbricación de intereses comerciales y manejo de los hilos del poder en el litoral de esos años inciertos, donde, entre los ejércitos en marcha y las sombras ominosas de los caudillos, los futuros estados provinciales estaban saliendo a la luz. La íntima superposición de las especulaciones comerciales y ciertas prebendas públicas propias de su cargo en un funcionario de esa etapa formativa nos sugerirán mucho acerca del carácter de esas administraciones y sus hombres, y quizás ello sea útil para poder entender cómo surgieron, qué eran y cómo funcionaban los peculiares gobiernos que estaban detrás del vertiginoso ritmo de los acontecimientos políticos.

Y, por último, lo poco que sabemos sobre las modalidades de la relación entre productores y comercializadores en la campaña del litoral de entonces, así como sobre las condiciones que hacían posible su contacto con el mercado mundial, constituye un vergonzoso retraso con respecto a los significativos avances que se han registrado en lo que atañe al conocimiento de la evolución de los flujos mercantiles que, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, convirtieron a los productos pecuarios litorales en el *commodity* más representativo del área rioplatense en los mercados europeos⁴. Es hora, pues, de que emprendamos la tarea de estudiarlas⁵.

Preludio. 1816: un escenario contradictorio para el comercio en el Río de la Plata

Ya pocos meses después de la Revolución de Mayo, el sur del litoral experimentó patéticos enfrentamientos que no culminarían sino muchos años más tarde: si bien en un principio los Cabildos de Gualeguay, Gualeguaychú y Concepción reconocieron a la Junta, los europeos y “algunos criollos”, al decir de Belgrano, dueños tradicionales del

⁴ Entre los más recientes y valiosos aportes realizados sobre el comercio litoral, ver M. A. Rosal y R. Schmit, “Del reformismo colonial borbónico al librecomercio: las exportaciones pecuarias del Río de la Plata (1768-1854)”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, nº 20, 1999; M. A. Rosal y R. Schmit, *Comercio, mercados e integración económica en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, FFyL, Universidad de Buenos Aires, 1995; sobre el área del Paraná, C. Wentzel, “El comercio del litoral de los ríos con Buenos Aires: el área del Paraná, 1783-1821”, *Anuario del IEHS*, nº 3, Tandil, 1987. Sobre los decisivos cambios que experimentó el comercio exterior rioplatense en la primera mitad del siglo XIX, y las alternativas de sus productos en los mercados europeos de la época, ver S. Amaral, *The Rise of Capitalism on the Pampas. The Estancias of Buenos Aires, 1785-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, especialmente pp. 251 y ss.

⁵ La documentación que utilizaremos se encuentra en el Archivo General de la Nación (en adelante AGN), sala VII, legs. 1463 y 1846, Archivo Urquiza (en adelante AU), t. I, años 1800-1829 y leg. 384, “Truncos”. Consta de la correspondencia recibida y borradores de la enviada por Cipriano de Urquiza, así como de los folios desmontados del libro de cuentas que llevó entre 1816-1818, y los estados de cuenta enviados por su representante en Buenos Aires, su hermano Juan José, que abarcan la liquidación de esas operaciones y otras llevadas a cabo en los dos años posteriores.

poder local, optaron enseguida por el gobierno realista de Montevideo. Reforzados por tropas y buques, resistieron a los patriotas hasta que éstos, favorecidos por la defeción de Artigas y Rondeau, consiguieron expulsarlos, aunque no evitar que volvieran. Desde entonces, los saqueos y las persecuciones, que incluyeron atroces venganzas de tinte personal, así como los recíprocos avances y retrocesos, convirtieron a la zona en teatro de guerra casi permanente. La conclusión, en 1814, del largo sitio de Montevideo, no logró unir a los patriotas; Artigas, crecientemente enemistado con el gobierno porteño, rompería definitivamente con éste en 1813, y se convertiría pronto en líder de los orientales. La formación de la Liga de los Pueblos Libres hurtó al control político de la antigua capital los vastos territorios litorales; la violencia, a partir de entonces, no haría sino aumentar: el Directorio ordenó la invasión de Entre Ríos en 1814, y la de Santa Fe cuando ésta se volcó a los artiguistas; la lucha entre éstos y los porteños, que cubrió de sangre y fuego a las provincias ribereñas del Paraná y el Uruguay, desde 1816 se verá complicada por una invasión portuguesa, mucho más de temer que otros esporádicos ataques anteriores. En Entre Ríos, el ascenso de Francisco Ramírez, comenzado auspiciosamente en tiempos de la Liga, culmina con sus victorias contra el Directorio en 1820; ese año se enfrenta a Artigas, derrotándolo y forzándolo al exilio, y consagra su efímera República de Entre Ríos, para ser, en septiembre de 1821, derrotado a su vez por las fuerzas de Mansilla. Recién entonces, después de más de diez años de guerra despiadada, logra instaurarse la paz⁶.

Si el panorama político a inicios de 1816 no era precisamente alentador, la coyuntura mercantil aparecía mucho más promisoria: por primera vez desde la revolución los productos pecuarios rioplatenses se mostraban capaces de justificar las esperanzas de los publicistas ilustrados de fines del siglo anterior. La saturación relativa de los mercados europeos luego de los bloqueos napoleónicos, fruto de una recuperación de posguerra que había decidido hacerse esperar, no había aún afectado demasiado la demanda en el Río de la Plata; allí coincidían multitud de buques fletados por comerciantes del viejo mundo ávidos de aprovechar por anticipado las favorables condiciones que se suponía traería la paz; los sobrecargos se arrebataban las partidas de cueros para evitar los costos de una vuelta en lastre, contribuyendo a un aumento en los precios que las poco seguras condiciones políticas locales no harían sino apresurar. Pronto esos precios elevados habrían de disminuir; pero ya en la segunda mitad de 1816 retomarían la tendencia alcista, impulsados por una demanda local que continuaba confiando en una pronta mejora de las condiciones europeas⁷. Al mismo tiempo, el tráfico interior se volvía vulnerable: si hasta la toma de Martín García por Brown en 1814 los realistas dominaron los ríos y molestaron poco al comercio litoral, desde 1815, por el contrario, las rivalidades se definieron entre los diversos caudillos de las emergentes provincias ribereñas, y el desor-

⁶ Ver un relato del proceso político y militar en F. Reula, *Historia de Entre Ríos, política, étnica, económica, social, cultural y moral*, Santa Fe, Castelví, 1971, t. I, pp. 170 y ss. Los Urquiza sufrieron las consecuencias de la guerra: Josef, el padre, ferviente realista y sin dudas el más importante personaje local, emigró a Montevideo en 1811; la estancia familiar fue saqueada y Justo José, apenas un niño, secuestrado; para su rescate su madre debió endeudarse.

⁷ Para un panorama detallado de las condiciones mercantiles del período en Europa y en Buenos Aires ver R. Merediz, "Comercio de frutos...", cit. Amaral ha analizado la demanda inglesa de productos rioplatenses a partir de 1814 y los factores que influyeron en ella; ver S. Amaral, *The Rise...*, p. 253 y ss.

den y la inseguridad en aumento fueron mucho más amenazadores que en los años previos⁸. Más quizá que ciertos beneficios impositivos, la guerra de corso emprendida por Artigas contra sus enemigos logró bastante éxito en orientar el comercio litoral hacia los puertos que le eran fieles: las cifras del cargo de cabotaje llegado a Buenos Aires después de 1814 descienden tanto en unidades como en valor⁹. El comercio interior, que desde los primeros disturbios traídos por la revolución tenía cada vez mayor sabor a aventura, comienza desde entonces a mostrar claramente sus riesgos: la guerra, que en los años previos posibilitara lucrativas diferencias de precio, podía dejar de ser de improvviso una buena oportunidad de medrar para convertirse en un monstruo voraz que amenazaba las fortunas privadas. Para algunos parecía haber llegado el momento del retiro, o al menos de una dilatada prudencia: en Paraná, Francisco Antonio de la Torre, socio comercial de Juan José Cristóbal Anchorena en la compra de cueros entrerrianos y en la venta allí de mercancías de importación, escribía desmoralizado que el permanente estado de revuelta le impedía dirigirse a la campaña a comprar cueros y enviar a Buenos Aires los que tenía acopiados; las ventas locales no eran tampoco precisamente entusiastas, y las órdenes de Artigas respecto del cierre de los puertos entrerrianos lo obligaron a trasladarse a Santa Fe, en búsqueda de seguridad personal y refugio comercial. De poco habría de valerle, ya que un tiempo más tarde la ciudad sería saqueada por las tropas de Díaz Vélez; y en 1817, cuando no quedaba allí casi nada por destruir, el teatro del desorden mayor se mudaría a la costa del Uruguay¹⁰.

Ese desorden había originado además entre esos comerciantes tradicionales otras razones menos explícitas para temer: las reglas del juego mercantil, hasta entonces dominado por la regularidad de las habilitaciones, las interminables cuentas deudoras y los recargos de precios impuestos por la morosidad de un sistema que debía demasiado al pasado comenzaron a variar peligrosamente rápido. Los parsimoniosos contratos crediticios con los que los grandes comerciantes porteños gustaban enlazar sus destinos con otros más pequeños del interior parecían resquebrajarse a pasos apresurados: no sólo porque las dificultades y las sorpresas de la guerra subvertían toda ganancia planificada

⁸ Ensick consideraba que la organización de la escuadrilla fluvial de Artigas en enero de 1815, acto que da comienzo casi oficial al período de la anarquía (como lo califican esos manuales de historia que todos alguna vez hemos tenido en nuestras manos), tuvo como fin principal "impedir el comercio bonaerense con las tres provincias litorales y con el Paraguay". L. O. Ensick, *El río Paraná en nuestra historia. Combates y operaciones militares en sus aguas, 1810 – 1821*, Buenos Aires, Departamento de Estudios Históricos Navales, 1965, p. 79. Sobre los años previos, puede verse su interesante descripción de sucesos en pp. 54 a 75.

⁹ Sobre la evolución de los envíos litorales a Buenos Aires véase R. Schmit y M. A. Rosal, *Comercio, mercados...*, cit. Para los efectos de la política artiguista en los ríos, M.A. Duarte, "Artigas y el comercio en el río Paraná hasta la reunión del Congreso de Tucumán", *Trabajos y Comunicaciones*, nº 15, pp. 248-269, La Plata, Departamento de Historia, Universidad Nacional de La Plata, 1966.

¹⁰ Cartas citadas en A.M. Carretero, *Los Anchorena...*, pp. 56 y ss.; p. 62. Los comerciantes porteños o extranjeros, aunque en general menos afectados que la población local por los desastres de la guerra, podían sufrirlos aun de manera indirecta; el inglés Phillip Parkin experimentó falta de barracas en Paraná en 1819, a causa de los movimientos de población que huía de los ejércitos. Parkin a Hugh Dallas, Santa Fe 21 de mayo de 1819, en Archivo Histórico del Banco de la Provincia de Buenos Aires (en adelante AHPBA), leg. 003-1-10, carpeta 9, fs. 1365. Un resumen de las desgracias sufridas por Santa Fe y luego por el oriente entrerriano en B.T. Martínez, *Historia de la Provincia de Entre Ríos*, Buenos Aires, Biedma / Rosso / Peuser, 1900 / 1901 / 1920, t. I, pp. 327 y ss.

(aun cuando aquellas deudas no hubieran estado nunca exentas de incumplimientos) sino porque la situación alentaba las resoluciones rápidas, que al parecer cabían mejor en manos de ciertos mercaderes que no eran necesariamente los más tradicionales ni tampoco los más acaudalados. A continuación veremos cómo uno de ellos supo aprovechar los duros tiempos que le tocó vivir, cómo hizo rendir su escaso capital, sus buenas relaciones y (quizá más importante que todo ello) qué significó para él estar presente en el lugar adecuado en el momento justo.

Desarrollo y variables fundamentales del negocio de Cipriano de Urquiza

a) *Sondeos previos: evaluación de factibilidad y elección de punto de venta*

Por la correspondencia conservada sabemos que Cipriano, antes aun de emprender la compra de cueros, se informó de las condiciones mercantiles existentes en Montevideo y en Buenos Aires. Si bien Montevideo (que a inicios de 1816 se encontraba al igual que Entre Ríos bajo la égida de Artigas), gozaba de ciertas ventajas impositivas para los cargamentos enviados desde el litoral y, por entonces, había en ella buena cantidad de buques de ultramar, Cipriano opta finalmente por enviar los suyos a Buenos Aires, desafiando el posible enojo de sus amigos políticos y quizás sus propias convicciones ideológicas¹¹. Tenía fundamentos concretos: entre sus envíos figuran cueros de vaca, prohibidos por las ordenanzas de Artigas; el alto precio que alcanzan éstos en Buenos Aires, quizás en parte por la vigencia de esas restricciones, explica tanto la mayor ganancia bruta por rubro que figura en todas las cuentas (alrededor del 118%) como la peculiar circunstancia de que se hubiera arriesgado a obtenerla quien fuera justamente por entonces Administrador Principal de la Provincia de Entre Ríos, esto es, el que estaba encargado de velar por el cumplimiento de aquellas ordenanzas y de combatir la evasión impositiva¹². Había sin embargo razones menos controvertidas para esa preferencia por la gran ciudad porteña: en Buenos Aires se encontraba residiendo su hermano Juan José, persona de su entera confianza, y que además se hizo cargo con mucho cuidado de los aspectos administrativos del negocio allí, que no dejaron de tener sus complicaciones. Debido al desabastecimiento de la otra capital, se registraba además en ella un aumento general relativo en los precios de productos pecuarios, acerca del cual fue alertado Cipriano por discretos (quizá exagerados) informes¹³. Dadas las constantes variaciones de esos pre-

¹¹ Para los tráficos interiores de la federación artiguista no se cobraban impuestos, de acuerdo a las instrucciones impartidas por el líder en 1813; el corresponsal de Cipriano en Montevideo le informaba además que “en esta hay en el dia 15 buques de ultramar y todos estos devén hir cargados de cueros”, J. M. Vazquez a Cipriano de Urquiza, Montevideo 16 de febrero de 1816. En AU, t. I, fs. 38 r.; el artículo de las instrucciones de Artigas relativo al tráfico interior reproducido en B. T. Martinez, *Historia ...*, t. I, p. 295.

¹² Ver E. de Urquiza, *Antecedentes biográficos...*, p. 19. Sobre la prohibición de matanzas y otras medidas conservacionistas ver A. Frega y A. Islas, “Existir y resistir en tiempos de revolución. Maldonado ante la invasión lusitana, 1816-1820”, ponencia presentada en las *Has. Jornadas de Historia Económica*, Montevideo, julio 1999. J.M. Vázquez le advertía a Cipriano en la carta citada en nota anterior que el ingreso de cueros de vaca en Montevideo estaba prohibido.

¹³ Con una remisión de cueros vacunos y equinos Cipriano le pedía a su hermano “procures benderlos abuen precio, pues creo qe. en esa estan aprecio alto...” [Cipriano de Urquiza] a Juan Josef de Urquiza, Concepción del Uruguay, 24 de abril de 1816. En AU, t. I, fs. 78 r. En octubre del mismo año, Juan José

cios merced a las cambiantes circunstancias políticas y comerciales y a la creciente escasez de cueros en sus fuentes, se explica que Cipriano buscara asegurarse retornos: en repetidas cartas deja bien en claro a su hermano que vendiera sus remesas sólo si las mismas alcanzaban determinado precio, esto aun a pesar de la apremiante necesidad de dinero en efectivo que experimentaba y de los costos y riesgos consecuentes a un prolongado barraqueo¹⁴. La suerte también lo favoreció: desde junio de 1816 se liberaba de derechos de alcabala y Consulado a la introducción en Buenos Aires de cueros de toro, vaca, novillo y bagual, y a su exportación ultramarina¹⁵. Al analizar el balance de esas negociaciones veremos que el beneficio de esta medida no fue desdeñable.

b) Compras y acopio en Concepción

Cipriano contaba con los servicios de un invaluable agente, Pedro Saracho, quien recorría la campaña entrerriana en busca de oportunidades, y cuya pericia fue factor fundamental en la selección de cueros de la mejor calidad, así como en la obtención de buenas condiciones de compra. Hay varios aspectos de ellas que piden ser destacados: ante todo, el uso abundante de dinero en efectivo, que el propio Saracho se encarga de pedir con insistencia¹⁶. Esta conducta no era sin embargo unánime: en el libro de apuntes comerciales de Cipriano existen también algunas cuentas llevadas con sujetos a los que se adelantaban mercancías a crédito, para luego cobrarles en cueros; casos similares a

se veía en la obligación de hacer descender las expectativas de Cipriano respecto de los precios porteños: "no se, quien quiera lisonjearse con embustes de tal naturaleza, quando te han dicho qe. los Cueros de toro han valido en esta hta. 30 rs., precio a qe. jamas han llegado ni creo llegaran..." Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 26 de octubre de 1816, *ibidem*, fs. 105 r. y v. De cualquier modo, los precios de 1816 registrados por Merediz parecen convalidar una diferencia apreciable: mientras en Buenos Aires la pesada de 35 libras de cueros vacunos oscilaba entre los 25 y 33 reales, en Montevideo la pesada de 40 libras sólo llegaba a unos 21 a 32 reales. En los años siguientes la relación se invierte. R. Merediz, "Comercio de frutos...", cit., p. 147.

¹⁴ Por ejemplo ver [Cipriano de Urquiza] a Juan Josef de Urquiza, Concepción del Uruguay, 24 de marzo de 1816, en AU, t. I, fs. 78 r. Su hermano le contestaba algún tiempo más tarde "aun no he vendido los cueros de bagl. pr. qe. andan mui caídos, y no dejo de hacer varias dilig. pa. expenderlos, y remitir el dinero como me lo previenes..." [Juan José de] Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires 20 de mayo de 1816, en *ibidem*, fs. 85 r. y v.; meses después insistía; ver [Juan José de] Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires 10 de septiembre de 1816, en *ibidem*, fs. 95 v. Estas largas esperas podían costar caro: ocho días más tarde, una gran tormenta provocó la inundación de Barracas, perdiéndose, gracias a los cuidados de Juan José, sólo una pequeña parte de los cueros de Cipriano; *id. a id.*, Buenos Aires, 28 de septiembre de 1816, *ibidem*, fs. 100 v. y 101 r. Sobre la escasez de cueros, valga la siguiente circunstancia: desde Gualeguay, otra vez abundante en ganados, Ysidro de Urquiza le escribía a Cipriano agradeciéndole una compra de cueros hecha para él, "pues en esta no se encuentran cueros ni sebo a ningun precio. Los pocos qe. hai estan en manos de unos Niños qe. no [hay] esperanza se desagan de ellos." Ysidro Josef de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Gualeguay 27 de febrero de 1816, *ibidem*, fs. 39 r. y v.

¹⁵ El decreto, del 19 de mayo de 1816, fue publicado en la *Gazeta de Buenos Ayres* el 1 de junio, t. IV, nº 58, p. 239 (del original), t. IV, p. 551 (de la reimpresión). Entre sus considerandos se especificaba que se extendía "la gracia a las introducciones que se hagan de todos los pueblos del interior, inclusa toda la Banda Oriental y Corrientes..."

¹⁶ En oportunidad de negociar una carretada de cueros de vaca y toro, Saracho informa a Cipriano que "yo mealo simpia, y assi mismo mandara con el portador de esta siento y sinquenta pesos enplata esloque sermeofrese...". Pedro Saracho a Cipriano de Urquiza, Perúcho Verna 30 de septiembre de 1817. En AU, t. I, fs. 3 r. y v. (la carta ha sido archivada entre documentos del año 1811, pero corresponde a 1817 por la fecha al dorso de la misma y por el apunte en el que se asientan los 150 pesos en el libro de cuentas de Cipriano).

los de los revendedores ambulantes de que se valían por la misma época los hermanos Robertson para colocar sus géneros en Corrientes y Entre Ríos, obteniendo en cambio productos pecuarios en un estilo que, por otra parte, no difería demasiado del usual en el litoral de los últimos tiempos coloniales¹⁷. Tanto la imperfectamente monetizada economía local como los largos años de prácticas mercantiles análogas justificaban aún este papel de los intermediarios y la convivencia de esas dos formas de comerciar; pero el sabor de esos tiempos de guerra imponía condiciones diferentes a las de antaño: la amplia mayoría de los productos pecuarios que compra Cipriano son pagados al contado y en dinero efectivo¹⁸. A fin de evaluar la distancia que separaba estas prácticas y las precedentes poseemos los datos del libro de cuentas de un pulpero anónimo, llevado en Gualeguay entre enero de 1808 y marzo de 1811: de un total de 49 partidas de cueros ingresadas (con datos completos) entre ambas fechas, 47 corresponden a créditos en cuenta de deudores a los que anteriormente se les había adelantado toda la parafernalia típica de las pulperías, y sólo dos a compras directas pagadas en efectivo. Las primeras, que suman un total de 1.578 cueros de vaca, toro, novillo y bagual, se formalizaban mediante contratos en los que se estipulaba el precio a que se pagaría los cueros, y a veces los plazos de pago; fueron sin duda efectuadas en su mayoría con personas de conocimiento personal del pulpero, y residentes o avecindados en el pueblo o sus cercanías (como dan cuenta ciertos denominativos: "la hija de...", "el que vive en..."), y de tan variada posición social como podían serlo el fuerte hacendado Juan Castares, con más de 70.000 cabezas de ganado, o Romualdo Escudero, peón ocasional de estancia. Indudablemente, tiempos más ordenados¹⁹.

¹⁷ Sobre las operaciones de habilitación de los Robertson (quienes apuntan que los habilitados eran a menudo "propietarios" de campos y estancias), ver J.P. y G.P. Robertson, *Cartas de Sud-América*, Buenos Aires, Emecé, 1950, t. I, p. 249. Poseemos una descripción interesada de la labor de las pulperías volantes en el litoral, que es casi una profesión de fe; por su importancia la reproducimos *in extenso*: ante denuncias del diputado del Consulado en Corrientes, Juan García de Cossío, acerca de los robos que ocasionaban las actividades de los pulperos itinerantes, para las que proponía lisa y llanamente el obligar a todos ellos a establecerse en la ciudad de Corrientes o en otros pueblos, los aludidos contestan que "la Poblacion con quien tratamos corta en su num[er]o, pero extendida por dilatadas campañas: los frutos del País todos voluminosos y de difícil conducción: y en fin la pobreza desus Moradores... todo esto junto nos pone en la pencion de internarnos con no poco travajo por todos los parajes havitados para lograr el cambio a qe. esta reducido nro. trafico: pero por este medio el misero Haciendado consigue expender sus frutos qe. de otro modo los perdería inutilmente y surtirse de lo qe. no podría alcanzar sino sele llevase hasta las puertas desu havitacion... ¿como ha de poder conducir alos Parajes prefijados el Pobre labrador o Haciendado los frutos de sus cosechas y Ganados, desde las distancias en qe. se halla quando los gastos de conduzn. exceden pr. lo comun el precio qe. por ellos reporta? ... ¿que gravamen mas injusto... qe. el de precisarlo aque... vaya cargado con una corta porcion de cueros por exemplo para comprar una camisa u otra cosa semejante que necesite para su vestuario?" Santiago Ruzo, Manl. Rodríguez y otros al Prior y Cónsules del Consulado de Buenos Aires, Corrientes, 1 de julio de 1797. En AGN, IX-4-6-4, Consulado de Buenos Aires, t. IV, fs. 184 v., 185 r.

¹⁸ Si bien algunas partes del libro de cuentas de Cipriano de Urquiza se han deteriorado lo suficiente como para volver ilegibles las partidas que figuran en ellas, podemos decir que, del total de 9.678 cueros comprados de los cuales poseemos datos, tan sólo 590 (un 6%) fueron adquiridos como pago por adelantos de efectos hechos a deudores. El resto fue comprado en dinero en efectivo.

¹⁹ Quizá un indicio de ello sea que algunas cuentas se prolongan bastante; sin dudas más allá de los límites temporales cubiertos por el cuaderno, ya que figuran transportes de saldos anteriores. Hay sin embargo muchas cuentas que duran al parecer unos pocos meses, por lo que seguramente están relacionadas con una necesidad momentánea de crédito por parte de algún productor pequeño o mediano. La cantidad de cueros por cada entrega va desde uno a 200, siendo el promedio general de 33. Las compras directas, en

En los más inciertos que le había tocado vivir, la reducción de compras al fiado en las cuentas de Cipriano tenía tres ventajas indudables: la primera, y obvia, aprovechar situaciones de compra favorables de resolución inmediata; la segunda, no menos importante, el fuerte *spread* (o “premio”, como se decía entonces) que debió existir en favor de la moneda metálica con respecto a sus sustitutas en una economía vapuleada por la guerra y que, después de todo, nunca se había caracterizado por una circulación monetaria de excelencia; y la tercera, evitar repentinamente situaciones de insolvencia fruto de la coyuntura bélica (requisiciones, órdenes específicas de no faenar, robo o destrucción simple). Uno de sus deudores, Lino Pérez, le escribía desde Paysandú, acosado por los no muy oportunos dictados conservacionistas de Artigas, que no le era posible satisfacer la deuda por estarle estrechamente prohibido efectuar matanzas de ganado y además por el decomiso de toda la caballada de su estancia para el servicio de la patria; razones ante cuya contundencia Cipriano sólo pudo articular poco más que desmayadas súplicas²⁰.

Aunque por todas esas razones y, además, por los números que nos han quedado, podríamos afirmar que las compras directas en efectivo le significaban a Cipriano precios más baratos que en las mercancías obtenidas por cancelación de créditos otorgados al viejo estilo, la poca cantidad de operaciones de esta última clase contemporáneas a las primeras no nos brinda las posibilidades de un análisis integral, lo cual también nos impide desglosar el monto del “premio” en favor de la moneda de mejor calidad. Es evidente sin embargo que el ofrecimiento de dinero contante en el momento justo era el único medio de aprovechar las mejores oportunidades, materializadas en gruesas diferencias de precio²¹. Oportunidades que por otra parte debían ser abundantes: Cipriano no se cansa de reclamar a su hermano en Buenos Aires que le envíe con la mayor prontitud todo el dinero que pueda recoger de sus ventas, “... pues [hasta que no] benga estoy parado, *cuando los días no están pa. detenerse ni una hora...*”²². Tampoco hay dudas de

cambio, sólo son dos, y apenas por 59 cueros en total. Ver el libro en AGN, IX 12-6-5, Libro de deudores de un comercio de ramos generales, 1808-1810. Los datos sobre el ganado de Castares en Valeriano Barreda al Virrey, Buenos Aires, mayo 1809. En AGN IX-12-9-4, Solicitudes Civiles, leg. 1 letras A-B, fs. 208 r. y v.; Romualdo Escudero aparece como peón de la estancia de Da. María Pascuala de la Quintana, situada en Gualeguaychú, en 1798-9. AGN IX 35-1-5, Tribunales, leg. 9, expte. 25, “Autos de Inventario ovados por fin y muerte de Dn. Diego Ambrosio Aranda...”, fs. 46 r.

²⁰ Lino Pérez a Cipriano Josef de Urquiza, Paysandú 28 de diciembre de 1815, en AU, t. I, f. 17 r. Artigas lo amenazó aun con la expropiación de todo su ganado si llegaba a faenar parte alguna de él. Ver también Lino Pérez a Cipriano de Urquiza, Queguay 22 de marzo de 1816, en *ibidem*, f. 75, y José Artigas a Lino Pérez, Purificación, 20 de diciembre de 1816, en *ibidem*, fs. 109 r. y v.

²¹ Es lógico que ante determinadas ocasiones de apuro los proveedores ocasionales de Cipriano o de sus agentes buscaran la resolución inmediata, y que el efectivo fuera mucho más importante en una economía de guerra: los precios de cueros comprados de esta forma que figuran en las cartas de Saracho son a veces altamente favorables. Por ejemplo, en septiembre de 1817 éste le ofrece la compra en efectivo de cueros de toro a 9 reales y de vaca a seis; en noviembre del mismo año, la cuenta deudora del capitán Dn. Pedro González registra créditos por cueros de vaca a 9 reales y de toro a 12: esto es, entre un 30 y un 50% de diferencia. AU, t. I, fs. 35 r. y ss.; Pedro Saracho a Cipriano de Urquiza, Perúcho Verna 30 de septiembre de 1817, en *ibidem*, fs. 3 r. y v. (archivada entre documentos del año 1811, pero corresponde a 1817).

²² Cipriano de Urquiza a Juan José de Urquiza, Concepción del Uruguay 5 de octubre de 1816. En AU, t. I, fs. 102 r. y v., subrayado nuestro. Otras insistencias son también ilustrativas; sobre todo una en que presiona a su hermano por la remisión del dinero, aun sin las respectivas cuentas: ver el borrador [Cipriano de Urquiza] a Juan José de Urquiza, Concepción del Uruguay, 22 de septiembre de 1816, en *ibidem*, fs. 99 r.

que en parte de ningún modo despreciable esos cueros vendidos con prisa tenían origen oscuro, de lo cual era cómplice asimismo la condición anónima de los vendedores: confiscaciones, robos, faenas clandestinas, matanzas apresuradas antes de la predatoria llegada de un ejército, los desechos de raciones obtenidas por la fuerza y vendidos por capitanes sin escrúpulos. La falta de los mismos por parte de Cipriano al ignorar las ordenanzas contra la matanza de vientres nos sugieren que éste aceptaría con sigilo tanto los dudosos frutos de la guerra como los menos inciertos ofrecidos por propietarios de ganado deseosos de realizar una riqueza amenazada por las negras perspectivas políticas, y en un momento de confusión traída por los inicios de la invasión portuguesa, que, con toda lógica, habrá hurtado a los ojos vigilantes de la autoridad unas prácticas que, probablemente, tampoco hayan podido ser nunca reprimidas con verdadero rigor²³.

Cipriano prestó asimismo atención primordial a otro factor, que será también una de las claves de su fortuna. Si la escasez de cueros en Buenos Aires a inicios de 1816 había podido alimentar esperanzas acerca del mantenimiento de altos precios allí, la situación europea era por entonces bien distinta: exceso de mercancía sin vender y la posibilidad de que algunos acopiadores decidieran desprenderse a cualquier costo de sus existencias para hacerse de dinero implicaban una necesaria y próxima reducción en las compras en el Río de la Plata; noticias relativas a ella eran ya conocidas allí a fines de 1816²⁴. Poco más de un año después, la baja en los mercados europeos se generalizaba; la escasez de los compradores los volvía muy exigentes en cuanto a la calidad del producto, y pasaría todavía algún tiempo hasta que esa tendencia desfavorable se revirtiera²⁵. En Buenos Aires, los cueros de Cipriano no dejaban sin embargo de tener demanda, justamente por el cuidado puesto por su dueño a la hora de elegirlos: “veo qe. tu partida es buena, y no puede mejorarse... procuraré venderlos con toda la estimacion posible” le escribía Juan José en octubre de 1816; a pesar de lo cual creía necesario advertirle que los precios que los clientes estaban dispuestos a pagar no eran los deseables²⁶. El año siguiente, cuando los cueros de toro continuaban a precios bajos, Cipriano remitía a su hermano una nueva cantidad de ellos, que “pueden reputarse por los de la especie primera, es partida muy lucida por lo qe. espero su buena benta”. A pesar de ello, le pedía le

²³ El caso ya citado de Lino Pérez puede resultar ilustrativo: Artigas lo acusaba de faenamiento excesivo, emprendido por Pérez seguramente con intención de liquidar sus existencias. Sobre las dificultades del gobierno artiguista para controlar el contrabando, así como sobre las contradicciones entre las medidas conservacionistas aplicadas en la campaña (prohibición de matanzas, fomento de las estancias de rodeo, etc.) y el esfuerzo (y sobre todo las condiciones) de guerra, ver el lúcido artículo de A. Frega y A. Islas, “Existir y resistir...”, op. cit.

²⁴ Los agentes de los Anchorena en Londres, Hullet Hermanos y Cía., informaban en julio de 1816 que las posibilidades del mercado europeo se veían excedidas por las introducciones desmedidas, y que sólo la venta de los excesos y la disminución de aquéllas podrían posibilitar la formación de precios mejores. Por otra parte, era de temer que “los dueños de estos cargamentos... no repararan en sus costos y... venderán a cualquier precio pa. redondear”. Hullet Hnos. a J.J.C. de Anchorena, Londres, 23 de julio de 1816, cit. en R. Merediz, “Comercio de frutos...”, p. 140.

²⁵ Hullet Hnos. y Cía. a J.J.C. de Anchorena, Londres, 21 de noviembre de 1817 y 24 de julio de 1818, cit. en R. Merediz, “Comercio de frutos...”, p. 141.

²⁶ Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires 26 de octubre de 1816, en AU, t. I, fs. 105 r. y v. Días más tarde incluso habían bajado: “solo a 28 rs. ofrecen por los de Novillo y Baca, y así los tengo embarracados esperando suban, qe. creo no durara mucho tpo. por la escases de Cueros qe. deve haber...” *id. a id.*, Buenos Aires, 8 de noviembre de 1816, en *ibidem*, fs. 107 r.

informarse a la brevedad el precio que alcanzaran para tener una guía en sus nuevas compras²⁷.

c) Costos y azares de la puesta en valor de las mercancías hasta su venta

Los costos de remisión de los productos comprados a Concepción del Uruguay, así como los correspondientes al estibaje y almacenamiento allí, no suman sino una porción bastante menor de los gastos totales: parece evidente que la mayor parte de las adquisiciones de Cipriano se efectuaba a poca distancia relativa de la villa, y algunas de las cartas de Saracho con que contamos, fechadas en el Perucho Verna, un arroyo a escasas ocho leguas de Concepción, así parecen confirmarlo²⁸. Los gastos en mano de obra para el manipuleo de las mercancías y su preparación para el viaje al punto de venta (romaneo del sebo, pesaje de los cueros, sacudirlos y acomodarlos, y otras tareas similares, todas pagadas a destajo) no alcanzan a ser sino una parte menor de los gastos. Es de destacar que tampoco en Buenos Aires estos renglones eran importantes, a pesar del vasto uso de fuerza humana imprescindible dado el grado de tecnología de la época: aun contando los inconvenientes causados por una gran tormenta (que obligó a secar y aprensar 779 cueros mojados, hacer limpiar casi 2.000 cueros vacunos, reclasificarlos y reacomodarlos) las erogaciones en mano de obra y acarreos allí no llegaron al 11% de los gastos de comercialización en 1816-17, como veremos luego²⁹. Más complicado, más aleatorio, el transporte fluvial tenía de lejos el primer lugar entre esos costos (alrededor del 60%), y al parecer puesto tan eminente estaba más allá de las coyunturas bélicas: en las operaciones de remisión de cueros, sebo y grasa efectuadas entre febrero de 1801 y mayo de 1804 desde la estancia del finado Dr. Pedro García de Zúñiga, situada en Gualeguaychú, el flete a Buenos Aires se lleva también el 63% del total de los gastos. Por otra parte, esas mismas cuentas nos indican lo importante del beneficio económico recibido con la suspensión de costos fiscales dictada en 1816: los renglones de alcabala, Consulado y otros derechos suman un 20% de los gastos de comercialización en los envíos de García de Zúñiga³⁰. Si bien al parecer los precios de los fletes no habían aumentado demasiado con respecto a los tiempos de paz, la carrera fluvial adolecía de interrupciones y riesgos

²⁷ Cipriano de Urquiza a Juan José de Urquiza, Concepción, 12 de abril de 1817, en AU, t. I, fs. 111 r. y v.

²⁸ Por ejemplo Pedro Saracho a Cipriano de Urquiza, Perucho Verna, 30 de septiembre de 1811, AU, t. I, fs. 3 r. y v. Si bien por entonces los alrededores de la villa estaban en su mayor parte dedicados a la agricultura, aún existían algunas estancias de ganado mayor a poca distancia, en especial en las márgenes del Uruguay.

²⁹ Esto es, no comprendidos los montos invertidos en la compra. En las remisiones de productos pecuarios de la estancia de Pedro García de Zúñiga, en el Gualeguaychú de 1801-1804, los costos de peones y acarreos sólo llevan el 15% del gasto de comercialización, incluyendo las tareas efectuadas en Buenos Aires. Testamentaría de P. García de Zúñiga en AGN, Sucesiones, 5899, “Quaderno 3º. de la Testamentaria, del finado Dor. Dn. Pedro García de Zúñiga...”, fs. 284 y ss.

³⁰ 2.906 reales de plata sobre un total de 14.535 para los casi tres años y medio de operaciones. En octubre de 1816, John Morley informaba a Hugh Dallas un costo de remisión de cueros de toro a Buenos Aires de 1 a 1,5 reales por unidad, y de “3 horse hides for 1 bull”, bastante similares a los de Cipriano. Morley a Dallas, Concepción del Uruguay, 8 de octubre de 1816, en AHPBA, 003-1-10, carpeta 1, fs. 223 y ss.

adicionales: a menudo la guerra implicaba falta de buques o el cierre arbitrario del puerto por parte de los poderosos de turno. Desde Gualeguay, Ysidro (otro de los hermanos Urquiza, miembro de una amplia red familiar que prestaba buenos servicios a sus miembros) informaba a Cipriano en enero de 1816 que “ha llegado oficio de Berdun pa. qe. no permita salir ningun buque, y a ningun puerto. Dime si los Yngleses salen de ese..., o si bienen Buques de Bs. Ays.”³¹ Cipriano, sin dudas por sus aceptadas relaciones con el poder político local y quizá también por su carácter de funcionario oficial, gozó al parecer de ciertos privilegios al respecto: al punto que su hermano Juan José le pide en mayo de 1817 que interceda en favor de un conocido para que las autoridades de Concepción dejaran salir su buque³². Asimismo, ha de ser fruto de esas relaciones políticas el que pudiera utilizar para sus tratos comerciales una balandra del estado entrerriano, que fue embargada al llegar a Buenos Aires³³. Existía además la ominosa posibilidad de que la guerra no dejara de mostrar alguno de sus rostros amenazadores: en 1819 fue detenido por los portugueses un buque en el que viajaban envíos de un colega de los Urquiza; el obligado trasbordo de la carga provocó pérdidas cuantiosas³⁴.

En la ciudad porteña las dificultades no habían en modo alguno terminado; quedaban las consecuentes a la escala comercial en que operaba Cipriano y que sufrían, como él, multitud de pequeños o medianos mercaderes y aun los dueños de algunas grandes estancias. Todos ellos, al no poseer buques y barracas propias en Buenos Aires, debían depender de fleteros y depositarios conocidos, o echarse en manos de quienes les deparara la suerte, procurando estar atentos ante maniobras dolosas, en las que el puerto principal del ex virreinato tenía una larga historia³⁵. Hacia 1814 las autoridades habían intentado reglamentar el barracaje y cortar los abusos; la correspondencia de Cipriano y sus hermanos da a entender que esas medidas al menos no habían tenido el efecto esperado³⁶. Los comerciantes pequeños y medianos del interior debían sufrir a menudo las arbitrariedades de sobrecargos negligentes y barraqueros timadores: Juan José le avisaba a su hermano en marzo de 1819 que en el envío recién recibido sólo había 364 cueros en

³¹ Isidro de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Gualeguay, 13 de enero de 1816, en AU, t. I, fs. 19 v. Dn. Josef Antonio Berdun era por entonces Comandante General de la provincia.

³² Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, B. Aires, 31 de mayo de 1817, en AU, t. I, fs. 114 r.

³³ Sobre la balandra “Belén”, que Cipriano denomina “del Estado”, ver Cipriano de Urquiza a Juan José de Urquiza, Concepción del Uruguay, 12 de abril de 1817, en AU, t. I, fs. 111 r. y v.; sobre su embargo, Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 31 de mayo de 1817, en *ibidem*, fs. 113 v. y 114 r.

³⁴ Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 21 de marzo de 1819, en AU, t. I, fs. 165 r. y v.

³⁵ Las quejas por robos en el transporte fluvial, así como por disminuciones arbitrarias en el pesaje de los cueros o efectos de campo en las barracas porteñas, o por cobros indebidos de comisiones y costos abusivos como el destaro son bastante abundantes a fines de la época colonial; aun grandes estancieros como Juan Carlos Wright o Josef de Urquiza podían sufrir esas injusticias. Ver por ejemplo la presentación efectuada por varios hacendados de Entre Ríos al Prior y Cónsules del Real Consulado de Buenos Aires, mayo de 1806; en AGN, Consulado de Buenos Aires, expcts., leg. 6, n° 19, IX-4-7-8.

³⁶ El “Reglamento para las barracas” dictado en 14 de enero de 1814 preveía complejas marcas y contramarcas en cueros, marquetas de sebo y otros fardos, así como la emisión de documentos que respaldaran los tratos y obligaciones entre las partes. Se prohibía asimismo el uso de la muy criticada romana, subrogándose en su lugar el de balanzas. P. de Angelis, (comp.) *Recopilación de las leyes y decretos promulgados en Buenos Aires, desde el 25 de mayo de 1810, hasta fin de diciembre de 1835*. Buenos Aires, Imprenta del Estado, 1836, t. I, p. 43 y ss.

vez de los 387 que había embarcado Cipriano; debiéndose la falta sin dudas a ocultaciones del responsable del barco, quien a su vez había demorado mucho la descarga, amén de otros descuidos, algunos de consecuencias desastrosas³⁷. Ysidro, más experimentado que sus hermanos y más prudente también en los negocios de cueros, le advertía a Cipriano acerca de “la mala fe, y poca conducta qe. se encuentra en aquellos Romaneadores [de Buenos Aires]...” y que considerara que “Juan José pr. su empleo no podra perder un dia pa. asistir al peso de ellos [los cueros], resulta qe. comisionará a otro; de esta comision puede inferirse algn. perjuicio. Doi de caso qe. él mismo asista, pero no me negarás tu su poca intelig[enci]a. en la materia, y qe. ésta dará lugar a qe. los Romaneadores acostumbrados a hacer picardias, le canten tres o quattro libras de menos sin advertirlo el, y al fin de la jornada saldremos perjudicados, y no es cosa de trabajar tanto tú como yo pa. los Barraqueros”³⁸. También existía ya entonces la sempiterna lacra de los intermediarios; adoptando el tono apropiado a un hermano mayor, Cipriano le sermoneaba al respecto a Juan José pocos meses más tarde: “para tu procurar benta delos cueros nunca veas a los muchos qe. en esa hay qe. compran para rebender, o comisionados qe. reciben [tachado: compran] a un precio, para entregarlos a otro. S[iem]pre. busca a los Comerciantes Principales, o bien [a] aquellos qe. son extractores. y no menos deberas descuidarte al t[iem]po. del Romaneo”³⁹. Algo ofendido, Juan José respondía que “Voy a proceder a su venta no valiendome de Corredores, qe. jamas lo he hecho porqe. conosco la clase de bribones, qe. son los tales.”⁴⁰

Una carta de Ysidro se encarga de detallarnos extensamente otro factor importante para un mediano comerciante rioplatense en productos pecuarios: “dentro de poco he de poner en aql. destino [Buenos Aires] algs. cueros, grasa y sebo, y *cuanto mayor sea la cantidad, doble la estimación*. Los Yngleses, o Portugueses, son los unicos compradores de cueros pa. cargar sus Buques, y así como en estos destinos se desprecia pr. pequeña la compra de dos o tres cueros, así tambien ellos en atencion a los muchos miles qe. nesecitan pa. sus buques, desprecian la compra de 300 o 400 pr. qe. conciderados estos respecto de 12 o 14 mil qe. neseciten, vienen a equivaler como 2 respecto de mil o dos mil qe. yo o tu queremos acopiar. Por el contrario del mismo modo qe. yo, o cualquier acopiadador, pondria mis afanes pa. ir aca, o aya s[iem]pre. qe. supiera encontrar 300 cueros juntos, así tambien aquellos se empeñan y alargan sus ofertas quando la partida merece la pena”⁴¹.

³⁷ “...el sobre cargo del Buque es un gran maula” recalca Juan José, “es gran petaca [sic] y de poco cuidado, desp. de una navegacion morosa, no ha tenido cuidado de los cueros... algs. han llegado apolillados pero a qn. le cayo la loteria enteramente. ha sido a la infeliz viuda de Pachado, qe. todos los cueros le han llegado apolillados...” Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 21 de marzo de 1819, en AU, t. I, fs. 165 r. y v.

³⁸ [Ysidro de Urquiza] a Cipriano de Urquiza, Gualeguay, 8 de abril de 1816, en AU, leg. 384, carpeta “truncos, 1816”, doc. 101, fs. 197 v. y 198 r. y v.

³⁹ Cipriano de Urquiza a Juan José de Urquiza, Concepción del Uruguay, 22 de septiembre de 1816, en AU, t. I, fs. 98 v. y 99 r.

⁴⁰ Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 26 de octubre de 1816, en AU, t. I, fs. 105 r. y v.

⁴¹ [Ysidro de Urquiza] a Cipriano de Urquiza, Gualeguay, 8 de abril de 1816, en AU, leg. 384, carpeta “Truncos, 1816”, doc. 101, fs. 197 r. y v., subrayado nuestro. El comerciante inglés Phillip Parkin nos confirma la importancia de esta práctica del lado de la oferta local: desde Corrientes informaba a Hugh Dallas que “los cueros están escasos, y no es posible comprar una partida de doscientos de ellos por menos

Si recordamos la descripción de las tareas propias de los pulperos volantes transcripta pocas páginas atrás, podremos entrever detrás de esta larga cita a sus vapuleados fantasmas; en las particulares condiciones traídas por la revolución y la guerra, esos pequeños traficantes que recorrían las campañas colectando las cortas cantidades de cueros que les ofrecían los dueños de pobres rebaños y que frecuentemente eran acusados de no preocuparse por verificar si el origen de esos cueros era legítimo o no, se habían transformado en uno de los nexos más directos entre los productores y los comerciantes como Cipriano que los conectaban con el mercado mundial; uno de los pocos eslabones de la antigua cadena de habilitados y acreedores de tiempos coloniales que no se había roto aún, quizá porque era imprescindible. Ysidro nos muestra sin embargo los límites del campo de acción de esos acopiadores de campaña, y nos sugiere la particular situación de algunos productores menores: aun cuando quizá los beneficios de los altos precios traídos por la coyuntura, el descenso en los costos de comercialización y el dinero en efectivo que aquélla había puesto en circulación en esos destinos alejados hayan alguna vez estado cerca de ellos, y en algún momento hubieran podido disfrutarlos, parece bastante claro que la mayor parte de ese provecho económico quedaba en otras manos: quizá en las de ese pulpero local capaz de acopiar buena cantidad de esos productos hasta que apareciera un comprador; pero, más a menudo aún, en las de esos comerciantes intermediarios como Cipriano, cuyas febriles especulaciones debían su buen éxito no sólo a la propia coyuntura sino sobre todo a su eficaz manejo de la misma⁴². Justamente cuán exitoso fue en ello es lo que intentaremos medir a continuación.

d) El balance final: las ventajas de un negocio arriesgado

El siguiente es un balance de las negociaciones de Cipriano de Urquiza para los años 1816-1817, según los detalles de su libro de cuentas y documentación accesoria, sin tomar en cuenta posibles gastos menores que no conocemos o que no existieron⁴³:

de 14 reales cada uno, aunque pueden ser obtenidos por menos, pero colectándolos en pequeñas porciones... el precio general es de 12 reales". Parkin a Dallas, Corrientes, 27 de enero de 1817, en AHPBA, 003-1-10, carpeta 9, fs. 314 y ss.

⁴² Esto limitaría en cierto modo las consideraciones de Halperin Donghi acerca de las consecuencias de la disminución de costos de comercialización: si esa disminución no pudo prescindir de la escala, y la misma estaba muy lejos de los productores más pequeños, parece evidente que la situación de éstos no pudo haber mejorado demasiado, fuera de ciertas situaciones específicas, dado que el papel de los intermediarios continuó siendo de importancia (T. Halperin Donghi, *Revolución y guerra...*, p. 110).

⁴³ Entre ellos: la posible comisión de Saracho (que no figura, por lo que suponemos que éste obtenía su parte recargando un cierto monto a los cueros que ofrecía a Cipriano, incluyéndolo en el precio, por lo que no aparece desglosado en las cuentas), y los impuestos locales, que sabemos existían, pero que Cipriano pudo haber eludido por su condición de funcionario. Morley, el corresponsal de Hugh Dallas, le informaba a éste que los cueros de toro pagaban en Concepción 18 pesos y medio por centenar; los de bagual $\frac{3}{4}$ de real cada uno, y el sebo el 8%; Morley a Dallas, Concepción del Uruguay, 8 de octubre de 1816, en AHPBA, 003-1-10, carpeta 1, fs. 223 y ss.

Balance de negociaciones de cueros y subproductos ganaderos
de Cipriano de Urquiza, 1816 - 1817 (en reales de plata, antes de impuestos)⁴⁴

<i>Ingresos por ventas</i>					
	Unidades	Comprados a	Vendidos a	Diferencia	Ganancia bruta por rubro (%)
Cueros de vaca	1,970	11,983	26,099	14,117	118
Cueros toro y novillo	2,748	34,134	47,051	12,917	38
Cueros de bagual	4,960	14,489	24,313	9,824	68
Arrobas de sebo	85	802	1,104	301	38
Arrobas de cerda	33	215	369	155	72
	9,796	61,622	98,936	37,313	
<i>Egresos</i>				% sobre total de gastos	
a) Gastos hasta Concepción del Uruguay *					
Transportes				(686)	6
Sacudir y acomodar; pesar el sebo				(265)	2
b) Gastos de flete fluvial					
Concepción del Uruguay - Buenos Aires				(7,416)	60
c) Gastos en Buenos Aires					
Acarricos				(561)	5
Barracaje				(2,833)	23
Varios				(691)	6
d) Pérdidas					
Sebo y cerdas **				(146)	
Cueros ***				(615)	
Ganancia neta sobre fondos invertidos en compras				24,100	39 %
<i>Plazos de la inversión</i>	período de compras: febrero 1816 – noviembre 1817 período de ventas: agosto 1816 – diciembre 1817				

* Estimados para 4.086 cueros vacunos y 2.355 cueros de bagual, de acuerdo a lo invertido en las restantes partidas. Incluyen: flete de los cueros desde los parajes de compra hasta la villa y el puerto, sacudirlos, romaneo del sebo, carga y descarga, etc.

** Corresponde a las diferencias entre cantidades de sebo y cerdas comprados y remitidos a Buenos Aires y las ventas efectivas de ambas especies en esta última plaza; valores a precios de compra. Incluye un saco de sebo que llegó “enteramente podrido”.

*** 50 cueros de toro y novillo que no figuran en la rendición de cuentas final. Posiblemente no vendidos. El 18 de septiembre de 1816 una gran tormenta e inundación echó a perder 20 cueros; pero tanto éstos como otros apolillados se vendieron finalmente, aunque a precios menores que lo usual, y por lo tanto no se incluyen entre las pérdidas.

⁴⁴ Como ya se ha dicho, los derechos de alcabala y Consulado se suprimieron en julio de 1816. No consta en las cuentas que Cipriano haya pagado en algún momento esos (u otros) impuestos. Dado el

La comparación que hemos efectuado con otras negociaciones análogas ayuda a despejar dudas: el perfil general de la distribución de los gastos de comercialización es similar al de las cuentas de Pedro García de Zúñiga; los valores y las condiciones generales coinciden con el informe de John Morley a Hugh Dallas, fechado en Concepción del Uruguay en octubre de 1816. Ambos han sido ya citados. El resultado final, por tanto, es sólido: una ganancia neta de un 39% sobre los montos invertidos en la compra de las mercaderías a lo largo de la negociación, obtenida en algo menos de dos años, para la época y el lugar no deja de ser un número apreciable. Es bastante mayor que la alcanzada por Anchorena y sus socios en diversas operaciones de comercio exterior en las que despacharon a Inglaterra, entre 1814 y 1816 más de 300.000 cueros comprados en Buenos Aires, obteniendo un beneficio estimado por Carretero de entre el 25 y 30% neto⁴⁵. Con justificada envidia le escribía Ysidro a su hermano en agosto de 1817: "tu eres mas felis qe. yo pr. [que] sin embargo de rodar [yo por] el mundo sé qe. tu hases en esa mui buen negocito. Dios te dé felicidad y salud..." Deseo muy pertinente: el dinero por lo visto ya lo había conseguido⁴⁶.

Si bien se trata de resultados obtenidos en circunstancias que tienen mucho de extraordinarias, podemos pensar que el comercio de intermediación practicado en estos términos era de por sí una alternativa atractiva aun en tiempos algo más normales. Un ejemplo cercano podría confirmarlo: don Jacobo Espariz, administrador de la estancia de don Juan Castares, en el Gualeguay de 1814, escribía que, dada la falta de dinero en efectivo y bienes allí luego de un saqueo efectuado por los realistas, había debido celebrar contrato con el comerciante don Juan Esquet, para que éste le proveyera los "fornentos" necesarios para el pago de salarios a peones, debiendo satisfacerle Espariz con productos de la estancia, que Esquet vendería de su cuenta en Buenos Aires, quedándose con "un 29 pr. 100 que le abono pr. razon deloque me entrega..."⁴⁷ Ese 29% que el habilitador toma para sí es una muestra aproximada del lucro que un mercader podía esperar de una operación de comercio interior; y no es demasiado menor al que obtuviera Cipriano en condiciones algo más favorables⁴⁸. Pero resultará ilustrativo invocar un ejemplo de la faz ultramarina de este comercio, esta vez obtenido por Jorge Gelman en su análisis de las cuentas de Domingo Belgrano Pérez: hacia 1778-9, una especulación con cueros comprados en Buenos Aires y vendidos en Cádiz le dejó un beneficio aproximado al 65% neto de gastos⁴⁹. Si bien, como recalca Gelman, un rasgo distintivo de las

deterioro de la fuente, faltan precios de compra de 1.686 cueros de vaca; 2.050 de toro y novillo, y 2.420 de bagual. Para estimarlos se tomó el promedio de precios pagados por los restantes, que abarcan ejemplos de todo el período de compras. Las variaciones a lo largo del mismo no son significativas para ninguna de las distintas variedades.

⁴⁵ M. Carretero, *Los Anchorena...*, p. 71. Sobre la coyuntura de precios europeos de entonces (bajos, mientras que en Buenos Aires eran altos) ver R. Merediz, "Comercio de frutos...", pp. 136 y ss.

⁴⁶ Ysidro José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 19 de agosto de 1817, en AU, t. I, fs. 118 r.

⁴⁷ Jacobo Espariz al Alcalde Juan Reed, Gualeguay, septiembre de 1814. En AGN, Sucesiones, leg. 4840, Juan Castares, su Testamentaría, fs. 14 r. Probablemente Esquet fuera un comerciante de Gualeguay, dado que Espariz no podía comunicarse fácilmente con Buenos Aires para buscar representantes allí.

⁴⁸ Por supuesto, además estaba el beneficio obtenido por Esquet sobre los géneros que entregó a Espariz, del cual nada sabemos.

⁴⁹ Análisis del caso en J. Gelman, *De mercachifle a gran comerciante. Los caminos del ascenso en el Río de la Plata colonial*, La Rábida, Universidad Internacional de Andalucía, 1996, pp. 131-2.

actividades comerciales a fines de la época colonial es que la tasa de ganancia es sumamente aleatoria, producto del alto grado de riesgo existente (y hasta cierto punto las operaciones de Anchorena son una muestra de ello, ya que se iniciaron al calor de una situación europea particularmente favorable, y no resultaron tan lucrativas por la evolución negativa de la misma), pareciera ser que el comercio interior sólo podía competir en situación ventajosa con el de exportación cuando se daban ciertas condiciones especiales, como ocurrió en la coyuntura 1816-1820: altos precios de los productos pecuarios en Buenos Aires y precios bajos en Europa. Al mismo tiempo, comprendemos lo conveniente que resultaba la integración vertical del proceso para quienes pudieron hacerlo, como los hermanos Robertson; y llegaríamos también a aceptar que, de cualquier manera, las ganancias obtenidas en el comercio de productos pecuarios estaban al parecer entre las más sustanciosas que podía ofrecer el mercado rioplatense, ya desde fines de la época colonial⁵⁰.

Epílogo: ¿una oportunidad irrepetible o un anticipo del futuro?

Resulta indudable que muchos de esos comerciantes jóvenes o medianos como Cipriano, pocos años antes, hubieran debido comenzar sus negocios con ventas al fiado respaldadas por promesas de pago en productos pecuarios, generalmente a precios y plazos de cancelación acordados de antemano, necesitando para ello del apoyo de grandes habilitadores; y, probablemente, no habrían tenido posibilidades de aprovechar en forma tan amplia la suba circunstancial de los precios de esos productos en Buenos Aires, ya que se encontrarían a su vez atados a contratos de precio y términos de entrega fijos con sus acreedores, o hubieran al menos debido ceder una porción importante de las ganancias a éstos en concepto de retornos financieros. Por otra parte, la lentitud en la rotación de *stocks* propia de las condiciones mercantiles de los años coloniales y la inveterada diseminación del crédito a los productores extendían la amortización de las inversiones en plazos demasiado largos, morigerando con ello el impacto de las coyunturas adversas y de las situaciones morosas; pero por eso mismo recortando las posibilidades de que las favorables pudieran ser explotadas plenamente por esos mercaderes medianos, atados a una o dos grandes líneas de crédito y con todas sus dependencias activas en manos de miríadas de paisanos o peones que pagaban cuando podían. En cambio, las peculiares condiciones traídas por el desorden revolucionario les posibilitaron captar en corto lapso ganancias que de otra forma sólo hubieran alcanzado después de muchos años, y los liberaron de las esperas mediante la aparición de oportunidades de compra lucrativas, que podían aprovechar en la medida en que contaran con posibilidades de sortear las adversas eventualidades de la guerra y fueran capaces de lograr una rotación de *stocks* mucho más veloz que la usual. Otros requisitos importantes, necesarios a todo comerciante exitoso, en cualquier época y lugar, pero aún más en tiempos de guerra: ciertos contactos políticos, una familia leal ubicada en lugares estratégicos, rapi-

⁵⁰ Evidentemente, en el origen de la fortuna de los Robertson se encuentra el hecho de haber intentado llegar en sus compras lo más cerca posible de los productores, y en sus ventas a los propios mercados europeos. Si bien los ejemplos citados son pocos, las sustanciales diferencias obtenidas en todos los casos apuntan a sostener la conveniencia de esas especulaciones.

dez de decisión y acceso a la información. Pero, aún más importante que todo, para acceder plenamente a esas ventajas era imprescindible contar con algún capital en dinero efectivo (dependiendo de él la magnitud de las operaciones, mientras que antes era la disponibilidad de crédito la que la determinaba), factor fundamental en la obtención de mejores condiciones de compra. Si bien aún no sabemos demasiado acerca de la circulación monetaria en el litoral de inicios del siglo XIX, parece probable que la calidad de la misma no haya sido excesivamente alta; cuando ese contexto entró en guerra, el pago en dinero de mejor ley debió haberse transformado en un poderoso instrumento comercial para obtener rebajas en los precios de compra. John Morley, correspondiente de Hugh Dallas en Concepción del Uruguay, debía tener en mente esta circunstancia cuando le informaba en octubre de 1816 acerca de las características del comercio de cueros allí, recalmando que “si usted considera entrar en este negocio, el mismo debe comenzarse a escala pequeña, digamos unos 1.000 o 1.500 pesos *en efectivo...*”⁵¹

La independencia política de las provincias del Río de la Plata coincidió, entonces, con la independencia que esos comerciantes intermediarios lograron con respecto a los grandes habilitadores de antaño, y la quiebra de alguno de ellos en esos años inseguros quizás haya podido deberse en parte a esas circunstancias. En efecto, conquistar esa costosa libertad no fue en absoluto algo fácil: adaptarse a las cambiantes condiciones políticas, tratar de elegir algún partido que contara con posibilidades de perdurar y, sobre todo, el propio desorden traído por la guerra, eran factores difíciles de soportar por mucho tiempo; en medio de las incertidumbres de la invasión portuguesa a la Banda Oriental y junto con un envío de dinero de cuya llegada en salvo no estaba muy seguro, Juan José concluía una carta a su hermano con frases de desaliento: “lo qe. te digo es, qe. trabajos no nos han de faltar, y aun no han empezado; Dios nos favoresca”. En 1820, luego de cuatro años de muerte y zozobras, continuaba buscando consuelo en potencias celestiales que parecían tener oídos sordos a los lastimeros lamentos de sus fieles⁵². La misma evolución de algunas de esas fortunas rápidas es una muestra de su tenaz carácter aleatorio: luego de años de entregarse con pasión a febres y peligrosas especulaciones comerciales y financieras en ese Río de la Plata vapuleado por la guerra, los hermanos Robertson volverían a Inglaterra poco menos que en la bancarrota.

Además, ganancias realmente considerables sólo eran posibles en años de excepción: no siempre se lograría que coincidieran los altos precios en Buenos Aires y la disponibilidad de mercancías en sus fuentes a precios reducidos, y a veces en forma abundante. Incluso en ese período la escasez pudo suceder a veces a la abundancia, y los precios variar, bajar y subir en poco tiempo. Y con el retorno de la paz pudo verse claramente cuánto de las anteriores formas de comercialización había logrado quedar en pie: las tempranas cuentas de Justo José de Urquiza, quien poseía una tienda en Concepción del Uruguay en noviembre de 1821, incluyen una lista de efectos y bebidas entregados a un habilitado para su pago en cueros o plata “con plazo de tres meses”⁵³. Estas

⁵¹ Morley a Dallas, Concepción del Uruguay, 8 de octubre de 1816 [subrayado nuestro], en AHPBA, 003-1-10, carpeta 1, fs. 224.

⁵² “Dios quiera... qe. se concluya una guerra qe. no sirve sino pa. concluirnos, sin utilidad y provecho”, Juan José de Urquiza a Cipriano de Urquiza, Buenos Aires, 8 de noviembre de 1816, en AU, t. I, fs. 107, *id. a id.*, Buenos Aires, 15 de agosto de 1820, en *ibidem*, fs. 169 r.

⁵³ “Razon de los efectos y din[er]o. qe. lleva de mi tienda Dn. Nicolas troche con el plazo de tres ms...” AU, t. I, fs. 196 r.

condiciones, que poco y nada difieren de las de diez años atrás, y que la extendida rarefacción del metálico, por efecto de la ley de Gresham, había sin dudas contribuido a reeditar, nos sugieren que toda la estructura interior y los lazos entre productores y comercializadores en Entre Ríos se habían visto mucho menos conmovidos que los que anteriormente anudaban estos últimos y sus habilitadores con sede en Buenos Aires o en Montevideo; la independencia ganada por aquéllos con respecto a éstos parece haber sido desde entonces un cambio algo más firme que otros, y el propio protagonismo político de la provincia (que en los años previos había sacudido sin demasiado esfuerzo una no muy larga historia de sumisión a los centros de poder virreinales para sorpresa y fastidio de éstos) es una buena muestra de lo difícil que sería restaurar el perdido orden anterior. No todos los productores locales, por el contrario, tendrían necesariamente en sus manos un balance tan favorable: golpeados por periódicos conflictos bélicos durante toda la primera mitad del siglo XIX, es probable que su situación sólo hubiera sido ventajosa si contaban con posibilidades de ingresar en los circuitos de desemboque de esa producción en la economía atlántica; vale decir: si su escala productiva era respetable, su situación estratégica, su acceso al capital líquido fácil, y, quizá indispensablemente, sus vínculos con el poder local aceptados: esto último no tanto por razones institucionales, sino más que nada para lograr un cierto control de los recursos, en especial de la escasa y cara mano de obra, ávidamente demandada por la propia situación bélica. Resulta difícil destacar lo suficiente estos últimos puntos: es muy sugestiva la íntima conjunción de funciones públicas y negocios privados en ciertos actores principales de la época en el litoral; si estudiamos sus biografías, veremos claramente que, a medida que avanzaba el siglo XIX, el límite donde terminaba la esfera del estado y comenzaba el ámbito privado sería a menudo difícil de determinar. No se trataba tan sólo de tocar esporádicamente los resortes del poder; los hombres públicos que lo encarnaban (a menudo durante largas décadas) eran al mismo tiempo productores y comerciantes; y fue justamente en el firme ejercicio simultáneo de todas esas responsabilidades que edificaron sus cuantiosas fortunas. No debcríamos simplificar las cosas tan sólo alrededor del lado evidentemente obsceno de la cuestión: nadie mejor informado sobre las coyunturas de tiempos de guerra que el propio caudillo que la conducía; nadie con más capacidad de hacer vigilar sus propiedades y obtener mano de obra que el jefe de un ejército. Sería imprudente sin embargo olvidar que el poder, en todo caso, debe construirse, y que la exccsiva visibilidad del caudillo y la escala de sus negocios puede estarnos ocultando un crecimiento acelerado de la economía, que también pudo proyectar sus frutos no sólo hacia otros personajes notables, sino aun por el resto de la escala social.

En todo caso, lo que resulta claro es el carácter y la eficacia de los métodos empleados: no es casualidad que sea justamente a partir de la segunda o tercera décadas del siglo XIX que pueda fecharse el vertiginoso ascenso de esa burguesía provincial *sui generis*, de la cual el propio Justo José de Urquiza fue el representante más conspicuo, que acumulaba altas ganancias buscando controlar tanto la generación de los recursos como el acceso al mercado mundial, y que terminaría ratificando con las armas sus opiniones acerca del tráfico por los ríos interiores. Pero todo ello ya no pertenece a estas páginas, para alivio de nuestro sufrido lector.

JUAN BAUTISTA ALBERDI: DE LA “REPÚBLICA DEMOCRÁTICA” A LA “REPÚBLICA POSIBLE”. UN PROYECTO ALTERNATIVO AL RÉGIMEN DE JUAN MANUEL DE ROSAS

Alejandro Herrero *

1. Introducción

La revolución de 1810 rompió con el antiguo orden colonial y dejó abierto el difícil problema de reemplazarlo por otro nuevo. Se había proclamado una república pero no existían sujetos que la encarnaran, y la guerra contra España derivó en otra peor entre los mismos actores rioplatenses¹. En 1837 surgió un grupo de intelectuales autodenominado la “Nueva Generación Argentina” que señalaba que el ciclo revolucionario todavía no había terminado y que sus ideales republicanos no se habían cumplido. A sus ojos, las dos facciones que dirigieron el país se habían equivocado. Los unitarios, quienes tenían por objetivo establecer una República liberal, no comprendieron la realidad que los rodeaba. Las provincias, con sus caudillos, no admitían fácilmente someterse a una República unitaria y perder sus soberanías locales. Los federales, que sí comprendieron esta lógica política (la necesidad de pactar con los hechos), habían llegado al poder en 1835, inaugurando un régimen autoritario. Los jóvenes, que hacían su presentación pública en un Salón Literario, proponían recomponer la situación y su tarea se resumía en el siguiente interrogante: ¿cómo completar la revolución haciendo cumplir sus ideales republicanos y los principios de igualdad y de libertad? Dicho de otro modo, ¿cuál era el proyecto político adecuado para salir de un régimen despótico, como el de Rosas, sin reabrir el ciclo de las guerras civiles?

Los federales calificaban despectivamente de afrancesados a estos nuevos intelectuales. No se equivocaban, estos jóvenes suponían que conocían muy bien las últimas novedades francesas y se sentían mejor preparados para dar respuesta a los problemas argentinos. Recordemos que los liberales, y entre ellos los más clásicos como Constant

* Conicet.

¹ Véanse Túlio Halperín Donghi, *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la argentina criolla*, México, Siglo Veintiuno, 1972, pp. 168-247; José Carlos Chiaramonte, *Ciudades, provincias, Estados: orígenes de la Nación Argentina 1800-1846*, Buenos Aires, Ariel, 1997, pp. 111-178; y Noemí Goldman, *Historia y lenguaje. Los discursos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992, pp. 23-38.

o los doctrinarios como Guizot, Rossi, Jouffroy; los neo-católicos (católicos que aceptaban ciertas premisas del liberalismo o de lo que llamaban el “espíritu moderno”) como Chateaubriand y Lamennais, o los saintsimonianos como Leroux, Chevalier o Lerminier se planteaban el siguiente interrogante (que la Nueva Generación Argentina atesoró en su agenda de trabajo): ¿cómo completar la revolución de 1789 construyendo un orden político estable y moderno sin recaer en los excesos del igualitarismo? Todos estos grupos, los que participaban del gobierno desde 1830 (doctrinarios) y los que hablaban desde la oposición (neo-católicos y saintsimonianos) estaban convencidos que tenían la respuesta adecuada.

El objetivo de este trabajo consiste en estudiar el diálogo productivo que realizó Juan Bautista Alberdi, una de las principales figuras del Salón Literario, con este horizonte de propuestas ideológicas de la cultura política francesa. Decimos diálogo productivo porque, a nuestro entender, hizo un uso muy particular de los distintos discursos, articulando ideas de grupos enfrentados en la elaboración de su proyecto para la Confederación Argentina. Una aclaración necesaria: a J. B. Alberdi debemos estudiarlo como parte del grupo al cual perteneció. Compartía muchos conceptos con ellos y en 1838 organizaron lo que llamaron la “Asociación de Mayo”, cuyo programa fue el célebre “Dogma Socialista”. Se trataba, en definitiva, de un nuevo partido político que se proponía reemplazar a las dos facciones existentes. Pero esto duró pocos años. Hacia fines de los años 40 sus miembros se diferencian de tal modo que cada uno compone su propio proyecto alternativo al de Rosas.

Nuestra hipótesis es que podemos distinguir dos momentos en la trayectoria de Alberdi. Entre 1837 y 1842 planteaba, empleando sus palabras, una “república democrática” (siguiendo, sobre todo, los discursos exaltados de Leroux), que combinaba los principios de igualdad y de libertad proclamados por la revolución. Difícilmente podamos asimilar esta propuesta con la ideología liberal, ya que la libertad del individuo se ve amenazada por varias cuestiones. Invocaba la necesidad de un “dogma social” o “filosofía nacional” (esquema extraído de Leroux, Lerminier y Jouffroy), de una “economía democrática”, es decir, planificada (adhería también aquí a Leroux), un Poder Ejecutivo fuerte (tomaba esta medida de Lerminier) y un Estado Federal (inspirado en las enseñanzas de Tocqueville) con el objeto de lograr la unidad nacional en un territorio donde predominaba la dispersión y la escasa población. Pero al mismo tiempo, Alberdi introducía argumentos de los doctrinarios y de Constant, para defender la libertad individual en oposición al Estado o sociedad que podía amenazarlo. En suma, elaboraba su proyecto de una república democrática utilizando conceptos de familias ideológicas diversas y enfrentadas: saintsimonianos, neo-católicos y liberales.

En la década del 40 se produce una división en las propuestas de los miembros de la “Asociación de Mayo”. Alberdi abandona explícitamente a ciertas autoridades intelectuales: Lerminier, Leroux, Lamennais y Jouffroy son reemplazados por Chevalier y Rossi (Tocqueville y Guizot continúan siendo sus referentes). Echeverría, en cambio, continúa con las ideas originales del 37 y sigue adhiriendo fervientemente al proyecto republicano de Leroux. Pero con un agregado importante: se ha producido la revolución del 48 donde las masas parisinas tuvieron una participación muy importante y Leroux las ha apoyado con gran fervor creyendo ver en este hecho la realización de su programa. Echeverría fue el único miembro de la “Asociación de Mayo” que coincidió con esta

postura de Leroux visualizando con gran esperanza una nueva regeneración social. Frías, por el contrario, tenía como referente a Lerminier (que en los años 40 ha dado un giro hacia un fuerte catolicismo conservador) y veía, obviamente, con gran alarma el movimiento del 48. Alberdi, como ya dijimos, abandona la idea de una república democrática (a lo Lamennais, a lo Leroux) para adoptar la posición doctrinaria (siguiendo a Rossi y a Guizot): distingue la libertad política restringida a los más capaces (élite criolla), de la libertad civil abierta a todos los habitantes que en su trabajo diario construyen una economía liberal. Además Rossi y el saintsimoniano Chevalier le indican un camino rápido para alcanzar el cambio: una inmigración masiva que trajera sujetos (con hábitos de trabajo y capital), y la promoción de una educación práctica que permita transformar a los criollos en eficaces trabajadores. Pero Alberdi no olvida del todo a Lerminier, ya que continúa pensando en la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte para alcanzar la unidad nacional disciplinando a una élite que tiende una y otra vez a la guerra civil.

Dividimos nuestra exposición en tres partes. Primero, estudiamos cuáles eran las características principales del orden político de Rosas; posteriormente, cómo nació la Nueva Generación, sus ideas, sus propósitos, para finalmente detenernos en el pensamiento de Alberdi y sus compañeros del Salón Literario.

2. El segundo gobierno de Juan Manuel de Rosas: una república de excepción (1835-1852)

Juan Manuel de Rosas asumió por segunda vez el gobierno de la provincia de Buenos Aires en 1835, cargo que ocupó hasta 1852. Su régimen político ha sido definido como una República: un lugar en el que los ciudadanos elegían a sus representantes y en el que éstos llevaban adelante los mandatos de sus representados. Por mecanismos legales se estableció un gobierno republicano de excepción, un gobierno que, para garantizar el sistema representativo/electoral, debió concentrar buena parte de las facultades de los otros poderes y suspender ciertas libertades individuales. En principio, aquellos cuyas libertades serían coartadas constituían una minoría: eran ciudadanos de los sectores acomodados que el propio régimen había definido como “subversivos”, “anarquistas”, y “traidores” de la República. Parte del mandato que Rosas había recibido consistía precisamente en llevar la guerra “a muerte” a los unitarios. No se trataba, entonces, de un orden político liberal. No se defiende desde esta República los derechos de las minorías ni de los individuos, ni la división de poderes o la separación de la iglesia y el Estado².

² Para una síntesis sobre las últimas imágenes sobre el rosismo puede consultarse el valioso trabajo de Ricardo Salvatore, “Consolidación del régimen rosista (1835-1852)”, en Noemí Golman (dir.) *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998. Existe una abundante bibliografía sobre el tema, entre las últimas contribuciones recomendamos las siguientes: Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1995, pp. 13-108; Marcela Ternavasio, “Hacia un régimen de unanimidad: política y elecciones en Buenos Aires, 1828-1852”, en Hilda Sábato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, Fideicomiso de Historia de las Américas del Colegio de México, F. C. E., 1999, pp. 119-141; Ricardo Salvatore, “Reclutamiento militar, disciplinamiento y proletarización en la era de Rosas”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 5, 1er. semestre, 1992,

Recordemos que con la firma del Pacto Federal (1831) se iniciaba, poco tiempo después, la Confederación Argentina formada por la mayoría de las provincias que habían pertenecido al antiguo virreinato del Río de la Plata³. Al gobernador de Buenos Aires sólo le interesaba defender el sistema federal y, por medio de éste, los derechos adquiridos de los pueblos (la independencia de la Confederación, el gobierno republicano y la igualdad ante la ley). De hecho, el orden federal significaba un acuerdo previo entre los Estados provinciales que debía mantenerse a toda costa. Era un orden de carácter coercitivo, por el cual las provincias debían unirse a Buenos Aires para alcanzar los objetivos de la causa federal. Los publicistas del rosismo asociaron constantemente la experiencia del régimen con la defensa del sistema republicano, en particular del sistema representativo. Se sostenía que el federalismo representaba la continuidad con la república imaginada por los hombres de Mayo. La preservación de un orden político federal que impidiese el desmembramiento de las Provincias Unidas en unidades autosuficientes, el restablecimiento del orden social a fin de proteger la propiedad privada basado en la voluntad popular, constituyeron creencias esenciales del federalismo rosista⁴.

La República estaba asociada al autoritarismo. La Sala de Representantes concedió poderes extraordinarios a Rosas y, cada año, el gobernador refrendaba su autoridad por medio de elecciones en las que participaba una altísima proporción de votantes. De este modo, Rosas concentró en sus manos los tres poderes del Estado provincial: contó con un Ejecutivo investido de poderes legales cuya extensión era casi ilimitada, con una Legislatura homogéneamente adicta y con un tribunal supremo (siempre de escasa significación en el sistema real de autoridad) reducido a la posición de un apéndice del Ejecutivo.

El contraste entre el período unitario de los años 20 y la etapa federal era muy notorio. Los primeros crearon condiciones materiales para favorecer una opinión pública liberal: la inauguración de la Sala de Representantes (1820), la aprobación del sufragio universal masculino (1821), la promulgación de una ley de imprenta (1822), las reformas religiosas (1822) que implicaron un fortalecimiento de la tendencia

pp. 25-47; "El imperio de la Ley: delito, estado y sociedad en la era rosista", **Delito y sociedad**, Santa Fe, 4-5, 1994; y Jorge Gelman, "Crisis y reconstrucción del orden en la campaña de Buenos Aires. Estado y sociedad en la primera mitad del siglo XIX", **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 21, 1er. semestre, 2000.

³ Véase José Carlos Chiaramonte, "El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX" en Marcello Carmagnani (coord.) **Federalismos latinoamericanos: México, Brasil, Argentina**, México: FCE, 1993, pp. 81-134. En esta misma línea puede consultarse un reciente estudio sobre el primer federalismo en la provincia de Buenos Aires: Fabián Herrero, **Federalistas de Buenos Aires. Una mirada sobre la política post-revolucionaria, 1810-1820**, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2000.

⁴ Son escasos los trabajos sobre historia política en las provincias aunque existen algunas investigaciones muy valiosas que pueden consultarse: Noemí Goldman, "Legalidad y legitimidad en el caudillismo. Juan Facundo Quiroga y La Rioja en el Interior rioplatense (1810-1835)", **Boletín de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 7, 1er. semestre de 1993, pp. 31-58; Sara Mata, (comp.), **Persistencias y cambios: Salta y el norte argentino (1770-1840)**, Rosario, Prohistoria, 1999; Beatriz Bragoni, **Los hijos de la revolución. Familia, negocios y poder en Mendoza en el siglo XIX**, Buenos Aires, Taurus, 1999; y N. Goldman y R. Salvatore, **Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema**, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

secularizadora en el ámbito político y la consagración de una política de tolerancia religiosa, un conjunto de medidas que imprimieron un perfil institucional y político con rasgos liberales y modernos⁵. Hay que señalar que el rosismo se asemejaría al modelo rivadaviano en su continuado énfasis sobre el papel docente del discurso oficial del Estado. Sin embargo, se apartaba de ese modelo en cuanto consideraba que el principal valor a ser transmitido no debía ser el de la pluralidad de opiniones, sino el de la unanimidad de las mismas. Tras la asunción de Rosas al gobierno de la provincia de Buenos Aires en 1829 y la derrota de los unitarios que tuvieron que exiliarse en la Banda Oriental, Chile y Bolivia, se inició una etapa distinta. Entre 1829 y 1834 se llevó a cabo un proceso de progresiva restricción legal a la libertad de prensa que implicó sin duda un cambio palpable con respecto al régimen anterior. En octubre de 1829 se prohibió por decreto toda crítica en la prensa a los acuerdos realizados por Rosas y Lavalle para poner fin a la guerra provincial, y en diciembre de ese mismo año, siendo ya gobernador Rosas, la Legislatura decretó la destrucción pública de todos aquellos periódicos que criticaron a Dorrego o a Rosas durante el gobierno unitario de Lavalle. Sin embargo, recién en 1832 sería promulgada por el gobierno una nueva ley de prensa cuyo propósito era someter a las publicaciones periódicas a un control mucho más estricto por parte del estado⁶.

Luego de una etapa de libertad de imprenta relativamente amplia que se extendió entre 1821 y 1832/34, prevaleció desde 1835 la instauración de una rígida censura estatal a la prensa. El rosismo tendió a borrar una diferencia que para los unitarios había sido fundamental: aquella entre el discurso del Estado y los discursos que conformaban la opinión pública. Este aplanamiento contribuiría a fortalecer una noción implícita en gran parte del pensamiento de los rosistas, esto es, que la legitimidad del nuevo orden era el producto de una identificación casi completa entre el estado, el partido y el cuerpo ciudadano. De este modo, se trataba de conseguir que en todos los niveles del universo político, imperara una única opinión, una única voluntad. Pero en el interior de esta

⁵ Véanse Klaus Gallo, “¿Reformismo radical o liberal? La política rivadaviana en una era de conservadorismo europeo, 1815-1830”, *Investigaciones y ensayos*, Academia Nacional de la Historia, 49, enero-diciembre, 1999; y Marcela Ternavasio, “La supresión del cabildo de Buenos Aires: ¿crónica de una muerte anunciada?”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 21, 1er. semestre de 2000, pp. 33-74. Para una mirada sobre la cultura y la opinión pública de ese período véase la excelente investigación de Fernando Aliata, *La ciudad regular. Arquitectura, programas e instituciones en el Buenos Aires posrevolucionario (1821-1835)*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2000. En relación al problema del vecino y del ciudadano moderno en los años 20 puede consultarse dos valiosos trabajos de Carlos Cansanello: “Domiciliados y transeúntes en el proceso de formación estatal bonaerense (1820-1832)”, *Entrepasados*, Buenos Aires, 6, 1994, pp. 7-22; y “De súbditos a ciudadanos. Los pobladores rurales bonaerenses entre el Antiguo Régimen y la Modernidad”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 11, 1er. semestre de 1995, pp. 113-139.

⁶ Sobre la cuestión de la prensa en el período unitario y la etapa rosista sigo los trabajos de Jorge Myers, op. cit., 26-44; y Noemí Goldman, “Libertad de imprenta, opinión pública y debate constitucional en el Río de la Plata (1810-1827)”, *Prismas. Revista de historia intelectual*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 4, 2000, pp. 9-20. Para una mirada distinta pueden consultarse dos estudios clásicos: C. Galván Moreno, *El periodismo argentino. Amplia y documentada historia desde sus orígenes hasta el presente*, Buenos Aires, Claridad, 1944, pp. 123-145; y F. Weinberg, “El periodismo en la época de Rosas”, *Revista de Historia*, 2, Buenos Aires, 1957, pp. 34-56.

“opinión pública oficial” surgió una cuestión fundamental para nuestro objeto: la disputa del romanticismo. El debate entre los “clásicos” y los “románticos” ocupó un espacio muy importante en las publicaciones periódicas, por ejemplo, en *La Gaceta Mercantil* y el *Diario de la Tarde*. Además, las primeras obras del movimiento, como las poesías de Echeverría o los textos de juventud de Alberdi, aparecieron editadas en Buenos Aires durante esos años, sin mencionar las revistas que dieron estatuto público al movimiento, *La Moda* (1838), o *El Museo Argentino o Recopilador* (1836-1837)⁷. Estas publicaciones indicaban un indicio de la continuidad de aquella embrionaria esfera pública inaugurada a comienzos de 1820. Pero esto fue, sin duda, un punto de fuga, ya que desde el bloqueo francés (1839) y la guerra contra los denominados antirosistas, se dio una prensa que se identificó plenamente con el Estado de Buenos Aires. Entre los jóvenes románticos de 1837, sólo José Rivera Indarte y Juan Bautista Alberdi expresaron explícitamente su simpatía por el régimen, hecho que duró hasta el comienzo del conflicto recién indicado. En el interior de este régimen definido como una república de excepción, donde dominaba la unanimidad y la exclusión de los adversarios, nació el grupo romántico liderado por Echeverría y sus amigos más jóvenes, Alberdi y Gutiérrez. En realidad, como ha indicado Romero, hay que ubicar a este grupo como el tercer partido alternativo a las dos facciones tradicionales, federales y unitarios⁸.

3. La Generación del 37

El movimiento romántico nació, en la ciudad de Buenos Aires, hacia el final de la etapa unitaria⁹. Publicaciones y noticias de las nuevas tendencias literarias, filosóficas y culturales habían estado entrando a esta urbe, en un “torrente” que V. F. López más tarde vinculaba con la “Feliz experiencia” porteña¹⁰. Pedro De Angelis contribuyó a la difusión de las ideas románticas en diferentes publicaciones periódicas, donde se podían encontrar las primeras referencias a la obra de los hermanos Schlegel y a la renovación historiográfica entonces en curso en Francia e Inglaterra¹¹. Pero fue Esteban Echeverría el que permitió que el romanticismo hasta entonces tácito, latente, tomara estado público. Las primeras reacciones ante la nueva estética poética del futuro autor de *La Cautiva* fueron cautelosamente favorables, y la recepción entusiasta del público (en especial del

⁷ Véanse F. Weinberg, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, pp. 34-56; D. Viñas, *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, CEAL, 1968, pp. 56-63; N. Shumway, *La invención de la Argentina. Historia de una idea*, Buenos Aires, Emecé, 1993, pp. 53-64; y W. Katra, *La Generación de 1837. Los hombres que hicieron el país*, Buenos Aires, Emecé, 2000, pp. 48-69.

⁸ José Luis Romero, *Las ideas políticas en Argentina*, México, FCE, 1945, pp. 45-46.

⁹ Una síntesis sobre los rasgos más importantes de la Generación del 37 puede verse en el valioso ensayo de Jorge Myers, “La Revolución en las Ideas: la Generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentina”, en Noemí Goldman (dir.), *Historia Argentina. Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, Buenos Aires, Sudamericana, t. 3, pp. 393-414.

¹⁰ Vicente F. López: “Autobiografía”, *La Biblioteca*, Buenos Aires, año 1, t. I, 1896, p. 331.

¹¹ Sobre la recepción del romanticismo en la prensa de Buenos Aires he consultado el trabajo muy bien documentado de Víctor Tau Anzoátegui, *La codificación en la Argentina (1810-1870). Mentalidad Social e Ideas Jurídicas*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia del Derecho Ricardo Levene, UBA, 1977, pp. 153-189.

público femenino más joven, según testimonios de la época) hizo de *Los Consuelos* (1834) y de *Las rimas* (1837) libros de resonado éxito en la exigua plaza editorial de entonces. En consecuencia, Echeverría pudo convertirse rápidamente en la figura pública más prestigiosa de la incipiente renovación romántica, alrededor del cual todos los demás escritores de esa corriente tenderían a gravitar. Si algunos de ellos también habían comenzado su vida literaria en la primera mitad de los años 1830, como Alberdi y Gutiérrez, la Generación del 37, como movimiento portador del romanticismo, sólo emergería plenamente en el bienio de intensa actividad (1837-1838), con su centro de gravedad colocado en Echeverría¹². Esa corriente literaria y generacional alcanzaría su primera instancia de cohesión grupal en el Salón Literario, institución patrocinada por el librero Marcos Sastre, aunque éste pertenecía a la generación anterior. Esta institución, que sólo funcionó durante algunos meses de 1837, reconocía un importante antecedente local en la Sociedad Literaria fundada por Rivadavia en 1822. Como aquella lejana precursora, el Salón se proponía naturalizar en suelo argentino prácticas de sociabilidad literaria que se suponían condición necesaria para una cultura moderna¹³. La lectura individual debía ceder el lugar a una práctica compartida de lectura, donde las ideas aprendidas en los libros llegados de Europa debían ser objeto de intensa discusión por parte de los miembros de la asociación. Pero donde la nueva asociación superaba a sus antecesoras era en su concepción de los resultados de sus actividades: la creación de saberes enteramente nuevos, “originales”, sobre la base de un aprendizaje sintético de las teorías, métodos y comprobaciones de contenidos en los libros europeos de la bien nutrida librería de Sastre.

En el Salón Literario, el movimiento romántico cristalizó su identidad. Echeverría, Alberdi y Gutiérrez ocupaban el centro de la escena y en un lugar menos destacado también participaban muchos de los otros escritores más importantes de las corrientes: Manuel Quiroga de la Rosa, Félix Frías, Juan Thompson, Miguel Irigoyen, los hermanos Rodríguez Peña, José Mármol, Esteban Seguí y Vicente Fidel López. Conviene destacar que el concepto original del Salón Literario ideado por Marcos Sastre no era ni juvenilista, ni específicamente generacional; por este motivo, entre los asistentes regulares se encontraban en un cornienzo muchas figuras renombradas de la generación anterior como Pedro De Angelis y Vicente López y Planes¹⁴.

¿Qué ideas románticas influyeron en el “Salón Literario”? Jorge Myers ha indicado muy bien que la filosofía alemana hoy denominada por algunos historiadores como romántica, cuyos mayores representantes eran los idealistas Fichte, Schelling y Hegel,

¹² Marcos Sastre manifestaba esta idea común de los jóvenes de colocar a Echeverría como el líder del grupo en una carta haciéndole un pedido formal: “Yo pienso Sr. Echeverría y me atrevo a asegurar que Ud. está llamado a presidir y dirigir el desarrollo de la inteligencia en este país. Ud. es quien debe encabezar la marcha de la juventud; Ud. debe levantar el estandarte de los principios que deben guiarla, y que tanto necesita en el completo descarrío intelectual y literario en que hoy se encuentra”. Citado por W. H. Katra, op. cit., p. 61.

¹³ Véanse Pilar González Bernaldo, *La Creation d'une Nation: Histoire politique des nouvelles appartenances culturelles dans la ville de Buenos Aires (1829-1862)*, (Diss. Doct.), Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, 1992, t. I, pp. 98-154; y Carlos Ibarguren, *Las sociedades literarias y la Revolución argentina 1800-1825*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1937, pp. 48-109.

¹⁴ Ver F. Weinberg, op. cit., pp. 23-68; W. Katra, op. cit., pp. 60-79; Jorge Mayer, op. cit., pp. 36-78.

no tuvo ninguna presencia real en el pensamiento de la “Nueva Generación Argentina”, como tampoco la tuvieron la filología ni el folklore de esa misma procedencia (encarnada en las obras de los hermanos Schlegel y de los hermanos Grimm, respectivamente). Tampoco tendrían cabida en el universo de referencia de los románticos locales las exploraciones de la locura de un Novalis, de un Hölderlin, de un William Blake, ni los escritos demasiado celebratorios de las cosas humildes, al estilo de William Wordsworth o de Samuel Taylor Coleridge. En él se destacan, como figuras centrales, Lord Byron y Víctor Hugo, seguidos por una pléyade de escritores menores, entre los cuales Mariano José de Larra merecería especial consideración por representar una posibilidad concreta de radicación en suelo español de la nueva sensibilidad, de la nueva ideología. El romanticismo argentino fue un movimiento de pensamiento social en un sentido amplio. Por ello, las principales figuras que integraban el diario de lecturas de casi todos los escritores de este movimiento fueron historiadores, filósofos, críticos literarios, reformadores políticos y sociales, y ensayistas varios. En la década de 1830, Pierre Leroux, ocupa el centro del sistema local de lecturas, al que muy pronto se añadiría la obra del abate Hugues-Félicité-Robert de Lamennais. Junto con ellos, historiadores como F. Guizot, críticos como Villemain y Fourtoul, filósofos del derecho como Eugenio Lerminier y T. Jouffroy, fueron las grandes referencias. Hacia fines de la década irrumpiría en el ámbito local la obra de los historiadores de la segunda generación romántica francesa, Jules Michelet y Edgard Quinet, y el escritor que serviría de piedra de toque para todos los debates de la década de 1840, Alexis de Tocqueville (fragmentos de *Democracia en América* aparecen traducidos, quizás de la mano de Alberdi, en el diario que éste dirigía en Montevideo llamado el Talismán (1840)¹⁵.

Alberdi fue uno de los principales activistas de este grupo. Pero contrariamente a Echeverría y a Gutiérrez que mantuvieron distancia con el poder existente, el tucumano interpretó al orden de Rosas como un “fenómeno lógico e inevitable”, y de esta descripción desprendió su futura estrategia a seguir: colaborar con los federales. La realidad política rioplatense estaba delante de sus ojos; sin embargo, fueron las lecturas de los escritores llamados por él de la “filosofía de Julio” los que le proporcionaron ciertos ejes conceptuales para entender positivamente lo que sus amigos románticos consideraban un gobierno negativo. Para Alberdi los “filósofos de Julio” eran los intelectuales que participaron de la Revolución francesa de 1830 y que luego desde el llano discutieron con el nuevo gobierno de la monarquía constitucional y con sus ideólogos los doctrinarios. Sus principales referentes fueron Pierre Leroux, Eugenio Lerminier, Lamennais, Chateaubriand y Jouffroy. Alberdi no seleccionó de la cultura francesa al pensamiento de los doctrinarios que legitimaron la monarquía sino a los defensores de una república democrática. Sin embargo, si sus referentes, a excepción de Jouffroy, combatieron por esos ideales desde la oposición, Alberdi, siguiendo muchos de sus argumentos, decidió emprender su lucha desde el interior del rosismo. La deuda con estos intelectuales fue enorme: de sus textos extrajo ciertos esquemas conceptuales que le permitieron entender al rosismo como un hecho “lógico” e “inevitable” y, al mismo tiempo, diagramar una futura república democrática.

¹⁵ Juan B. Alberdi, “Esteban Echeverría. Noticias de este poeta americano, muerto recientemente en Montevideo”, *El Mercurio*, Valparaíso, mayo, 1851.

4. Alberdi y su estrategia frente al rosismo

4. I. La legitimación del régimen de Rosas

Alberdi legitimó al orden rosista apelando a argumentos históricos y a esquemas historicistas. En su *Discurso inaugural* (1837) leído en el Salón Literario explicaba que la emancipación de 1810 se inscribió en la trayectoria que una legalidad trascendente imprimió a todos los acontecimientos humanos, por encima de las voluntades particulares que creían dirigirlos. Esta dinámica supranacional condujo a los pueblos europeos (incluidos los americanos) a etapas culturales más elevadas de integración de la humanidad, en un proceso “fatal y necesario”, donde el género humano avanzaba desde los tiempos primitivos a su “perfección indefinida”¹⁶. Insertada en este plan providencial, la revolución formaba parte de una historia universal del mundo civilizado. No se trataba de un acontecimiento surgido del interior del pueblo rioplatense o americano, sino que fue producido por “esta eterna impulsión progresiva de la humanidad”¹⁷. Los patriotas “guerreros” ocupaban, en esta lectura, un lugar secundario; fueron empujados por un movimiento universal que los trascendía y, de esta manera, iniciaron una acción sin saber cómo crear un nuevo orden. Esta era, como había aprendido de los libros de Lerminier, la característica más preocupante de la gesta de Mayo: invertir los pasos naturales seguidos por las revoluciones modernas. Ellas primero desarrollaron una renovación de sus hábitos y costumbres alimentadas por ideas civilizadas, que finalmente terminaron con la participación de los “soldados” cuando las libertades fueron avasalladas por gobiernos despóticos. En el caso argentino, los patriotas proclamaron la libertad en una tierra baldía de costumbres republicanas¹⁸. Se lograba la independencia política por vía armada, pero no se sabía construir un orden republicano. El saldo, desde entonces, era negativo: guerras civiles, costumbres bárbaras, ausencia de un pensamiento racional. Su descripción desnudaba la falta de los actores necesarios para cambiar esta situación que se prolongaba hasta los días de la federación. «Es cierto, escribe Alberdi, que en Mayo de 1810 comenzamos nuestro desarrollo; pero es cierto, también, que lo comenzamos mal (...) nosotros no nos hemos movido, hemos sido movidos por la impulsión fatal de las cosas más grandes que las nuestras (...) Es pues del pensamiento, y no de la acción material, que debemos esperar lo que nos falta»¹⁹.

De este modo, Alberdi legitimaba a los jóvenes del “Salón Literario” que, alimentados por las ideas republicanas de la “filosofía de Julio”, se sentían preparados para esta misión. Alberdi invocaba argumentos historicistas, que había leído en *Introduction Générale à l’Histoire du Droit* (1829) de Eugenio Lerminier y en el *Cours du droit naturel* (1833-1834) de Th. Jouffroy, para señalar que ni los unitarios ni los federales ni

¹⁶ Juan Bautista Alberdi, “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano”, en F. Weinberg, op. cit., p. 138.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 140.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 140-141.

los dirigentes políticos de otras repúblicas de América del Sur pudieron completar la revolución porque también se habían conducido con ideas equivocadas. El error consistía en que se violentaba el curso natural del desarrollo de los pueblos. La situación no podía ser más primitiva: “no tenemos historia (...) nuestra sociedad es un embrión, un bosquejo”. Pero sus lecturas le indicaban que era una etapa lógica en la evolución de todos los pueblos: “como nota Lerminier, explica Alberdi, la feudalidad es una forma normal de las sociedades nacientes, es el triunfo de las costumbres antes de la venida de las ideas; la expresión del instinto antes de la intervención de la regla, el triunfo de la familia sobre el Estado, de la cosa particular sobre la cosa pública”²⁰. El error de los unitarios argentinos y de los políticos de otras partes de América del Sur consistió en que no respetaron las etapas normales del desarrollo de las sociedades. En el Río de la Plata, el tucumano advertía: “...nosotros hemos querido poner en presencia y armonía, un derecho tomado en la altura que no había podido soportar la Europa”²¹. En México el error fue similar: “adoptó la constitución de Norteamérica y no es libre, porque adoptó la constitución escrita, pero no la constitución viva; no sus costumbres. La libertad no es el parte de un decreto, de una convención. Es una facultad, una costumbre que se desenvuelve por la educación. Así, el verdadero modo de cambiar la constitución de un pueblo es cambiar sus costumbres.”²² El derecho y la sociedad eran productos de las costumbres y éstas más poderosas que los gobernantes de ocasión, eran difíciles de derribar. La lección era siempre la misma: no se debían saltar las etapas naturales de los pueblos invocando instituciones, leyes o ideales de naciones civilizadas.

Alberdi introducía estas críticas con un objetivo preciso: elogiar a Rosas, inscribiendo a su régimen como el más adelantado entre los americanos del Sur. “Y séanos permitido creer también, anota Alberdi en 1837, en nombre de la filosofía, que nuestra patria, tal cual hoy existe, está (...) más avanzada, que los otros estados meridionales”²³. Rosas había puntualizado, en su famosa carta a Quiroga, la necesidad de esperar que mejoren las condiciones materiales de las provincias para poder convocar oportunamente a un congreso nacional²⁴. El argumento historicista era acatado: no pretendía saltar etapas históricas y, por ende, no practicaba un voluntarismo legislativo que no hacía más que violentar a los pueblos tal como sucedió en el Congreso de 1826. Pero Alberdi no sólo elogiaba al gobernador de Buenos Aires, también lo legitimaba con estos mismos argumentos. Lerminier le enseñaba que existía una relación de correspondencia y armonía entre las costumbres y el pasado de un pueblo y su gobierno. El primero engendraba al segundo. Invocando estas ideas, justificaba al régimen de Rosas como un fenómeno “lógico” y “normal”. “Y en efecto, explica Alberdi, todo poder que no es la expresión de un pueblo, cae: el pueblo es siempre más fuerte que todos los poderes, y cuando sostiene uno, es porque lo aprueba (...) La legitimidad del gobierno, está en ser, dice Lerminier. Ni

²⁰ Juan Bautista Alberdi, **Fragmento al estudio del derecho**, Buenos Aires, Biblos, pp. 164, 212 y 296.

²¹ *Ibid.*, pp. 110-112.

²² Juan Bautista Alberdi, “Sociabilidad”, **La Moda** (1838), **Obras completas de J. B. Alberdi**, t. III, Buenos Aires, La Tribuna Nacional, 1886-1887, t. I, p. 393.

²³ Juan Bautista Alberdi, **Fragmento**, op. cit., p. 144.

²⁴ Véase Carlos Segreti, “La Carta de Hacienda de Figueroa” en Fernando Barba y Carlos Mayo (comps.), **Argentina y Chile en la época de Rosas y Portales**, La Plata, UNLP, 1997, pp. 7-34.

en la historia, ni en el pueblo cabe la hipocresía; y la popularidad es el signo más irrecusable de la legitimidad de los gobiernos (...) Rosas considerado filosóficamente no es un despotista que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo”²⁵.

El problema y la solución se alojaban en la sociedad que producía a los gobiernos. Había un último error de los unitarios que fue apelar al voluntarismo de la guerra. “Así, explica Alberdi, pretender mejorar los gobiernos, derrocándolos, es pretender mejorar el fruto de un árbol, cortándolo. Dará fruto, pero siempre malo, porque habrá existido la misma savia: abonar la tierra y regar el árbol, será el único medio de mejorar el fruto (...) Lerminier cree hallar en las ideas nuevas y vigorosas, las verdaderas semillas de las costumbres nuevas y fuertes. Porque estamos en una época en que las virtudes sociales dependen de la inteligencia, y la regeneración de las costumbres depende de la revolución de las ideas”²⁶. Argumentos parecidos encontraba en Th. Jouffroy: “Toda revolución material, anota Alberdi, quiere ser fecundada, y cuando no es la realización de una mudanza moral que la ha precedido, abunda en sangre y esterilidad, en vez de vida y progreso”²⁷. Se debía acudir al verdadero remedio, y otra vez, casi repetía a Jouffroy cuando escribía: “la creación de una fe común de civilización”²⁸. De esta manera, definía el camino para completar el ciclo revolucionario de Mayo: si la herencia española en América del Sur eran costumbres “bárbaras”, “instintivas”, la respuesta consistía en crear nuevos hábitos para la República.

¿Cómo se inventarían esas costumbres? ¿Qué tipo de república era la que soñaba alcanzar Alberdi? A sus ojos, el cambio social podía darse desde la propia sociedad. El Salón Literario, con sus reuniones en torno a disertaciones sobre las últimas ideas de Francia y la creación de *La Moda*, publicación dirigida a un público femenino, eran medios idóneos para realizar la invención de nuevas costumbres republicanas. De allí que Alberdi se autopresentara como “un escritor de costumbres”.

4. 2. “Conquistar una nacionalidad” con ideales republicanos y democráticos

Los doctrinarios, con argumentos de Guizot, legitimaron el poder nacido tras las Jornadas de Julio de 1830: trataron de conciliar la tradición y la revolución, el poder real

²⁵ *Ibid.*, pp. 136 y 213.

²⁶ *Ibid.*, p. 217.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ “No una vez sola; cien veces han sido derrocados nuestros poderes públicos. ¿Se ha avanzado alguna cosa? Es porque el germen del mal reside en el seno mismo de la sociedad: es preciso extirarlo despacio, y depositar uno nuevo y fecundo que prepare cambios verdaderamente útiles y grandes (...) De aquí el flujo por nuevos hombres, nuevas instituciones, nuevos sistemas, nuevos trastornos. Se mudan los hombres, las instituciones, las cosas; ¿mejoran los ánimos?, por un día, y luego, sigue el tedio, la desesperación, el abatimiento. ¿Por qué? Porque la revolución íntima, moral, es la que falta y debe acontecer”. En nota al pie señala su deuda con Jouffroy: “M. Jouffroy ha consagrado la lección duodécima de su *Curso de Derecho Natural* a la exposición de una teoría luminosa de las revoluciones, y una ojeada profunda de la situación actual de la gran revolución de la civilización humana. Este fragmento debería ser el manual de nuestra juventud. Es un antídoto contra la manía de revolver”. *Ibid.*, pp. 137-138.

con los contenidos democráticos de la gesta de 1789²⁹. Pero el principio de la igualdad sólo podía ser aceptado si se revisaba la noción de soberanía popular y se la entendía asociada a la razón. Esta soberanía de la razón justificaba una democracia donde sólo los más aptos, (sujetos con educación y fortuna) podían acceder a la participación política. Para Alberdi, los doctrinarios eran una escuela que había perdido su actividad. Expresamente afirmaba en su *Fragmento preliminar* que la “Carta dirigida a un berlínés dedicada a Guizot y a Cousin”, escrita por Lerminier, eran los argumentos que tomaba para exponer sus ideas al respecto. “Después de 1830, escribe Alberdi, Guizot ha sido llamado al poder; se ha mostrado incapaz, en el manejo de un orden que no comprendía, porque sin la legitimidad tradicional no hay gobierno para Guizot; y como el de Julio es esencialmente popular, no lo entiende”³⁰. Para después concluir de modo terminante: “puede ser que el doctrinariado se calle para siempre”³¹.

Dos saintsimonianos disidentes, Leroux y Lerminier, y un miembro del neo-católicismo como Lamennais eran evocados para criticar esa política ecléctica y para plantear cómo debía concluirse con el ciclo revolucionario. La igualdad, inscripta en el cuerpo social francés por los cristianos y continuada por los revolucionarios del siglo XVIII, debía extenderse y desarrollarse. Alberdi defendía esa concepción republicana y democrática difundida por estos intelectuales franceses y, de esta manera, se separaba tanto de los unitarios (República liberal) como de los federales (República de excepción). Alberdi se preguntaba: “¿Pero qué nos revela el aspecto moral de la sociedad humana en el siglo XIX? El pueblo - la libertad - la igualdad: y por forma gubernamental, por fórmula política, la democracia republicana (...) ¿Cuál era la faz positiva del hecho moral en la época del mundo que va a caducar? La monarquía y la aristocracia. ¿Cuál comienza a reemplazarla? La democracia republicana”³².

Leroux, Lerminier y Lamennais, la llamada “escuela de Julio”, que sostenía el principio de la igualdad como el rector de la sociedad francesa eran las autoridades elegidas por Alberdi. Pero en este tema era Leroux la autoridad permanentemente citada. La noción de individuo debía subordinarse a las nociónes de “nación” o “humanidad”. La igualdad debía realizarse en la sociedad mediante la derrota del “individualismo”, cuyo aspecto “moral” era el “egoísmo”. “La moral egoísta, anota Alberdi, aniquila el dogma de la moral verdadera, de la moral desinteresada (...) ahoga los bellos ardores de la patria y la humanidad y conduce a un individualismo estéril y yerto”³³. Pero al mismo tiempo, en otros pasajes de sus textos, agregaba que la concepción moderna no aniquilaba al individuo, sino que lo colocaba en una situación de armonía con el conjunto social. En este caso hablaba, de la misma manera que lo hacía Leroux³⁴, de una

²⁹ El estudio más exhaustivo sobre los doctrinarios sigue siendo el de P. Rosanvallon, *Le sacré du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, pp. 194-218. Recomendamos, en castellano, el excelente artículo de D. Roldán, “Liberales y doctrinarios: acerca de la tradición liberal en Francia”, *Revista de Occidente*, octubre 2000, pp. 29-45.

³⁰ *Ibid.*, p. 237.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p. 226.

³³ *Ibid.*, p. 145.

³⁴ P. Leroux, “De la loi de continuité qui unit le dix-huitième siècle au dix-septième”, *Revue Encyclopédique*, marzo-1833; citado por P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, París, Gallimard, pp. 305-306; y *De l'Humanité, de son principe et de son avenir*, París, Perrotín, 1840, p.45.

“armonía” entre lo individual y lo colectivo, entre el individuo y la nación, pero el ideal del sujeto de la “libertad” conquistada en la revolución de mayo no era el individuo sino la colectividad en su conjunto: la nación. La igualdad era un principio que debía guiar a todos los elementos de la nación: arte, economía y política.

En el terreno del arte, nuestro autor adhirió al arte “socialista, democrático” pregonado por Leroux³⁵. Recordemos que éste sostenía que el arte tenía una función social, “sus dramas” debían estar alimentados por los principios “democráticos y humanitarios” creando la sociabilidad moderna. Pero al igual que Leroux³⁶, su concepto de arte “socialista y democrático” entraba en tensión con una noción típicamente liberal defendida por los unitarios: la libertad del individuo. Sus ideales republicanos democráticos se separaban de la república liberal de los tiempos rivadavianos. En diferentes artículos de *La Moda*, aparecieron sus reseñas críticas sobre todo tipo de evento cultural, (obras de teatro, poemas, formas de vestirse, de peinarse, entre otras) donde el principio igualitario que evocaba lesionaba esa noción típicamente liberal. En uno de esos artículos Alberdi realizaba un comentario negativo sobre un poema (“Ella”, cielito). “Esta poesía, explica Alberdi, que sin duda es bella, es no obstante como una gran parte de la poesía que se escribe en nuestro país, incompleta y egoísta. No expresa una necesidad fundamental del hombre, ni de la sociedad, ni de la humanidad, ni del progreso: es la expresión de un sentimiento individual y por tanto a pesar de su belleza, es una poesía pueril y frívola en el fondo. Es dedicada a Ella: -¿Cuál ella? ¿La patria? ¿La humanidad? -No: una mujer. Es un amante que en pago de un amor egoísta, pretende pasar su vida cantando día y noche: bello y noble destino, sin duda, para el hijo de una patria y de una humanidad que sufren ignorancia y pobreza y necesitan palabra elocuente que lo grite”³⁷.

En sus escritos sobre economía también adhería a las ideas de Leroux que criticaba a la escuela liberal con planteos que lesionaban la noción del individuo egoísta. “Smith, explica Alberdi, hizo un mal uso de un excelente método: observó mal, observó poco, no observó todo lo que había que observar: mutiló el hecho humano, y sobre el fragmento muerto, edificó una ciencia sin vida. La faz moral y la intelectual protestaron contra esta mutilación de la trinidad humana (individuo, nación, humanidad), y reclamaron una nueva ciencia económica, y armónica con ellas, viva con ellas, humana como ellas”³⁸. Repitiendo a Leroux, Alberdi³⁹ se definía por una economía democrática: “...la economía democrática, es decir, por la economía que, de acuerdo con la faz democrática de la

³⁵ “Con la sangre de Cristo fue sellado el triunfo de la doctrina que, haciendo libres, iguales y hermanos a todos los hombres y pueblos de la tierra, debía fecundar la historia moderna, echando los fundamentos de una sociabilidad humanitaria, y nueva, sobre las ruinas de una sociabilidad estrecha y vieja (...) Y el porvenir de la sociabilidad humana ¿qué otra cosa que la completa realización social de la ley de igualdad y confraternidad universal enseñada por el cristianismo? (...) Qué más son los días de Julio de la Francia, y de las dos Américas, nuestro día de Mayo, y cuanto día afortunado ha amanecido para los pueblos libres, que faces mezquinas del días humanitario?”. *Ibid.*, p. 353.

³⁶ P. Leroux, “Aux Philosophes”, *Revue Encyclopédique*, septiembre-1831; citado por P. Bénichou, *Le temps*, op. cit., pp. 305-306.

³⁷ *Ibid.*, p. 395.

³⁸ *Ibid.*, p. 228.

³⁹ Alberdi decía: “véase los fuertes artículos de Economía Política, publicados por la Revista Encyclopédica, publicados desde 1833 por Pierre Leroux”. *Ibid.*

moral que viene, dará por resultado la mayor satisfacción posible, no de algunas naturalezas individuales, sino de la naturaleza unitaria, y sintética de la humanidad entera...”⁴⁰

También las libertades individuales debían subordinarse a “lo colectivo” en momentos que la nación lo requería. No podemos olvidar que este pasaje se decía en un régimen que de hecho cercenaba la vida de sus ciudadanos. “Pero si alguna vez esta correlación faltase, o por mejor decir, si alguna vez se viese en lucha la razón general con la razón individual, si la vida de un individuo fuese incompatible con la de un pueblo, por uno de aquellos fenómenos de que la historia no es escasa, me parece que el sacrificio de esta individualidad sería, si puedo hablar así, de una justa injusticia: sería repetir en el mundo moral, lo que Dios en el mundo físico: un sacrificio de las parciales armonías a la armonía universal. Sería, en fin, sino cumplir, concordar al menos las leyes de Dios”⁴¹.

Alberdi, en realidad, concebía a la relación entre individuo y nación como un fenómeno abierto y de difícil solución. Por eso, en otros pasajes, separándose de toda República de excepción (régimen rosista) afirmaba que ni el pueblo, ni el Estado, ni la nación, podían estar por encima del individuo. Hay una crítica al abuso de “la soberanía del pueblo” cuando ésta atentaba contra la libertad individual, produciendo, inevitablemente, gobiernos despóticos. Alberdi, que había escrito que los doctrinarios “debían callarse para siempre”, los traía nuevamente al interior de sus argumentos para defender el régimen representativo y las libertades individuales afirmando que “la división del poder, la elección y la publicidad (...) son los medios de reunir y hacer que gobierne la razón pública y la voluntad. De modo que donde estos medios no existen, puede afirmarse que la razón pública y la voluntad política no gobiernan, es decir, no hay gobierno representativo, y por tanto, no hay perfecta sociedad, no hay perfecto Estado, no hay perfecto gobierno, todo es despotismo, y ya se sabe que despotizar no es gobernar (...) Cesa pues el poder del Estado en el punto que comienza a ser nocivo, a la asociación o al individuo (...) De este modo el progreso de la luz pública, es también el progreso de la libertad pública, porque ser libre, como lo han dicho Constant y Guizot, es tener parte en el gobierno”⁴².

Recordemos que Leroux había escrito numerosos textos donde aparecía esta permanente oscilación. Por una parte planteaba la defensa del individuo ante los ataques del Estado o de la nación y, al mismo tiempo, en otros pasajes afirmaba la necesidad de que los individuos se subordinaran a la voluntad general. Leroux aludía a una “armonía entre lo colectivo y lo individual” pero en sus textos aparecía en realidad una tensión entre ambos términos⁴³.

También en el discurso de Alberdi, que sigue a Leroux, aparecen estos argumentos donde a veces se defiende la autonomía del individuo y en otras ocasiones se niega dicha noción. Como se trataba en ambos casos siempre de proyectos y no de actos concretos de gobierno, es difícil pensar como se realizaría esa “armonía”. Pero Alberdi no deja de reconocer esta tensión, es un problema que a su juicio hay que dejar abierto. “Sin embar-

⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁴¹ *Ibid.*, p. 290.

⁴² *Ibid.*, pp. 291-292

⁴³ P. Leroux, *De l'Humanité*, op. cit., pp. 24-78.

go, explica Alberdi, no nos demos prisa a poner término a un problema tan antiguo y quizás tan eterno como el hombre: la relación entre la individualidad con la generalidad. Es el nudo gordiano, que mientras los filósofos se ocupan de desatar, los gobiernos lo cortan como les conviene”⁴⁴.

Entre la República liberal (de los unitarios) y la República de excepción (de los federales rosistas), Alberdi se inclina por una República que afirme el principio de la igualdad y la democracia. Pero sumemos un aspecto más: Alberdi habla de ampliar la participación política, como decía Leroux o Lerminier, sin plantear la cuestión del sufragio universal promovido por Lamennais. Citaba a este último con frecuencia para reforzar sus ideas sobre una República democrática. Alberdi escribe: “El cristianismo, como dice Lamennais, es la democracia: y su influencia política es el bálsamo que alimenta el desarrollo de la libertad humana. El cristianismo es la libertad. Ser impío es ser esclavo, dice Lamennais. Como ser amo es ser impío. El genio del evangelio es la igualdad, cuya realización es la libertad. Oprimir y dejar oprimir la libertad, es escupir al evangelio, es la más espantosa impiedad”⁴⁵. Alberdi citaba sentencias de Lamennais criticando la opresión que se hacía sobre los más humildes. Pero hasta aquí llegaba su admiración sobre este sacerdote. El sufragio universal, contrariamente a lo que pensaba Lamennais, le parecía un error y un peligro. Y para avalar esta idea introducía las reflexiones de otro miembro del neo-catolicismo francés. Alberdi anota: “La democracia es pues, como lo ha dicho Chateaubriand, la condición futura de la humanidad y del pueblo. Pero adviértase que es la futura, y que el modo de que no sea futura, ni presente, es empeñarse en que sea presente, porque el medio más cabal de alejar un resultado, es acelerar su arribo con imprudente instancia”. Y a renglón seguido agregaba una reflexión de Lerminier: “Los promotores de la emancipación social, comúnmente han agrandado los escollos con sus petulancias y precipitaciones, y han hecho retroceder su causa por un espacio igual a aquel en que querían aventajar al tiempo. Faltas funestas que acarrean una derrota pasajera en que se envuelve la razón y la justicia, lo mismo que las pretensiones extremas”⁴⁶. En suma: Alberdi planteaba que una república democrática se correspondía con el curso natural de la historia comenzada por la revolución, sin embargo, terminaba advirtiendo, con Chateaubriand y Lerminier, que se trataba de una tarea futura⁴⁷.

¿Qué destino tuvo esta experiencia alberdiana? Un destino poco feliz. Los exiliados en Montevideo miraron con malos ojos la predica pro-rosista de Alberdi, y le lanzaron fuertes críticas negativas. Por otro lado, si bien al principio el Salón Literario y la publicación *La Moda* despertaron cierto interés en el público exiguo de Buenos Aires pronto declinaría este primer entusiasmo. Alberdi sintetizaba su decepción en un artículo donde expresaba que escribir sobre la patria, sobre las costumbres y hábitos civilizados era “predicar en desiertos”. Ambas empresas concluyen con un cierre definitivo. Pero esto no significó que los miembros de la Nueva Generación desertaran de sus inquietudes públicas. Inmediatamente crearon la llamada “Asociación de Mayo”, liderada en un primer momento por Echeverría donde expresaron su firme decisión, en reuniones se-

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 233-234.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

cretas, de imponer sus ideas (la mayoría expuestas por Alberdi y luego llevadas a un texto célebre “El Dogma Socialista”) y luchar contra Rosas. Alberdi se unía ya definitivamente, sin fisuras, con sus amigos. A fines de 1838 una nueva coyuntura política se abría en el escenario rioplatense: se creó una coalición armada anti-rosista formada por Corrientes, las provincias del Norte agrupadas en una Liga con ese nombre, sectores de la provincia de Buenos Aires y además, la poderosa Francia y la Banda Oriental. Alberdi y sus amigos se trasladaron a Montevideo y desde allí se unieron a este frente. Echeverría decidió no entrar en la lucha y Alberdi se colocó como el nuevo líder de la Asociación de Mayo. Abandonaba sus ideas de un cambio pacífico para adherir a la necesidad de un cambio armado. La guerra fue cruenta y Rosas finalmente logró vencer en 1847 gracias a la mano firme de Urquiza, gobernador de Entre Ríos, y jefe del ejército rosista. Los miembros de la Nueva Generación se dispersaron para recalcar, en su mayoría, en Chile. Lo cierto fue que Rosas salió fortalecido de este largo conflicto. Sarmiento y Alberdi, decididos opositores escribían que el gobierno federal no tenía rivales. Sarmiento en su *Facundo* (1845) luego de describir al régimen argentino como una “máquina de guerra” anotaba un elemento positivo que era necesario atesorar para el futuro: “La idea de los unitarios está realizada; sólo está de más el tirano; el día que un buen Gobierno se establezca, hallará las resistencias locales vencidas y todo dispuesto para la unión”⁴⁸.

En 1847 Alberdi publicó en Chile un breve escrito que causó escándalo por sus elogios a Rosas. En “La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo” trazaba un retrato inesperadamente favorable de la Confederación Argentina. Se destacaba sobre todo la estabilidad política lograda por el Gobernador de Buenos Aires. Gracias a ello se había alcanzado “una cierta prosperidad” que desmentía los pronósticos sombríos adelantados por sus enemigos. Y en plena sintonía con Sarmiento subrayaba como dato positivo que Rosas “había enseñado a obedecer a los argentinos” y, de esta manera, establecía las bases indispensables para cualquier institucionalización de un futuro orden político sin Rosas. El principal problema del orden conseguido era la arbitrariedad, y Alberdi sabía perfectamente que el jefe federal no estaba dispuesto a subordinarse a las leyes de una Constitución nacional⁴⁹.

5. El exilio chileno de la Nueva Generación Argentina

Entre 1843 y 1852 se produce un giro importante en el pensamiento político de Alberdi. Leroux, Lerminier, Lamennais y Jouffroy dejan de ser sus inspiradores. Sus nuevos referentes son Chevalier, Tocqueville (que ya eran citados en la etapa montevideana pero que ocuparán un lugar central en los años 40) y Rossi entre otros. Este hecho se traduce en un profundo cambio de su proyecto: “la filosofía nacional” o “el código social” (que invocaban Lerminier, Leroux y Jouffroy), la “economía democrática” (a la que aludía Leroux), el arte cumpliendo una “función social” (concepción típicamente

⁴⁸ D. F. Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, p. 243.

⁴⁹ J. B. Alberdi, “La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo”, *El Comercio*, Valparaíso, 25 de mayo de 1847.

saintsimoniana) y la educación pública como la vía adecuada para alcanzar los objetivos de la “regeneración social” son esquemas que desaparecen de su reflexión política. ¿Cuáles son los nuevos ejes conceptuales que organizan su programa republicano? Nuestro objetivo en esta parte del trabajo tiene un doble interés: primero analizar los distintos proyectos de los miembros de la Nueva Generación Argentina, y en un segundo momento, detenernos a estudiar el discurso de Alberdi para verificar qué nuevos préstamos toma de ese horizonte francés y cómo los utiliza para componer lo que llama la “República posible”.

¿Qué había sucedido con el grupo de la Nueva Generación Argentina? Para esta fecha sus principales miembros, con la excepción de Echeverría que residía en Montevideo, se instalaron en Chile, la república más próspera y con instituciones más estables de América del Sur. Los emigrados argentinos ocuparon cargos burocráticos, donde su experiencia y educación podían servir para la modernización del Estado chileno, pero desde las cuales les sería muy difícil convertirse en actores políticos significativos, ya que su dependencia del Estado les impedía tener iniciativa autónoma. El Estado chileno les ofreció un ambiente de paz y algunos medios materiales para proseguir con sus investigaciones y con su escritura, pero en cambio de ello les cerró el camino de la política concreta (la única excepción a esa regla fue Sarmiento). En tanto periodistas, Sarmiento, Alberdi, López o Gutiérrez pudieron escribir sobre política chilena siempre y cuando lo hicieran dentro de un marco que puede definirse a grandes rasgos como “oficialista”. Recordemos, por ejemplo, la apologética biografía de Alberdi sobre el General Bulnes, caracterizado como un brillante soldado durante su exitoso enfrentamiento contra la Confederación Peruano-Boliviana⁵⁰. Los emigrados no se involucraron en los problemas internos de los chilenos, pero no dejaron de opinar y pensar la política argentina, el régimen de Rosas era el tema central que los ocupaba en sus artículos periodísticos. A tal punto eran oídos en Buenos Aires, que Rosas envió un representante a Chile para conocer esa usina que no hacía otra cosa que desestimarlo. Los miembros de la Nueva Generación Argentina ya no compartían como en años anteriores una “unidad de creencias”; cada uno de ellos elaborará un proyecto republicano distinto que los distanciará no sólo en sus escritos sino también en su futuro político.

5. I. Echeverría y su adhesión a los postulados saintsimonianos del 37

Los escritos de Echeverría de la década del 40 son una monótona repetición de sus ideas ya editadas y difundidas en Montevideo⁵¹. En 1846 vuelve a publicar el *Dogma Socialista* en la prensa chilena, adhiriendo a la república democrática pregonada por Leroux. Lo nuevo, en todo caso, era que interpretaba a la revolución francesa de febrero de 1848 como la cristalización de sus ideas expuestas en el 37⁵². La autoridad que seguía

⁵⁰ J. B. Alberdi, “Biografía del General Don Manuel Bulnes, presidente de la República de Chile”, en *Obras completas de Juan Bautista Alberdi*, op. cit.

⁵¹ Esteban Echeverría, “La Revolución de febrero de 1848 en Francia”, en *Obras completas*, ob. cit., pp. 296-345.

⁵² “Once años hace que nosotros proclamamos en Buenos Aires el principio filosófico de la Fraternidad, sin explicarlo como lo hicimos posteriormente. Entonces como ahora creímos que la Libertad y la Igualdad

eran los escritos aún más exaltados de Leroux, quien pensaba que dicho acontecimiento significaba el comienzo de la emancipación de los pobres. Como buen saintsimoriano visualizaba que la acción revolucionaria continuaba necesariamente el camino trazado antes por las ideas. “Porque en las grandes sociedades europeas, escribe Echeverría, no puede concebirse ni realizarse revolución social, sin que la razón humana prepare de antemano los elementos de ella, y sin que exista madura en la cabeza de los que la inician una idea generatriz y dominadora que regule y moralice el empuje y desarrollo de esa revolución”⁵³. ¿Quién era el filósofo que había preparado el terreno? Echeverría lo decía explícitamente: “Leroux, director y colaborador principal de la Enciclopedia del siglo XIX, a quien puede considerarse como el órgano más fiel y más culminante de la filosofía actual en Francia”⁵⁴. Echeverría repite, en su reflexión sobre el 48 francés, todos los puntos ya expuestos en sus escritos anteriores (y que ya advertimos en los textos saintsimonianos de Alberdi en la década del 30). Pero hay que puntualizar que en esta revolución las masas efectivamente estuvieron muy cerca de llegar al poder y que la feroz represión de Napoleón III logró frenarla. Por eso suena muy radicalizada ante esta situación la apelación de Echeverría sobre la cuestión de “la emancipación de los pobres” vinculada a la reforma de la propiedad privada. “Para que el mal y la guerra cesen, explica Echeverría, para que el despotismo desaparezca, para que no haya esclavos de ningún género, para que el hombre recobre su dignidad y sus derechos, es necesario, dice Leroux, a nombre de la filosofía francesa: (...) Que la propiedad sea tal o esté de tal modo organizada que el hombre pueda desarrollarse y perfeccionarse en ella y por medio de ella sin ser oprimido (...) Vosotros ricos, dominadores que organizáis la sociedad a vuestro modo y disponéis de todo el poder de ella para oprimir a vuestros hermanos; vosotros, que creyédoos privilegiados de raza, le negáis o violáis derecho a la participación de esos goces, cometéis un atentado contra la ley divina de la unidad y de la solidaridad de todos los hombres”⁵⁵. Sin embargo, no desprendía de esta interpretación positiva que los americanos debían seguir su ejemplo. “Es indudable, escribe Echeverría, que la sociedad americana está sujeta a condiciones de vida y de progreso distintas de la sociedad francesa y europea”⁵⁶. Y aunque no desarrolla este punto, advierte que “el papel de la fraternidad” proclamada por los franceses le parecía “el hecho más asimilable” y que las jóvenes repúblicas debían tomar como ejemplo. Echeverría, contrariamente a los otros miembros del grupo del 37, fue consecuente con sus primeras ideas. Suponía, aún a fines de 1840, tras el fortalecimiento del gobierno de Rosas y tras los acontecimientos del 48 que escandalizan a los unitarios y a sus amigos románticos, que su proyecto era el correcto. En 1846 decía: “Peleáis por derribar a Rosas (...) Peleáis, en suma, por un Dogma social”⁵⁷.

no eran organizables de un modo normal y estable en nuestro país, sino por medio de ese principio de moralidad y de unidad, o sin que su espíritu animase todas las instituciones sociales. Hoy que la Francia republicana ha inscripto en su bandera la trinidad democrática que nosotros entonces invocamos, y que está en vía de organizar el principio de la Fraternidad, tenemos motivos para creer que no ibamos descaminados”. *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

5. 2. Frías: la alternativa católica

Frías fue secretario personal de Lavalle durante la trágica campaña de 1839-1841. Se estableció primero en Bolivia, luego en Chile. En 1847 publicó un libro con un título irónico: *La gloria del tirano Rosas*. Su posición era sumamente dura. A diferencia de Sarmiento y de Alberdi no rescataba nada positivo del régimen federal. Ese mismo año viajó a París y se desempeñó como corresponsal de un periódico chileno hasta 1862. Regresó a Buenos Aires donde ocupó cargos en la legislatura y continuó con sus actividades periodísticas durante toda esa década.

Alberdi siempre fue amigo de Frías, y esto se puede ver en su larga relación epistolar. Sin embargo, sus proyectos políticos tenían grandes diferencias, aunque había, por cierto, puntos de coincidencias. Frías, al igual que Alberdi o Sarmiento, apoyaba con convicción la propuesta de convocar un flujo inmigratorio del norte de Europa cuya orientación y cultura ofrecieran una posibilidad concreta de mejorar la población del país, compuesta mayoritariamente por descendientes de españoles, gauchos e indios. Pero los separaba sin duda una cuestión importante: el papel central que Frías le daba a la religión católica en la futura república. Alberdi, por el contrario, predicaba la pluralidad religiosa pensando precisamente en el arribo de inmigrantes de religión protestante.

Frías mantuvo contactos con Lerminier en París y lo citaba como una de las autoridades intelectuales más lúcidas que había comprendido el significado de las Jornadas del 48 francés. Contrariamente a Echeverría, Frías vivió como una tragedia la revolución de octubre y se identificó con las nuevas ideas de Lerminier, quien había abandonado su adhesión a una república democrática y afirmaba la relación necesaria entre el catolicismo y el liberalismo como un freno y contención necesarios frente al avance de las masas empobrecidas⁵⁸. Lerminier advirtió, nos explica Frías, “la necesidad de consolidar el edificio de la civilización que bamboleaba, apoyándolo en la piedra incombustible de la Iglesia” como la mejor “muralla para atajar la invasión de la barbarie moderna”⁵⁹. La revolución del 30 era revisada por Lerminier y por Frías. Para ello debieron señalar que eran erróneas las interpretaciones que también ellos habían compartido y hasta difundido una década antes (Frías lo había hecho desde las páginas de *La Moda y El Iniciador*). Lerminier escribió su crítica a los autores que no revisaron sus ideas: “Lerminier fue uno de los encargados de la sección literaria en ese diario (*Asamblea Nacional*), cuyos folletines publicaron una serie de artículos, destinados a mostrar la parte de responsabilidad que a la mala literatura cabía en las desgracias que abrumaban entonces a la Francia. Víctor Hugo, Lamartine, Lamennais, Quinet, Michelet, Dumas, Sue, Sand, fueron pasados en revista por el crítico indignado, y no le costó mucho probar que las falsificaciones audaces, las calumnias interesadas, las apologías retrospectivas, (...) los panfletos y los romances de esos autores, antes objeto de tan inmerecidos homenajes, habían solo servido para desterrar el buen sentido de las inteligencias, la fe y la caridad de los corazones, la

⁵⁸ F. Frías, *Escritos y discursos*, Buenos Aires, Casavalle, 1884, p. 394.

⁵⁹ Lerminier, escribe Frías, tuvo “el noble coraje de salir al encuentro de los desquiciadores del orden público, de esos indios europeos, nacidos en el seno de la civilización misma y cuya ciencia es más salvaje que la ignorancia de los Pampas. A todos los denodados del partido conservador se debe que las luces no se hayan apagado en el viejo mundo, y que la Francia haya salvado su civilización, aunque desgraciadamente a costa de sus libertades”, *Ibid.*

buena fe y el pudor de la política y la moral de las costumbres”⁶⁰. Frías atesora un consejo que le ofreció Lerminier para las repúblicas sudamericanas en una carta que le envía en 1855: “Por el espectáculo que la Europa nos ofrece de ocho años acá, habéis podido comprender que sin costumbres políticas sanas, sin creencias religiosas vivas y profundas, no hay régimen liberal y constitucional posible”⁶¹.

Se entienden, entonces, las diferencias entre Frías y los otros miembros de la Nueva Generación Argentina. Como hemos advertido, escribía desde París tras los violentos acontecimientos del 48: era un hombre asustado que quería tomar nota de las enseñanzas de este hecho político. El temible ascenso de las masas en Francia era el fantasma que tenía a la vista cuando trataba de definir un programa que reemplazara al de Rosas. Frías advertía que el problema central era la desobediencia y la necesidad de crear un orden pacífico que asegurara la autoridad política en manos de “los mejores”⁶². Ello sólo sería posible cuando la “plebe” fuera devuelta a una espontánea obediencia por el acatamiento universal a un código moral apoyado en las creencias religiosas compartidas por esas masas y sus gobernantes⁶³. Si en Hispanoamérica el gobierno debía aún apoyarse en fuertes restricciones a la libertad política, ello se debía, explicaba Frías, al terrible atraso de la región. Esa “barbarie” sólo se superaría si el progreso económico y cultural se consolidaba y no resquebrajaba esa base religiosa sin la cual no podía afirmarse ningún orden estable. Lo paradójico era que autorizaba sus ideas hablando de repúblicas no católicas como la república norteamericana. En su opinión, Hispanoamérica no estaba preparada para adoptar un sistema político como el de los Estados Unidos. Frías advertía que sólo un orden donde gobiernen los mejores era el único conforme a la naturaleza americana: las formas democráticas sólo podían ser adoptadas sin riesgo cuando la distribución desigual del poder político haya sido aceptada sin ninguna reserva por los desfavorecidos por ella⁶⁴. La desigualdad se daba también en la distribución de los recursos económicos e igualmente aquí era conforme a naturaleza. En oposición también

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 396-397.

⁶¹ “Trabajar por esa unión de la libertad y la religión, única fuente de la prosperidad de todos, es el objeto de nuestros constantes esfuerzos; y nos sería muy lisonjero que algunos jóvenes por lo menos de nuestro país se persuadieran a que sin la religión nada otra cosa han de conseguir que perpetuar los escándalos de esa democracia revolucionaria, a que deben sus desgracias y sus descréditos las repúblicas de esta parte de América”. Carta de Eugenio Lerminier a Félix Frías, París, 27 de abril de 1855, *Ibid.*, p. 400.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Frías se apoya en los elogios que hace Lerminier sobre los últimos escritos de Jouffroy. “Hablando del mismo Jouffroy escribía Lerminier en el año 1854 estas palabras: Cristiano por las impresiones de su infancia y de su primera juventud, Jouffroy quiso encontrar en la filosofía lo que una incredulidad pasajera no le permitía ver en la religión. Esta sed no de la verdad le inspiró durante algunos años un racionalismo ardiente y estoico, y acabó por conducirle de nuevo a las fuentes sagradas del cristianismo. El que había escrito el trozo célebre: Como acaban los dogmas, decía algunos años más tarde: El cristianismo verá morir muchas doctrinas que tienen la pretensión de sucederle. Todo lo que se ha predicho de él se cumplirá. Le está reservada la conquista del mundo, y será la última de las religiones. ¿Por medio de qué combates interiores, por medio de qué movimientos irresistibles reconquistó el cristianismo esta alma tan leal y tan pura? El mismo Jouffroy nos lo habría dicho, si hubiera vivido más largo tiempo. Pero si han quedado desconocidas las vías secretas, el desenlace es cierto, y es permitido afirmar bajo la fe de un testigo venerable, que Jouffroy murió prefiriendo un buen acto de fe cristiana a todos esos sistemas *que no conducen a nada*”. *Ibid.*, p. 399.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 57.

nítida con Echeverría, defendía con tono exaltado la propiedad privada contra ese enemigo que vio en Francia levantando las banderas del socialismo⁶⁵. Le parecía que la respuesta no podía ser otra que la utilización del poder represivo del Estado, aunque también señalaba que se trataba sólo de una solución de emergencia y que esperaba que no se prolongase por mucho tiempo. La corrección definitiva venía por otro lado. Sólo cuando la religión haya completado, bajo la protección de los poderes públicos, su tarea moralizadora, los pobres se alejarán de las “malas pasiones” para adoptar “hábitos de obediencia”. Frías pensaba que los hombres que vendrían de Europa enseñarían con el ejemplo a practicar “los deberes de la familia” y se constituirían en los mejores guardianes del orden.

5. 3. Sarmiento: la República inspirada en el modelo norteamericano

Sarmiento se separaba tanto de la interpretación apologética del 48 francés de Echeverría como del catolicismo extremado de Frías⁶⁶. Al igual que este último adoptaba como modelo a los Estados Unidos, pero su mirada era diferente. Sarmiento admiraba la sociedad norteamericana: una sociedad que respetaba la igualdad y la libertad consiguiendo la unidad de la república gracias a la plena integración de sus ciudadanos a un mercado nacional. Sarmiento realizó un viaje por Europa y los Estados Unidos en 1846. ¿Qué lecciones extrae de su visita a la República norteamericana? Advertía un punto de partida en esa democracia, la presencia activa de la libertad política y la acción colectivo, cotidianamente repetido como principio fundacional, de la asociación voluntaria: “la aldea norteamericana es ya todo el Estado, en su gobierno civil, su prensa, sus escuelas, sus bancos, su municipalidad, su censo, su espíritu y su apariencia”, de allí, la legitimidad de origen remontada “por el condado, el territorio, el Estado hasta el Presidente y el Congreso”, de allí, en fin, arrancaba la legitimidad de ejercicio⁶⁷. En su opinión, la libertad política era en ese país el producto de una continuidad histórica: instituciones conservadoras, como el habeas corpus o el juicio por jurados, implantados siglos atrás en tierra virgen, que hacían del yanqui un ser “fatalmente republicano”⁶⁸. Había pues un origen y un destino, esa necesidad histórica en cuyo dilatado círculo los ciudadanos se entregaban a la tarea de asociarse libremente.⁶⁹ Sarmiento fijaba en la educación pública el punto de partida para crear una República de ciudadanos. Dos modelos lo guían. En *La democracia en América* de Tocqueville, la ciudadanía era un dato pre-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁶⁶ Sobre el pensamiento político de Sarmiento existen abundantes trabajos. Quisiera citar tres estudios que a mi juicio son los más relevantes y que me ayudaron a escribir esta parte del trabajo. Véase Túlio Halperín Donghi, *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*, Buenos Aires, Biblioteca Ayacucho, 1980, pp. 34-40; N. Botana, *La Tradición republicana*, op. cit., pp. 230-346. Una investigación que dialoga críticamente con éste es la de Elías José Palti, *Sarmiento una aventura intelectual* (Cuaderno de trabajo), Buenos Aires, Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, 3, 1991.

⁶⁷ N. Botana, op. cit., p. 290.

⁶⁸ D. F. Sarmiento, “Viajes por Europa, África y América” (1845-1847), *Ibid.*, t. XI, pp. 303-314.

⁶⁹ “...donde quiera que se reúnan diez yankees, pobres, andrajosos, estúpidos, antes de poner el hacha al pie de los árboles para construirse una morada, se reúnen para arreglar las bases de una asociación; un día llegará en que no se escriba este pacto, porque la ley orgánica de Oregón, una serie de dogmas, un decálogo.” *Ibid.*

existente a la constitución de Filadelfia: vivía en el régimen comunal, en las asociaciones voluntarias que ejercían la libertad política y en la unión de pequeñas Repúblicas en cuyo seno se transmitía la educación. La Confederación Argentina era una realidad totalmente distinta: los ciudadanos no existían⁷⁰.

Sarmiento pensaba que la enseñanza primaria debía estar dedicada al desarrollo industrial y a la prosperidad general. Pero desconfiaba de esa educación práctica que se difundía en Europa (puede estar pensando en Chevalier como lo estaba haciendo en esos años Alberdi), la cultura industrial exigía una escuela pública. Saber leer y escribir era un requisito para crear ciudadanos preparados para la participación política y la actuación en una economía moderna. La educación común tenía por objeto corregir una situación dada por sus propias características históricas, la desigualdad y la gran propiedad no hacía más que conducir a la Confederación Argentina a “la anarquía” y a gobiernos autoritarios como el de Rosas. Soñaba con una sociedad de pequeños propietarios, tal como la había visto en los Estados Unidos. De esta manera, en cada familia (inmigrantes europeos) se aprendería a respetar la ley (no toleraría que le roben su propiedad, Sarmiento pensaba en una civilización agrícola y no ganadera), en su trabajo diario promovería el progreso general y al obtener recursos podría enviar a sus hijos a la escuela pública y además serían consumidores del mercado nacional⁷¹. Alberdi suponía que un proyecto semejante encerraba algunos peligros que no se debían correr.

5. 4. La república alternativa de Alberdi: entre la solución política doctrinaria y el industrialismo saintsimoniano

¿Cómo salir de un gobierno autoritario como el de Rosas, y alcanzar un orden político encuadrado en las leyes, sin reabrir el ciclo de las guerras civiles? Ese era el interrogante que se hacía Alberdi. La respuesta era la misma que en sus primeros escritos del 37: “el medio más eficaz y único de tener gobiernos fecundos creadores y poderosos, es cambiar la manera en que está compuesta la sociedad.”⁷² Pero este esquema debía ser cargado con nuevos contenidos; ya no invocaba la autoridad de Lerminier sino la de Chevalier. Recordemos que estos dos autores fueron parte del grupo saintsimoniano francés en una de sus empresas de difusión a fines de 1820: *Le Globe*. Los dos autores adherían a una idea común de ese grupo ideológico: la “ley de progreso orgánica y humanitaria del mundo moderno”⁷³. Aunque cada uno acentuó de manera distinta el motor que impulsaba el desarrollo social de los pueblos. Lerminier pensaba que las “ideas filosóficas” movían a todos los elementos de una sociedad y la educación (escuela

⁷⁰ *Ibid.*, p. 347.

⁷¹ *Ibid.*, p. 377.

⁷² J. B. Alberdi, “Más sobre inmigración”, *El Comercio*, Valparaíso, 15 de junio de 1849. En otro artículo escribía: “Reformemos con arreglo a las necesidades del país. Reformemos las costumbres antes que las instituciones. Reformemos los hombres antes que las leyes”. J. B. Alberdi, “Reformas”, *El Comercio*, Valparaíso, 10 de mayo de 1848.

⁷³ E. Lerminier, *Philosophie du Droit*, París, 1831, p. 26; y M. Chevalier, *Lettres sur l’Amérique du Nord*, t. I, op. cit., p. 36.

pública, publicaciones culturales o salones literarios)⁷⁴ representaba el principal medio para conseguir ese objetivo. Chevalier, por el contrario, teniendo presente la realidad norteamericana, suponía que eran las fuerzas materiales las que generaban el progreso en las sociedades modernas: industrias, ferrocarriles, vapores y sujetos preparados para el trabajo cotidiano. Alberdi había abandonado a Lerminier.

¿Cómo habían mejorado las sociedades americanas desde su origen? Alberdi responde a este interrogante apelando a esquemas de Chevalier. Este autor afirmaba que en la historia de la humanidad “el progreso se produjo de oriente hacia occidente, es decir, de Asia, de Egipto se fue desplazando hacia Europa”⁷⁵. Explicaba que “los germanos y los romanos inspirados y guiados por las ideas católicas y protestantes comenzaron la tarea que fue completada en los tiempos modernos por Francia e Inglaterra”⁷⁶. Alberdi utilizó estos argumentos, que repetía casi textualmente⁷⁷, para subrayar un dato que le parecía fundamental: siempre fueron los europeos los que impulsaron el progreso en América⁷⁸. Los nativos, por el contrario, tendían siempre a la barbarie, a la anarquía. Ya no pensaba como en 1837 que la educación podría mejorar a las “masas”⁷⁹. Rossi⁸⁰, su otro referente intelectual, había planteado que se trataba de razas impotentes: “A nuestras poblaciones pobres, explica Alberdi, podría aplicarse el terrible y elocuente dicho de Rossi: son poblaciones que parecen nacer únicamente para morir, conscriptos que apenas viven una batalla y luego caen, ejércitos en que no hay veteranos.”⁸¹ La pregunta a responder era la siguiente: ¿cómo aumentar el número de los trabajadores? Y Alberdi

⁷⁴ E. Lerminier, op. cit., pp. 356-362.

⁷⁵ M. Chevalier, op. cit., p. 16.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ “América ha sido descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde a los habitantes de ésta para civilizar las regiones de la Península Itálica; y por fin a los bárbaros habitantes de Germania para cambiar con los restos del mundo romano la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo. Así, el fin providencial de esa ley de expansión es el mejoramiento indefinido de la especie humana, por el cruzamiento de las ideas y creencias, y por la nivelación de las poblaciones con la substancia”. J. B. Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Valparaíso, 1852, p. 15.

⁷⁸ “Las Repúblicas de la América del Sud son producto y testimonio vivo de la acción de la Europa en América. Lo que llamamos América independiente no es más que Europa establecida en América; y nuestra revolución no es otra cosa que la desmembración de un poder europeo en dos mitades, que hoy se manejan por sí mismas. Todo en la civilización de nuestro suelo es europeo; la América misma es un descubrimiento europeo (...) Nosotros, los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América. Cráneo, sangre, color, todo es de fuera. El indígena nos hace justicia, nos llama españoles hasta el día. No conozco persona distinguida de nuestra sociedad que lleve apellido pehuelche o araucano (...) ¿Quién conoce caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a sus hermanos o a su hija con un infanzón de la Araucanía, y no mil veces con un zapatero inglés? (...) Con la revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa. Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros”. *Ibid.*, p. 38.

⁷⁹ J. B. Alberdi, *Fragmento*, op. cit., pp. 254-258.

⁸⁰ P. Rossi, *Cours d'économie politique (1834-1838)*, París, 1854, T. I, pp. 270-285.

⁸¹ “Por lo que hace a los niños, también pudiera decirse en vista de su mortalidad que han abierto los ojos a la luz para cerrarlos al instante, y pasar velozmente y en tropel, de la cuna a la tumba. Esto no viene del clima como vulgarmente se piensa. Una prueba de ello es que este fenómeno se reproduce en toda la América del Sud, según lo notan los más célebres economistas (...) En la diócesis de Nijni-Nowgorod, dice Rossi, por cada mil niños varones, hay 661 que no llegan a los seis años. ¿Qué importa, pues, que la

respondía: "Trayéndolos de fuera, haciendo emigrar a nuestro suelo a los trabajadores de Europa y de los Estados Unidos, donde ya el suelo les escasea."⁸²

Chevalier había explicado ese crecimiento rápido producido en una república joven como los Estados Unidos. Pero agregaba otro dato importante que coincidía con la predicción de Rossi: decía que el futuro de América del Sur (cuyo presente pintaba muy negro a sus ojos) dependía de la llegada de la raza norteamericana (dotada con hábitos de trabajo) que podía desplazarse del Norte al Sur del nuevo continente⁸³. Pero Estados Unidos no era el único ejemplo para Alberdi. Éste había visto un fenómeno parecido, a menor escala, en Montevideo durante su primera etapa de emigrado antirosista. Una ciudad sudamericana que crecía y prosperaba rápidamente gracias al trabajo diario de inmigrantes europeos⁸⁴. Ambos casos eran evocados para subrayar que se trataba de una idea posible en suelo americano.

Pero en sociedades como las rioplatenses donde existía una tendencia permanente al alzamiento armado había que considerar ciertas cuestiones: era necesario crear hábitos de obediencia entre los criollos. Alberdi atesora otra lección ofrecida por Chevalier⁸⁵. no era la escuela la que promovía la moralización y los hábitos de obediencia sino el propio trabajo⁸⁶. Alberdi estaba convencido de que Chevalier había hecho una excelente descripción sobre este tema: las pasiones políticas debían ser remplazadas por las pasiones del trabajo, las primeras tendían a la anarquía y las segundas al orden que necesitaba una nación moderna para su progreso⁸⁷. El cielo de guerras civiles que sobrevino con la revolución era el gran fantasma que temía desde sus primeros escritos. Alberdi creyó

población aumente en América, si la brevedad de su vida, la hace incapaz para servir a la producción de la riqueza nacional? Por cierto que aumentando el trabajo aumenta la riqueza; y que aumentando la población, aumentan los trabajadores, el trabajo y la población nacional (...)." J. B. Alberdi, "De la población en Chile como medio de riqueza y progreso. Cuál población conviene al aumento de la producción nacional", *El Comercio*, Valparaíso, 10 de diciembre de 1847.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Alberdi escribe: "Fijémonos en el doctrinario y edificante ejemplo de los Estados Unidos de Norte América. Veámos lo que allí pasa a este respecto; estudímos su abierta y cosmopolita legislación, que abre las puertas del país al acceso de todo el mundo, y a todo el mundo brinda un asiento igual en el banquete de la industria, del trabajo y la prosperidad interior. Los Estados Unidos se agrandan es un hecho; poco les importa con qué población. Quizás los dos tercios de ella se componen de extranjeros europeos; eso no quita que su prosperidad se realice con una celeridad y proporciones que excitán la envidia universal". J. B. Alberdi, "Política continental...", *El Siglo*, Santiago, 7 de octubre de 1844.

⁸⁴ "Montevideo no conoce el patriotismo local, es cosmopolita, sucesivamente español, portugués, argentino, brasileño, últimamente oriental y propio. El no tiene fanatismo de casta, ni raza: su bandera es el progreso (...) He aquí el verdadero modo de comprender el patriotismo americano para el futuro. No lo ha entendido ni lo entienden así el general Rosas y su patriotismo atrasado, ignorante, rutinario (...) Si la América quiere andar breve el camino de su prosperidad, si ambiciona aparecerse a los pueblos que cuentan siglos, en el espacio de pocos años, es necesario que se decida a admitir en el seno de su familia generosamente esos desbandamientos de hombres que nos vienen de la Europa con el nombre de migraciones". *Ibid.*

⁸⁵ M. Chevalier, op. cit., pp. 21-40.

⁸⁶ "¿Queremos plantar en América la libertad inglesa, la cultura francesa? Traigamos pedazos vivos de ellas en los hábitos de sus habitantes, y radiquémoslos aquí. ¿Queremos que los hábitos de orden y de industria prevalezcan en nuestra América? Llenémosla de gente que posea hondamente esos hábitos. Ellos son pegajosos: al lado del industrial europeo, pronto se forma el industrial americano. La planta de la civilización, difícilmente se propaga por semilla". J. B. Alberdi, *Bases*, op. cit., pp. 46-49.

⁸⁷ "La industria es el medio de encaminar la juventud al orden. Cuando Inglaterra ha visto arder a Europa en la guerra civil, no ha entregado su juventud al misticismo para salvarse; ha levantado un templo

encontrar la causa de los males, de la mano de Chevalier, en la educación pública. Es decir, lo que era palanca del progreso para Sarmiento significaba el centro de todos los problemas para el tucumano: “¿De qué sirvió al hombre del pueblo el saber leer? (...) para instruirse en el veneno de la prensa electoral, que contamina y destruye en vez de ilustrar; para leer insultos, injurias, sofismas y proclamas de incendio, lo único que pica y estimula su curiosidad inculta y grosera”⁸⁸. Alberdi rompía de esta manera con una tradición rioplatense que asentaba en la acción pedagógica del ámbito escolar el progreso social: sustentada, por ejemplo, por Belgrano en la etapa colonial y Rivadavia en los años 20. Veía en esa acción pedagógica un producto negativo: democracias corruptas, pueblos rebeldes, revoluciones de poder entre otros males. Alberdi escribe: “¿Qué han sido nuestros institutos y universidades de Sud América, sino fábricas de charlatanismo, de ociosidad, de demagogia y de presunción titulada?”⁸⁹

Las pasiones políticas debían eliminarse para no frenar al verdadero motor del progreso de la nación: la economía. Esta se desarrollaría con contenido liberal: sujetos egoístas que siguiendo su propio interés logran el bienestar general. La “economía democrática” de Leroux, que invocaba Alberdi en el 37 criticando lo que en ese momento le parecía el centro del mal, es decir, el “egoísmo de los particulares”, se contraponía a estas nuevas ideas. Si en el *Fragmento* introducía esta concepción de Leroux para criticar a Smith, en los años 40 realizaba la operación contraria: los “grandes pensadores de la ciencia política, escribe Alberdi, son Rossi y Smith”⁹⁰.

Pero el progreso económico necesitaba de una constitución republicana que ofreciera orden, derechos y garantías: “He aquí, escribe Alberdi, el fin de las constituciones de hoy día: ellas deben propender a organizar y constituir los grandes medios prácticos de sacar a la América emancipada del estado oscuro y subalterno en que se encuentra (...) Así como antes colocábamos la independencia, la libertad, el culto, hoy debemos poner la inmigración libre, la libertad de comercio, los caminos de fierro, la industria sin trabas, no en lugar de aquellos grandes principios, sino como medios esenciales de conseguir que dejen de ser palabras y se vuelvan realidades”⁹¹. La constitución debía asegurar un orden político al estilo que hablaban los doctrinarios. Alberdi citaba como sus autoridades intelectuales a Guizot y a Rossi⁹²: la libertad política reservada para los hombres capaces (la élite criolla) y la libertad civil abierta al resto de los habitantes (sujetos librados a su propio interés egoísta)⁹³.

a la industria y le ha rendido un culto, que ha obligado a los demagogos a avergonzarse de su locura. La industria es el calmante por excelencia. Ella conduce por el bienestar y por la riqueza al orden, por el orden a la libertad: ejemplos de ello Inglaterra y los Estados Unidos. La instrucción en América debe encaminar sus propósitos a la industria. La industria es el gran medio de moralización. Facilitando los medios de vivir, previene el delito, hijo las más de las veces de la miseria y del ocio”. *Ibid.*, p. 93.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁰ J. B. Alberdi, “Al Mercurio, por última vez, sobre nuestra marcha y nuestros principios”, *El Comercio*, Valparaíso, 1 de junio de 1848.

⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

⁹² *Ibid.*, pp. 204-205.

⁹³ Alberdi explica que “elegir es discernir y deliberar. La ignorancia no discierne, busca un tribuno y toma un tirano. (...) Repito que estoy libre del fanatismo inexperto, cuando no hipócrita, que pide libertades

Halperin Donghi ha indicado que Alberdi veía la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte para disciplinar a una élite siempre dispuesta a la guerra. Echeverría había elogiado a las masas en ascenso en la revolución del 48 mientras que Alberdi sólo observaba como un hecho positivo la represión de Napoleón III ejercida sobre los sublevados. El problema argentino no era la desobediencia de las masas sino una clase dirigente que debía unirse, abandonar la guerra, y ofrecer las garantías necesarias para el progreso económico. Halperin señala que el Poder Ejecutivo fuerte tenía como función disciplinar a la élite. Pero hay una cuestión a destacar: dicho poder debía encuadrarse en las leyes. En el programa de Alberdi el presidente materializa el poder central, pero no detenta todo el poder ni tampoco ejerce un dominio irresponsable sobre la sociedad⁹⁴. Impedir la tiranía era la finalidad fundamental del gobierno republicano y de esa finalidad se desprende la necesidad de limitar el poder. Alberdi plantea la no-reelección del presidente, la distribución de la actividad legislativa y judicial en cámaras y tribunales donde el poder central y el de las provincias estén debidamente incorporados. De esta manera, el modelo es el siguiente: un senado y una cámara de diputados representarán a las provincias y a la nación en el proceso legislativo, en tanto tribunales de provincias y tribunales federales adjudicarán sanciones; todo ello ordenado por una última instancia, la Corte Suprema de Justicia, a quien corresponde el control de las leyes⁹⁵. Como en sus escritos montevideanos, insistía en que el futuro orden republicano debía respetar la división de poderes y propiciar un Estado Federal (siguiendo como en sus escritos de 1839 a Tocqueville)⁹⁶ donde se conciliaran las soberanías provinciales con la soberanía de la nación, pero con una condición, la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte (en este punto se diferencia de Tocqueville), que corrigiera esa tendencia guerrera de la élite. Esto le parecía un requisito fundamental: un orden político pacífico y una constitución que diera garantías a los creadores de riquezas⁹⁷.

Pero había otro elemento que Alberdi invocaba para alcanzar la unidad de la república: no se logaría con un “Dogma Social”, como pensaba en el 37. En todo caso, la constitución era sólo el marco jurídico indispensable para que la “vida material” produjera esa tan ansiada unidad de la nación. “El ferrocarril innova, explica Alberdi, reforma

políticas a manos llenas para pueblos que sólo saben emplearlas en crear tiranos. Pero deseo abundadísimas las libertades civiles económicas de adquirir, enajenar, trabajar, navegar, comerciar, transitar y ejercer toda la industria, porque veo en nuestro pueblo la aptitud conveniente para practicarlas. Son practicables, porque son accesibles al extranjero que trae su inteligencia; y son las más fecundas, porque son las llamadas a poblar, enriquecer y civilizar a estos países”. *Ibid.*

⁹⁴ Alberdi, en sus escritos del 39, invocaba la autoridad de Lerminier para justificar la necesidad de un Poder Ejecutivo fuerte que consiga la unidad de la nación disciplinando a los caudillos de las provincias. En los años 40 ya no cita a ese autor francés sino al ejemplo político chileno: “Chile ha hecho ver que entre la falta absoluta de gobierno y el gobierno dictatorial hay un gobierno regular posible; y es él de un presidente constitucional que pueda asumir las facultades de un rey en el instante que la anarquía le desobedece como presidente republicano”. *Ibid.*, p. 169.

⁹⁵ N. Botana, *El orden conservador*, ob. cit., p. 50.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 87-89.

⁹⁷ “Los nuevos Estados de la América antes española necesitan reyes con el nombre de presidente (...) una vez elegido, sea quien fuere el desgraciado a quien el voto del país coloque en la silla difícil de la presidencia, se le debe respetar con la obstinación ciega de la honradez, no como a hombre, sino como a la persona pública del Presidente de la Nación (...) porque el respeto al Presidente no es más que el respeto a la constitución, en virtud de la cual ha sido elegido; es el respeto a la disciplina y a la subordinación que, en lo político como en lo militar, son la llave de la fuerza y de la victoria”. *Ibid.*, p. 46.

y cambia las cosas más difíciles, sin decretos ni asonadas. Él hará a la unidad de la República Argentina mejor que todos los congresos. Los congresos podrán declararla una e indivisible; sin el camino de fierro que acerque sus extremos remotos, quedará siempre divisible contra todos los decretos legislativos. Sin ferrocarril, no tendréis unidad política en países donde la distancia hace imposible la acción del poder central.”⁹⁸

De esta manera, articulando las creencias de Guizot, Rossi y Tocqueville (doctrinarios) y de Chevalier (saintsimoniano disidente), Alberdi elaboraba un programa alternativo al régimen de Rosas. Ahora se separaba claramente de sus primeras ideas, distanciándose también de los proyectos de Frías, de Echeverría y de Sarmiento; ideas que tuvieron la fortuna de encarnarse en el futuro orden político que se dieron los argentinos. Alberdi creyó en 1847 que Rosas era el político que podía hacer posible su proyecto. Poco tiempo después surgió otra figura, el general Urquiza, que cumplió ese papel.

6. A modo de conclusión

Los distintos proyectos alternativos al régimen de Rosas surgidos de la pluma de los miembros de la Nueva Generación tuvieron una suerte muy dispar. Las ideas de Echeverría y de Frías no fueron tomadas por los hombres de gobierno. Sarmiento, que alcanzó la presidencia de la nación en los años 70, intentó llevar a cabo algunos de sus planteos esbozados en los años 40: dar pequeñas propiedades a los inmigrantes, inaugurar escuelas, traer maestros de los Estados Unidos de América. Pero todas estas medidas fueron apenas pequeñas dosis que no alcanzaron a convertirse en una realidad. Botana definió muy atinadamente a su gestión como una “República fuerte”, donde el poder del presidente se hizo notar por su fuerza y violencia, entre otros aspectos, en reiteradas intervenciones provinciales. El modelo de una República Federal asociada a la tolerancia política proyectada en su famoso libro de *Viajes* no se concretó bajo su gestión. Alberdi tuvo más fortuna. En 1837 y en 1847, convencido de que Rosas era el caudillo sin rivales, creyó que éste podría llevar a cabo su proyecto (el primero se trataba de una República democrática y el segundo de una República posible). Si bien Rosas no fue el ejecutor, de la misma facción federal rosista surgió el caudillo, Justo José de Urquiza, que derrocó a Rosas y se entusiasmó con el libro que sintetizaba su programa: *Bases...*(1852). La trayectoria de Urquiza no era muy diferente a la de Rosas: como gobernador de la provincia de Entre Ríos también se caracterizaba por gobernar con facultades extraordinarias y sus enemigos (sobre todo los correntinos) lo calificaban como un sanguinario, del mismo modo en que sus enemigos se referían al gobernador de Buenos Aires por su violencia y arbitrariedad en las guerras libradas en los años 40. Pero Urquiza, a diferencia de Rosas, aceptó convocar a un Congreso y dictar una Constitución que en su contenido tenía mucho del proyecto alberdiano. Juan María Gutiérrez, uno de los redactores de la Constitución de 1853, ha dicho que tuvo “a las Bases de Alberdi como

⁹⁸ “(...) El virrey Sobremonte, en 1804, restableció el antiguo proyecto español de canalizar el río Tercero, para acercar los Andes al Plata; y en 1813, bajo el Gobierno patrio, surgió la misma idea. Con el título modesto de “navegación del río Tercero” describió entonces el coronel don Pedro Andrés García un libro que daría envidia a Mr. M. Chevalier, sobre vías de comunicación como medios de gobierno, de comercio y de industria”. *Ibid.*, pp. 47-56.

una de sus principales referencias".⁹⁹ Desde la edición de Valparaíso (1 de mayo de 1852), las *Bases* comienzan a producir el efecto buscado por su autor. "No ha podido ser escrita y publicada en mejor oportunidad", señalaba Urquiza en una carta dirigida a Alberdi el 16 de setiembre de 1852¹⁰⁰. Por decreto del 14 de mayo de 1855 el gobierno nacional, presidido por Urquiza, "convencido de la benéfica influencia que ejercen en la opinión pública los escritos políticos y derecho público argentino dado a la luz por el ciudadano Juan Bautista Alberdi", autoriza la publicación de *Bases*.¹⁰¹ Por último, indiquemos que Natalio Botana ha estudiado muy bien cómo este programa alberdiano fue una fórmula prescriptiva que se materializó en 1880¹⁰². No fue casualidad, entonces, que el 12 de noviembre de aquel año, el presidente Julio Argentino Roca enviara un mensaje al Congreso solicitando los fondos para costear una edición oficial de las obras completas de Alberdi dado que "su impresión responde a un verdadero interés público"¹⁰³.

Indiquemos brevemente cómo ciertos aspectos sustantivos del proyecto de la república posible de Alberdi se convierten en sentido común para la prensa que apoyaba al gobierno de Roca. Paula Alonso, en un trabajo reciente, ha estudiado la principal publicación periódica del roquismo: *La Tribuna Nacional*¹⁰⁴. Este trabajo tiene mucha importancia para nuestro objeto porque se puede advertir muy bien cómo ciertos tópicos centrales del proyecto de Alberdi son repetidos en ese medio. La presidencia de Roca era considerada, por *La Tribuna Nacional*, como el comienzo de una etapa nueva: se había dejado atrás el período de los guerreros y se vivía en una sociedad moderna que progresaba de la mano de individuos volcados a su propio interés. En dicha publicación se afirma: "buenas cosechas, industrias nuevas, empresas que requieren grandes capitales e ilimitada fortuna, vías férreas que se encauzan para que no se desborden, colonias que adquieran vida propia, expediciones en fin que cruzan el desierto en todas direcciones para hacer el prolíjo inventario de sus riquezas"¹⁰⁵. Los redactores pro-roquistas advertían, como en los años 40 lo decía Alberdi, que el progreso se originó cuando las pasiones políticas fueron exitosamente reemplazadas por las pasiones del trabajo. Hay un del trabajo de Paula Alonso recién citado que es significativo en este sentido: "el periódico roquista afirmaba que, mientras los intereses positivos apuntalaban al progreso, la política era la responsable de la destrucción, la envidia y la guerra. *La Tribuna Nacional* repetía una y otra vez en sus editoriales que si el país había comenzado una nueva etapa en 1880 era, justamente, porque el nuevo gobierno había comprendido mejor que nadie que las pasiones destructivas de la política sólo podían ser reducidas por el desarrollo de los intereses conservadores asociados con la industria y el progreso material. Es el progreso material el que lleva al progreso moral y no viceversa, insistía el periódico, es a través del progreso económico que se construye la civilización (...) Hoy podemos felici-

⁹⁹ Jorge Myers, op. cit., pp. 356-358.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 368.

¹⁰² N. Botana, op. cit., pp. 25-60.

¹⁰³ N. Botana, op. cit., p. 79.

¹⁰⁴ P. Alonso, "En la primavera de la Historia. El discurso político del roquismo de la década del ochenta a través de su prensa", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Instituto "Dr. Emilio Ravignani"*, 15, 1er semestre de 1997, pp. 35-70.

¹⁰⁵ Citado por P. Alonso, "En la primavera de la Historia", op. cit., p. 51.

tarnos una y otra vez, insistía el periódico, del simple hecho de que el tiempo de la política teatral ha pasado. No hay multitudes ociosas que fragüen revoluciones”¹⁰⁶. Una premisa típicamente saintsimoniana que Alberdi hizo suya parecía cumplirse en los años 80: los héroes guerreros son una etapa del pasado y los héroes modernos (los industriales) pertenecen al presente.

Pero poco tiempo después esta premisa se invierte. Existen nuevas investigaciones que ponen el acento en un cambio de la concepción de la nación por parte de la élite. Los trabajos de Carlos Escudé y de Lilia Bertoni, cada uno con perspectivas distintas, señalan que a fines del siglo XIX y durante la primera década del siglo XX se difunde desde el Estado un programa de educación patriótica que colocaba a los héroes guerreros como los verdaderos actores de la nación¹⁰⁷. Esa Argentina que progresaba gracias a la tarea constante de los inmigrantes reivindicada por *La Tribuna Nacional* empezaba a ser cuestionada. Dicho progreso económico era valorado pero no alcanzaba a llenar todas las expectativas de la élite criolla. Advertían un peligro: la ausencia de fervor patriótico. Bertoni señala que en los diferentes diarios de Buenos Aires se habla con alarma de los festejos cívicos que realizaban los inmigrantes en las calles de la ciudad. Apuntemos un dato importante: a fines del siglo XIX los inmigrantes (sobre todo italianos y españoles) tenían sus asociaciones de ayuda mutua, sus hospitales, sus publicaciones periódicas y sus escuelas donde los hijos de los inmigrantes aprendían el idioma y las referencias culturales de sus padres (historia, literatura, geografía etc.). Recordemos que en el programa alberdiano se planteaba que los inmigrantes debían ser habitantes, gozarián de todas las garantías por parte del Estado y no estarían obligados a cambiar de ciudadanía. La respuesta del Estado argentino fue distinta: se elabora una educación patriótica con el objetivo de terminar con la apatía cívica que se veía en Buenos Aires¹⁰⁸. Los estudios al respecto sostienen que en una década dicha estrategia se cumple con toda eficacia. Había dos condiciones que lo hacían posible: una educación pública dirigida y controlada férreamente desde el Estado y una voluntad fuerte por parte de los gobiernos de materializar eficazmente este programa patriótico¹⁰⁹. Bertoni ha indicado muy bien el contenido militar de las representaciones patrióticas: los alumnos desfilando como soldados en las fiestas cívicas y la inauguración de numerosos monumentos referidos a figuras de los ejércitos argentinos, mártires de la gesta de la independencia¹¹⁰. Escudé estudia minuciosamente los artículos del *Monitor*, publicación del Consejo de Educación destinada a los maestros. La tesis del autor es terminante: “primaba un concepto adoctrinador, dogmático, autoritario y militarista, que encadenaba al individuo al Estado”¹¹¹. Los héroes

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 54-55.

¹⁰⁷ Véanse Carlos Escudé, *El fracaso del proyecto argentino. Educación e ideología*, Buenos Aires, Instituto Torcuato Di Tella, 1990; y Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 2001. Para una mirada más completa de estos años pueden consultarse varios trabajos recientes que exponen los aspectos políticos y culturales: E. Zimmermann, *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina 1890-1916*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana-Universidad de San Andrés, 1994; N. Botana y E. Gallo, *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*, Buenos Aires, Ariel, 1997; y O. Terán, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910)*, Buenos Aires, FCE, 2000.

¹⁰⁸ Lilia Bertoni, op. cit., pp. 62-64.

¹⁰⁹ Carlos Escudé, op. cit., pp. 2-22.

¹¹⁰ Lilia Bertoni, op. cit., pp. 79-120.

¹¹¹ Carlos Escudé, op. cit., p. 36.

guerreros eran recuperados como actores fundamentales de la patria. En un artículo del *Monitor* se afirma: “En el soldado el niño ve la encarnación de la patria”¹¹². Y en otro se dice: “Los héroes de la civilización. No hay nada más respetable que el ejército y la marina de un pueblo (...) El sentimiento se exalta ante el recuerdo de las proezas de los héroes que ilustran los fastos de la patria, cubriendo de gloria su bandera”¹¹³. El programa nacionalista daba vuelta una de las premisas centrales de Alberdi. Para concluir, recordemos un pasaje muy ilustrativo de las *Bases*: “Recordemos a nuestro pueblo que la patria no es el suelo. Tenemos suelo desde hace tres siglos y sólo tenemos patria desde 1810. La patria es la libertad, es el orden, la riqueza, la civilización organizados en el suelo nativo, bajo su enseña y en su nombre (...) Nuestros patriotas de la primera época no son los que poseen las ideas más acertadas del modo de hacer prosperar a esta América que con tanto acierto supieron sustraer al poder español (...) Así hemos visto a Bolívar hasta 1826 provocar ligas para contener a Europa, que nada pretendía, y del General San Martín aplaudir la resistencia de Rosas a reclamaciones accidentales de algunos estados europeos (...) sin embargo, a la necesidad de gloria ha sucedido la necesidad de provecho y de comodidad, y el heroísmo guerrero no es ya el órgano competente de las necesidades prosaicas del comercio y de la industria, que constituyen la vida actual de los países”¹¹⁴.

¹¹² *Ibid.*, p. 33.

¹¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹¹⁴ J. B. Alberdi, *Bases*, op. cit., p. 50.



LA ÉLITE SOCIAL ARGENTINA DEL SIGLO XIX. ALGUNAS REFLEXIONES A PARTIR DE LA HISTORIA DE LA FAMILIA SENILLOSA

Roy Hora *

I. Introducción

La historia de Felipe Senillosa y sus descendientes ofrece la oportunidad de reflexionar sobre algunas características de los grupos dominantes argentinos. Los Senillosa se cuentan entre las familias más conspicuas de la élite socioeconómica decimonónica, y su historia coincide en muchos aspectos con la de este grupo social en el primer siglo de vida de la Argentina independiente. Felipe Senillosa, fundador de esta familia en el Plata, arribó a Buenos Aires poco después de la Revolución de Mayo y rápidamente alcanzó los estratos superiores de la sociedad porteña. Sus hijos ocuparon lugares expectables entre la élite de la segunda mitad del siglo XIX, tanto por la posición que habían heredado como por su propio prestigio como empresarios y figuras públicas. En más de un caso, los miembros de la tercera generación de esta familia tuvieron trayectorias menos destacadas que sus antecesores. A comienzos del siglo XX, algunos de ellos ya no se encontraban entre las familias mejor posicionadas de la Argentina, y comenzaban a confundirse con las clases medias altas.

La trayectoria de un grupo familiar está signada por eventos singulares y por tanto irreductibles a toda determinación general. Sin perder de vista todo lo que de azaroso tiene una historia familiar, conviene señalar que, colocada en su propio contexto, una deriva como la que aquí nos concierne contribuye a explicar procesos que afectaron a todo un grupo social. Esta es la perspectiva en la que este artículo busca colocarse. El estudio de los Senillosa ofrece elementos valiosos para entender cómo las clases propietarias de Buenos Aires se vieron afectadas y a su vez reaccionaron frente a las transformaciones experimentadas por la sociedad y la economía argentinas en el siglo XIX y comienzos del siglo XX. En otra parte nos hemos referido con mayor detalle a las estra-

* Universidad Nacional de Quilmes, CONICET. E-mail: rhora@unq.edu.ar. Esta investigación contó con el apoyo de la Fundación Antorchas.

tegias empresariales de varios miembros de esta familia, así como también al contexto en el que les tocó actuar como tales, por lo que en este artículo sólo haremos algunas breves consideraciones sobre estos aspectos de su historia¹. Este trabajo tampoco se ocupa de estudiar las estrategias familiares frente a las alianzas matrimoniales, la herencia, el acceso a recursos económicos o la formación del patrimonio. En rigor, no adopta una perspectiva analítica centrada en la historia de la familia sino que se propone considerar a un grupo familiar como vía de entrada para abordar aspectos de la historia de la élite socioeconómica. Específicamente, intenta dar respuesta a interrogantes vinculados a la relación –económica pero fundamentalmente cultural– entre este grupo social y la propiedad rural. La historia de los Senilloza permite reflexionar sobre el proceso que dio origen a un conjunto de grandes propietarios rurales en las décadas que sucedieron a la Revolución de Independencia, y sobre las transformaciones que este grupo experimentó a lo largo del siglo XIX. En particular, permite avanzar en la comprensión de la percepción que los integrantes de este grupo tenían de sí mismos, un elemento central a la hora de dilucidar si nos encontramos en presencia de una clase propietaria que puede calificarse de terrateniente, así como de qué tipo de clase terrateniente se trata. En síntesis, a través del estudio de la historia de una familia de élite, este trabajo intenta aportar elementos para la comprensión del proceso de transformaciones sufrido por la élite decimonónica, con especial referencia a la construcción de una identidad terrateniente entre los grandes señores de la pampa.

Conviene hacer algunas breves consideraciones sobre este punto. Durante la década de 1970, la historiografía argentina realizó profundos avances en el análisis de la conformación de la exitosa economía de exportación de la pampa en la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX. Desde los años ochenta a esta parte, nuevos trabajos contribuyeron a afirmar y sofisticar las interpretaciones presentadas en aquellos relatos generales sobre las características del capitalismo agrario pampeano en su etapa de apogeo, pero sin cambiar sustancialmente el cuadro bosquejado por las narraciones de la década anterior. Desde comienzos de la década de 1980 a esta parte, la historiografía rural de la pampa ingresó en lo que ha sido justamente calificado como un período de “ciencia normal”², aun cuando existen divergencias en torno a diversos temas (el patrón de acumulación dominante entre el gran empresariado, las modalidades de constitución y características del capitalismo agrario, la importancia relativa de los pequeños y medianos productores y sus relaciones con los grandes empresarios, etc.), en líneas generales todos los estudios enfatizan los rasgos capitalistas de la economía del período, así como la existencia de una poderosa y dinámica clase empresarial rural que habría coexistido con una miríada de productores menores, agrícolas y ganaderos, guia-

¹ Al respecto, remito a mi “Transformaciones de la élite económica de Buenos Aires en el siglo XIX: consideraciones en torno al ejemplo de los Senilloza”, ponencia presentada en el 5º Congreso Internacional de Historia de Empresas, São Paulo, Brasil, septiembre de 2001, próximo a publicarse en *Hispanic American Historical Review*.

² La expresión es de Eduardo J. Míguez. Véase su “El capitalismo y la polilla. Avances en los estudios de la economía y la sociedad rural pampeana, 1740-1850”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 21:1 (2000), p. 124.

dos a la vez por el objetivo de maximizar el beneficio y garantizar la reproducción de la familia productora³.

En estos últimos veinte años, las principales innovaciones interpretativas sobre el mundo pampeano se refieren a un período anterior, que comprende la segunda mitad del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Elaborando las ideas bosquejadas en algunos trabajos pioneros escritos en la década de 1960, numerosos estudios recientes de historia agraria contribuyeron a ofrecer una imagen más nítida del contexto y de las fuerzas que impulsaron el crecimiento económico y demográfico y la expansión de la frontera en el período colonial tardío y las primeras décadas de vida independiente, así como de las características de la sociedad que emergió en ese remoto rincón del imperio español. Estos trabajos han renovado profundamente la imagen de la campaña heredada de narrativas anteriores, que repetidamente subrayaban el peso social y productivo de la gran propiedad ganadera y de una clase terrateniente habitualmente descripta como políticamente poderosa pero carente de dinamismo empresarial. Estos estudios han llamado la atención sobre la importancia muy secundaria de la propiedad rural para la élite tardo-colonial, cuya principal base económica no era la tierra sino la actividad mercantil. Asimismo, han puesto de relieve el grado de autonomía social y productiva de los grupos subalternos. Para algunos autores, antes que una sociedad signada por la presencia de la estancia ganadera, nos encontramos con una sociedad campesina en la que la gran propiedad representa sólo una parte (significativa y de creciente importancia, pero siempre secundaria) del panorama social y productivo de la pampa⁴.

Los estudios recientes han puesto en cuestión la omnipresencia de la estancia y de una clase propietaria de base rural como rasgos distintivos del paisaje de todo el siglo XIX argentino. Sin embargo, uno de los puntos hasta el momento menos tratados por esta literatura se refiere a las características y transformaciones de la élite socioeconómica⁵.

³ Entre los trabajos de referencia conviene mencionar: Roberto Cortés Conde, *El progreso argentino, 1880-1914* (Buenos Aires, 1979); Alfredo Pucciarelli, *El capitalismo agrario pampeano, 1880-1930* (Buenos Aires, 1986); Ezequiel Gallo, *La pampa gringa. La colonización agraria en Santa Fe, 1870-1895* (Buenos Aires, 1983); Eduardo Míguez, *Las tierras de los ingleses en la Argentina (1870-1914)* (Buenos Aires, 1985); Jorge Federico Sábato, *La clase dominante en la Argentina moderna: Formación y características* (Buenos Aires, 1988); Hilda Sabato, *Capitalismo y ganadería en Buenos Aires: la fiebre del lanar, 1850-1890* (Buenos Aires, 1989). Para un análisis de esta literatura, véase Hilda Sabato, "Estructura productiva e inefficiencia del agro pampeano, 1850-1950: un siglo de historia en debate", en Marta Bonaudo y Alfredo Pucciarelli (compiladores), *La problemática agraria. Nuevas aproximaciones* (Buenos Aires, 1993), tomo III; y Eduardo Míguez: "Expansión agraria de la Pampa Húmeda (1850-1914). Tendencias recientes de sus análisis históricos", *Anuario IEHS*, I (1987).

⁴ Entre las principales contribuciones se cuentan: Jonathan Brown, *A Socioeconomic History of Argentina, 1776-1860* (Cambridge, 1979); Carlos Mayo, *Estancia y sociedad en la pampa, 1740-1820* (Buenos Aires, 1995); Samuel Amaral, *The Rise of Capitalism on the Pampas. The Estancias of Buenos Aires, 1785-1870* (Cambridge, 1998); Jorge Gelman, *Campesinos y estancieros. Una región del Río de la Plata a fines de la época colonial* (Buenos Aires, 1998); Juan Carlos Garavaglia, *Pastores y labradores de Buenos Aires. Una historia agraria de la campaña bonaerense, 1700-1830* (Buenos Aires, 1999). Evaluaciones de esta producción en los trabajos de Juan Carlos Garavaglia y Jorge Gelman, "Rural History of the Río de la Plata: Results of a Historiographical Renaissance", *Latin American Research Review*, 30:3 (1995), y "Mucha tierra y poca gente: un nuevo balance historiográfico de la historia rural platense (1750-1850)", *Historia Agraria* 15 (Murcia, 1998), y de Eduardo Míguez, "El capitalismo y la polilla", cit.

⁵ Para un agudo análisis del problema, véase Raúl Fradkin, "Tulio Halperin Donghi y la formación de la clase terrateniente porteña", en *Anuario IEHS*, 10 (1995), reproducido en Roy Hora y Javier Trimboli

Es comprensible que desde la perspectiva ofrecida por la visión hoy tenida por tradicional (que afirmaba que los atributos fundamentales de la clase terrateniente se habían definido muy tempranamente, y a partir de allí caracterizarían su entera trayectoria histórica), la pregunta por el proceso de constitución y las transformaciones sufridas por la clase propietaria resultara poco menos que ociosa, en tanto los autores que sostenían esta visión consideraban que ningún cambio de envergadura la había afectado a lo largo del decurso histórico. De diversas maneras, los estudios recientes han contribuido a erosionar este paradigma. Sin embargo, hasta el momento se ha avanzado poco en el análisis del proceso de construcción de una élite terrateniente cuya presencia, como ahora sabemos, resulta imposible de rastrear en los años de la Independencia, pero que para fines del siglo XIX constituye una de las notas distintivas y más características de la sociabilidad argentina, a punto de haberse convertido “en el primer estamento del reino”⁶. En cierta medida, el hecho de que los trabajos sobre la historia rural pampeana suelen dividirse entre aquellos que abordan el período tardo-colonial y de la temprana independencia y aquellos que concentran su atención en la etapa de gran expansión iniciada en el último tercio del siglo XIX ha dificultado el abordaje de procesos que, como el que aquí nos ocupa (así como también la transición entre la sociedad campesina del período c. 1760-1830 y aquella que, comenzando por la de la “expansión ganadera” post-independiente, terminó por hacer de la Argentina uno de los grandes exportadores mundiales de productos agrarios), pueden ser encarados productivamente desde una perspectiva que atienda tanto al punto de llegada como al de partida.

Considerando estas circunstancias, el estudio de la trayectoria de una familia de élite que abarca todo el siglo XIX y parte del XX se revela particularmente prometedor. En tanto permite combinar una mirada sobre fenómenos de largo plazo con un estudio de primera mano de un número aceptable de fuentes primarias que hablan de la historia de una familia de élite, este abordaje se presta admirablemente bien para un tratamiento del problema de la constitución de la clase terrateniente, y más en general, de las características de los sectores social y económico predominantemente de la Argentina republicana.

Conviene señalar, antes de comenzar, que un estudio de los Senilloza como miembros de la élite social se revela particularmente sugestivo precisamente por la calidad de los elementos con que abordarlo. Ello se debe a que su historia puede reconstruirse bien gracias al notable archivo que, con aguda conciencia de su excepcionalidad, los miembros de esta familia colecciónaron a lo largo de tres generaciones, y que luego legaron al Archivo General de la Nación. Esta colección de documentos es la fuente más sofisticada y más completa hoy disponible en los archivos públicos argentinos para introducirse en el mundo de una familia de la élite porteña del siglo XIX y comienzos del siglo XX. La abundante correspondencia allí contenida permite reconstruir aspectos centrales de su universo mental, y, de modo más general, aporta elementos de valor inestimable para avanzar en la comprensión de una historia tan central a la Argentina moderna como poco conocida: la de su élite socioeconómica.

(eds.), *Discutir Halperin. Siete ensayos sobre la contribución de Tulio Halperin Donghi a la historia argentina* (Buenos Aires, 1997).

⁶ Tulio Halperin Donghi, “Clase terrateniente y poder político en Buenos Aires”, *Cuadernos de Historia Regional* V:15 (Luján, 1992), p. 42.

II. Los caminos del ascenso económico y social en el Río de la Plata revolucionario

Hacia el final del siglo XIX, los Senilloso se veían como una de las familias de mejor linaje de Buenos Aires. Su presencia en el Plata, sin embargo, era relativamente reciente. Felipe Senilloso, el fundador de la familia en América, pisó por primera vez Buenos Aires en 1815. Senilloso había nacido en Valencia en 1790, y siguió, como su padre, la carrera de las armas en el Ejército Real. Sus estudios de ingeniería militar en Alcalá de Henares se vieron interrumpidos cuando, en 1808, fue movilizado con motivo de la invasión francesa a la Península. Senilloso había sido cautivado por el ideario republicano, y es probable que ello lo decidiese, tras caer prisionero en 1809, a ponerse al servicio del ejército francés. Es así que después de realizar nuevos estudios en Nancy, sirvió a Francia en las campañas del norte de Europa. Tras la derrota de Napoleón, Senilloso intentó volver a la Península, pero la España restaurada le brindó un recibimiento hostil, por lo que pronto decidió abandonarla. En Londres, donde se había refugiado, entró en contacto con Rivadavia y Belgrano, que lo invitaron a trasladarse a Buenos Aires; a los pocos meses se embarcó hacia el Plata, apenas cumplido el cuarto de siglo de vida.

Senilloso arribó a Buenos Aires sin más recursos que los saberes que resultaban de sus diversas inquietudes intelectuales. Este capital cultural le resultó de gran utilidad, y gracias a él este joven ingeniero militar ganó rápidamente una posición expectable en la sociedad porteña revolucionaria. En esos años, las destrezas intelectuales de las que era portador gozaban de gran prestigio en el Plata. Hay que recordar que en el siglo XVIII la carrera de las armas no se limitaba a un entrenamiento especializado y constante en el arte de la guerra. En tanto terreno natural de la vida de las élites (a cuyos estratos inferiores Senilloso pertenecía), la vida del cuartel ofrecía, tanto en tiempos de paz como en los largos y tediosos períodos que separaban una acción bélica de otra, un ámbito especialmente hospitalario para el cultivo de otras artes. La república de las letras y el mundo de Marte no se repelían, sino que se combinaban. Y ello era especialmente cierto en esa era ilustrada, en particular en la Francia absolutista y luego revolucionaria⁷. Los cuerpos de ingenieros del ejército napoleónico en los que Senilloso había completado su formación profesional eran un ámbito especialmente hospitalario con las ideas sobre la ciencia y la técnica que se habían desarrollado en la Francia ilustrada, de las que nuestro hombre fue un distinguido cultor, y que también aparecían como formas de distinción legítimas en la sociedad republicana rioplatense.

No sorprende entonces que, en ese tramo de su carrera, sus destrezas intelectuales fuesen el mayor capital de este inmigrante. Siendo un republicano decidido, desde que arribó a Buenos Aires Senilloso intentó mantenerse al margen de los conflictos políticos que dividían a la sociedad porteña, y toda su carrera pública estuvo asociada a los proyectos de afirmación y consolidación de las instituciones del nuevo estado republicano.

⁷ David Bell, "When the barracks were bursting with poets". *London Review of Books*, 23:17 (Septiembre 2001), pp. 26-27.

Los cargos que ocupó a poco de llegar ya sugieren las líneas principales de este proyecto, e indican bien cómo sus servicios al estado le permitieron ganarse rápidamente un lugar expectable en la sociedad porteña. Senilloso fue nombrado profesor de la Cátedra de Matemáticas del Estado en 1816, director de la Academia de Matemáticas al año siguiente, y catedrático de geometría descriptiva de la Universidad de Buenos Aires en 1822. Un hombre de vasta cultura para los términos del Río de la Plata revolucionario, en esos años también participó activamente en diversos proyectos culturales impulsados por la élite letrada de Buenos Aires: recién desembarcado editó el periódico *Revisa Los Amigos de la Patria i de la Juventud*, fue miembro de la Sociedad Literaria y presidente de la Sociedad de Ciencias y de la Sociedad de Medicina, y colaboró en publicaciones como el *Argos* y *La Abeja Argentina*. Senilloso había publicado a poco de llegar a Buenos Aires una gramática castellana que en su momento mereció una nota de felicitación de la Academia Española. Su formación como ingeniero explica, también, su designación como miembro de la Comisión Topográfica y luego como organizador del Departamento homónimo, creado en 1824, y que presidió desde 1827⁸.

La fundación del Departamento Topográfico ilustra la creciente importancia atribuida a la propiedad rural en Buenos Aires después de la independencia. Tras la ruptura del vínculo colonial y la apertura al libre comercio, la economía del Río de La Plata, que giraba en torno a la minería potosina, comenzó a orientarse hacia el Atlántico, y en particular hacia la exportación de productos pecuarios⁹. La producción ganadera, hasta entonces de importancia marginal, emergió como una actividad particularmente dinámica, atrayendo recursos de otros sectores de la economía, y concitando la atención del estado, cuyos conductores vieron en ella la única alternativa para reorganizar no sólo la economía rioplatense, sino también las finanzas públicas. Prueba de ello es que la frontera entre los colonizadores y las tribus indígenas, poco menos que estática a lo largo del siglo XVIII, comenzó a moverse a mediados de la primera década revolucionaria. La ocupación de tierras indígenas se aceleró en las décadas siguientes. Senilloso fue, en varios sentidos, un protagonista de este proceso. A lo largo de la década de 1820, puso sus destrezas técnicas al servicio de esta expansión, impulsada tanto por particulares como por el estado. En el invierno de 1825 encabezó junto a Juan Manuel de Rosas, que hacía las veces de representante de sus primos Anchorena, una expedición de “60 hombres y 8 carretas con víveres” destinada a mensurar los campos que éstos habían comprado en Los Camarones¹⁰. En el verano de 1825-6 volvió a recorrerlas en una expedición

⁸ Archivo Senilloso, Archivo General de la Nación, Sala VII (en adelante, AS), 2-5-10; Vicente Cutolo, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino (1750-1930)* (Buenos Aires, 1985), tomo IV, 67-71; Fernando Aliata, “Senilloso, Felipe”, en AAVV, *Diccionario Histórico de Arquitectura, Hábitat y Urbanismo en la Argentina* (Buenos Aires, edición preliminar s/f), 360-363. Las obras escritas por Senilloso entre 1817 y 1835 han sido compiladas por Juan María Gutiérrez. Véase Felipe Senilloso, *Obras* (Buenos Aires, 1862).

⁹ El estudio clásico sobre este proceso es Túlio Halperin Donghi, “La expansión ganadera en la campaña de Buenos Aires”, en Torcuato Di Tella y Túlio Halperin Donghi, *Los fragmentos del poder* (Buenos Aires, 1969). Sobre las contribuciones más recientes, véase la bibliografía citada en la nota 3.

¹⁰ Felipe Senilloso, “Viaje de Buenos Ayres á Camarones”, junio y julio de 1825, manuscrito, en AS, 176.

oficial de reconocimiento de las nuevas tierras que encabezó junto a dos cuerpos de ejército al mando de Rosas y Juan Lavalle¹¹.

El conocimiento de la geografía de la frontera que alcanzó en estos viajes le permitió hacerse una idea muy acabada de la calidad de esas tierras, que más tarde pondría al servicio de su enriquecimiento personal. Para fines de la década de 1820, gracias a la enfeiteusis (un régimen de arriendo de tierras estatales a bajo costo, que parecía diseñado para ingresar en el negocio sin necesidad de inmovilizar capital), ya arrendaba más de 35.000 hectáreas¹². El momento de comprar en grandes cantidades llegó durante el gobierno de Rosas, cuando este gobernante impulsó una política de transferencia de tierras públicas a manos privadas a bajo costo. En esos años, Senilloso adquirió dos grandes fracciones de tierra ubicadas en la zona de nueva colonización allende el río Salado: unas 9.000 hectáreas en Pila, y unas 33.000 hectáreas en Mar Chiquita (más tarde partido de Ayacucho). Estas tierras poseían abundantes aguadas permanentes, y estaban ubicadas sobre cursos de agua (unas sobre la margen sudoeste del Salado, a la altura del paso del Venado, y otras atravesadas por el Arroyo Chico), por lo que resultaban particularmente aptas para la primitiva ganadería previa a la era del alambrado y las aguadas artificiales, que comenzaría a transformar la campaña en las décadas de 1870 y 1880.

Es preciso señalar, empero, que la actividad rural era para Senilloso sólo parte de un emprendimiento más vasto, que se desplegaba en diversas esferas. Al igual que muchos otros empresarios que se volcaron a la producción ganadera tras la crisis de la independencia, Senilloso complementó sus emprendimientos rurales con inversiones en otros sectores de la economía: comercio de importación y exportación, actividades financieras y mercantiles, construcción y renta urbana¹³. Esta conducta parecía adecuada para sobrevivir en un contexto inestable como el que caracterizaba al Río de la Plata: las recurrentes crisis políticas de la primera mitad del siglo, las guerras civiles y externas, los bloqueos que por largos años sufrió el comercio de exportación, aconsejaban no depender de una única fuente de ingresos. Ello explica por qué, además de sus estancias, Senilloso invirtió parte de sus recursos en chacras suburbanas y propiedades urbanas, y también en la instalación de una casa comercial, ubicada en Buenos Aires, dedicada a la importación y venta de productos extranjeros, especialmente de la Península. Controlaba, asimismo, dos pulperías en la campaña, ubicadas dentro de sus estancias, que, además de la venta al menudeo, servían para acopiar frutos del país (cueros, lana, tasajo, pieles, etc.) para su traslado a Buenos Aires y eventual exportación a diversos mercados del Caribe y Europa. En la década de 1840 Senilloso compró el saladero El Reloj, sumando un nuevo engranaje a sus negocios¹⁴. A su muerte en 1858, este empresario dejó

¹¹ Diario de la Expedición de reconocimiento de la línea de fronteras, 1825-26, manuscrito, en AS, 176.

¹² Jacinto Oddone, *La burguesía terrateniente argentina* (Buenos Aires, 1967), p. 88. Sobre la enfeiteusis, María Elena Infesta, “La enfeiteusis en Buenos Aires (1820-1850)”, en Marta Bonaudo y Alfredo Pucciarelli (compiladores), *La problemática agraria. Nuevas aproximaciones* (Buenos Aires, 1993) vol. 1, pp. 93-120.

¹³ Juan Carlos Garavaglia, “Patrones de inversión y ‘élite económica dominante’: los empresarios rurales en la pampa bonaerense a mediados del siglo XIX”, en Jorge Gelman, Juan Carlos Garavaglia y Blanca Zeberio (eds.), *Expansión capitalista y transformaciones regionales. Relaciones sociales y empresas agrarias en la Argentina del siglo XIX* (Buenos Aires/Tandil, 1999).

¹⁴ M. Churchill a Senilloso, 8 marzo 1854, AS, 2-5-10. Senilloso a Pedro Bernal, 14 junio 1853, AS, 2-5-10. Halperin Donghi, “La expansión ganadera”, p. 34.

una fortuna considerable, estimado en unos 800.000 pesos fuertes. Si bien las empresas rurales tenían en ella un peso notable, pues alcanzaban prácticamente a la mitad de su patrimonio, se trataba de una fortuna extendida en diversos campos de inversión. La misma estaba compuesta por estancias y propiedades rurales (48%), chacras suburbanas (1,5%), propiedades urbanas (12,8%), la casa comercial (9,3%), las pulperías (3%), el saladero (7,4%), y dinero en efectivo (16%)¹⁵.

Detengámonos por un instante en las pulperías de este empresario. Si bien éstas no eran otra cosa que modestos almacenes que servían las necesidades locales desarrolladas al calor de la expansión ganadera en tierras recientemente incorporadas a la producción, de todos modos resultan significativas en cuanto revelan la complejidad de una sociedad rural que ciertas interpretaciones presentan polarizada entre estancieros y peones¹⁶. El inventario de sus existencias, realizado en 1862, nos informa que ofrecían a la venta más de 200 artículos. Esta diversidad indica el elevado grado de mercantilización de la sociedad pampeana de mitad de siglo y sugiere su complejidad social. Entre estos productos (amén de gran variedad de textiles, vestimentas y herramientas), encontramos tinta, máquinas de café a vapor, vino jerez y copas de cristal. Ello indica bien que no nos hallamos frente a una sociedad rural pobre e iletrada y que las modalidades de consumo de la población rural eran complejas, y que no se reducían a la carne asada, supuestamente el único alimento del gaucho¹⁷.

La historiografía de las dos últimas décadas ha insistido justamente en la complejidad social y productiva de la sociedad pampeana antes de la gran expansión productiva del último tercio del siglo XIX, poniendo de relieve el dinamismo de ese mundo agrario¹⁸. En particular, Juan Carlos Garavaglia ha remarcado la importancia de las transformaciones tecnológicas que afectaron a la producción agrícola y ganadera, y ha contribuido a resaltar la complejidad y sofisticación de las estancias y otras unidades de producción¹⁹. Desde una perspectiva de largo plazo, que comprende todo el siglo XIX, algunos de estos cambios quizás no debieran exagerarse. Es precisamente el carácter muy modesto de las innovaciones experimentadas por la actividad productiva en la primera mitad de siglo lo que ayuda a explicar la supervivencia de la actitud despectiva, heredada de la

¹⁵ Sucesión Felipe Senilloza, Archivo General de la Nación, Sucesiones, legajo 8194 (en adelante SFS), ff. 15-25.

¹⁶ Véase por ejemplo, John Lynch, *Argentine Dictator, Juan Manuel de Rosas, 1829-1852* (Oxford, 1981), pp. 92-125.

¹⁷ SFS, ff. 15-25.

¹⁸ La complejidad social y productiva de la pampa ha sido señalada tempranamente por Halperin Donghi en su *Revolución y guerra*, y por Jonathan Brown en su *A Socioeconomic History of Argentina*. Para visiones más recientes, véase Garavaglia, *Pastores y labradores de Buenos Aires*, y Gelman, *Campesinos y estancieros*. Para las décadas centrales del siglo XIX, Sabato, *Capitalismo y ganadería en Buenos Aires*, que sin embargo presenta una imagen más tradicional de la sociedad rural hasta mediados de siglo. El punto de vista que enfatiza el dinamismo del mundo agrario post-colonial ha sido expuesto con convicción por Juan Carlos Garavaglia. Véase, por ejemplo, su "Notas para una historia rural pampeana un poco menos mítica", en María Mónica Bjerg y Andrea Reguera (compiladoras), *Problemas de la Historia Agraria. Nuevos debates y perspectivas de investigación* (Tandil, 1995).

¹⁹ Consultese, por ejemplo, Juan Carlos Garavaglia, "Tres estancias del sur bonaerense en un período de 'transición' (1790-1834)", en Bjerg y Reguera (compiladoras), *Problemas de la Historia Agraria*, pp. 79-123.

colonia, con la que las élites urbanas juzgaban la vida rural²⁰. Senilloso no podía emular a Nicolás Anchorena, que como es sabido, se ufana de no haber visitado jamás ninguna de sus muchas propiedades rurales. Pero al igual que el hombre que pasaba por ser el mayor terrateniente de la pampa en las décadas centrales del siglo, Senilloso administraba sus propiedades rurales a la distancia.

La actitud de estos miembros de la élite no debe sorprender, ya que no se distinguía de la del resto de sus congéneres de clase alta. A mediados del siglo XIX la figura del empresario rural todavía no se había desgajado de la más prestigiosa de gran empresario urbano, y la élite porteña se conformaba con ejercer una supervisión atenta pero distante de sus asuntos rurales. Ello se debía, en parte, al enorme peso que todavía tenían las inversiones urbanas en los principales patrimonios del período, incluso entre los habitualmente considerados terratenientes. Para no mencionar más que un ejemplo, de por sí extremadamente revelador, basta señalar que los activos rurales de Nicolás Anchorena (fallecido en 1856 pero valuados y repartidos en 1871), que superaban las 200.000 hectáreas, representaban apenas el 21% de su patrimonio inmobiliario, mientras que sus propiedades urbanas y suburbanas daban cuenta del 79% restante²¹. Aquel que es tenido por el mayor propietario de la pampa era, antes que nada, un gran constructor y rentista urbano. Serían sus hijos Nicolás y Juan los que darían un giro sustancial a los negocios de esta familia, profundizando su carácter rural²².

Es razonable que Senilloso, cuya fortuna era más reciente (en rigor un producto de la expansión ganadera), poseyera mayor cantidad relativa de activos rurales que hombres como Anchorena. Pero a pesar de que su fortuna era mucho más pequeña, su actitud frente a la vida rural era en esencia la misma. Si bien Senilloso, a diferencia de Anchorena, no estaba en condiciones de proclamar que jamás había pisado ninguna de sus muchas estancias (un gesto que ha sido interpretado como una manifestación de arcaísmo cuando en realidad no era sino un reclamo de distinción social), de todas maneras compartía con ese gran propietario un profundo desdén por ese mundo poco menos que bárbaro. El carácter primitivo de la vida en la pampa y la simplicidad técnica de la explotación ganadera ayudan a explicar por qué un hombre cultivado y a la vez muy atento a la suerte de sus negocios como el ingeniero Senilloso seguiría siendo, como muchos otros integrantes de la élite, un propietario ausentista hasta el fin de sus días. Senilloso no tenía interés alguno en visitar sus estancias, lo que se advierte bien cuando consideramos el equipamiento de sus empresas rurales. Como era corriente entre los mayores propietarios de entonces, ninguna de ellas poseía comodidades como para alojar a su dueño, menos aun a su familia. El Venado, aquella con mayor cantidad de dinero invertido en mejoras (y a la vez más próxima a Buenos Aires y mejor comunicada que Arroyo Chico), fue valuada a comienzos de la década de 1860 en la suma de 2.200.000 pesos moneda corriente (o su equivalente de \$F 137.500), de los cuales la tierra y el ganado representaban (prácticamente en partes iguales) el 93,3% del valor total, y las mejoras ("po-

²⁰ Para un ilustrativo ejemplo de la visión de ese sector de la élite que era el clero, véase Roberto Distefano, "Pastores de rústicos rebaños. Cura de almas y mundo rural en la cultura ilustrada rioplatense", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, 21:2 (2000), pp. 8-9.

²¹ Sucesión Nicolás Anchorena, AGN.

²² Véase mi "Landowning bourgeoisie or business bourgeoisie? On the peculiarities of the Argentine economic elite, 1880-1945", próximo a publicarse en *Journal of Latin American Studies*, 2002.

blaciones, corrales, alambrado, cueros y demás enseres demostrados en el inventario”), apenas un 6,6%²³.

Como en otras estancias, sobre todo en las ubicadas en las tierras de poblamiento reciente al sur y al oeste del Salado, en El Venado, aparte de unos ranchos muy modestos, no había mucho más que tierra y hacienda. Si bien la sociedad rural pampeana que estaba tomando forma al calor de la expansión de la producción rural era socialmente más compleja de lo que las visiones tradicionales sugieren, de todas maneras allí no resultaba posible reproducir el estilo de vida propio de la clase alta urbana. Se entiende entonces que la élite social de Buenos Aires de las décadas centrales del siglo carecía de la identificación con la tierra que para entonces caracterizaba a las élites brasileñas o chilenas, cuyos fundos y fazendas ocupaban un lugar más central en su vida social. Como lo ha recordado Túlio Halperin, de forma característica, la imagen que Senilloso tenía de sí mismo enfatizaba su actividad como comerciante urbano. Así lo testimonia, por ejemplo, una carta que este propietario de 40.000 hectáreas de tierras ganaderas le escribía a su corresponsal en Washington en 1850. Allí le informaba que si bien “siempre desempeño graciosamente algunos servicios en los ramos de mi primitiva carrera, tal como geógrafo ya como ingeniero arquitecto, á demás de la tarea de juez y vice Presidente en la alta corte de justicia (que llaman Tribunal de Recursos Extraordinarios) mi principal ocupación es hoy la de comerciante en los negocios de ultramar.”²⁴

El ascenso social de Felipe Senilloso fue notablemente veloz. Para 1819 ya había contraído matrimonio con Pastora Botet, una de las fundadoras de la Sociedad de Beneficencia, y desde la segunda mitad de la década de 1820 ocupó por largo tiempo un sillón en la Sala de Representantes de Buenos Aires. A pesar de la amistad que mantenía con Rosas, quizás estrechada en las expediciones a la frontera que compartieron a mediados de la década de 1820, en su momento se opuso, junto a unos pocos federales moderados, a la concesión de facultades extraordinarias al Conquistador del Desierto, con el argumento de que “el orden legal robustece el poder”. Esta manifestación de independencia de criterio de un hombre que siempre se concibió como un “republicano independiente”, resultaba poco habitual en la Buenos Aires rosista²⁵. Ella no fue obstáculo, sin embargo, para que Senilloso se contase por décadas entre los notables de la Legislatura (un cuerpo por el que no pareció sentir demasiado respeto, y que calificó de “mero cuerpo consultivo [que] si alguna rara vez habla es relativamente al ramo de hacienda.”).²⁶ No sólo su paso por la Legislatura indica que gozaba tanto del reconocimiento de la buena sociedad como del propio dictador: diversos encargos de planes para residencias (entre las que se le atribuye la del propio Rosas en Palermo), edificios y paseos públicos, iglesias y monumentos mortuorios, testimonian su lugar expectable en la Argentina rosista. Descripciones de la alta sociedad del período nos devuelven la imagen de los Senilloso como una de las familias más destacadas de Buenos Aires. Santiago Calzadilla, por ejemplo, los retrata entre “las familias más conocidas del barrio sur”, entonces “el faubourg St. Germain de la porteña”²⁷.

²³ SFS, ff. 10-14.

²⁴ Felipe Senilloso a Angel Calderón de la Barca, 2 junio 1850, en AS, 2-5-10.

²⁵ Felipe Senilloso (hijo), Acontecimientos los más notables de la vida del finado Sr. Dn. Felipe Senilloso, que falleció en 20 de Abril de 1858, en AS, 161.

²⁶ Felipe Senilloso a Angel Calderón de la Barca, 2 junio 1850, en AS, 2-5-10.

²⁷ Santiago Calzadilla, *Las beldades de mi tiempo* (Buenos Aires, 1944), pp. 37, 34.

La carrera de Senilloso no sufrió mayores contratiempos después de la caída de Rosas en 1852, en parte quizá porque durante esos años la misma estuvo puesta más al servicio del nuevo orden que del dictador republicano. Ya mayor, Senilloso no volvió a detentar cargos en las instituciones representativas de la provincia, pero se integró cómodamente en el nuevo clima liberal posterior a Caseros, y fue nombrado en diversos cargos consultivos y honoríficos. Así lo encontramos reorganizando el Departamento Topográfico, y entre el núcleo de fundadores del Club del Progreso, el principal ámbito de interacción social de las élites de Buenos Aires por un cuarto de siglo²⁸. También lo hallamos entre los miembros del Instituto Histórico Geográfico presidido por Bartolomé Mitre. Con esta figura central de la vida pública porteña mantuvo relaciones muy cordiales, y sus hijos conservaron hacia Mitre una lealtad que se mantuvo por décadas²⁹.

Una aceptación social tan rápida no puede dejar de llamar la atención, e invita a preguntarse por sus condiciones de posibilidad. En rigor, el avance de Senilloso hasta el centro de la élite socioeconómica porteña debe ser entendido en el marco de la crisis del mundo colonial, y en particular, de sus grupos dominantes. El colapso del orden imperial no sólo arrasó con las formas de acumulación sobre las que la élite virreinal había basado su supremacía económica; esa crisis también erosionó sus jerarquías de prestigio y en definitiva la debilitó socialmente, tornándola más propensa a aceptar la incorporación de hombres nuevos, muchos de ellos inmigrantes que arribaron sin fortuna, pero que lograron prosperar en el clima más democrático de la Argentina republicana. Con la Revolución, se aceleró el desplazamiento de un orden social basado en la noción de pertenencia a jerarquías estables por otra, más moderna, que fundaba el prestigio social en la posesión de algún mérito individual³⁰. Como la todavía reciente experiencia de los burócratas o comerciantes peninsulares venidos al Río de la Plata en la última parte del siglo XVIII lo sugiere, la élite tardocolonial difícilmente puede ser descripta como un grupo especialmente cerrado. Pero en general, en ese orden marcado por fuertes rasgos estamentales, sólo quienes estaban dotados de un capital político, económico o relacional significativo lograban integrarse en las filas de la élite³¹. En este sentido, lo que resulta notable de la sociedad republicana de la primera mitad del siglo XIX es la facilidad con la que hombres como Senilloso, que llegaron sin otro recurso que su bagaje cultural y sus talentos, lograron alcanzar velozmente la cima de la sociedad porteña, adquiriendo en ella una posición lo suficientemente firme como para sobrevivir a los bruscos avatares del período. Sólo en un contexto de crisis y recomposición de la élite socioeconómica (de sus formas de legitimación tanto como de su base económica) como el que sucedió a la independencia es posible entender trayectorias como la que nos ocupa.

²⁸ Jorge Arturo Scotto, *Club del Progreso. Crónica Histórica* (Buenos Aires, 1902), pp. 5-9.

²⁹ Cutolo, *Nuevo diccionario*, tomo IV, pp. 70-1; Aliata, "Senilloso", pp. 360-3.

³⁰ Jorge Myers, "Una revolución en las costumbres: las nuevas formas de sociabilidad de la élite porteña, 1800-1860", en Fernando Devoto y Marta Madero (directores), *Historia de la Vida Privada en Argentina. País antiguo. De la colonia a 1870* (Buenos Aires, 1998), pp. 111-45.

³¹ Susan M. Socolow, *The Merchants of Buenos Aires, 1778-1810: Family and Commerce* (Cambridge, 1978); *The Bureaucrats of Buenos Aires, 1769-1810: Amor al Real Servicio* (Durham, 1987).

III. Los Senilloso y la construcción de una élite terrateniente

Al matrimonio conformado por Felipe Senilloso y Pastora Botet lo sobrevivieron cuatro hijos. Elvira y Carolina, las dos hijas mujeres, contrajeron matrimonio con comerciantes cuyos apellidos revelan también su pertenencia al mundo mediterráneo. Jaime Mayol, el marido de Elvira, descendiente de una familia de mercaderes catalanes, fue socio en el comercio de su suegro por varios años. Mayol incursionó también en la explotación rural, pero fueron los miembros de la siguiente generación quienes volcaron más decididamente sus recursos hacia la actividad rural, abandonando sus emprendimientos comerciales. Su hijo Felipe Mayol de Senilloso, por ejemplo, que había heredado de su madre 4.200 hectáreas en Ayacucho, hizo fuertes compras de tierra en la zona de Tres Arroyos, que alcanzaron unas 21.000 hectáreas. Su otro hijo Carlos Alberto tuvo una trayectoria similar. A comienzos de la década de 1880 adquirió 2.500 hectáreas en Balcarce, y otras 17.000 en el sur de Córdoba, en la zona de La Carlota. Estos hermanos también invirtieron en inmuebles urbanos, tanto en Buenos Aires como en Biarritz y París, pero los activos rurales conformaron el corazón de sus fortunas. Gracias a las abundantes rentas que generaban sus tierras agrícolas y ganaderas, los Mayol disfrutaron de una vida sin apremios: viajaron extensamente, pasaron largas temporadas en Francia, e incluso casaron a alguna de sus hijas con miembros de la nobleza gala³². Una calle bautizada con su nombre recuerda, incluso, las acciones de Felipe Mayol como benefactor de la villa veraniega de Biarritz. Felipe también ocupó parte de su tiempo en la escritura. Dio a la imprenta diversos trabajos, entre los que se cuentan poesías y una novela alusivas a su actividad como empresario rural y a su gusto por la temática criollista, así como un volumen de memorias³³.

Carolina, por su parte, contrajo enlace con Horacio Harilaos, un comerciante llegado del sur de Italia. Harilaos también mantuvo fuertes lazos con la Europa mediterránea, y de hecho falleció en Palermo hacia fines de siglo, cuando se encontraba al frente del consulado argentino en esa ciudad. Al igual que su hermana Elvira, en esa sociedad en la que la subordinación de la mujer parecía un dato inmodificable, la historia de Carolina Senilloso queda opacada por la de su esposo, y nos resulta poco conocida. No sucedió lo mismo con Adela, su única hija mujer. Mientras sus tres hermanos seguían carreras profesionales o comerciales de escasa relevancia, Adela contraía matrimonio en París con Ambrosio Olmos, un político y propietario cordobés que llegó a poseer unas 300.000 hectáreas en Córdoba y La Pampa. Adela alcanzó notoriedad en parte gracias a su prematura viudez, que la independizó de la tutela de su consorte, y le permitió disponer libremente de su enorme patrimonio. Olmos alcanzó una de las mayores fortunas del cambio de siglo, y cuando murió dejó más de 20 millones de pesos, más del 95% de ellos en empresas rurales³⁴. Adela heredó un vasto imperio territorial, compuesto por estancias y colonias agrícolas. Por sobre todas las cosas, la trayectoria de la viuda de Olmos como propietaria ejemplifica los rasgos más parasitarios de la élite terrateniente argentina. Para cuando, hacia el Centenario, la expansión de la agricultura mediante el sistema

³² Sucesiones Felipe Mayol de Senilloso y Carlos Alberto Mayol, Archivo de la Justicia Federal.

³³ Felipe Mayol de Senilloso, **Payador** (Barcelona, 1916).

³⁴ Sucesión Ambrosio Olmos, AJF.

de arrendamientos había terminado de definir los rasgos que la caracterizarían por varias décadas, Adela se había convertido en una de las principales perceptoras de renta de la república. Además poseía el dudoso honor de contarse entre los propietarios que eran habitualmente descriptos como los ejemplos más acabados de codicia y rapacidad. En el informe de 1912 que Ricardo Caballero, Toribio Sánchez y Daniel Infante escribieron para dar cuenta de las razones del conflicto de Alcorta, su nombre integra la lista de los terratenientes ausentistas más egoístas. Juan B. Justo también la recordó algunos años más tarde en la Cámara de Diputados cuando se refirió a los “contratos leoninos” que imponía a sus arrendatarios como “modelos de injusticia social”³⁵.

A pesar de las duras condiciones que impuso a sus arrendatarios, la nieta de Felipe Senillosa sobresale entre una clase alta que no se distingue (ni entonces ni ahora) por su desprendimiento o sus inclinaciones filantrópicas. Viuda y sin hijos, piadosa y rica, Adela sirvió con dedicación y energía la causa de la fe católica. Para desagrado de sus familiares, que hubiesen preferido destinar sus recursos a fines menos elevados, durante su larga vida colocó su enorme fortuna a disposición de los emprendimientos típicos que la Iglesia Católica reservaba a las mujeres de su condición. Y lo hizo con un desprendimiento poco habitual. Presidente de la Sociedad de Beneficencia y dirigente de otras muchas asociaciones religiosas, Adela culminó una vida de servicio a la Iglesia donando a la Nunciatura su gran palacio urbano sobre la avenida Alvear (donde se encuentra actualmente la embajada del estado vaticano en Buenos Aires). Por estos servicios, verdaderamente excepcionales entre los miembros de la élite argentina, fue decorada con el título de marquesa pontificia por este estado. Adela fue, junto a María Unzué de Alvear, una de únicas dos argentinas que alcanzó a ingresar en dicha nobleza de servicio, en parte gracias a sus donaciones, en parte quizá también a la relación que estableció con Eugenio Pacelli, a quien hospedó durante la celebración del Congreso Eucarístico de 1934. El poder que le confirió esta relación privilegiada con el que pronto sería Pío XII le permitió, incluso, humillar discretamente a Eva Perón cuando ésta la visitó en su residencia en 1947, como parte de los preparativos del viaje de la primera dama al Vaticano³⁶.

La coexistencia de tres generaciones en una misma residencia resultaba habitual entre las familias de élite hasta entrado el siglo XX. En general, eran las mujeres las que al desposarse, se alejaban de su familia de sangre para integrarse plenamente a su familia política. Es por ello que el rastro de las hijas de Felipe Senillosa, y de los descendientes de éstas, se torna opaco tras su alejamiento de la casa paterna. En cambio, el de los hijos varones del ingeniero, incluso después de casados, resulta más fácil de seguir gracias a los papeles familiares. Tras la muerte de Felipe en 1858, sus hijos Felipe B. y Pastor se hicieron cargo de la administración de los negocios de la familia. A estos jóvenes les tocó desenvolverse en un mundo bien distinto del que marcó la vida de su progenitor. En el último tercio del siglo XIX el proceso de consolidación del estado se aceleró, y al mismo tiempo comenzó a definirse un nuevo pacto neocolonial. En ese marco, la economía rural tomó un notable dinamismo, que impulsó en primer lugar el crecimiento y la

³⁵ Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Nación, 1919, Tomo I, p 59.

³⁶ La Nación, 16 septiembre 1949; La Prensa, 16 de septiembre de 1949.

transformación de la economía lanar. Una inversión más sostenida de capital, así como una mayor atención a los problemas específicos de la producción, que creció en complejidad, se volvieron necesarios para asegurar la rentabilidad de una empresa rural³⁷. El alza de los precios de la tierra subordió este proceso. Estas transformaciones ofrecieron un nuevo marco para el desarrollo de la actividad empresarial en la pampa, que habría de dar lugar a la aparición de nuevos tipos de empresarios, y –más lentamente, en especial desde la década de 1880– a una reevaluación del prestigio atribuido por las clases altas a la actividad rural. La segunda generación de Senillosas ejemplifica bien este cambio. A diferencia de su padre, que siempre percibió a la explotación rural como engranaje subordinado de una empresa mercantil más vasta, la conducta empresarial de los jóvenes Senilloso se ajusta mejor al modelo de terrateniente especializado e innovador de las décadas finales del siglo XIX³⁸.

Los hermanos Senilloso fueron miembros muy activos de la Sociedad Rural desde sus primeros años de vida, y ocuparon puestos de relevancia en esta institución de terratenientes modernizadores: Felipe B. alcanzaría la vicepresidencia y Pastor haría las veces de secretario a fines de la década de 1870. Felipe B. siempre se mostró más inclinado que su hermano Pastor a hacer pública su vocación de propagandista de la modernización rural. En 1870, por ejemplo, arengaba a sus colegas a través de las páginas de los *Anales de la Sociedad Rural Argentina* afirmando que “muchos son los hacendados ricos que tienen sus estancias cuidadas por el sistema indicado [el de “la ignorancia y la desidia”] y que cuando tienen dinero sobrante, no se preocupan de mejorar las condiciones económicas de sus establecimientos y que se admirán de que su administración y dirección dé a otros una ocupación constante, cuando a ellos les basta con ir a hacer cortar la lana y vender los novillos. Pocos, poquísimos, son los establecimientos en que se saca todo el provecho que pueden y deben dar.”³⁹ En 1873 volvía a insistir en que “los hacendados que cuidan a la antigua, no pueden ya prosperar, ni hacer producir sus establecimientos en proporción del capital empleado. La antigua estancia con la rutina de costumbre concluyó y los que se empeñan en no seguir el progreso, caro pagan su torpe aberración.”⁴⁰ Cuando en las dos últimas décadas del siglo el interés por la modernización ganadera se generalizó entre las clases altas, Felipe B. y Pastor fueron ampliamente reconocidos como verdaderos modelos de empresario rural. En su galería de estancieros destacados, el periódico rural *La Agricultura*, por ejemplo, afirmaba en 1895 que Pastor “claramente... no pertenece á la categoría de los estancieros rutinarios que todo lo esperan de la acción de la naturaleza, sino que es un hacendado inteligente y observador que presta su dedicación á la industria ganadera elevándola al grado de ciencia.”⁴¹ Y otro tanto decía de su hermano, a quien describía como “uno de los estancieros y cabañeros más progresistas, enemigo por principio del empirismo y la rutina, innovador por natura-

³⁷ Sabato, *Capitalismo y ganadería*, pp. 165-168.

³⁸ Sobre este tema, remito a mí *The Landowners of the Argentine Pampas. A Social and Political History, 1860-1945* (Oxford, 2001), pp. 46-68.

³⁹ Felipe Senilloso, “Economía rural”, *Anales de la Sociedad Rural Argentina*, VI:11 (1870), p. 344.

⁴⁰ Felipe Senilloso, “Economía rural”, *Anales de la Sociedad Rural Argentina*, VII:1 (1873), p. 18.

⁴¹ “Establecimiento San Felipe, en Ayacucho, del Sr. Pastor Senilloso”, *La Agricultura*, 25 julio 1895, p. 572.

leza, anhelando siempre obtener lo mejor dentro de lo mejor, buscando el confort y desecharlo el lujo estéril.”⁴²

Esta prédica modernizadora se fundaba en la propia experiencia de los Senilloza como empresarios. A tono con un sistema de producción ganadera que se volvía más especializado y más intensivo en capital, desde que asumieron la dirección de los negocios familiares, estos hermanos comenzaron a hacer fuertes inversiones para mejorar sus empresas rurales⁴³. Los Senilloza se contaron entre los primeros estancieros del Plata en prestar atención sistemática al mejoramiento de sus rodeos, y en 1859 sentaron las bases de una cabaña de ovinos destinada a dotar de reproductores a la empresa de la familia. Para la década de 1870 las lanas y los reproductores de los Senilloza se contaban entre los mejores del país, y la cabaña del establecimiento El Venado comenzaba a comercializar sus productos con marcado éxito⁴⁴. En 1885, Felipe B. fue invitado a prologar un libro sobre *La cría del merino y el cultivo de la lana*, y allí daba cuenta de los resultados de la transformación de su empresa. Senilloza se ufanaba de que en 1858, al hacerse cargo de las explotaciones rurales de la familia, habían encontrado ovejas ordinarias “cuyo rinde era exiguo y de poquísmo precio”. Gracias a sus trabajos, éstas habían dejado lugar a animales que producían no menos de seis libras de lana al año, y que “alcanzan desde diez años a esta parte los mejores precios de la plaza.”⁴⁵

Pastor y Felipe terminaron de dividir sus negocios en la década de 1880. Felipe B. quedó con las tierras del Salado y parte de las tierras de Ayacucho. Felipe concentró sus energías en su propiedad de El Venado, e hizo de ella una de las estancias más renombradas de la pampa. Como muchos de sus pares de las décadas de fin de siglo, Felipe se desligó de los diversos emprendimientos económicos que había llevado adelante su padre, y destinó todos sus recursos a la explotación rural, a punto tal que al morir sus tierras representaban más del 95% de su patrimonio, que superaba los 4 millones de pesos m/n. A diferencia de su progenitor, que nunca había mostrado interés alguno en la vida rural, Felipe fue seducido por este estilo de vida, y erigió en su estancia una gran residencia, “un precioso chalet, estilo suizo” de catorce habitaciones, además de una casa para el mayordomo y otra, “un grupo de cinco piezas, incluso escritorio, comedor y piezas para huéspedes”, donde pasó parte importante de su tiempo⁴⁶. Para comienzos de la década de 1890 Herbert Gibson, un destacado estanciero y experto agrícola, señalaba que “la estancia El Venado se cuenta entre aquellas que honra el país en la que prospera, y su dueño es uno de los más encomiables constructores del futuro de la nación Argentina.”⁴⁷

Después de más de treinta años al frente de El Venado, Senilloza contrató a Pedro Pagés (uno de los primeros ingenieros agrónomos graduados en la Argentina, y presidente de la Sociedad Rural en la década de 1920) como socio administrador, y

⁴² “Señor Felipe Senilloza”, *La Agricultura*, 21 febrero 1895, p. 169.

⁴³ “El Venado, del Sr. Felipe Senilloza”, *El campo y el sport*, 18 marzo 1893, pp. 693-694; “San Felipe, del Señor Pastor Senilloza”, *El campo y el sport*, 18 abril 1893, pp. 808-809. “Establecimiento San Felipe”, pp. 571-573.

⁴⁴ Estanislao Zeballos, *A través de las Cabañas* (Buenos Aires, 1888), pp. 91-100.

⁴⁵ Felipe Senilloza, “La cría”, p. 316.

⁴⁶ Sucesión Felipe B. Senilloza, Archivo de la Justicia Federal, legajo 2808, ff. 291, 844-7.

⁴⁷ Herbert Gibson, *The History and Present State of the Sheep-Breeding Industry in the Argentine Republic* (Buenos Aires, 1893), p. 206.

crecientemente tomó distancia de la gestión cotidiana de su empresa. En 1889 lo encontramos comprando reproductores en la Exposición Internacional de París, y recibiendo premios por sus productos⁴⁸. Para entonces alternaba su residencia en Buenos Aires y en El Venado con prolongadas estadías en Europa. En esos años finales de su vida, dio mayor amplitud a una serie de emprendimientos que evocan la multifacética figura de su padre. Felipe B. heredó un marcado interés por el conocimiento científico y una elevada opinión del valor de la ciencia, que dirigió en particular hacia una crítica del catolicismo, entonces un declarado enemigo de la ciencia y el mundo moderno. También se interesó vivamente por el espiritismo, al que consideraba una disciplina estrictamente científica que debía desplazar a una Iglesia Católica oscurantista y reaccionaria. De esta inquietud fue producto su *Concordancia del espiritismo y la ciencia*, que reconoció publicaciones en castellano y francés⁴⁹. Como se advierte en su testamento, que desafía los dogmas de la fe, Felipe B. mantuvo estas convicciones hasta el fin de sus días.

Felipe se interesó tanto por la reforma de las almas como por la reforma política. Al igual que su hermano Pastor, Felipe B. siguió siendo, hasta el fin de su vida, un republicano convencido de la necesidad de regenerar un orden político al que describía como fraudulento y corrupto, y que consideraba un obstáculo para la democratización de la Argentina. Este hecho merece destacarse, pues contradice las visiones historiográficas que insisten sobre el carácter esencialmente antidemocrático de los grandes propietarios de la pampa del período⁵⁰. En verdad, al igual que muchos de sus pares del cambio de siglo, Senilloza creía que la sociedad argentina, en particular la sociedad rural pampeana, se encontraba libre de grandes tensiones sociales, y que por tanto un orden político más transparente y menos sometido a la presión oficial no iba a significar un cuestionamiento de los privilegios de las clases propietarias⁵¹. De hecho, Felipe se manifestó públicamente a favor de un sistema que garantizase la independencia del votante. En una conferencia que ofreció en 1898, reclamaba “el establecimiento del voto secreto, la supresión de los grupos electorales, elemento de presión y de amenaza. El que vá á las urnas á cumplir con su deber, debe ir sólo y tranquilo como iría a su trabajo; debe depositar, consciente de lo que hace, su boleta debidamente controlada, sin que ningún miembro de la mesa receptora pueda saber jamás por quien ha votado éste o aquel ciudadano”⁵². Para Senilloza, el sufragio secreto no haría más que desplazar a los arribistas que medraban gracias a un sistema político corrupto, reforzando la posición de los que gozaban de posición y prestigio social. “Más que a favorecidos desprovistos de las condiciones requeridas, se daría

⁴⁸ Gibson, *The History*, p. 195; “Señor Felipe Senilloza”, p. 169; Carlos Lix Klett, *Estudios sobre producción, comercio finanzas e intereses generales de la República Argentina* (Buenos Aires, 1900), tomo II, p. 1185.

⁴⁹ Para una biografía de Felipe Senilloza, con un detalle de sus escritos, consultese *Boletín de la Liga Agraria*, X:9-12 (1906), pp. 159-161.

⁵⁰ Una formulación relativamente reciente de esta hipótesis puede encontrarse en Waldo Ansaldi, “Reflexiones históricas sobre la debilidad de la democracia argentina, 1880-1930”, en *Anuario*, 12 (Rosario, 1986-1987).

⁵¹ Para un tratamiento más extenso de este problema, remito a en mi *The Landowners*, pp. 88-90, 121-31, 141-46.

⁵² Felipe Senilloza, “Actual Estado Político-Social de la República Argentina y Reformas que reclama” folleto de la Unión Liberal, conferencia del 7 agosto de 1898, en AS, 2-6-15, p. 16.

la dirección administrativa á hombres que por su preparación técnica y su intachable conducta, dignamente correspondan á la confianza en ellos depositada.”⁵³ Fiel a esta visión deferencial de la sociedad argentina, y a la creencia de que formaba parte de una aristocracia republicana que se había elevado gracias a sus trabajos y sus méritos, en varias ocasiones intentó pasar del terreno de las ideas al de la acción. Uniendo sus inquietudes reformistas y anticatólicas, en 1898 impulsó, sin mayor eco, la creación de la Unión Liberal, argumentando que era imprescindible formar un partido abiertamente liberal, por lo que entendía una fuerza anticlerical y progresista. Pocos años más tarde lo encontramos, junto a su hermano Pastor y a otros grandes terratenientes, entre los fundadores del Partido Demócrata, una fuerza antirroquista igualmente efímera.

Felipe falleció en Barcelona en 1906, a los 58 años. Vista en perspectiva, la vida del hijo mayor del ingeniero Senillosa resulta singular por su interés en perseguir objetivos públicos o privados poco frecuentes en el mundo empresarial argentino. En otros aspectos, sin embargo, su trayectoria ofrece un ejemplo de esa figura característica del fin de siglo: el estanciero innovador y progresista que tras asegurarse una fortuna se dedica a vivir de la renta de la tierra. Felipe dejó una sola hija legítima, Pastora Blanca, que heredó el grueso de su patrimonio, en el que destacaban las 9.000 hectáreas de la estancia El Venado, y que se casó con un hombre de sólida posición. También había tenido una hija siendo soltero, Sofía. Esta recibió recursos suficientes a lo largo de su vida como para casarse con un noble francés, el barón de Jessé Levas, y heredó a la muerte de su padre sus tierras de Ayacucho, que entonces alcanzaban a 7.000 hectáreas.

El hecho de que Felipe entrara en el otoño de su vida gozando de un importante patrimonio debe haber contribuido a que en sus últimos quince años se desentendiera parcialmente de la administración de su fortuna, adoptando la posición de un rentista antes que la de un empresario. Como veremos, la historia de su hermano Pastor sería en algunos aspectos bien distinta. Su familia extremadamente numerosa lo obligó a adoptar una actitud que contrasta con el sereno otoño en el que se consumió la vida de su hermano.

Tras la división de la sociedad familiar en la década de 1880, Pastor quedó con la parte principal de la estancia San Felipe, en Ayacucho, que comprendía una superficie de más de 8.000 hectáreas. Al igual que El Venado, San Felipe gozaba de gran reconocimiento, a punto tal que en 1895 obtuvo los precios más altos pagados en Buenos Aires por lanas finas. Sus caballos también eran particularmente renombrados.⁵⁴ El semanario *La Agricultura* afirmaba en 1895 que gracias a antecedentes de este tipo “el establecimiento San Felipe ha alcanzado la fama que merecidamente goza y... se le pued[e] en justicia citar como modelo.”⁵⁵

En la primera mitad de la década de 1890, el sector rural atravesó años difíciles, vinculados a una fuerte y sostenida baja de los precios de la producción rural, a la que se sumaron una severísima sequía, y los efectos de la crisis financiera de 1890. Pastor fue uno de los afectados por esta situación. En esos momentos sus hijos mayores paseaban

⁵³ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁴ “Establecimiento San Felipe”, p. 572. *La Agricultura*, 3 octubre 1901, p. 743.

⁵⁵ “Establecimiento San Felipe”, p. 573.

alegremente por Europa, pero debieron emprender el regreso para reducir gastos. En diciembre de 1890 el joven Juan Antonio, que se encontraba en Francia se lamentaba porque la crisis le impedía estar en Londres “tanto tiempo como en Paris” y “hacer un viaje en globo con rumbo al centro del continente”⁵⁶. La situación se tornó más difícil en los años siguientes. A fines de 1894 la esposa de Pastor, Elvira Chopitea, le relataba a su hermano las penurias que atravesaban. Las ventas de ganado habían sido especialmente malas, probablemente por la sobreoferta provocada por la sequía y las urgencias de muchos productores: “anoche eran las tres de la mañana y la rueda era en el comedor... se hablaba de irnos al campo por tres años, hasta tanto se compongan las cosas y se pueda ir realizando algo, sin quemar todo ahora por cuatro reales y quedarnos sin nada.”⁵⁷

La idea de residir en el campo le hubiera resultado extraña a cualquier gran propietario rural apenas dos décadas atrás. En verdad, el gusto por la vida rural (y la transformación de las rústicas estancias de la pampa en sofisticadas residencias de recreo que la acompañó) es un fenómeno muy tardío, que revela una notable transformación en el mundo de valores de las clases altas. Todavía a mediados de la década de 1880, Emilio Daireaux señalaba que el número de personas que dejaban la ciudad para pasar el verano en el campo era muy reducido. Para entonces, afirmaba este agudo observador de las costumbres de la élite porteña, los porteños de clase alta preferían pasar los calurosos meses del estío en la ciudad o en las quintas de los alrededores, y eran muy pocos los que se trasladaban hasta sus rústicas moradas rurales⁵⁸. Y los que lo hacían, seguramente, eran aquellos que poseían propiedades en las cercanías de la ciudad. Pero pronto el viajar regularmente a la estancia, y residir allí al menos parte del verano, se volvió distinguido. La construcción de una densa red ferroviaria, la afirmación del orden estatal y las transformaciones que experimentó la ganadería en las dos décadas finales del siglo (todas éstas lideradas por grandes propietarios), hicieron posible que las clases altas se desplazaran fácil y cómodamente hasta los lugares más remotos de la pampa, y les permitieron apropiarse simbólicamente de un mundo que hasta entonces habían considerado ajeno y poco menos que bárbaro. En las décadas que van de la primera presidencia de Roca a la Primera Guerra Mundial la campaña asistió a una verdadera fiebre de construcción o ampliación de grandes residencias rurales, así como de gigantescos proyectos de parquización, que acompañaron (y expresaron) la recreación de la identidad de segmentos fundamentales de las clases altas como una clase terrateniente⁵⁹.

El caso de la familia de Pastor Senillosa muestra bien este proceso de afirmación, a veces de invención, de las raíces rurales de las familias más ricas de la Argentina. Desde la década de 1890 San Felipe comenzó a desempeñar un papel central en su vida social. En esos años, la estancia, que sólo era visitada por miembros masculinos de la familia por motivos vinculados a su funcionamiento como empresa, sufrió una gran

⁵⁶ Juan Antonio Senillosa a Juan Antonio Chopitea, 15 diciembre 1890, AS, 2-5-11.

⁵⁷ Elvira Chopitea de Senillosa a Juan Antonio Chopitea, 15 octubre 1894, AS, 2-5-11.

⁵⁸ Emilio Daireaux, *Vida y costumbres en el Plata* (Buenos Aires, 1888 -primera edición en francés, 1884), vol. I, p. 130-4. *Standard*, 1 marzo 1882, p. 3; 16 enero 1886, p. 1. Ricardo Hogg, *Yerba Vieja. Episodios históricos y recuerdos del campo argentino* (Buenos Aires, 1940), p. 194.

⁵⁹ Véase, por ejemplo, *El campo y el sport*, 24 septiembre 1892, p. 43; *La Agricultura*, 18 abril 1895, p. 316; *La Agricultura*, 30 junio 1898, pp. 385-386. Para una perspectiva más general, véase mi *Landowners of the Argentine Pampas*, pp. 56-80.

transformación edilicia. Los Senilloza, que hasta entonces pasaban los meses del estío en su residencia de Flores, en los alrededores de la ciudad, veranearon por primera vez en San Felipe a mediados de la década de 1890. Para ellos, como para muchos otros terratenientes, se trataba de una experiencia radicalmente nueva: “A mamá y los nenes les ha sentado divinamente el campo. Van ya tres meses que están y no han sentido ni un resfío siquiera, así que están contentísimos con la estancia, pensando en volver el verano próximo, con más comodidades, puesto que estarán listos los chalets y el nuevo parque”, relataba uno de los hijos de Pastor a fines de marzo de 1895⁶⁰. Algunos meses más tarde Pastor señalaba entusiasmado que “este año seguramente se comerá mucha fruta de aquí, del parque, pero después la tendrán no solamente para la familia, sino para todo el establecimiento y aun para la vecindad”⁶¹. Desde ese año los Senilloza alquilaron y luego vendieron su residencia suburbana y permanecieron regularmente en San Felipe de diciembre a abril, salvo cuando estaban en Europa. En el cambio de siglo, la residencia ya contaba con línea telefónica, electricidad y cancha de tenis, y podía albergar hasta unos cuarenta visitantes⁶². Para entonces, San Felipe tenía una casa principal de 286 metros cuadrados, una capilla de 600 metros cuadrados, una casa habitación para huéspedes de 135 metros cuadrados, así como también otra casa principal, compuesta de 2 chalets de madera de dos plantas, de origen norteamericano. Se trataba de un establecimiento en el que “se ha querido que no falte ninguna clase de comodidades”⁶³.

Para las décadas del cambio de siglo, entonces, la vida rural aparecía asociada, por primera vez, no sólo a la esfera de la producción, sino también a la de la recreación. Confortable, bien comunicada, la estadía en la residencia rural se había tornado una experiencia placentera. Esta práctica resulta particularmente novedosa, y sin duda era una forma local del descubrimiento del ocio que se popularizaba entre las clases altas del hemisferio norte. A ella debe haber contribuido el veloz crecimiento que entonces experimentaba la ciudad de Buenos Aires, que creó nuevos incentivos que invitaron a las clases altas a alejarse temporariamente de ese centro de febril actividad (y que también está en la base del éxito del balneario de Mar del Plata). Conviene señalar que, para los Senilloza, el vertiginoso ritmo asociado con la vida en una gran urbe aparecía más inconveniente que amenazante: en 1896, por ejemplo, Pastor le escribía a su hijo Felipe G., que pasaba el verano en la estancia de su tío Felipe, “supóngote muy tranquilo y gozando de ese aire puro y lejos de las impertinencias del campanilleo a la puerta de calle.”⁶⁴

Para el cambio de siglo, Pastor Senilloza encaró con su mujer y varios de sus hijos menores dos largos viajes a Europa, lo que nos sugiere que para entonces su situación económica había mejorado. Las deudas que contrajo en los años noventa lo acompañarían hasta su muerte. Lo que es más importante, en esos años del cambio de siglo Pastor debió enfrentar un nuevo problema, de muy difícil resolución: el de ayudar a sus once hijos, que alcanzaban la mayoría de edad, a instalarse en forma independiente. Senilloza se creía en la obligación de dotar a sus numerosos vástagos de medios que les permitie-

⁶⁰ Ricardo Senilloza a J. A. Chopitea, 30 marzo 1895, AS, 2-5-11.

⁶¹ Pastor Senilloza a Felipe G. Senilloza, 20 junio 1895, AS, 2-5-11.

⁶² Pastor Senilloza a J. A. y Julio Senilloza, 3 febrero 1907, AS, 2-6-4.

⁶³ Sucesión Pastor Senilloza, AJF (13.907), f. 319.

⁶⁴ Pastor Senilloza a Felipe G. Senilloza, 13 noviembre 1896, AS, 2-5-11.

sen reproducir el estilo de vida de clase alta que la familia disfrutaba desde los tiempos de Rivadavia. Es probable que si este empresario hubiese tenido una familia nuclear más pequeña, sus últimos años no hubiesen sido muy distintos a los de su hermano. El número de personas a las que sentía la obligación de sostener en niveles de consumo cada vez más altos (que eran los de la aristocracia territorial argentina en su etapa de esplendor) y, en muchos casos, buscarles ocupación, amenazaba desbordar sus recursos, que, por otra parte, no habían sido aumentados sustancialmente con las tierras que su esposa Emilia Chopitea (hija de una tradicional familia del patriciado uruguayo), había aportado al matrimonio, pues éstas apenas alcanzaban a 1.200 hectáreas. En consecuencia, la división del patrimonio entre sus once herederos simplemente hacía imposible que sus tierras siguiesen cumpliendo el papel que hasta entonces había desempeñado como base de sustentación de la segunda generación de Senillosas. Ello tuvo consecuencias económicas, pero también sociales, sobre esta familia.

IV. La declinación de una familia terrateniente

Sabemos de los dilemas de Pastor porque en 1898, Eduardo, uno de los hijos, declaró que deseaba estudiar agronomía. Como ya hemos señalado, en las dos décadas finales del siglo XIX, la gestión de la empresa rural había adquirido mayor prestigio que en cualquier momento del pasado y Eduardo, como su hermano Felipe G., se había convertido en "un ardiente propagandista de los estudios agronómicos."⁶⁵ A pesar de que Pastor se veía a sí mismo como un terrateniente modernizador, recibió esta noticia sin entusiasmo. La administración de los negocios rurales de la familia sólo requería, además de la dirección de Pastor, de los servicios de Ricardo, uno de sus hijos mayores, que vivía en San Felipe (se trataba del primer Senillo que residía permanentemente en la estancia, que hasta entonces había permanecido a cargo de un mayordomo, Pedro Alchourron). Para Pastor, la insuficiencia del patrimonio territorial de la familia condenaría a Eduardo a trabajar para otros y a renunciar a la posibilidad de hacer fortuna. La actitud de Pastor sugiere bien que consideraba que una empresa rural sólo cobraba verdadero sentido si se disponía de una gran explotación, que hiciese posible obtener ganancia (en concepto de retribución a la actividad empresarial) a la vez que renta (en concepto de retribución a la propiedad del suelo)⁶⁶. La posesión de una gran propiedad constituía la base del éxito de una empresa rural, y, además, tenía el incentivo adicional de la valorización a largo plazo⁶⁷.

Pastor no abrigaba dudas sobre el valor de la tierra, a la que prefería por sobre cualquier otra forma de inversión⁶⁸. Esta confianza en el valor de la propiedad inmueble

⁶⁵ Felipe G. Senillo a J. A. Chopitea, 17 mayo 1899, AS, 2-5-11.

⁶⁶ Este problema ha sido analizado por Ernesto Laclau, "Modos de producción, sistemas económicos y población excedente. Aproximación histórica a los casos argentino y chileno", *Revista Latinoamericana de Sociología* (1969), V; y Guillermo Flichman, *La renta del suelo y el desarrollo agrario argentino* (Méjico, 1977). También Sabato, *Capitalismo y ganadería*, pp. 163-165.

⁶⁷ Pastor Senillo a Felipe G. Senillo, 15 marzo 1898, AS, 2-5-11.

⁶⁸ Pastor Senillo a Juan A. Senillo, 9 abril 1905, AS, 2-6-2.

se fundaba en el fuerte proceso de valorización que la misma había experimentado a lo largo de toda la vida de este empresario. Para Senilloso, sin embargo, este proceso tenía dos caras: al mismo tiempo que incrementaba el precio de las propiedades que ya poseía, se erigía como el principal obstáculo para futuras adquisiciones. Significativamente, todas las compras de tierra realizadas por Pastor en esos años tuvieron lugar no en la pampa sino en zonas nuevas. Pero ya no se trataba, como en los tiempos de su padre, de tierras de frontera de gran fertilidad, sino de calidad inferior, en Salta o la Patagonia, que nunca serían objeto de un marcado proceso de valorización. Como iba a advertirse con el paso de los años, comprar tierras fuera de la pampa podía resultar un negocio atractivo, pero estaba lejos de abrir el camino hacia la prosperidad. Para el cambio de siglo, las condiciones que a lo largo del siglo XIX habían hecho posible la construcción de las grandes fortunas territoriales de la Argentina ya no se encontraban vigentes.

Este fenómeno contribuye a explicar por qué este terrateniente impulsó a sus hijos a ingresar en campos de actividad distintas a la producción agropecuaria de exportación. Desde la perspectiva de este empresario, fuertemente identificado con el sector rural, pero también abierto a la innovación, áreas como la producción industrial o la provisión de servicios para el consumo doméstico quizás aparecían como más riesgosas y menos conocidas, pero en cambio ofrecían la posibilidad de obtener ingresos más altos con un desembolso inicial menor. De una pequeña explotación agraria, de “una chacra”, como afirmaba Pastor, se podía sacar sólo un “lírico provecho”; únicamente una gran explotación rural garantizaba un ingreso sustantivo⁶⁹. Consternado por su limitada dotación territorial, Pastor Senilloso optó por ayudar a sus descendientes varones a ingresar en actividades que exigían inversiones iniciales menos cuantiosas que una explotación rural en la pampa. Alternativamente, se propuso hacer el gasto necesario para impulsarlos a “seguir una carrera cuyo capital sea su título”.

Veamos, primero, algunos ejemplos de este segundo camino, como el que ofrece Felipe G., uno de los hijos mayores de Pastor. Felipe se graduó como abogado en 1891, y después de un típico Grand Tour por el Viejo Mundo, abrió un estudio con Tomás Le Bretón y Fernando Saguier, sus amigos y compañeros de causa radical. En esos años contrajo matrimonio con Hortensia Cumplido, una propietaria uruguaya, y desde entonces complementó sus honorarios profesionales con las rentas provenientes de las tierras de su mujer. Felipe G. manifestó interés en la vida pública y asociativa. En 1894 ganó una banca en la cámara de diputados de la provincia de Buenos Aires por el radicalismo; tras el primer ocaso de este partido en la segunda mitad de los años noventa, hizo de diversas asociaciones de empresarios su principal campo de acción pública. Fue directorio de la Sociedad Rural Argentina a comienzos de siglo y más tarde presidió la Sociedad Rural de la Pampa, del Neuquén y Río Negro y también en la Liga Agraria. Tras el triunfo radical en las elecciones presidenciales de 1916, este yrigoyenista de toda la vida, amigo de juventud de Marcelo T. de Alvear, fue nombrado director de Agricultura y Defensa Agrícola, y mantuvo este cargo mientras Honorio Pueyrredón y Alfredo Demarchi ocuparon la cartera de Agricultura. Para 1917, sin embargo, Felipe G. se alejó de la función pública y de la figura de Yrigoyen, inclinándose por seguir una carrera judicial,

⁶⁹ Pastor Senilloso a Felipe G. Senilloso, 15 marzo 1898, AS, 2-5-11.

quizás con la esperanza de mantenerse al margen de los conflictos políticos que dividían al radicalismo y a la república. En 1921 fue designado juez de cámara; permaneció en ese cargo hasta su jubilación en 1938⁷⁰.

Felipe G. se distinguió por su larga militancia en asociaciones empresariales y reparticiones estatales vinculadas al sector agropecuario, y porque a lo largo de su vida logró hacerse de varios miles de hectáreas (en su mayor parte de ellas en tierras patagónicas). De todos sus hermanos, fue quien, a primera vista, pareció continuar con mayor fidelidad la trayectoria de su padre. Al igual que Pastor, insistía en la necesidad de comprar propiedades, y se negaba “a vender ni un palmo de la tierra con la que daré fortuna a mis hijos.”⁷¹ La continuidad entre estas dos trayectorias es, de todos modos, sólo superficial. Felipe G. se convirtió en propietario rural gracias al ingreso que obtenía como profesional del derecho. Al casarse, aumentó su patrimonio con las tierras que su mujer aportó al matrimonio. En verdad, parecen haber sido sus honorarios y su sueldo como magistrado, más que la renta del suelo, los que generaron la parte fundamental de su ingreso. En este sentido, nos encontramos frente a un propietario rural de un tipo distinto que su padre. Para Felipe G., la tierra era un complemento antes que la principal fuente de sus ingresos.

Pastor Senillossa se interesó vivamente por dotar a varios de sus descendientes varones de formación en campos menos tradicionales. Un hombre de progreso, prefirió a Estados Unidos antes que a Europa para darle formación a sus tres hijos que estudiaron en el extranjero. De ellos sólo Julio adquirió una formación profesional, como arquitecto, primero en la Universidad de Cornell y luego en la de Nueva York. Julio fue un arquitecto menos destacado que su abuelo. De todos modos, a su regreso a la Argentina realizaría diversos proyectos de cierta trascendencia, entre ellos el edificio de vivienda conocido como Palacio de los Patos⁷². Al igual que su hermano Felipe G., se ganó la vida como un profesional liberal.

Eduardo y Ernesto no completaron sus estudios en América del Norte. A su vuelta al país, Ernesto recibió ayuda de su padre para iniciarse en los negocios. Muy influenciado por el ideal de alimentación sana que entonces ganaba adeptos en Estados Unidos, Ernesto instaló el que fue quizás el primer restaurant norteamericano en Buenos Aires, e incursionó también en la fabricación de alimentos. Para ello alcanzó un acuerdo con la Natural Food Company, que lo asistió en la instalación de “The Yankees”. Ernesto fue, muy a su pesar, un adelantado a su época. Pronto descubrió que la empresa no estaba a tono con la cultura gastronómica argentina, orientada hacia Europa, y que nunca generaría más que pérdidas. “Tenemos un riquísimo pan, el que nadie por nada cambiaría, y nuestro número de diavéticos [sic] y enfermos del estomago es muy reducido”, se lamentaba tras la liquidación de su empresa. Cuando montó su restaurant parecía confiar en que con él obtendría ingresos más altos que con una inversión equivalente en tierra. Tras su fracaso como empresario del rubro de la alimentación, su optimismo era menor,

⁷⁰ La Gaceta. *Historial biográfico de las fuerzas vivas del país y de los valores de su vida política, económica y social. Año XXVIII* (Buenos Aires, julio 1932), pp. 151-2; *Quién es quién en la Argentina* (Buenos Aires, 1947).

⁷¹ Felipe G. Senillossa a Juan Antonio Senillossa, 5 octubre 1906, AS, 2-6-3.

⁷² Anahí Ballent, “Senillossa, Julio”, en AAVV, *Diccionario Histórico*, p. 363.

e insistía en que “no hay más mina en esta tierra, que el campo, y en profesiones: medicina y arquitectura.”⁷³ A partir de entonces colaboró en la administración de San Felipe, y más tarde se dedicó a negociar seguros y remates.

Ernesto no fue el único hijo de Pastor que fracasó como empresario. En medio de la Crisis del Noventa, Roberto también había perdido una suma aparentemente significativa, y desde entonces vivió endeudado⁷⁴. Pastor también suministró los recursos necesarios para que sus hijos Ricardo y Carlos montaran una fábrica que manufacturaba productos de cemento armado. “The American Cement Construction Company” (así se llamaba la empresa) estaba orientada a satisfacer la demanda generada por el sector rural, y producía tanques, bañaderos, vigas, caños, columnas, galpones, cocheras, casas y otros objetos de ese tenor. Los Senillossa invirtieron el capital necesario para montar la empresa, cedieron la dirección técnica, y se aseguraron la dirección administrativa⁷⁵. Las finanzas de la compañía nos son desconocidas; en sus primeros años la firma parece haber prosperado, y llegó a tener 235 operarios en 1905⁷⁶. Pero luego su rastro se pierde, y por lo que sabemos, los Senillossa se desvincularon de la empresa.

El nombre de la “American Cement Construction Company” indica el interés que los Estados Unidos despertaban en esta familia. A comienzos del siglo XX, el acelerado proceso de crecimiento urbano e industrial que experimentaba el país hizo de la experiencia estadounidense un espejo en el que muchos argentinos desearon mirarse. En el caso de los Senillossa, el interés en Estados Unidos fue estimulado por Juan Antonio, uno de los hijos mayores de Pastor, que pasó varios años en América del Norte, gran parte de ellos como cónsul en Canadá⁷⁷. Este cargo, que no era rentado, fue el inicio de una carrera diplomática que nunca llegó a consolidarse del todo, y que más tarde abandonó. Para equilibrar su cuenta de gastos, que caía sobre las finanzas de Pastor, apenas nombrado cónsul Juan Antonio se dispuso a interesar a empresas norteamericanas en el mercado argentino. Entre muchas otras, hizo gestiones para atraer a empresas frigoríficas y para establecer una fábrica de cemento portland. Estas gestiones no dieron fruto⁷⁸.

Los gastos destinados a hacer frente a las erogaciones de la extensa prole constituyeron un pesado lastre para las finanzas de Pastor. En 1906 les escribía a sus hijos en Estados Unidos invitándolos a moderar sus gastos, y recordándoles a sus vástagos que “no son hijos de Vanderbilt”⁷⁹. Dos años después volvía a solicitarle, esta vez a Julio, que no se excediera⁸⁰. Esta insistencia revela problemas muy graves, vinculados al debilita-

⁷³ Ernesto Senillossa a Julio Senillossa, 5 octubre 1906, AS, 2-6-3.

⁷⁴ Elvira Chopitea de Senillossa a Juan Antonio Chopitea, 28 agosto 1894, AS, 2-5-11.

⁷⁵ Ricardo Senillossa a Juan Antonio Senillossa, 7 octubre 1903, AS, 2-5-12.

⁷⁶ Carlos Senillossa a Juan Antonio y Ernesto Senillossa, 13 abril 1905, AS, 2-6-2.

⁷⁷ Juan Antonio había logrado este nombramiento gracias a influencias familiares. Su designación sugiere que gobierno y oposición no eran compartimentos estancos, ya que fue Hipólito Yrigoyen quien, a instancias de Felipe G., intercedió ante el presidente Roca para obtener el nombramiento. Enterado de este pedido, Juan Antonio, que no sentía admiración alguna por el líder radical, le advertía a su hermano “que no entienda este caballero que esto cohíbe mi independencia política, como sería el dármelas de radical pirotécnico. Antes que eso me afiliaba francamente al socialismo.” Juan Antonio Senillossa a Felipe G. Senillossa, 26 julio 1903, AS, 2-6-2.

⁷⁸ Juan Antonio Senillossa a Walker (borrador), 4 octubre 1906, AS, 2-6-3.

⁷⁹ Pastor Senillossa a Juan Antonio Senillossa, 2 diciembre 1906, AS, 2-6-3.

⁸⁰ Pastor Senillossa a Julio Senillossa, 18 julio 1908, AS, 2-6-5.

miento de su principal fuente de ingresos. En el último tercio del siglo XIX, San Felipe se contaba entre las estancias más modernas y prestigiosas de la pampa, pero para mediados de la década de 1900 ya no formaba parte de ese grupo selecto. Esta empresa parece haber sufrido un proceso de desinversión relativa precisamente cuando, tras la Crisis del Noventa, la ganadería pampeana entraba en una acelerada fase de mejoramiento, impulsada por la apertura de las exportaciones de carne refinada. En esos años, las empresas ganaderas requirieron de nuevas inyecciones de capital para renovarse y mantener sus márgenes de beneficio. Pastor Senilloso no logró adaptarse bien a este cambio. Es cierto que su empresa no estaba en condiciones de sacar las mayores ventajas de esta nueva etapa de expansión, ya que sus tierras de Ayacucho no eran las más aptas para el desarrollo de las praderas artificiales favorecidas por las nuevas técnicas de producción de ganado refinado. De alguna manera, el azar aquí se volvió contra Pastor. Las tierras que su padre había elegido con conocimiento y cuidado, especialmente aptas para la ganadería previa a la era del alambrado y las aguadas artificiales, se revelaron menos adecuadas cuando cambió la tecnología ganadera. De todas formas, San Felipe perdió terreno precisamente en aquel campo que hasta entonces había sido su fuerte: la cría de reproductores y haciendas finos, y para mediados de la década de 1900, según afirmaba su administrador, los márgenes de beneficio sólo alcanzaban a la mitad de los esperados. De una explotación que valía \$ 2,5 millones apenas se lograba obtener una ganancia del 5%, unos \$ 125.000 anuales⁸¹.

La caída de su ingreso no le permitió mantener su nivel de consumo y simultáneamente servir sus deudas, que se irían abultando con el paso del tiempo. Con el objetivo de compensar la caída de su ingreso rural, Senilloso incursionó en nuevas actividades. Así, intentó organizar un banco y una compañía para explotar la paja del lino. La suerte no lo acompañó en estas aventuras, por lo que comprometido por pesadas deudas, se vio forzado a liquidar activos. En 1907 vendió casi toda su hacienda (más de 60.000 animales) y una parte sustancial de la cabaña, y arrendó la mayor parte de su estancia⁸². El dinero obtenido de la venta fue destinado en su mayor parte a saldar compromisos y refinanciar su pasivo. Pastor también les compró a sus hermanas su parte de la vieja casa familiar ubicada en el centro de la ciudad, que, cuando se trasladó con su familia, al año siguiente, a una gran residencia en el Barrio Norte, destinó a casa de renta. Dado que los ingresos por la venta fueron menores a lo esperado, en parte debido a que una fuerte sequía deprimió los precios, poco pudo destinarse a reequipar la cabaña⁸³. A partir de entonces, los Senilloso se quedaron con una explotación reducida a menos de 2.500 hectáreas. La renta de San Felipe y de su antigua residencia en el centro de la ciudad les brindaba un ingreso de casi \$ 140.000 anuales, a lo que debe sumarse el ingreso generado por las tierras de Salta⁸⁴.

No fueron pocos los estancieros que en la etapa final de su trayectoria se alejaron de la gestión de sus empresas para adoptar más plenamente la figura del rentista. No es éste el caso que nos ocupa, pues la liquidación de la hacienda y el arriendo de San Felipe

⁸¹ Eduardo Senilloso a Julio y Juan Antonio Senilloso, 19 septiembre 1907, AS, 2-6-4.

⁸² Sobre la venta, *La Nación*, 27 noviembre 1907, p. 4.

⁸³ Pastor Senilloso a Roberto Senilloso, 14 octubre 1908, AS, 2-6-5.

⁸⁴ Ricardo Senilloso a Roberto y Felipe G. Senilloso, 20 mayo 1908, AS, 2-6-5.

habían sido resistidos por Pastor desde el momento mismo en el que esta posibilidad le había sido planteada por sus hijos a comienzos de 1906. Su renuencia no se debía a motivaciones de índole económica, ya que coincidía con ellos en cuanto a las ventajas de la operación. No se trataba tampoco de un rechazo a la figura del rentista, que para Senillosa, como para muchos de sus congéneres, no se distinguía del todo de la del empresario (lo que revela la centralidad de la renta territorial como modo de apropiación de valor para estos hombres de negocios). En verdad, para Pastor, ser estanciero no era simplemente un modo de ganarse la vida: era asimismo un elemento constitutivo de su identidad. Ello se advierte bien en una carta que su hijo Felipe G. escribió en marzo de 1906. Allí Felipe G. se manifestaba en favor de liquidar el ganado y reducir la empresa, pero sabía bien que su padre se iba a resistir: “¿dejar de ser estanciero? ¡No tener lanas, novillos y capones por miles! Da pena, pero me guardaría muy bien de evitarlo.”⁸⁵ Por cierto, Pastor sólo cedió a la presión familiar después de caer gravemente enfermo, y de ser intervenido quirúrgicamente a fines de 1906. Y aún entonces veía el remate de la hacienda como parte de una operación de rescate de su cabaña. Pastor, decía su hijo Eduardo, “quiere que su cabaña sea —y será— una de las mejores del país y que cuando se hable de los productos de San Felipe sea sólo para ponderarlos.”⁸⁶

Esta promesa no se cumplió. La cabaña nunca recuperó su antiguo esplendor, y Senillosa, disminuido físicamente, falleció en su querido San Felipe en la primavera de 1910. Pastor pasó sus últimos años atormentado por la certeza de que no había logrado emular la notable trayectoria de su padre. Su imagen pública, sin embargo, fue otra: la de un destacado empresario rural que había servido con distinción a su país tanto en la actividad privada como en las numerosas comisiones honorarias que desempeñó a lo largo de su vida, entre las que se cuentan su paso por instituciones tan centrales para la vida económica del país como el directorio del Banco de la Nación y la Caja de Conversión. En sus años finales, Pastor fue repetidamente celebrado como uno de los grandes protagonistas de la historia empresarial del país, y su muerte se produjo cuando ocupaba la presidencia de la Caja de Conversión⁸⁷. Al fallecer, Senillosa fue honrado como “una de las figuras más descollantes de nuestro mundo social”, y el día de su entierro la bandera nacional flameó a media asta en todos los edificios públicos del país⁸⁸.

Pastor no había disimulado su orgullo cuando le había anunciado a su hijo Julio, en quien depositaba muchas esperanzas, su designación en el directorio de la Caja de Conversión. En esa ocasión, sin embargo, también había dejado entrever su desazón, pues advertía bien que, pese a tan honroso nombramiento, no se encontraba entre los triunfadores de la economía argentina del cambio de siglo. Pastor se lamentaba de que “otros mucho menores que yo, y cuyos [antecesores] sólo tenían una mano atrás y otra adelante han llegado a colosales fortunas, como Devoto y muchos otros. Es más difícil conservar

⁸⁵ Felipe G. Senillosa a Julio y Juan Antonio Senillosa, 22 marzo 1906, AS, 2-6-3.

⁸⁶ Eduardo Senillosa a Juan Antonio Senillosa, 29 septiembre 1907 AS, 2-6-4.

⁸⁷ Véase, por ejemplo, Reginald Lloyd (editor), *Twentieth Century Impressions of Argentina* (Londres, 1911), p. 391; *La Argentina Rural. Retrospecto Anual de Ganadería y Agricultura* (Buenos Aires, 1911), p. 48.

⁸⁸ *La Razón*, 28 y 29 octubre 1910, p. 8.

que hacer fortuna, tal vez seas tú el llamado a parangonarlo con tu propia labor... y ayudarme en mi vejez.”⁸⁹

Entre los proyectos de Julio para volver a colocar a la familia en el centro de la élite argentina destaca su breve y fracasada trayectoria como pionero de la aviación comercial. Este proyecto, que pronto se reveló poco menos que impracticable, revela el espíritu abierto al futuro que seguía caracterizando a los Senilloza, y al mismo tiempo la sensación de caída que entonces los embargaba. En 1909, Julio, que continuaba sus estudios en Estados Unidos, entró en contacto con los hermanos Wright, e intentó convertirse en representante de su fábrica de aeroplanos en el Cono Sur. “Tu ya sabes –Julio le escribía a su hermano Juan Antonio a la vez con angustia y entusiasmo– el valor de una nueva sensación, y lo que significa el poder controlar aunque menos sea una máquina.”⁹⁰ Julio anunciaaba que pronto podría estar en “Buenos Aires, volando sobre la cúpula del Congreso”. Para ello les solicitó a sus hermanos ayuda para comprar la patente de Wright. Julio sostenía que “no dudo que con ese Sport (deporte) conquistaríamos el aire, la banca y la sociedad.”⁹¹ Poco más tarde volvía a insistir en que la aviación les daría “fama, no tan solo como aviador, también como hombre de negocios, rindiéndonos buen dinero la construcción y venta de aero-planos, y como el *box* le dio reputación más posición a Jorge Newbery, la aviación, mucho más noble y científica, nos aportará, nombre, posición y fortuna... Te imaginas los reportajes y su efecto tanto aquí como en esa? Te imaginas el mundo de bien que eso aportaría, no solo a ti y a mí, pero a toda la familia?”⁹²

Julio ponía un proyecto novedoso al servicio de un objetivo muy tradicional: impulsar la expansión de la aviación comercial –una actividad tenida a la vez por vanguardista, científica y prestigiosa– le iba a permitir a la familia recuperar glorias pasadas. Un estudio más desapasionado de los aspectos económicos del negocio le hizo ver que el proyecto estaba fuera de su alcance. Juan Antonio lo llamó a la cordura. “Hubiera sido magnífico que te vinieras trayéndote la agencia exclusiva de los aeroplanos Wright y Farman; Pero... la cosa tenía muchos más bemoles que los que le habíamos atribuido. Wright ha vendido a Alemania en \$ 125.000 oro el derecho a la patente en aquel país, y al llegar a Londres los dos hermanos han declarado que el aeroplano nunca será otra cosa que un equipo militar... nuestra idea de apoderarnos de la agencia de aeroplanos aquí y de traer la novedad... era demasiado prematura, sino del todo imaginativa... Cuando tu tengas mi edad, para entonces ya habránse producido todos los progresos de la aviación.”⁹³

Las apreciaciones de Juan Antonio Senilloza eran justas. El primer vuelo comercial argentino no se realizó quince (la diferencia entre Juan Antonio y Julio) sino veinte años más tarde, en 1929. Para entonces, los hijos de Pastor hacía tiempo que se veían como una de las familias “que han caído en menos.”⁹⁴ En 1915, Julio parecía tener más

⁸⁹ Pastor Senilloza a Julio Senilloza, 1 febrero 1909 AS, 2-6-6.

⁹⁰ Julio Senilloza a Juan Antonio Senilloza, 1 marzo 1909, AS, 14-4-5.

⁹¹ Julio Senilloza a Juan Antonio Senilloza, 27 enero 1909 AS, 14-4-5.

⁹² Julio Senilloza a Juan Antonio Senilloza, 18 febrero 1909 AS, 14-4-5.

⁹³ Juan Antonio Senilloza a Julio Senilloza, 19 mayo 1909, AS, 14-4-5.

⁹⁴ Eduardo Senilloza a Julio Senilloza, 18 mayo 1914, AS, 14-4-5.

posibilidades de hacer fortuna enamorando a una joven de la familia Pereda, “muy sencilla y rica”, que en esos momentos viajaba por Estados Unidos, que con sus proyectos de aviación comercial⁹⁵. Para esos años, los problemas económicos de la familia se habían acentuado, pues el estallido de la Gran Guerra los afectó severamente. Con la interrupción de la actividad exportadora, los Senilloza vieron reducidos sus ingresos, mientras que sus gastos, y en especial sus deudas, no se contraían en igual proporción⁹⁶.

Sus dificultades, de todas maneras, deben ponerse en perspectiva. Aun en estos años de lo que veían como intensas privaciones, y en un país en el que la fuerza de trabajo nunca había sido barata, todavía mantenían ocho sirvientes en la casa⁹⁷. Por otra parte, los Senilloza seguían siendo reconocidos como parte del mundo de la élite. En 1918, por ejemplo, Julio, de regreso en Argentina, era rápidamente aceptado como socio del Círculo de Armas, probablemente el club más exclusivo de la república. Ello quizás contribuyó a que, a pesar de sus crecientes estrecheces, los Senilloza encontraron muy difícil adaptarse a un estilo de vida más modesto que el que por décadas acostumbraron llevar. Así, no sorprende que sus gastos pesaran cada vez más sobre un ingreso menor, comprometido por una fuerte deuda hipotecaria. Desde esos años, los Senilloza debieron deshacerse de bienes a un ritmo cada vez más rápido. En 1919 ya se habían desprendido de la cabaña San Felipe. Tres años más tarde volvieron a vender tierra⁹⁸. A mediados de la década de 1920 los Senilloza lograban conservar apenas 1.000 hectáreas de la estancia y la mansión familiar de la calle Parera, pero su situación era particularmente complicada. En 1925 Guillermo instaba a sus hermanos a no sacar “bronces ni otro objeto con rumbo a empeños ni ventas. Mamá desde lejos corre con los sueldos del servicio y con el mercado, luz y teléfono. Lo necesario esta todavía a salvo.”⁹⁹

Para entonces, la historia de los hijos de Pastor Senilloza ya era la historia de una familia que conservaba el recuerdo de un pasado eminentemente rico y que mantenía sus vinculaciones con la élite social, pero que se confundía con las clases medias altas. Hacia fines de la década de 1910, casi todos ellos vivían del fruto de su propio trabajo, o de rentas muy magras. En esos años encontramos a Ernesto como gerente de un banco, a Carlos como comerciante de frutos, a Eduardo en diversos negocios rurales, y a Guillermo como geólogo en el Ministerio de Agricultura. Roberto ocupaba un sillón en el directorio de Obras Sanitarias de la Nación, que luego cambió por otro en el directorio de la Lotería Nacional¹⁰⁰. Julio, por su parte, se ganaba la vida como arquitecto. Sara se había casado en 1909 con Mario Carranza, un abogado de abolengo y prestigio profesional (tenía entre sus clientes a grandes empresas frigoríficas), pero sin un patrimonio de consideración. Carranza murió joven, y dejó a su esposa sin medios para sostener una vida de clase alta, por lo que Sara debió mantenerse gracias a rentas cada vez más menguadas. Otro tanto sucedió con sus hermanos Juan Antonio y Mabel, que permanecieron solte-

⁹⁵ Ernesto Senilloza a Julio Senilloza, 12 septiembre 1915, AS, 14-4-5.

⁹⁶ Mabel Senilloza a Julio Senilloza, 15 noviembre 1914, AS, 14-4-5.

⁹⁷ Mabel Senilloza a Julio Senilloza, 24 julio 1917, AS, 15-4-6.

⁹⁸ M. G. Basavilbaso, *Las cabañas argentinas* (Buenos Aires, 1919); *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires* (1922), p. 1321.

⁹⁹ Guillermo Senilloza a sus hermanos, 2 abril 1925, AS, 15-4-6.

¹⁰⁰ *La Nación*, 19 julio 1937.

ros, y ocuparon su tiempo en distintas empresas culturales. Mabel fue autora de un diccionario biográfico de músicos argentinos, y Juan Antonio, un intelectual poco sistemático, dio a la imprenta numerosos trabajos, entre los que destacan sus cinco tomos de *Ensayos y memorias* que dan cuenta de sus principales intereses: la defensa de la cultura laica y la denuncia del catolicismo, el panamericanismo, el eugenismo y el higienismo, la historia y la política argentinas¹⁰¹. Felipe G. administraba sus propias tierras y las que su mujer había aportado al matrimonio, pero en muchos aspectos su historia no se distingue de la de sus hermanos, pues para él también el trabajo profesional y la economía urbana se convirtieron en la fuente principal de sus ingresos. De modo comprensible, el rastro de los otros hermanos se vuelve más tenue con el paso del tiempo, en especial cuando, tras la muerte de Pastor, la familia gradualmente dejó de funcionar como una unidad económica y social. A fines de la década de 1930, los Senilloza perdieron su gran casa familiar y donaron al Archivo General de la Nación los papeles que por más de un siglo habían recolectado con notable conciencia de su singularidad. Con este gesto que volvía pública su vida privada, esta familia excepcional daba un último testimonio destacado de su paso por la vida argentina.

V. Los Senilloza en perspectiva

La historia de Felipe Senilloza y sus descendientes ofrece un punto de mira privilegiado para entender la trayectoria y las transformaciones de la clase propietaria argentina en el siglo XIX. Podría argumentarse que los Senilloza no resultan un ejemplo típico de este grupo social, pues algunos de ellos perdieron su lugar entre la élite argentina en un momento relativamente temprano, antes de que la Gran Depresión golpeará con dureza a las principales fortunas territoriales del país. Esta objeción, sin embargo, sólo puede fundarse en una imagen excesivamente estática de una clase social. Y ello no sólo porque los descendientes de Pastor Senilloza no fueron los únicos miembros de la élite que perdieron posiciones a lo largo de este período: las familias Baudrix, Santa Coloma, Arana, Lezama, Casares y otras presentan ejemplos de trayectorias igualmente declinantes. Mas en general, la movilidad social descendente (así como la ascendente) resulta un fenómeno característico entre las élites socioeconómicas de las sociedades capitalistas, en Argentina y en otras partes. En este sentido, lo que parece extraordinario es, precisamente, la estabilidad. En 1906 Pastor les recordaba a sus vástagos que “no son hijos de Vanderbilt”. Pero incluso si lo hubiesen sido, su fortuna no hubiese sobrevivido a los avatares de medio siglo de historia. Como recordaba W. Rubinstein hace más de veinte años (antes de que las fortunas erigidas gracias a la informática volviesen a recrear el mundo de la gran riqueza estadounidense), “en verdad son pocas las fortunas que permanecen intactas —y menos aún las que se incrementan— 50 años después de la muerte del gran empresario fundador... Si los \$ 100 millones de Vanderbilt de 1877 se hubiesen mantenido intactos y hubiesen sido reinvertidos en los sectores líderes de la economía

¹⁰¹ Mabel Senilloza, (con prólogos de Ernesto de la Guarda y Carlos Vega), *Compositores Argentinos* (Buenos Aires, 1954); Juan A. Senilloza, *Ensayos y memorias*, 5 tomos (Buenos Aires, 1924).

norteamericana, un siglo más tarde su tamaño estaría más allá de todo cálculo. En cambio, la propia dinastía Vanderbilt ha desaparecido del grupo de los verdaderamente ricos.”¹⁰²

La historia de Felipe Senillosa ilustra bien algunas de las vías de ascenso económico y social abiertas por la independencia. El fin del orden colonial y la crisis de sus grupos dominantes ofrece el fondo sobre el cual se recorta su rápido ingreso en los estratos superiores de la sociedad porteña. La destrucción de la relación colonial, que golpeó duramente a la élite virreinal, y la veloz expansión agraria y de la frontera productiva que tuvieron lugar en la pampa con la apertura al mercado mundial. El Río de la Plata independiente generó así condiciones que hicieron posible trayectorias como la de Senillosa. El ascenso hasta el centro del mundo social porteño de este inmigrante desprovisto de capital económico revela cuan abierta y porosa era esta élite en la primera mitad del siglo XIX, y cuan dispuesta se encontraba a aceptar la incorporación de hombres nuevos que habían logrado abrirse camino por sus propios medios. Los saberes ilustrados de los que era portador seguramente le sirvieron para escalar algunos peldaños en la sociedad rioplatense, pero su éxito económico parece decisivo para explicar su afianzamiento en el mundo de las élites. En este sentido, la trayectoria de Felipe Senillosa debe entenderse en el marco del proceso de recomposición de una élite social que renovaba los fundamentos a partir de los cuales reclamaba reconocimiento social, y cuya supremacía se basaba, cada vez más crudamente, en el poder económico.

Este exiliado de la Europa restaurada se contó entre los nativos e inmigrantes que rápidamente escalaron posiciones gracias a las oportunidades creadas por el proceso de expansión ganadera que sucedió a la apertura plena del Río de la Plata al mercado mundial. A poco de arribar, Felipe comenzó a orientar sus magros ahorros hacia la producción rural. Senillosa no contaba con capital pero en cambio sí poseía destrezas entonces particularmente valiosas: conocimientos, información y contactos. Senillosa conocía como pocos las nuevas tierras de frontera que el estado independiente estaba transfiriendo al dominio privado, y esto, junto a sus aceitados contactos con los gobernantes del estado independiente, lo colocaron en una posición privilegiada para adquirir tierras públicas, dándole el empujón inicial para construir su fortuna, que a poco andar se desplegó en distintas esferas. La reducida inversión inicial necesaria para establecer una empresa rural le permitió la adquisición y puesta en explotación de importantes extensiones de tierra antes de que, hacia el último tercio del siglo, ésta comenzara a aumentar aceleradamente su precio. Este aspecto de la historia de Senillosa nos remite a otras historias similares, como las de Simón Pereyra, Manuel Guerrico o los hermanos Anchorena. Para todos ellos, una estrecha vinculación con el estado en la primera mitad de siglo –como proveedores del ejército, como compradores de tierra pública, como prestamistas– favoreció la adquisición de vastos imperios territoriales, que sostuvieron su éxito económico por muchas décadas. Así, pues, si bien la historia de la primera mitad del siglo XIX pone de manifiesto la creación de una élite cuya supremacía se funda, más que en cualquier momento del pasado, en su superioridad económica, conviene señalar que, en el caso de Senillosa (pero no sólo en éste), una relación próxima con el estado inde-

¹⁰² W. D. Rubinstein, “Introduction”, en Rubinstein (editor), *Wealth and the Wealthy in the Modern World* (Londres, 1980). p. 27.

pendiente parece haber sido si no esencial, al menos particularmente ventajosa para erigir o consolidar su fortuna.

La Revolución no trastocó completamente el mundo de las élites. El primer Senilloso en arribar al Plata vivió en una sociedad en la que las nociones de prestigio atribuidas a las actividades económicas que habían sido corrientes a principios del siglo XIX difícilmente pueden considerarse muertas. Es por ello que, pese a haber erigido una fortuna diversificada pero con una fuerte base en la tierra, el ingeniero Senilloso se percibió hasta el fin de sus días como una criatura urbana, y como un comerciante antes que como un estanciero. Como hemos sugerido en este trabajo, no se trataba de un caso aislado. Así también lo indican las reminiscencias del más conocido de los sobrinos de Rosas. En sus memorias sobre sus años juveniles en el Buenos Aires rosista escritas hacia el cambio de siglo, Lucio V. Mansilla recordaba que “ser tendero, o tener almacén de loza, por ejemplo no era industria que disminuyera socialmente. Muchas de las familias que ahora figuran con más viso, cuenta entre sus fundadores caballeros de lo más decente que manejaron la vara de medir, con integridad, o vendieron agujas y alfileres, o palanganas y algo más, o cacerolas y estoperoles.”¹⁰³ En este contexto, es dudoso que pueda hablarse de la existencia de una élite que se reconociese, y fuese reconocida, como terrateniente.

Los hijos de Felipe, que alcanzaron la madurez entrada la segunda mitad del siglo XIX, pertenecen a otro momento histórico. Las figuras de Felipe B. y Pastor reflejan la sustancial transformación económica, pero también cultural, que las clases altas porteñas experimentaron en el último tercio del siglo XIX. Estos Senilloso se desempeñaron en un contexto económico marcado por un acelerado proceso de valorización de la propiedad rural, al que respondieron especializándose en las actividades agrarias y profundizando el proceso de inversión en las estancias que habían heredado. Ello les permitió mantener la posición que su familia había alcanzado en la élite porteña de la primera mitad del siglo XIX. Estos hermanos se contaron entre los estancieros progresistas más destacados de su tiempo, y fueron terratenientes de un modo que nunca lo había sido su padre. Esto se debe en parte a que, a diferencia de su progenitor, Felipe B. y Pastor organizaron empresas centradas en la producción agraria, desligándose progresivamente (Felipe B. más rápido que Pastor) de toda participación en los circuitos de financiación y comercialización. La emergencia de la figura del moderno empresario rural en Argentina aparece ligada a nombres como el de estos hermanos, y al contexto en el que les tocó actuar. Quizás por primera vez en su historia, entonces la clase alta logró constituir un modelo de actor económico –el terrateniente modernizador– que aparecía dotado de claros rasgos positivos, y de amplio reconocimiento social. La comparación de la trayectoria de Felipe Senilloso con la de sus hijos testimonia bien este proceso de recreación de la identidad de la élite porteña que tuvo lugar en las décadas finales del siglo XIX, en el que se destaca la consolidación de la figura del gran terrateniente en parte como producto de una realidad económica transformada, y en parte como resultado de una construcción cultural. En este sentido, si el concepto de clase terrateniente puede tener algún lugar legítimo en el análisis de la sociedad Argentina, este debe calificar a la élite de las décadas finales del siglo XIX y primeras del XX.

¹⁰³ Lucio V. Mansilla, *Mis memorias. Infancia, adolescencia* (París, 1904), pp. 147-148.

Felipe B. y Pastor fueron figuras caracterizadas entre la élite socioeconómica, en primer lugar, por su trayectoria como empresarios modernizadores y como voceros de los intereses del sector rural. También lo fueron por su participación en emprendimientos políticos y culturales de diverso tipo, así como en instituciones estatales vinculadas al sistema financiero y bancario. Los hermanos Senilloso se contaron entre los miembros de la clase alta que, fieles al espíritu democrático y republicano, denunciaron las insuficiencias del orden oligárquico finisecular, y que lo hicieron animados por la convicción de que el avance por el camino de la democratización no implicaba una amenaza a los privilegios de las clases propietarias. Al mismo tiempo, sus biografías dan cuenta de una actitud no menos habitual entre la élite socioeconómica de ese período: sus diferencias con un orden que se resistía a democratizarse no fueron obstáculo para que ocuparan lugares de importancia en instituciones tan esenciales al funcionamiento de la economía argentina como el Banco de la Nación o la Caja de Conversión. Algunas inquietudes de Felipe B. también ilustran una corriente de pensamiento presente en la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX, como la denuncia del catolicismo. Estas ideas concitaron menos interés que sus escritos sobre problemas rurales, y seguramente recibieron una atención más distraída de parte de una élite en la que la pasión religiosa (o anti-religiosa) no parece haber sido particularmente intensa. Incluso podría argumentarse que este aspecto de la historia de Felipe B. habla más de la peculiaridad de la familia Senilloso que del grupo social con el que se identificaba. Y otro tanto podría decirse de la notable generosidad con que su sobrina sirvió la causa de la Iglesia. Al fin y al cabo, Adela Harilaos fue quizá la mayor mecenas que la Iglesia Católica argentina pudo reclutar en la primera mitad del siglo XX, y tal vez en toda su historia.

La trayectoria de los hermanos Felipe y Pastor Senilloso ilustran el proceso de emergencia y consolidación de la identidad terrateniente en el último cuarto del siglo XIX, y ofrecen testimonio del progresismo que la animaba en su momento de esplendor. La de su prima Adela, en cambio, nos alerta sobre los rasgos más parasitarios de la élite terrateniente argentina, que se hicieron especialmente visibles entrado el siglo XX. Adela disfrutó de una de las mayores fortunas territoriales de la Argentina. Aunque algo más modestamente, sus primos Mayol también gozaron de una vida dorada, basada en la renta de la tierra, por lo que no extraña que hasta el fin de sus días en la segunda mitad de la década de 1920 se describieran alternativamente como “rentistas” o “hacendados”. En el caso de Felipe Mayol, sus escritos criollos también ofrecen testimonio de su honda identificación con el mundo rural pampeano. Distinta fue, en algunos aspectos, la trayectoria de Pastor Senilloso y de sus hijos. A comienzos del siglo XX el carácter terrateniente de esta parte de la familia, amenazado por la inminente fragmentación de su patrimonio territorial, se estaba erosionando. Para entonces, el sostenido incremento del precio del suelo en la pampa tornaba imposibles las grandes compras de tierra que caracterizaron al fundador de la familia, o que los Mayol realizaron en la última etapa de expansión de la frontera. Es por ello que, aun cuando consideraban a la inversión rural como segura y rentable, cuando alcanzaron edad adulta estos jóvenes Senilloso se vieron impulsados a ingresar en nuevas esferas de actividad en los sectores secundario y terciario de la economía o a ganarse la vida como profesionales.

Algunos indicios sugieren que esta transformación de la base económica de los hijos de Pastor se acompañó por un cambio de percepción de su relación con la tierra.

Felipe B. y Pastor Senillosa fueron miembros destacados de una élite para la cual la actividad rural aparecía como un elemento definitorio de su identidad. Estos hermanos no sólo poseían sus principales activos en tierra sino que se reconocían, fundamentalmente, como estancieros. Para los hijos de Pastor, la opción por la tierra resultaba, quizás no menos atractiva, pero sí menos viable. En general, los miembros de esta nueva generación mostraron hacia la tierra y la producción rural una actitud de menor identificación que la que caracterizó a sus mayores. Felipe G., a pesar de considerarse “más fisiócrata [sic] que el buen [David], Ricardo”, afirmando que “la tierra se compra, pero no se vende aun a riesgo de comer cáscaras”¹⁰⁴, ante la pregunta de si su padre debía “dejar de ser estanciero”, respondió que ello le producía “pena, pero me guardaría muy bien de evitarlo.” Y Juan Antonio, por su parte, insistía en las limitaciones de la actividad rural desde una perspectiva civilizatoria que su progenitor hubiese rechazado. Juan Antonio insistía en que las actividades “agropecuarias y agrícolas... no nos levantan el tipo común de las poblaciones del interior”¹⁰⁵, por lo que era necesario impulsar el desarrollo de nuevos emprendimientos manufactureros. Esta visión sin duda reflejaba su admiración por los logros de la cultura norteamericana. Pero dado que el prestigio de la tierra seguía siendo grande entre la élite argentina (y lo sería al menos hasta entrada la década de 1920), también parece sugerir que Juan Antonio (como también su hermano Felipe G.) percibía que, de una u otra forma, su futuro se iba a encontrar más vinculado al mundo urbano que a la actividad agraria.

En este escenario, los hijos de Pastor Senillosa no fueron tan exitosos como sus mayores, y en definitiva perdieron su lugar en la élite argentina. Este resultado no estaba escrito de antemano. Ciertamente, la percepción de que para comienzos del siglo XX existían mayores posibilidades de lograr una sólida posición económica en la economía urbana que en la rural no parece errada. En rigor, todas las grandes fortunas territoriales de la Argentina fueron construidas en los tres primeros cuartos del siglo XIX, antes de que la era de la tierra barata llegara a su fin. Desde entonces, en especial desde el cambio de siglo, la economía urbana presentaba mejores oportunidades para la acción empresarial. Resulta difícil pensar en una fortuna del nuevo siglo que no haya sido hecha en este escenario. El desarrollo de una pujante economía industrial (y más globalmente urbana) abrió grandes oportunidades para los negocios, que se volvieron más ciertas en la próspera década de 1920, cuando la república experimentó una fuerte expansión, y que se continuaron en la más sombría década de 1930, cuando el sector rural entró en una crisis de la que nunca iba a recuperarse plenamente. Aunque la percepción de los Senillosa sobre las ventajas de invertir en el sector urbano eran justas, ello no era una garantía de éxito, y estos jóvenes carecieron de la suerte o del talento para los negocios necesario para triunfar en ese nuevo escenario. Contra lo que se ha argumentado algunas veces, ello no se debía a que la cultura terrateniente no fuese la más propicia para encarar los desafíos que planteaba la economía industrial. Y ello no sólo porque el impulso para incursionar en la economía urbana les fue dado desde dentro de la propia familia. El marcado interés que en muchos de ellos despertó la sociedad norteamericana indica que estos jóvenes (al igual que generaciones previas de la familia), formaron parte del mun-

¹⁰⁴ Felipe G. Senillosa a Juan Antonio, Eduardo y Julio Senillosa, 27 julio 1905, AS, 2-6-7.

¹⁰⁵ Juan Antonio Senillosa a Carlos Galarce (borrador) 28 octubre 1908, AS, 2-6-5.

do de las clases altas abierto al futuro. Sus novedosas experiencias con la producción industrial, la gastronomía o la aviación comercial son ilustrativas al respecto. Fueron sus fracasos en estos campos los que, en definitiva, sellaron la suerte de los hijos de Pastor Senillosa, y los obligaron a mezclarse, conforme pasaban las décadas, cada vez más con las clases medias altas.



LA ZONA CORDILLERANA CHUBUT-AYSÉN. UNA SOCIEDAD FRONTERIZA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX¹

Susana Torres *

Los procesos de regionalización y globalización han incentivado, en los últimos años, los estudios sobre fronteras. Desde una perspectiva más etnográfica que histórica han abordado especialmente las relaciones socioculturales y las construcciones identitarias en la vida cotidiana de las poblaciones fronterizas². Sin embargo, desde una mirada histórica, el análisis de la frontera chileno-argentina tiene en su haber una rica historiografía que partiendo del concepto de región –entendida como “el resultado de complejos territoriales, donde los subsistemas de producción y circulación aparecen reflejados a través de los flujos y redes de relaciones sociales y de mercado”³– ha investigado principalmente las formas de producción, los actores involucrados y los intercambios económicos de las regiones binacionales.

En este último abordaje la frontera no divide, está allí para ser “cruzada” por los pobladores fronterizos, intercambiar productos y articular espacios periféricos a la estructura mayor de los estados nacionales. Así, los estudios sobre las relaciones en la frontera chileno-argentina han planteando la existencia de regiones que, superando la cordillera, se vincularon económicamente demorando la integración al mercado nacio-

* Universidad Nacional de la Patagonia Austral - Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

¹ Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “La dinámica social en la Patagonia: los flujos migratorios y la organización socio-económica e identitaria en los espacios urbanos”, el cual integra el Programa “Historia de la Patagonia: Actividades económicas y organización del espacio. Territorios Nacionales e Identidades”, dirigido por la Dra. Susana Bandieri, con sede en la Universidad Nacional del Comahue. Una versión previa fue presentada en *VIII Jornadas Interescuelas-Departamentos de Historia*, Salta 2001.

² Alejandro Grimson (comp.) *Fronteras, naciones e identidades*, Buenos Aires, Ed. Ciccus-La Crujía, 2000; Peter Sahlin, *Boundaries. The making of France and Spain in the Pyrenees*, Berkeley, University of California Press, 1989.

³ Susana Bandieri, “Entre lo micro y lo macro: la historia regional. Síntesis de una experiencia”, *Entrepasados* VI, 11 (fines de 1996) p. 80; “Acerca del concepto de región y la historia regional: la especificidad de la Norpatagonia”, *Revista de Historia*, 5 (Mayo, 1995), pp. 277-293.

nal⁴. Habría cierto acuerdo en que las economías fronterizas argentinas fueron proveedoras de materia prima, principalmente ganado vacuno, y compradoras de productos manufacturados en Chile. Estos intercambios, importantes en las primeras décadas del siglo XX –aunque con distinta intensidad según las regiones–, decayeron hacia el '30 para desaparecer en los '40 debido a la crisis de 1929 y a medidas arancelarias impuestas por los dos países⁵.

Los estudios sobre las relaciones fronterizas actuales dan cuenta de la existencia de fronteras inter-estatales, en las cuales las sociedades locales redefinen sus pertenencias identitarias y nacionales frente a estados que tienden a incrementar su presencia a través de controles y regulaciones, mientras los trabajos sobre la frontera chileno-argentina focalizados a fines del siglo XIX y principios del XX, se enmarcan en el período de conformación de los estados nacionales y la institucionalización de sus fronteras políticas que no siempre coincidieron con las “vividas” por la población. En referencia específica al espacio patagónico se conformaron regiones donde la presencia estatal y los controles fronterizos y aduaneros fueron muy débiles. Una es “la región autárquica” –sur de Santa Cruz, Tierra del Fuego y la magallánica chilena–; la otra es la región norpatagónica –las áreas cordilleranas de Río Negro y Neuquén y la zona chilena al sur del Bío Bío– en las cuales los centros chilenos tenían un peso significativo en las dinámicas comerciales a principios del siglo XX⁶.

De Chile llegaron capitales y flujos de inmigrantes que, procedentes principalmente de Punta Arenas y la isla de Chiloé, se asentaron en la región sur de la Patagonia argentina, mientras que de las provincias al sur del río Bío Bío hasta Puerto Montt⁷

⁴Por ejemplo para el norte Argentino ver Viviana Conti, “Salta entre el Atlántico y el Pacífico. Vinculaciones mercantiles y producciones durante el siglo XIX”, en Susana Bandieri (coord.), *Cruzando la Cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social*, Neuquén, CEHIR, 2001, pp. 233-261; Graciela Olivera, “Articulaciones Mercantil y Transformaciones sociales agrarias en los Llanos (La Rioja, 1900-1960)”, en S. Bandieri, *Cruzando la...*, pp. 279-317.

⁵ Respecto a la importancia del mercado chileno o el argentino para el comercio de ganado no todos los autores coinciden en su periodización para el caso Neuquino. Susana Bandieri plantea una fuerte dependencia de los mercados chilenos, la cual comenzó a modificarse a fines de la década del 20, mientras que Beatriz Gentile y otros consideran la existencia de una vinculación atlántica temprana que se acentuó antes de 1920 por la presencia del ferrocarril, quedando solo algunas áreas del norte neuquino orientadas hacia el pacífico. Susana Bandieri, “Áreas andinas y relaciones fronterizas: un ajuste de periodización”, Jorge P. Rodríguez (ed.), *Araucanía y Pampas*, Temuco, Universidad de la Frontera, 1996, pp. 175-200; y “Neuquén en debate: acerca de la continuidad o ruptura del espacio mercantil andino”, *Anuario del IEHS*, 14 (1999), pp. 535-563; Beatriz Gentile y otros, “Del Pacífico al Atlántico: el intercambio comercial neuquino en las primeras décadas del siglo XX”, *Anuario del IEHS* 13 (1998), pp. 369-390.

⁶ Elsa Barbería, “Chile y Argentina: una región autárquica en el sur 1880-1920”, *Waxen*, V.4 (1991), pp. 1-43; Mateo Martinic, “La expansión económica de Punta Arenas sobre los territorios Argentinos de la Patagonia y Tierra del Fuego (1885-1925)”, *Anales del Instituto de la Patagonia*, VII, Punta Arenas, 1976, pp. 5-41; S. Bandieri, “Espacio, economía y sociedad regional. Neuquén: el auge del ciclo ganadero y la organización social del espacio 1879-1930”, *Entrepasados* 1, 1 (1991), pp. 35-79; y “Actividades económicas y modalidades de asentamiento”, en S. Bandieri, O. Favaro y M. Morinelli, *Historia de Neuquén*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1993, pp. 147-261.

⁷ Este espacio chileno comprendía de norte a sur las provincias de: Concepción, Bío Bío, Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Llanquihue. Las primeras cuatro provincias formaban la región, tradicionalmente, denominada Araucanía debido a la presencia del pueblo mapuche, llamado también araucano.

emigraron a la región norpatagónica. En ambos espacios se conformaron sociedades fronterizas con una fuerte presencia de chilenos como pequeños criadores o como mano de obra rural. Sin embargo, los estudios han priorizado el análisis de los sectores que invirtieron en la actividad ganadera y comercial –muchos europeos procedentes de Chile⁸– y poco se conoce sobre las relaciones sociales y culturales en estas sociedades de frontera con una fuerte presencia de población chilena⁹.

Menos estudiados han sido los territorios patagónicos que comprenden, aproximadamente, la zona cordillerana Chubut-Aysén (ver Mapa)¹⁰. Dicha zona presenta ciertas particularidades, que la diferencian del resto del espacio patagónico, con relación a sus aspectos geográficos y sus procesos poblacionales y económicos. El presente trabajo pretende indagar en estas dinámicas a ambos lados de la cordillera aunque se focaliza en el espacio argentino. Sin dar respuestas acabadas solo se pretende avanzar en algunas líneas argumentales que permitirían comparaciones con el resto de las áreas fronterizas.

La zona Chubut-Aysén se distingue por su geografía, en ella la cordillera de los Andes forma una línea discontinua con cordones transversales de este a oeste y deja de ser el límite internacional para acercarse al Océano Pacífico. Así, una costa de fiordos, la cordillera en el interior del territorio y una frontera menos accidentada particulariza la zona de Aysén, que durante toda la mitad del siglo XX, estuvo desconectada, por tierra, del resto del territorio chileno y más fácilmente comunicada al territorio argentino.

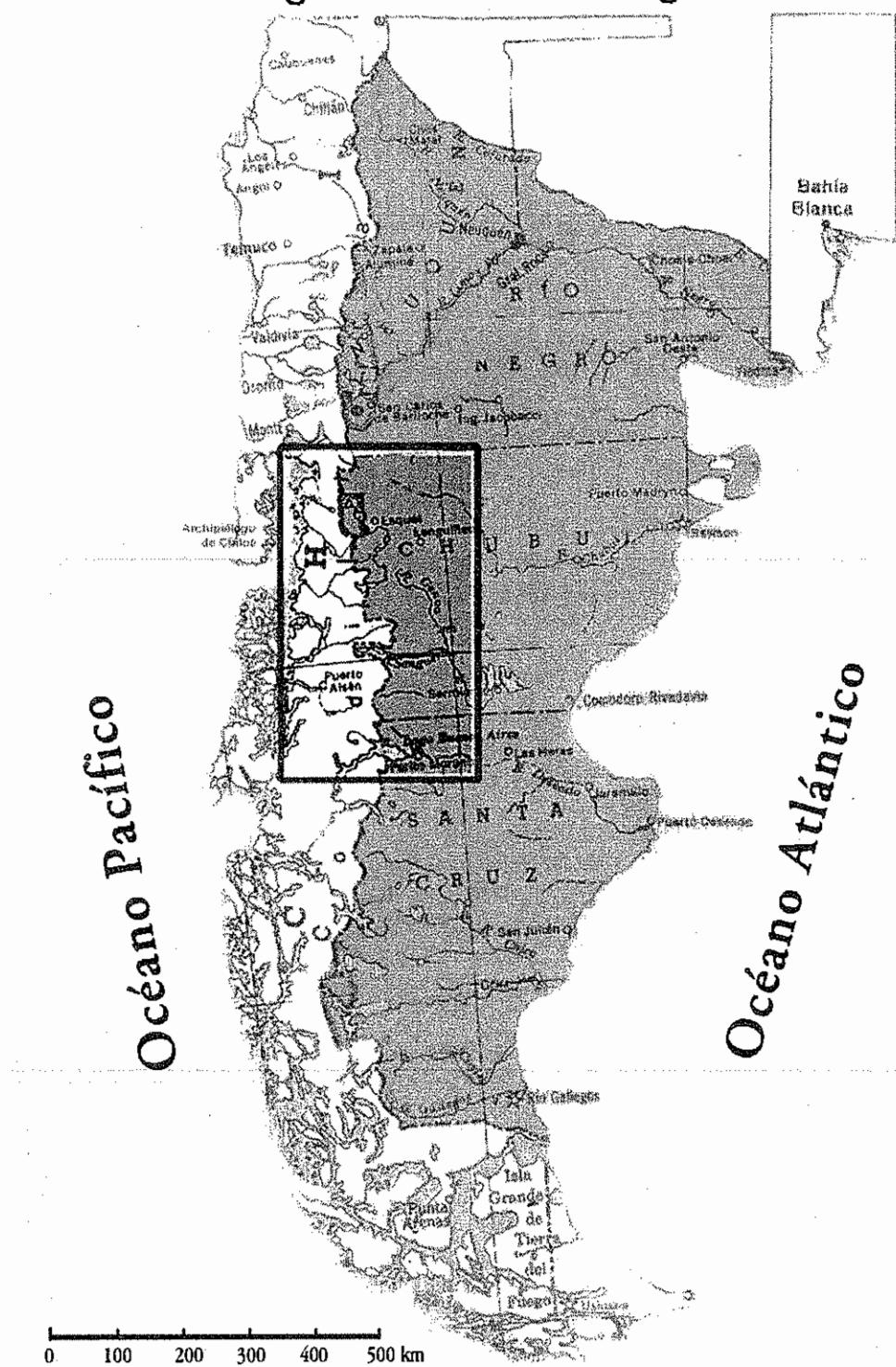
Aislamiento del espacio chileno por un lado y una temprana vinculación de la zona cordillerana chubutense a la costa Atlántica generaron procesos históricos que fueron conformando una sociedad de frontera con características distintas a las otras dos regiones patagónicas. Se dio una dinámica de ocupación de la tierra simultánea en ambos lados de la frontera, aunque más tardía y lenta para Aysén, además de actividades económicas similares y no complementarias. Compartieron inversiones de capitalistas que se establecieron a ambos lados de la frontera, como así también flujos migratorios comunes, los que crearon vínculos sociales y una importante comunidad chilena del lado argentino. Esta situación particular originó, desde los inicios de la ocupación de ambos

⁸ Susana Bandieri y otros, "Los propietarios de la nueva frontera: tenencia de la tierra y estructuras de poder en el área andina del Neuquén. Primeros avances", *Revista de Historia*, 5 (Mayo, 1995), pp. 133-152; S. Bandieri, "Frontera comercial, crisis ganadera y despoblamiento rural. Una aproximación al estudio del origen de la burguesía tradicional neuquina", *Desarrollo Económico*, 31, 122 (Julio-Setiembre, 1991), pp. 209-233; Elmo Correa Falcón y Luis J. Klappenbach, *La Patagonia Argentina*, Buenos Aires, 1924; Elsa Barbería, "Los dueños de la tierra en la Patagonia Austral", *Todo es Historia*, 318 (Enero, 1994), pp. 17-40; Rosario Güenaga, *Los extranjeros en la conformación de la élite santacruceña, Bahía Blanca*, UNS, 1994.

⁹ Enrique Masés y otros, *El mundo del trabajo: Neuquén 1884-1930*, Neuquén, Ed. GEHISO, 1995; A. Frapiccini, G. Rafart y D. Lvovich, "Migración y fluctuaciones del mercado de trabajo: los trabajadores chilenos en Neuquén, 1884-1930", *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 10, 30 (Agosto, 1995), pp. 333-356; Rosario Güenaga, "Los trabajadores chilenos y el nacimiento de la organización gremial en Santa Cruz" en C. Norambuena Carrasco (ed.) *¿Faltan o sobran brazos? Migraciones internas y fronterizas (1850-1930)*, Santiago, Ed. Universidad de Santiago, 1997, pp. 129-153.

¹⁰ Recientemente han surgido trabajos sobre la zona noroeste del Chubut, María M. Novella y Débora Finkelstein, "Frontera y Circuitos Económicos en el área occidental del Río Negro y Chubut" en Susana Bandieri, (coord.) *Cruzando la frontera...*, pp. 397-419; D. Finkelstein, M. Gavirati y M. Novella, "Poblamiento, características de la ocupación de la tierra y de la población agropecuaria en el Noroeste de Chubut (1919)", ponencia presentada en las IV Jornadas de Historia Regional, Caleta Olivia, 1998.

Patagonia Chileno - Argentina



territorios, una dependencia económica que privilegió la vertiente atlántica planteando un vínculo binacional que, desde una perspectiva comparada, se diferencia del resto de la frontera chileno-argentina. También surgió una sociedad fronteriza en la cual los chilenos, en sus relaciones con los argentinos y europeos, se chilenizaron.

Estas características se argumentarán a lo largo del trabajo y para ello se han utilizado, entre otras fuentes, censos y actas matrimoniales. Si bien estas últimas han sido utilizadas para analizar las relaciones al interior de un grupo migratorio y con los otros, desde la mirada de las pertenencias nacionales o étnicas, también han sido consideradas como indicadores de la pertenencia de clase a través del dato ocupacional. Es muy arriesgado utilizar, como única fuente, los registros matrimoniales para caracterizar una sociedad, pero creemos que es una aproximación válida dada la continuidad temporal de la información, la carencia de cédulas censales y lo espaciado de los censos —que no siempre discriminan ocupaciones por departamentos¹¹.

La zona cordillerana Chubut-Aysén: “tierras de entre medio”

La expansión de las fronteras interiores del sur chileno-argentino coincidió cronológicamente. Hacia 1885 se había completado el dominio chileno sobre el pueblo mapuche de la Araucanía y, en suelo argentino, los últimos grupos indígenas que resistían con el cacique Sayhueque se habían rendido. Pero, previo a la conquista definitiva, inmigrantes europeos estaban poblando los campos de la Araucanía y chilenos los de la zona de Neuquén y Río Negro¹². Así, la Araucanía y la zona norpatagónica continuaron sus vinculaciones históricas que se remontaban a los fluidos intercambios indígenas.

Pero desde fines del siglo XIX, los intercambios se dieron entre un espacio chileno más densamente poblado y con centros urbanos —algunos de ellos vinculados, tempranamente, por ferrocarril con el norte minero— y la zona neuquina, que recién a partir de 1883 contó con fortines y, en 1904, con su capital en Chos Malal. Del Pacífico llegaron crianceros, mano de obra y capitales chilenos —Sociedades Anónimas— y se conformó un importante circuito comercial con Chile, el cual se reorientó hacia la costa Atlántica debido al tendido del ferrocarril —Zapala-Bahía Blanca— y el control más estricto de la frontera desde 1930¹³.

La presencia chilena, en el extremo sur de la Patagonia, fue anterior a la argentina. Cuando se crearon los primeros centros administrativos en la costa (Río Gallegos y Ushuaia, en la década de 1880) Punta Arenas ya existía desde la década del '40. Dicha población, luego de un inicio azaroso como colonia penal, comenzó su despegue económico hacia 1870, el cual atrajo europeos y chilenos de otras regiones. Desde allí cruza-

¹¹ Puede argumentarse que las inspecciones de tierras es una fuente muy rica para analizar las actividades económicas, pero ello implicaría una investigación de largo alcance en Rawson, la capital de la Provincia de Chubut.

¹² Carmen Norambuena Carrasco, “La opinión pública frente a la emigración de los chilenos a Neuquén 1895-1930”, en C.N. Carrasco (ed.), *¿Faltan o sobran Brazos?*, op. cit., pp. 79-98.

¹³ Susana Bandieri, “Condicionamientos históricos del asentamiento humano después de la ocupación militar del espacio”, en S. Bandieri, O. Favaro y M. Morinelli, *Historia del Neuquén*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1993, pp. 109-141; S. Bandieri, “Estado Nacional, Frontera y relaciones fronterizas en los Andes norpatagónicos: continuidades y rupturas”, en S. Bandieri, *Cruzando la...*, op.cit., pp. 345-396.

ron la frontera inmigrantes y capitales para expandir sus actividades ganaderas, comerciales y financieras. Cuando estas últimas decayeron, subsistió hasta la década del 40 la exportación de ganado que desde los primeros años abastecía los frigoríficos chilenos¹⁴.

¿Qué sucedió en la zona fronteriza Chubut-Aysén ubicada entre estas dos regiones patagónicas, en las cuales el peso demográfico y económico estaba en el Pacífico? El desarrollo socioeconómico del área cordillerana Chubut-Aysén fue parte de los procesos que se dieron en el norte y sur patagónico, a ambos lados de la frontera y en la zona atlántica chubutense. La provincia de Aysén, dada su difícil geografía y su poco valor estratégico para el Gobierno Chileno aún permanecía despoblada a comienzos del siglo XX¹⁵. Durante el siglo XIX fue explotada por chilotas que incursionaban en la región para dedicarse a la caza de lobos, la tala de árboles o la actividad pesquera. Cuando, en la segunda mitad del siglo XIX se realizaron dos intentos privados de ocupación para la explotación de sus recursos naturales, los chilotas se incorporaron como mano de obra. Pero estos emprendimientos fueron de corta duración como la creación de una colonia por parte del gobierno chileno en 1889¹⁶.

Los intentos de colonización, durante el siglo XIX, terminaron todos en un fracaso. Las cuestiones de límites entre Argentina y Chile y la necesidad de conocer las zonas en litigio fueron las que llevaron al Gobierno Chileno a explorar la región y sus potencialidades para la colonización, más allá del litoral marítimo. El poblamiento se inició con dos procesos simultáneos que comenzaron luego de la demarcación de límites de 1902: uno por iniciativa del Estado Chileno, el cual otorgó grandes extensiones a particulares o Sociedades Anónimas –Sociedad Industrial de Aysén, Compañía Explotadora del Baker, entre otras– y el otro, realizado por migrantes procedentes de Argentina que, espontáneamente, se asentaron en la región. Este tardío proceso de ocupación también demoró la formación de centros urbanos, los cuales se crearon oficialmente a partir de fines de la década de 1910 –Balmaceda, Coyhaique, Puerto Aysén, Chile Chico. Recién a partir de la década del '30, como consecuencia de la Ley de Colonización, sancionada por el Gobierno Chileno, se aceleró el proceso de poblamiento de Aysén.

Mientras la zona chilena era un espacio deshabitado a fines del siglo XIX, el territorio del Chubut había recibido en 1865 el primer contingente de galeses que se asentaron en el valle del río Chubut. La comunicación con el gobierno argentino, que asistió a la colonia en los primeros años, y la necesidad de dar salida a su producción los llevó a plantear soluciones para mejorar los transportes marítimos y terrestres. Primero fue la adquisición de barcos para transportar el trigo a Buenos Aires y luego el tendido del ferrocarril para trasladar la producción hasta la costa. Así, su ubicación geográfica favoreció la consolidación del vínculo Atlántico a través de Puerto Madryn¹⁷.

¹⁴ Laurie Nock, "Ethnicity and economics in Punta Arenas, Chile", tesis doctoral, Montreal, McGill University, 1990; M. Martinic, "Patagonia Austral: 1885-1925 un caso singular y temprano de integración regional autárquica" en S. Bandieri (coord.), *Cruzando la cordillera...*, op.cit., pp. 459-486.

¹⁵ Recién en 1874 parte de la zona es incorporada administrativamente a la provincia de Chiloé y el sector sur al territorio de Magallanes. En 1928 fue creado el territorio de Aysén. Luis Carreño Palma, "Migración y colonización de Aisén" en Carmen N. Carrasco (ed.), op. cit., p. 120.

¹⁶ Luis Carreño Palma, "Chilotas en Aysén y Explotación de los Recursos naturales", *Boletín de Historia y Geografía* 13, Octubre, 1997, pp. 93-102; y "El poblamiento del Valle Simpson", *Atenea* 476, segundo semestre 1997, pp. 33-43.

¹⁷ Bernabé Martínez Ruiz, *La colonización galesa en el valle del Chubut*, Buenos Aires, Ed. Galerna, 1977, pp. 96-109.

Los colonos no solo miraron hacia el Este sino también hacia el Oeste. Debido a la necesidad de tierras, por la llegada de nuevos flujos en la década del 70, comenzaron a explorar el interior del territorio. Este avance hacia el Oeste lo continuaron junto al primer gobernador del Chubut, el Tte. Coronel Luis J. Fontana. En 1885 recorrieron los valles cordilleranos y en 1888 un grupo de galeses trasladó a la zona sus herramientas y ganado dando origen a la Colonia 16 de Octubre¹⁸. La necesidad de un centro urbano hizo que en el extremo norte de la colonia se delimitara, en 1906, el pueblo de Esquel y en 1918 se fundara el segundo pueblo, Trevelin. En el extremo sur la fundación de los pueblos es más tardía, Río Mayo se creó oficialmente en 1935, aunque los pobladores habían comenzado a asentarse desde 1898¹⁹.

La zona cordillerana, a la llegada de los galeses, ya estaba habitada por grupos indígenas tehuelches y mapuches, algunos de ellos, desplazados de sus territorios originares por el avance del Ejército Argentino durante la “Campaña al Desierto.” Una vez rendidos los últimos caciques fueron confinados en colonias, entre otros, Sayhueque y su grupo en tierras de la Colonia San Martín, al norte del Río Genoa, en 1892 y Miguel Nahuelquir en la colonia Cushamen en 1899²⁰.

Junto a las colonias indígenas y la galesa “16 de Octubre” se establecieron grandes estancias como la Argentine Southern Land Company (ASLCO) al norte o Estancia Valle Los Huemules al sur. Pero la ocupación de las tierras se debió principalmente a la conformación de pequeñas o medianas unidades productivas a cargo de propietarios, arrendatarios y un número importante de pequeños crianceros, en su mayoría ocupantes sin título²¹.

A diferencia de la región de Aysén, para la cual los centros urbanos sobre el Pacífico se encontraban muy alejados (Punta Arenas) o su acceso era difícil (Puerto Montt), la zona cordillerana de Chubut tuvo referentes urbanos en la costa Atlántica: Puerto Madryn y desde 1901 el puerto de Comodoro Rivadavia. Estas características ubicaron a la zona Chubut-Aysén en un triángulo comprendido entre la región sur con su centro dinámico en Punta Arenas, la región norpatagónica también con sus referentes urbanos en Chile –Valdivia, Temuco, Victoria, etc.– y la colonia galesa del valle del Chubut conectada desde temprano a la vertiente Atlántica. Esta particular situación influyó en la colonización y explotación de las tierras, los flujos migratorios y los circuitos económicos que se establecieron.

¹⁸ En 1891 llegan las primeras doce familias. Clery A. Evans, “John Daniel Evans ‘El Molinero’”, Trevelin, ed. del autor, 1999, pp. 96-114; Clemente Dumrauf, *Historia de Chubut*, Buenos Aires, Plus Ultra, pp. 293-305.

¹⁹ Marcelo Troiano, *Y nació Esquel*, Buenos Aires, ed. del autor, 1993.

²⁰ Las otras colonias indígenas en la zona cordillerana fueron: Gualjaina, al sur de la colonia Cushamen, integrada por grupos dispersos de aborígenes; colonia Mariano Epulef creada en 1919 al sur de Gualjaina. Los descendientes de Nahuelpan se asentaron en el boquete homónimo y en el lago Rosario, ambos cerca de Esquel. Cerca de Río Mayo, en El Chalía se asentó la única comunidad tehuelche del cacique Curuhuínca, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, UNPSJB, *Chubut*, Trelew, UNPSJB, 1996, pp. 83-93; Curuhuínca Roux, *Las Matanzas del Neuquén. Crónicas Mapuches*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1993, pp. 230-245.

²¹ Mateo Martinic, “La Expansión Económica de Punta Arenas sobre los territorios Argentinos de la Patagonia y Tierra del Fuego, 1885-1925”, *Anales del Instituto Patagónico* 7, Punta Arenas, 1976, pp. 21-28; Elsa Barbería, op. cit., pp. 36-37; Eduardo Míguez, *Las Tierras de los ingleses en la Argentina 1870-1914*, Buenos Aires, Editorial Belgrano, 1985, pp. 247-292.

Flujos de capitales y población en Chubut-Aysén

En el sur y norte de la Patagonia Argentina la ocupación de tierras fue realizada por distintas corrientes de capitales e inmigrantes, con una importante participación de aquellos procedentes de Chile. La expansión de ese flujo chileno pobló también la zona cordillerana Chubut-Aysén pero con una diferencia, la frontera fue testigo de un movimiento migratorio Atlántico-Pacífico y más tardíamente Pacífico-Atlántico y de inversiones de capitales procedentes del norte y del sur chileno.

En Aysén, luego de 1902, el gobierno Chileno otorgó 10 concesiones a particulares por un plazo de 25 años a cambio de una serie de obligaciones como, por ejemplo, poblar con familias anglosajonas y establecer líneas de comunicación con Puerto Montt o Punta Arenas²². La mayoría no cumplieron y transfirieron sus concesiones a Sociedades Anónimas. Las tres Sociedades más importantes por las extensiones de sus tierras en la zona de la frontera fueron: la Sociedad Industrial de Aysén que ocupó la zona de Coyhaique en 1903; la Sociedad Explotadora del Baker con tierras en la margen norte del lago Carreras (Lago Buenos Aires en Argentina) en 1904 y la Sociedad Ganadera Río Cisnes en la zona del río del mismo nombre²³.

Una parte importante de las tierras más productivas, en la zona cordillerana de Aysén, estuvieron en manos de capitales de europeos enriquecidos en Punta Arenas, quienes habían expandido sus actividades en el sur patagónico o en Tierra del Fuego. En la cordillera chubutense empresas originadas en Chile y capitalistas con intereses a ambos lados de la frontera invirtieron en tierras, en algunos casos colindantes a sus posesiones en Aysén. Así, la Sociedad Ganadera “Valle Huemules” que tenía entre sus accionistas a Mauricio Braun y José Menéndez ocupó los campos de Valle Huemules que limitaban con las posesiones de la Compañía Explotadora del Baker²⁴ y, en 1907, la Sociedad de Aysén arrendó terrenos contiguos en Chubut. Mauricio Braun adquirió, a título personal en 1907, 20.000 hectáreas muy cerca de la frontera con Chile y posteriormente otras

²² Luis Carreño Palma, “Migración...”, op.cit., pp. 124-125; *Censo de Territorios Nacionales 1920 y Censo Agropecuario Nacional de 1937*.

²³ La Sociedad Industrial de Aysén obtuvo 826.900 has. y su principal accionista y organizador fue Mauricio Braun. La Sociedad explotadora del Baker obtuvo 80.000 has. y entre sus accionistas estaban Mauricio Braun, José Menéndez, Gastón Blanchard, Ernesto Hobbs. Cuando la concesión caducó en 1911 la Sociedad Estancia Posadas Hobbs y Cía (donde participaba M. Braun) explotó los terrenos asociada a la firma ganadera fueguina Bridges y Reynolds. En la década del 40 y previo retiro de la firma fueguina, la S. E. Posadas Hobbs y Cía, Lucas Bridges y M. Braun (h) formaron La Sociedad Anónima Ganadera Valle Chacabuco. En 1905 se formó The Anglo-Chilean Pastoral Company Ltd. que obtuvo 150.000 has., la cual en 1924 pasó a ser la Sociedad Ganadera Río Cisnes con participación de Mauricio Braun. Mateo Martinic, “La Expansión Económica...”, op.cit., pp. 21-28; y “Ocupación y Colonización de la Región Septentrional del Antiguo Territorio de Magallanes, entre los Paralelos 47 y 49 Sur”, *Anales del Instituto Patagónico VIII*, Punta Arenas, 1977, pp. 9-32; Elsa Barbería, op.cit., pp. 36-37; Danka Ivanoff Wellmann, *La Guerra de Chile Chico o “Los Sucesos del Lago Buenos Aires”*, Valdivia, Ed. del autor, 1997, pp. 8-23.

²⁴ La Sociedad Ganadera Valle Huemules fue integrada por Mauricio Braun, La Sociedad Menéndez Behety y Charles Milward, creada en 1913 adquirió a Julio Segard el 60% de los derechos sobre sus campos ubicados al sur de Chubut y norte de Santa Cruz, en el límite con Chile. Otras sociedades chilenas que invirtieron fueron la Sociedad Agrícola y Frigorífica de Cochamó que explotó 100.000 has. cerca de la Colonia 16 de Octubre; La Sociedad Explotadora de Tecka, propietaria de 100.000 has.

estancias²⁵. En el norte, los capitales británicos que formaron La Argentine Southern Land Company (ALSCO) ocuparon tierras al norte de Esquel y sur de Río Negro²⁶.

Pero, ¿quiénes poblaron el resto de las tierras fiscales disponibles a ambos lados de la cordillera? Aquí es donde las diferencias con las otras regiones patagónicas en relación con los desplazamientos y las características de los flujos migratorios surgen claramente. En la zona del Neuquén y Río Negro la población chilena cruzaba la frontera de las zonas colindantes, mientras en el extremo sur argentino predominaban los magallánicos o los chilotas que entraban a territorio Argentino vía Punta Arenas. La zona del Chubut no tenía, en las primeras décadas, en su contraparte chilena un área poblada generadora de flujos migratorios. Los flujos procedían, principalmente, de las provincias chilenas al sur del Bío Bío, algunos con escala previa en territorio argentino (Neuquén y Río Negro), del valle del Río Chubut y de otras regiones del país principalmente de Buenos Aires o la Capital Federal.

En 1895, la población rural de la zona cordillerana chubutense era de 1.163 habitantes distribuidos de la siguiente manera: 300 en la colonia 16 de Octubre y el resto, mayoritariamente, en las áreas de población indígena²⁷. La población argentina era el 78% y entre los extranjeros, el 22%, los europeos conformaban el 11% (los galeses 8.25%) y los chilenos alcanzaban el 9.4%. Entre los argentinos, la mayoría eran nacidos en Chubut (68%) y el resto procedía principalmente de Río Negro y Neuquén (14.7% y 8.40% respectivamente). Del otro lado de la cordillera, la población hacia 1907 no superaba los 197 habitantes concentrados en la zona de Aysén 54, en Coyhaique 62 y en Baker 81²⁸.

Mientras del lado Argentino se daba un proceso de poblamiento más temprano y acelerado, el lado chileno contaba con muy pocos habitantes y tierras fiscales vacantes. Esto originó que, junto a las importantes concesiones otorgadas por el gobierno chileno a particulares o Sociedades Anónimas, se diera una ocupación espontánea de tierras por migrantes que se habían asentado en la provincia del Neuquén y Río Negro procedentes de Nuble, Bío-Bío, Malleco, Cautín y Valdivia y que reingresaron a su país con el deseo de acceder a la propiedad de la tierra. De norte a sur, grupos de residentes en la Argentina cruzaron la frontera en busca de tierras sin dueño. El pueblo de Futaleufú debe su origen al asentamiento de colonos entrados desde Argentina. El valle del río Simpson presenció entre 1912 y 1919 la llegada de chilenos, también procedentes de Argentina, quienes para lograr el reconocimiento oficial de ocupación debieron enfrentarse con la Sociedad Industrial de Aysén.

²⁵ Las estancias de Mauricio Braun en Chubut eran La Pepita, en la zona del Lago Fontana en el límite binacional, Laura y La Laurita en la zona centro-norte del departamento de Río Senguer.

²⁶ ALSCO fue creada en 1889 y entre los miembros de su directorio se encontraba C. Lockwood que ya contaba con estancias propias en la Patagonia y era miembro de la Santa Fe and Great Southern Land Company; Eduardo Míguez, op.cit., pp. 247-292.

²⁷ Las otras zonas con mayor concentración de población eran: 300 habitantes en la zona del Genoa, donde se había asentado la tribu de Sayhueque, 106 en El Chalía, 186 en la zona de Cushamen, 86 en Apeleg y en Senguer y Mayo 63; **Segundo Censo Nacional de 1895**.

²⁸ Los datos corresponden al Departamento 16 de Octubre que abarcaba una zona más amplia que los 5 departamentos cordilleranos creados en 1915 y consideramos en este trabajo, sin embargo dado que la población se concentraba en la zona cordillerana y no en la meseta, la información censal es muy aproximada; **Segundo Censo Nacional de 1895** (argentino); **Censo Nacional 1907** (chileno).

Más al sur, los derroteros de algunos migrantes muestran claramente sus experiencias en suelo argentino y su retorno a Chile. Antolín Silva Ormeño, poblador chileno en Lago Blanco (al sur del Chubut) emigró al Valle Simpson, en 1914 se trasladó más al sur y en 1917 fundó el pueblo de Balmaceda con la idea de reunir a sus paisanos residentes en Argentina. Cantalecio Jara, procedente de la zona del Bío-Bío, emigró con su familia a Chosmalal trasladándose posteriormente a Junín de los Andes, donde desempeñó tareas de mediero y domador. Más tarde se asentó con un permiso de ocupación en la zona de Lago Blanco. Allí, se enteró de la existencia de tierras desocupadas en Aysén y en 1908, convencido por su hermano y otros chilenos, ya asentados en la zona del lago Buenos Aires, cruzó la cordillera con ganado, pero continuó manteniendo sus posesiones en Argentina. Fueron estos colonos los que dieron origen a la localidad de Chile-Chico comunicada desde su fundación con el pueblo de Los Antiguos, en Argentina²⁹.

Esta migración hacia el Pacífico tenía antecedentes previos, en 1896 un galés, Juan Richard, se había establecido en Nirehuao para criar vacunos creyendo encontrarse en territorio argentino. Luego del Laudo Arbitral de 1902 debió vender sus mejoras y ganado a la Sociedad Industrial de Aysén y retirarse al Valle del Chubut. Pero posteriormente, otros galeses se asentaron en la zona del Río Encuentro, fueron quienes, en el plebiscito de 1902 –durante la fijación de límites– no optaron por continuar viviendo bajo la bandera argentina como la mayoría de los habitantes de la Colonia 16 de Octubre³⁰. También cruzaron la cordillera, hacia Chile, alemanes que vieron frustrado su acceso a la propiedad de las tierras, en la zona de Río Pico, al revocarse la concesión del gobierno argentino de la Colonia alemana Friedland en 1906³¹.

En la zona cordillerana Chubut-Aysén se encontraron capitales del sur y del norte y derroteros migratorios de europeos y chilenos que muestran una estancia en Argentina y una nueva migración o retorno a Chile e inmigrantes chilenos que se asentaron directamente en ambas zonas procedentes principalmente de las provincias chilenas que habían poblado el norte patagónico. Estos procesos poblacionales –con ciertos cambios desde 1930– y las diferencias demográficas subsistieron en los años posteriores. Aysén, en 1920, sólo contaba con 1.960 habitantes y si bien su población se incrementó significativamente a partir de 1930, hasta la década del 50 la zona cordillerana del Chubut

²⁹ Estos colonos protagonizaron la llamada “guerra de Chile-Chico” para evitar la expulsión de las tierras que habían ocupado, reclamadas por la Sociedad Anónima que ocupaba las tierras de la ex Compañía del Baker. Luis C. Palma, “Migración y...”, op.cit., pp. 127-128; y “El Pohlamiento...”, op.cit., pp. 38-42; Danka Ivanoff Wellmann, **La Guerra de...**, op.cit., pp. 26-31.

³⁰ En 1902, cuando estaba por concluirse las tareas de la Comisión binacional para la fijación de límites, no había acuerdo entre las partes respecto al tramo comprendido por la Colonia 16 de Octubre. El árbitro, Sir Thomas Holdich, optó por preguntar a los colonos galeses a qué país deseaban pertenecer. La mayoría optó por Argentina debido a los lazos que mantenían con los galeses del valle inferior del río Chubut y el temor a perder las tierras concedidas por el Gobierno Argentino. Clemente Dumrauf, op.cit., p. 367.

³¹ Wilhelm Vallentin obtuvo tierras en la zona del Río Pico con el propósito de crear una colonia de alemanes “Friedland”—tierra de Paz. Al no poder cumplir con las obligaciones contraídas ante el Gobierno Argentino, su concesión fue cancelada en 1906. Sin embargo se asentaron 9 familias alemanas entre 1907 y 1908 y otras cruzaron a Chile o se ubicaron en otros lugares de la provincia del Chubut, Chubut, Turismo..., pp. 158-159; Ernesto Maggiore, **Donde los lagos no tienen nombre. La historia de Río Pico y la colonia alemana Friedland**, Comodoro Rivadavia, Ed. Universitaria de la Patagonia, 2001, pp. 49 y 131.

fue la más poblada³². Estas particularidades históricas generaron una dinámica económica distinta al resto de la Patagonia.

Actividad económica orientada al Atlántico

Las diferencias demográficas, los procesos poblacionales, la desconexión del área chilena con su territorio nacional mientras del lado argentino ya existía una salida Atlántica que se intensificó con la creación del puerto de Comodoro Rivadavia, la inversión de capitales del mismo origen a ambos lados de la cordillera, además de un desarrollo productivo similar dieron origen a una actividad comercial que miró hacia el Atlántico desde los inicios de su ocupación.

La producción de la región cordillerana chubutense estuvo vinculada fundamentalmente a la ganadería, que fue modificando su stock a lo largo de los años. El ganado vacuno muy importante en los inicios del siglo XX se redujo significativamente con relación al incremento del ovino. Los stocks bovinos fueron más importantes en los departamentos del norte, mientras que los de los ovinos fueron más numerosos en los del sur. En los primeros –Cushamen y Futaleufú– existió también una producción de cereales, especialmente trigo (en la Colonia 16 de octubre) y una industria harinera que desapareció a mediados de la década del 40.

Cuadro 1: Stock ganadero de la zona cordillerana de Chubut hasta 1920

Censos	Ganado bovino	Ganado ovino	Caprino
1895	21.357	28.554	-
1914	93.174	849.972	22.850
1920	64.419	919.021	22.444
1937	90.936	2.900.467	118.720

Fuentes: Segundo Censo Nacional 1895; Tercer Censo Nacional 1914; Censo General de Territorios Nacionales 1920; Censo Nacional Agropecuario 1937.

Para la zona de Aysén sólo tenemos datos fragmentados que sugieren actividades ganaderas similares a las realizadas del lado argentino y explotación forestal. Por ejemplo, la Sociedad Explotadora del Baker para iniciar sus actividades trasladó 6.000 vacu-

³² Aysén en 1930 contaba con 8.886 habitantes y en 1933 con 9.711. En 1940 su población ascendía a 17.014 y tenía dos centros urbanos de más de 1.000 habitantes, Puerto Aysén con 3.767 y Coyhaique con 2.577. El censo de 1952 registró 26.262 habitantes de los cuales 3920 residían en Puerto Aysén, 5.870 en Coyhaique y 1.101 en Chile Chico. En 1947, la cordillera chubutense tenía 28.730 habitantes, de los cuales 5.584 residían en Esquel, mientras los otros centros urbanos no superan los 1.000 habitantes. José María Sarobe, *La Patagonia y sus Problemas*, Buenos Aires, Centro de Estudios Unión, 1999, p. 116; República de Chile, Dirección de Estadística y Censos, *Tendencias del poblamiento en Chile desde 1940 a 1960 y análisis de los factores geográficos que influencian su dinámica*, Santiago de Chile, 1969; Censo de territorios Nacionales de 1920 y Cuarto Censo General de Argentina 1947.

nos y 20.000 lanares desde la zona de Río Gallegos, 3.000 vacunos desde la provincia de Buenos Aires y 2.000 más desde Tecka (Chubut). Para 1917 los chilenos emigrados de la Argentina, en la misma zona, contaban con 20.000 cabezas de ganado lanar, 10.000 vacunos, 5.000 caballares y 6.000 cabrío³³.

Los pobladores del lado argentino necesitaban vender sus excedentes de ganado y la lana y comprar mercaderías y materiales para sus unidades productivas y para ello buscaron las mejores alternativas disponibles. Si bien comercializaron con Chile, principalmente en los departamentos del norte del Chubut, la vinculación Atlántica fue muy importante. La ASLCO desde el inicio de sus actividades tuvo una vinculación dual pero, una vez solucionados los problemas de transporte, se inclinó hacia el mercado nacional argentino. Hacia 1898, cuando un cambio desfavorable y un impuesto a la importación de ganado en pie afectaron sus ventas a Chile, la empresa trató de ubicar sus vacunos en los mercados argentinos, pero sin éxito, lo que la obligó a continuar sus ventas a Chile, el principal mercado hasta 1908. Sin embargo, desde 1906 con el mejoramiento de su stock vacuno, buscó nuevas formas de comercialización y encontró, como la más rentable, el sistema de participación con invernadores del norte. Hacia 1910 realizó acuerdos con la *Santa Fe and Córdoba Great Southern Land Company* para enviar el ganado a engordar a su estancia de Córdoba y más tarde arrendó estancias en Buenos Aires para engordar los novillos. Hacia 1912 casi todas las ventas se efectuaban en la provincia de Buenos Aires. En 1914 el mercado chileno había sido reemplazado³⁴.

Si bien la ASLCO en sus comienzos comercializaba vacunos en Chile, el abastecimiento de la estancia y la venta de lana—que se incrementó desde 1905 lo realizaba en el Atlántico. Puerto Madryn era el centro de entrada y salida de mercaderías y productos de la estancia. En 1907, pesadas carretas transportaron 32 toneladas a Puerto Madryn y volvieron cargadas con 220; en 1909 las cargas se habían incrementado a 76 y 330 toneladas respectivamente. Las mercaderías entradas abastecían los almacenes de la empresa que les facilitaban efectivo a través de la venta a clientes externos. La comercialización de la lana, la actividad más redituable de la empresa, recorría su propio circuito Atlántico, de la estancia se enviaba por carreta a Puerto Madryn para su embarque a Amberges³⁵.

Más al sur se dio una vinculación Atlántica tanto del lado argentino como del chileno. Cuando Braun y Blanchard estaban decidiendo la inversión de capitales en la zona del Baker consideraron su proximidad a la frontera argentina y las facilidades para el traslado de animales y mercaderías. A inicios de la década del 10 ésta tarea se vio facilitada al contar con la estancia Valle Huemules del lado Argentino y la posibilidad de vender ganado al Frigorífico en San Julián. Además, desde 1914 podían utilizar la punta de riel en Las Heras; a mitad de camino de puerto Deseado³⁶—cabecera del ferrocarril—

³³ Danka Ivanoff, *Caleta Tortel y su Isla de los Muertos*, Santiago, ed. de la autora, 2000, pp. 26-29 y 37.

³⁴ Esta vinculación atlántica, para el comercio de ganado, desde 1914, coincide con la periodización propuesta para el sur de Neuquén por Beatriz Gentile y otros, "Del Pacífico al Atlántico...", op.cit., pp. 369-390.

³⁵ Eduardo Míguez, op.cit., pp. 261-272.

³⁶ Esta opción de comercializar la producción en Puerto Deseado fue utilizada por pocos pobladores, la mayoría lo hacia en el puerto de Comodoro Rivadavia a través del ferrocarril Comodoro-Sarmiento.

donde Mauricio Braun y Alejandro Ménendez Behety, entre otros, establecieron un frigorífico en 1922³⁷. Los chilenos asentados espontáneamente en la zona del Baker, viajaban hasta Comodoro Rivadavia llevando sus productos en grandes chatas, tiradas por 12 o 16 caballos, las que regresaban cargadas de mercaderías para todo el año. En 1919 Cantilo Jara comercializó en Argentina 15.000 kilos de lana, 500 cueros lanares y 50 bueyes³⁸.

En la zona de la Colonia 16 de Octubre la vinculación atlántica estuvo desde los inicios de la actividad ganadera y agrícola. Las carretas cargadas de lana, cueros y quesos cruzaban el territorio hasta el valle inferior del Río Chubut y regresaban con mercaderías y correspondencia. Pero la distancia, la precariedad de los caminos y los transportes hizo que los galeses trataran de buscar el autoabastecimiento —cultivaron trigo y verduras— y una salida hacia el pacífico cercana a la colonia³⁹.

Los intentos de los colonos de abrir un camino hacia el Pacífico fracasaron⁴⁰. Las alternativas posibles se redujeron y entonces comercializaban ganado en pie—principalmente vacunos—en Chile y se abastecían y vendían su producción lanera y triguera en Argentina. Compradores chilenos llegaban, a veces, a la colonia para comprar bovinos o los colonos organizaban arreos que, vía Bariloche, comercializaban en Victoria, Chile. En la década del 10 comenzaron a utilizar para la venta de bovinos y ovinos el ferrocarril que desde San Antonio llegó en 1916 a Ing. Jacobacci, vía que desplazó totalmente a Chile en la década del 20⁴¹. La producción de lana se transportaba para ser exportada a Puerto Madryn. Sin embargo desde 1906 no debieron realizar todo el recorrido, podían vender en la Sucursal de la Compañía Mercantil Chubut⁴² que se estableció en Arroyo Pescado, lugar cercano a la Colonia o en otras firmas que se instalaron en la zona en la década de 1910.

La producción triguera de la colonia que abastecía las necesidades de la zona, contó con un molino desde 1895. Posteriormente, Molino Andes vendía su producción en el espacio patagónico hasta la llegada del primer tren procedente de ingeniero Jacobacci

Alejandro Aguado, *El viejo oeste de la Patagonia. Lago Blanco, Valle Huemules, El Chalía-Chubut, Comodoro Rivadavia*, ed. del autor, 2000.

³⁷ Graciela Ciselli, *Bailando al compás de la lana. El ovino: motor del desarrollo comercial de Puerto Deseado (1881-1944)*, Comodoro Rivadavia, ed. del autor, 1999.

³⁸ Danka Ivanoff, *La guerra de...*, op.cit., p. 107.

³⁹ John Evans cuenta en sus memorias “fue una lucha muy dura para los primeros pobladores, el centro comercial más cercano era la zona atlántica distante 400 millas y los únicos productos que podíamos vender eran cueros, lanas...” Clery A. Evans, op.cit., p. 114; Abraham Matthews, op.cit., p. 135.

⁴⁰ Desde los comienzos, los galeses estuvieron interesados en abrir una ruta que uniera el Pacífico con el Atlántico. En 1893 exploraron posibles pasos, en 1910 firmaron un acta para crear una comisión con el propósito de “conseguir vía y medios de transporte entre el Departamento y el océano Pacífico” y en 1932 comenzaron a construir un camino desde Futaleufú —pequeña población chilena aislada del resto del territorio nacional y solo comunicada con la Colonia 16 de Octubre— pero tampoco se concretó pues el gobierno chileno no autorizó la obra. Clery Evans, op.cit., pp. 140, 156-161; Glyn Williams, *The desert and the dream 1965-1915*, Cardiff, University of Wales Press, 1974.

⁴¹ Glyn Williams, “La Colonia 16 de Octubre”, *El Regional*, Gaiman, Julio 1975, pp.13-14.

⁴² En 1885 los colonos galeses del Valle del Chubut, para mejorar la comercialización de sus productos, hasta entonces en unas pocas manos, crearon una cooperativa, La Compañía Mercantil Chubut y contrataron un barco. En 1906 abrieron una sucursal en Arroyo Pescado y luego otras en Tecka y Esquel. Fue liquidada en 1933 y se transformó en la Compañía Mercante Chubut. Abraham Matthews, *Crónica de la Colonia Galesa de la Patagonia*, Buenos Aires, Ed. Alfonsina, 1995, pp. 105-107 y 129-131; Clemente Dunroff, op.cit., pp. 277-278; Marcelo Troiano, *Y nació Esquel...*, op.cit., pp. 56-58.

a la localidad de Esquel, en 1945, el cual terminó con la industria harinera que no pudo competir con los grandes molinos como Bunge y Born.

En el resto del territorio muchos estancieros, arrendatarios y pequeños productores recurrieron, para abastecerse y comercializar sus producciones a las dos firmas más importantes del sur Argentino, La Sociedad Importadora y Exportadora de la Patagonia (La Anónima) y La Sociedad Anónima de Exportación e Importación Lahusen y Cía, las cuales establecieron sucursales en la zona cordillerana⁴³. En las estaciones del Ferrocarril Comodoro Rivadavia-Sarmiento, más próximas a la zona de Río Mayo, La Anónima –en Holdich y Cañadón Lagarto– y Lahusen, en esta última, establecieron comercios hasta mediados de la década del 30 en que la competencia del camión redujo su importancia como estaciones concentradoras de la producción de la cordillera⁴⁴. Ante esto, Lahusen abrió una sucursal en Río Mayo, en 1928 y dominó el comercio de la región.

Estas casas comerciales concentraban gran parte de la compra de la producción cordillerana y el abastecimiento de los pobladores rurales. El resto de las transacciones comerciales se realizaban en los almacenes de ramos generales⁴⁵ localizados en los cruces de caminos o en los pequeños pueblos fronterizos, los cuales eran, muchas veces, los únicos puntos de abastecimiento y de comunicación para la población de Aysén. Esto sucedía con Futaleufú o Balmaceda, esta última a través del paso Huemules sacaba la producción al lado Argentino. Para la década del 30 exportaban lanas, cueros vacunos y lanares, y maderas de lenga a serradas e importaban harina, azúcar, yerba y arroz. Más al sur, Chile-Chico encausaba su tráfico de pasajeros, frutos y mercaderías por los Antiguos ya sea para alcanzar nuevamente Chile por Balmaceda o Alto Río Mayo, o a modo de intercambio entre ambos países⁴⁶.

Todo indicaría que en la zona cordillerana Chubut-Aysén se conformó un circuito económico distinto al de las otras regiones patagónicas. Desde la llegada de los primeros pobladores se dio un comercio volcado hacia el Atlántico, que solo se bifurcó hacia el Pacífico para la comercialización del ganado vacuno hasta mediados de la década del 10. En este espacio patagónico, básicamente rural, con grandes estancias pero con una mayoría de ocupantes sin título o arrendatarios se fue conformando una sociedad con vinculaciones económicas pero también sociales.

El mundo rural en la zona fronteriza

La zona fronteriza Chubut-Aysén fue una alternativa de asentamiento para argentinos e inmigrantes europeos y chilenos por la existencia de tierras fiscales vacantes y

⁴³ La Anónima surgió en 1908 de la fusión de las firmas comerciales José Menéndez y Braun-Blanchard, la cual tuvo su casa matriz en Punta Arenas hasta 1918 en que se traslada a Buenos Aires. Lahusen fue creada por Christian Lahusen y en 1906 estableció su primer negocio en Comodoro Rivadavia, a diferencia de la Anónima concentró sus actividades en Chubut. Ambas firmas actuaron como comercios de ramos generales, centros de acopio, entidades crediticias y financieras y transporte marítimo. Guillermo Beato y otros “La constitución de grupos sociales dominantes en Chubut” en Guillermo Beato, **Grupos Sociales Dominantes. México y Argentina (Siglos XIX y XX)**, Córdoba, 1993, pp. 77-98.

⁴⁴ Alejandro Aguado, **Aventuras Sobre Rieles Patagónicos**, Rawson, 1996, pp. 72-110.

⁴⁵ Asencio Abeijón, **Caminos y rastrelleras borrosas**, Buenos Aires, Ed. Galerna, 1983, pp.13-22.

⁴⁶ Juzgado de Paz de Lago Blanco. Documentación del Juzgado de Paz Los Huemules (1931-1940); Guía Anuario **El Rivadavia**, Comodoro Rivadavia, 1943.

escasez de controles estatales. Fue una zona con muchos desafíos pero también con posibilidades de crecimiento económico y ascenso social. En particular en la zona cordillerana chubutense las posibilidades económicas que ofrecía la región y las características socioculturales de los flujos migratorios dieron origen a una sociedad donde los grupos nacionales fueron conformando distintos espacios en la estructura productiva y social.

La zona fronteriza Chubut-Aysén compartió una emigración de chilenos procedentes de las provincias al sur del Bío Bío. En la zona chubutense fue el grupo extranjero más importante, pues los europeos que se asentaron en forma individual (excepto los galeses y los alemanes de Río Pico) conformaron una minoría donde los españoles fueron los más numerosos. A partir de 1920, la participación de los chilenos en el total de la población disminuyó debido al incremento de la población argentina (en parte hijos de chilenos) y un desplazamiento de sus flujos hacia los centros urbanos intermedios o más cercanos a la costa (Comodoro Rivadavia, Trelew)⁴⁷.

Cuadro 2: Población de la zona cordillerana de Chubut entre 1895 y 1947

Nacionalidad	Censo 1895		Censo 1912		Censo 1920		Censo 1947	
	cant.	%	cant.	%	cant.	%	cant.	%
Argentinos	904	78.0	4.200	66.5	5.916	65.6	29.149	85.0
Extranjeros	259	22.0	2.117	33.5	3.090	34.3	5.165	15.0
chilenos	109	9.4	1.632	25.8	2.131	23.7	3.533	10.3
ingleses	96	8.3	90	1.4	144	1.6	--	
italianos	13	1.1	42	0.7	106	1.2		
españoles	7	0.6	181	2.9	435	4.8	1.477	4.3
alemanes	7	0.6	17	0.3	50	0.5	--	
turcos	--		42	0.7	54	0.6	--	
otros	25	2.1	113	1.8	170	1.9	155	0.4
Total	1.163		6.317		9.006		34.314	

Fuentes: Segundo Censo Nacional 1895; Censo de Población de Territorios Nacionales 1912; Censo General de Territorios Nacionales 1920; Cuarto Censo Nacional 1947.

Sin embargo, al interior de cada departamento cordillerano surgieron diferencias importantes vinculadas a las posibilidades productivas de cada área y las características de la ocupación de las tierras (grandes estancias, pequeños propietarios, ocupantes con título precario, comunidades indígenas). Los departamentos de Cushamen y Futaleufú fueron los más poblados, por ser los más aptos para la cría de ganado y la actividad agrícola y asiento de la colonia 16 de Octubre. Los tres departamentos más al sur estu-

⁴⁷ Susana Torres, "La inmigración chilena en la Patagonia Austral en la primera mitad del siglo XX y su inserción en los centros urbanos de Comodoro Rivadavia, Río Gallegos y Ushuaia" en S. Bandieri (coord.) *Cruzando la cordillera...*, op.cit., pp. 421-458.

vieron menos poblados, tal vez como consecuencia de una ocupación más tardía y propiedades más extensas debido a las características receptivas de las tierras.

En todos los departamentos se fue conformando una sociedad donde la presencia argentina fue significativa desde los comienzos. Los argentinos superaban, hacia 1920, el 58% de la población, sin embargo en Languiñeo, el departamento menos poblado pero con mayor presencia indígena, alcanzaba el 78%. Los chilenos, si bien dispersos en toda la zona, fueron más numerosos en el norte (Cushamen 30% y Futaleufú 23%) y en el sur (Río Senguer 22.4%). Los europeos, que llegaron más tarde a la región, alcanzaron su mayor porcentaje en el sur (Río Senguer 16.8%). Para fines del 40 la población se incrementó más en los departamentos del sur aunque los del norte continuaron siendo los más poblados. Todos superaban el 80% de población argentina, mientras la chilena disminuyó porcentualmente aunque se incrementó en valores absolutos en Futaleufú y especialmente en Río Senguer. Solo en estos dos departamentos, los más dinámicos de la zona, los europeos superaban el 5% de la población.

Cuadro 3: Población de los departamentos cordilleranos chubutenses entre 1920 y 1947

Departamentos	Censo 1920						Otros	Total	
	Argentinos cant.	%	Chilenos cant.	%	Europeos cant.	%			
Cushamen	1.752	64.0	814	29.0	148	5.4	39	1.4	2.753
Futaleufú	2.139	65.4	764	23.3	342	10.4	27	0.8	3.272
Languiñeo	723	78.0	136	14.7	57	6.1	11	1.2	927
Tehuelches	715	68.8	190	18.2	114	11.0	21	2.0	1.040
R. Senguer	587	58.0	227	22.4	170	16.8	30	3.0	1.014
Censo 1947									
Cushamen	8.693	88.0	851	8.6	277	2.8	56	0.6	9.877
Futaleufú	8.592	82.0	1.232	11.6	641	6.0	46	0.4	10.511
Languiñeo	3.645	91.2	266	6.6	67	1.6	17	0.4	3.995
Tehuelches	3.704	86.8	351	8.2	203	4.7	11	0.3	4.269
R. Senguer	4.515	80.0	833	14.7	289	5.1	25	0.4	5.662

Fuentes: Censo General de Territorios Nacionales 1920; Cuarto Censo Nacional 1947.

La población chilena residente en la zona cordillerana Chubut-Aysén compartió flujos migratorios que poblaron el norte y el sur patagónico. Los chilenos, en el norte chubutense, marcaron una continuidad con los que poblaron el Neuquén y Río Negro. La zona sur recibió parte de éstos flujos que avanzaron en busca de tierras hasta el 30, pero luego fueron inmigrantes de las zonas chilenas situadas en la misma latitud –Chiloé y Aysén– los que tuvieron un peso muy importante en los flujos que arribaron a la zona.

En la zona norte⁴⁸ lo chilenos procedían, hasta 1930, principalmente de 4 provincias chilenas (Cautín, Valdivia, Bío Bío y Osorno), las cuales concentraron el 70% de los inmigrantes, siendo Cautín la más expulsora con un 35%. Con posterioridad, Cautín siguió siendo la provincia más importante de procedencia (33.3%) pero se incrementó el flujo desde Llanquihue –provincia chilena cuyo extremo sur limita con el norte de Chubut. En la zona sur la emigración de la primera época procedía, también, en más de un 70% de cuatro provincias chilenas (Cautín, Malleco, Nuble y Llanquihue), y si bien Cautín era la de mayor flujo (23.8%), las restantes superaban el 14%. En el período posterior, los flujos se modificaron significativamente y las provincias expulsoras que concentraron más del 50% fueron Chiloé con un 37% y Aysén con un 15%, seguidas de Cautín con un 17.4% (Cuadro 4).

Cuadro 4: Provincias de origen de inmigrantes chilenos⁴⁹

Provincia	Hasta 1930				1930-1947			
	zona norte		zona sur		zona norte		zona sur	
	cant.	%	cant.	%	cant.	%	cant.	%
Cautín	29	34.5	15	23.8	18	33.3	8	17.4
Valdivia	16	19.0	6	9.5	6	11.1	2	4.3
Bío Bío	10	12.0	6	9.5	2	3.7	1	2.1
Osorno	7	8.3	2	3.2	3	5.5	2	4.3
Nuble	6	7.1	9	14.3	4	7.4	2	4.3
Arauco	4	4.8	1	1.6	2	3.7	--	
Malleco	2	2.4	13	20.6	4	7.4	1	2.1
Concepción	2	2.4	2	3.2	1	1.8	--	
Linares	2	2.4	2	3.2	1	1.8	--	
Chiloé	2	2.4			3	3.7	17	37.0
Magallenes	2	2.4					1	2.1
Llanquihue	1	1.2	9	14.3	6	11.1	5	10.9
Aysén			1	1.6	2	3.7	7	15.2
Otras	1	1.2	1	1.6	2	3.7	--	
Total	84		63		54		46	

Fuente: Actas matrimoniales del Registro Civil de Esquel, Aldea Beleiro y Facundo.

⁴⁸ La zona norte corresponde al área de influencia del Registro Civil de Esquel –población localizada en el departamento Futaleufú– y la zona sur, departamento de Río Senguer, corresponde a los registros civiles de Aldea Beleiro y Facundo para distintos períodos.

⁴⁹ La información del cuadro y los restantes se obtuvo de las actas matrimoniales de Esquel, para la

Los chilenos que se desplazaron fueron parte de una experiencia migratoria donde familias y hombres solos tuvieron cierta movilidad horizontal hasta asentarse en tierras fiscales o siguiendo las oportunidades laborales. Los primeros en arribar trajeron otros conformando redes sociales donde se insertaban los recién llegados. Hasta el 30, muchos chilenos procedentes de las zonas rurales trasladaron la actividad que desarrollaban en su país de origen a la sociedad receptora. En la zona norte fueron agricultores (39%), criadores (26%), jornaleros (22%) y trabajadores rurales. En los años posteriores se dio un proceso de mayor asentamiento de chilenos en los centros urbanos de la zona (Esquel, Tecka) disminuyendo su presencia en las zonas rurales como criadores o ganaderos pero incrementándose como jornaleros (40%)⁵⁰.

En la zona sur, básicamente dedicada a la actividad pecuaria, los chilenos fueron criadores (59%), ganaderos (11%), ovejeros (4.5%) o jornaleros (13.6%). Para el período posterior al 30, el flujo de hombres solos se incrementó, tal vez por su procedencia de las zonas más cercanas que les permitía mantener vínculos familiares o por las dificultades para acceder a la tierra. Si bien los chilenos continuaron dedicándose a las actividades rurales, cada vez más lo hicieron como jornaleros o peones de campo (50%), siendo menor el número de criadores y mayor el de quienes ejercían algún oficio, como carpintero o carpintero.

Las experiencias migratorias de los chilenos dan cuenta de espacios socio-económicos donde su presencia fue significativa mientras en otros fueron una minoría. Así, en el comercio de ramos generales dominaban los europeos⁵¹, seguidos por argentinos hijos de europeos, mientras los chilenos eran los menos. En las actividades rurales los europeos fueron hacendados, ganaderos, criadores o agricultores siendo el número de los jornaleros o peones menor que para el caso chileno⁵².

Estos grupos se relacionaron en los primeros años en un mundo netamente rural donde los centros de encuentro estuvieron limitados a los "boliches" o almacenes generales en el cruce de rutas. El aislamiento era parte de la vida cotidiana para muchos y los menos crearon espacios de socialización centrados en la vida religiosa o redes parentales extensas –los galeses– o relaciones culturales –las comunidades indígenas. Entre los chilenos estuvieron aquellos que vivieron aislados pero también los que compartieron la

zona norte, desde principios de siglo hasta 1947, tomando una muestra cada 5 años y los años de los censos nacionales y territoriales y todas las actas del registro civil de aldea Beleiro, desde 1924 hasta 1945 y las de Facundo entre 1913 y 1920 para el departamento de Río Senguer en la zona sur.

⁵⁰ Esto podría vincularse a disposiciones legales como el Decreto 15385/44 referido a la creación de zonas de seguridad y los decretos de 1946 y 1948 en los cuales expresamente se excluyen a los extranjeros, oriundos del país límitrofe de todo derecho de posesión o tenencia de tierras. A esto debemos agregar el despojo de tierras en manos de firmas comerciales con las que se endeudaban o el desalojo para la venta posterior de los terrenos.

⁵¹ En el **Censo de Territorios de 1920**, de un total de 83 establecimientos comerciales para los cinco departamentos cordilleranos de Chubut, 77% pertenecían a extranjeros, 5% eran mixtos y 18% eran de argentinos. Considerando las actas matrimoniales para la zona norte, el 76% de los comerciantes eran extranjeros –el grupo más importante eran los españoles seguido por sirio-libanes, franceses y polacos–, el 17.6% eran argentinos y solo un 6% eran chilenos. Para la zona sur el 55% eran extranjeros, siendo mayoría los españoles, seguidos por los sirio-libanes, el 35% argentinos, en su mayoría hijos de europeos, y sólo un 10% chilenos.

⁵² En todo el período los jornaleros no superan el 12% de los novios de las dos zonas. **Actas matrimoniales** de la zona sur y norte.

cultura indígena mapuche o los que formaron parte de redes sociales que muchas veces se extendían a ambos lados de la cordillera. Se cruzaba la frontera para visitar parientes o buscar consorte⁵³ pero también para oficializar matrimonios o asentar nacimientos⁵⁴. Los espacios de socialización, acotados especialmente para las mujeres, se ampliaron al irse conformando los centros urbanos paralelamente a una mayor movilidad de los jornaleros o peones rurales, cada vez más numerosos.

En esta sociedad rural con mayoría de argentinos, las relaciones sociales de los hombres chilenos generaron, hasta 1930, en la zona norte, una endogamia del 57% pero que alcanzó el 88% si consideramos los matrimonios con argentinas hijas de padres chilenos. Las mujeres se casaban en un 75% con consortes chilenos –y alcanzaron el 79% si agregamos los novios argentinos hijos de chilenos. Cuando elegían consortes fuera de la comunidad los chilenos se casaban exclusivamente con argentinas y las mujeres lo hacían en su gran mayoría.

Para el período posterior al 30, si bien las endogamias disminuyeron (chilenos 29% y chilenas 63%), los hombres alcanzaron el 85.3% –porcentaje muy similar al de la etapa anterior–, al casarse con argentinas hijas de padres chilenos. Las mujeres mostrarán una tendencia más pronunciada que en la etapa anterior a casarse fuera de su comunidad, principalmente con argentinos. Uniones que a veces escondían una misma pertenencia étnica mapuche (Cuadro 5).

Cuadro 5: Índices de endogamia y exogamia de los chilenos en la zona norte

Hasta 1930		1931-1947					
		Endogamia					
Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Chilenas	hija de	Chilenos	hijo de	Chilenas	hija de	Chilenos	hijo de
57%	88%	75%	79%	29%	85.3%	63.1%	68.4%
Exogamia							
Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
43%	12%	25%	21%	71%	14.7%	36.9%	31.6%

Fuente: Actas matrimoniales, zona norte.

En la zona sur, hasta el 30, los hombres tuvieron un comportamiento matrimonial similar a los de la zona norte, mientras las mujeres fueron más endogámicas (85% y 93%

⁵³ En las actas de matrimonio se registran casamientos en los que el novio reside en Lago Buenos Aires y la novia en Balmaceda-Chile o el novio en Valle Simpson y la novia en Río Mayo.

⁵⁴ Un poblador escribió en su carta: “habrá pronto un casamiento pero no conseguimos Juez de Paz en Alto Río Senguer y así esperamos si llega el de Coyhaique o Balmaceda”, citada por Ernesto Maggiori, op.cit., p. 94. También se daba a la inversa población residente en Chile que buscaba un juez de paz argentino para oficializar el matrimonio. *Actas Matrimoniales Aldea Beleiro*.

si consideramos argentinos de padres chilenos). Cuando no se casaban con chilenos o descendientes, lo hicieron casi exclusivamente con argentinos (excepto un español con una chilena). En el período posterior, la endogamia entre los hombres y mujeres chilenos disminuyó marcadamente no superando el 54%. Los hombres exogámicos se casaban exclusivamente con argentinas hijas de argentinos. Las mujeres, si bien se casaban con argentinos también lo hacían con extranjeros, entre ellos preferentemente españoles, el grupo europeo más importante (Cuadro 6).

Cuadro 6: Indices de endogamia y exogamia de los chilenos en la zona sur

Hasta 1930		1931-1945					
		Endogamia					
Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
Chilenas	hija de	Chilenos	hijo de	Chilenas	hija de	Chilenos	hijo de
55%	85%	83%	93%	30%	48%	45%	54%
Exogamia							
Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
45%	15%	17%	7%	70%	52%	55%	46%

Fuentes: Actas Matrimoniales, zona sur.

Fue una sociedad donde los chilenos conformaron fuertes lazos al interior de su comunidad tanto en la primera generación como entre los argentinos hijos de chilenos. Cuando se vincularon matrimonialmente con otros grupos, los hombres lo hicieron exclusivamente con argentinas mientras que las mujeres fueron las que se relacionaron con europeos, aunque en número reducido. Esta comunidad fuertemente endogámica escondía en su interior homogamias socio-laborales. Hasta el 30, en la zona norte, se dio una homogamia ocupacional significativa –hijas de jornaleros se casaban con jornaleros e hijas de agricultores con agricultores. Esto se repite para el caso de las mujeres exogámicas (con argentinos y europeos), dándose una fuerte correspondencia entre las actividades de los novios y los padres de las novias. En la etapa posterior, con un incremento significativo de chilenos en las zonas urbanas, se dio un relativo ascenso social para las mujeres –endogámicas o exogámicas– que de padres jornaleros se casaban con empleados u obreros calificados.

En la zona sur, la homogamia laboral es la característica en los primeros años. En las mujeres exogámicas se dio una fuerte correspondencia entre la actividad del novio y del padre de la novia –ganaderos o comerciantes–, mostrando cierto status social que superaba las diferencias étnicas. Para el período posterior, la homogamia se dio entre los chilenos que se casaban con argentinas. Nada podemos decir de las chilenas exogámicas –la documentación no registra la actividad de los padres de la novia–, pero se casaban con hacendados, ganaderos, empleados, comerciantes, no habiendo jornaleros (entre los

chilenos con argentinas más del 50% eran jornaleros y peones rurales). Esto sugiere una fuerte homogamia en sectores de mayor status o urbanos.

Los chilenos, tanto en la zona norte como en la zona sur, crearon una comunidad nacional basados en vínculos premigratorios o relaciones surgidas con posterioridad en la sociedad receptora que, durante los primeros años, originó una fuerte endogamia y homogamia social. En el segundo período, los chilenos continuaron manteniendo fuertes lazos entre ellos tanto en el mundo rural como en el urbano, como pequeños criadores y principalmente como jornaleros. Muy pocos chilenos lograron avanzar económicamente –ganaderos, hacendados o comerciantes–, y fueron sus hijas las que se casaron con europeos o argentinos del mismo status socio-económico.

Se conformó una estructura social en la zona fronteriza chubutense donde la imposibilidad de acceder a la propiedad de la tierra de los chilenos –solo era posible para sus hijos argentinos– y una estructura social que los ubicó principalmente como pequeños crianceros o jornaleros generó una comunidad chilena que se “chilenizó” en suelo argentino, diferenciándose de argentinos y europeos.

Conclusiones

La frontera no fue un obstáculo para la población de la zona cordillerana Chubut-Aysén. Fue vivida y cruzada simplemente como un accidente natural. La debilidad de los controles estatales facilitó, en las primeras décadas del siglo XX, el desplazamiento de población, mercaderías y ganado como así también la conformación de redes sociales y uniones matrimoniales. Se conformó una sociedad donde la vinculación atlántica y la presencia de argentinos en la cordillera chubutense, desde los inicios del poblamiento, la diferenciaron de las otras regiones fronterizas patagónicas.

La zona cordillerana Chubut-Aysén compartió con las otras regiones fronterizas patagónicas capitales y flujos migratorios, pero su ubicación geográfica, sus características poblacionales y su dinámica económica generaron un proceso histórico particular. En las regiones sur y norte de la Patagonia argentina las relaciones con las áreas chilenas, más densamente pobladas y con activos centros urbanos, crearon una complementariedad económica y una dependencia de mano de obra. Esta dependencia no fue posible para Chubut dado que Aysén como “zona de entre medio”, sin valor estratégico para el gobierno chileno, permanecía “vacía” hacia 1900.

Del lado argentino, la cordillera chubutense tuvo un proceso de ocupación que se inició a fines del siglo XIX. Migrantes procedentes del Atlántico y de Chile se asentaron en colonias o como pobladores de tierras fiscales o en las grandes estancias. En la zona chilena, sólo a comienzos del siglo XX, comenzaron a formarse grandes estancias principalmente por capitalistas magallánicos, quienes con posterioridad invirtieron en Chubut creando posesiones colindantes. Al mismo tiempo, chilenos y europeos provenientes de Argentina ocuparon tierras vacantes.

Esta inmigración espontánea hacia Chile, que dejaba en algunos casos familia y unidades productivas en el lado argentino, las grandes estancias a ambos lados de la frontera, las dificultades de comunicación entre la zona cordillerana de Aysén y el resto del territorio chileno y por otro lado la temprana vinculación de los pobladores de la cordillera chubutense a los puertos de Madryn y Comodoro Rivadavia dieron origen a

una economía volcada hacia el Atlántico. La zona norte, más cercana a las ciudades chilenas, mantuvo un circuito económico bidireccional, dedicado a la venta de vacunos a Chile hasta la década del 10, pero se abastecía y comercializaba su producción lanar en la costa chubutense o a través de las casas comerciales que se instalaron en la zona. En los departamentos sureños, la vinculación atlántica no presentó dualidades y la zona chilena colindante dependió, totalmente, para su abastecimiento y venta, de la producción de Argentina. Esta comunicación con la costa se vio favorecida desde 1914 por la cercanía del ferrocarril Comodoro-Sarmiento.

La zona Chubut-Aysén no sólo compartió un circuito económico con fuerte dependencia del mercado argentino sino también flujos chilenos procedentes de las provincias situadas al sur del Bío Bío. Sin embargo, este proceso migratorio se modificó, para la zona sur chubutense, a partir de 1930. Chilenos procedentes de Aysén y Chiloé, cada vez en mayor número, cruzaron a territorio argentino buscando insertarse principalmente como jornaleros en la zona cordillerana chubutense o en los centros urbanos costeros.

Los flujos migratorios chilenos formaron parte de una sociedad con predominio de población argentina y un reducido grupo de europeos. En ella, los chilenos, tanto en los departamentos del sur como del norte, conformaron una comunidad “cerrada”, con altos porcentajes de endogamia. Cuando se relacionaron fuera de ella lo hicieron mayoritariamente con argentinos. El sur, tal vez consecuencia de un proceso de ocupación más tardío que en el norte, aparece como una zona con mayores posibilidades laborales para los chilenos, lo cual generó homogamias socio-laborales entre las hijas de chilenos y extranjeros que eran ganaderos o comerciantes. Pero fueron los menos, la mayoría se dedicó a actividades rurales como criadores o trabajadores rurales, muy pocos ejercieron algún oficio o se dedicaron al comercio como dueños o empleados en las zonas urbanas. Más aún, a medida que avanzaban las décadas, fueron perdiendo su condición de pequeños productores rurales e incrementando el número de peones o jornaleros.

Este predominio de los chilenos en actividades rurales que les permitieron una amplia movilidad horizontal en busca de tierras o trabajo a ambos lados de la frontera favoreció la permanencia de relaciones fronterizas. Relaciones que no se interrumpieron, debido a la continuidad de los flujos que constantemente reconstruyeron la identidad chilena en función de las cambiantes condiciones laborales y políticas en la zona cordillerana chubutense.

En síntesis, podemos concluir que, más allá de la debilidad documental para la zona de Aysén, la zona cordillerana Chubut-Aysén tuvo un intercambio económico diferenciado con relación al resto de la frontera chilena-argentina, en la primera mitad del siglo XX. Su vinculación atlántica fue preponderante y en algunas áreas exclusiva para los pobladores de ambos lados de la cordillera que así se incorporaron tempranamente al mercado nacional argentino, a diferencia del resto de las áreas fronterizas que miraron, principalmente, hacia el Pacífico hasta la década del 30. Se conformó, del lado argentino, una sociedad rural donde la población chilena reelaboró su identidad creando una comunidad con fuertes vínculos internos. Esto se dio paralelo a un deterioro en sus condiciones socio-laborales, en parte consecuencia de las políticas argentinas. Nada podemos decir de la conformación social de Aysén o de otras regiones fronterizas patagónicas, lo cual nos permitiría marcar especificidades o semejanzas.

¿CONTINUIDAD O RUPTURA? LA CLASE POLÍTICA BONAERENSE EN LOS ORÍGENES DEL PERONISMO*

Oscar H. Aelo **

“Un movimiento no es, después de todo, sino lo que los hombres hagan de él.”
Roberto Fernández Retamar

Introducción

La poderosa imagen de un movimiento político articulado en la relación directa entre líder carismático y masas populares ha permeado buena parte de las interpretaciones sobre el peronismo, y otros casos del denominado “populismo” latinoamericano. El fascinante espectáculo de las multitudes reunidas en las plazas para escuchar la voz del líder indujo a los contemporáneos, y a los analistas posteriores, a indagar en las motivaciones o actitudes que condujeron a las masas, centralmente la clase obrera, hacia su integración en un movimiento de tales características¹. En este marco, quedó claramente

* La investigación se ha desarrollado en el marco del proyecto “Partidos, elecciones y actores políticos en la Argentina del siglo XX”, apoyado financieramente por la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Agradezco los comentarios de María Liliana Da Orden y Fernando Devoto a una versión preliminar de este trabajo.

** Grupo de Investigación “Movimientos sociales y sistemas políticos en la Argentina moderna”. Departamento de Historia. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. Correo electrónico: ohaelo@mdp.edu.ar

¹ Las ideas de los contemporáneos iban desde el “engaño” (por ejemplo, Juan A. Solari, **Doce años de oprobio**, Buenos Aires, Bases, 1956) hasta la secular línea popular de oposición a la oligarquía (cf. Jorge A. Ramos, **Revolución y contrarrevolución en la Argentina**, Buenos Aires, Plus Ultra, 1974; 1^a ed. 1957). El debate académico se centró en gran medida en las diversas actitudes que habría tomado una “nueva” clase obrera sin experiencia política o sindical y la “vieja”, con ambas, según la versión de Gino Germani, **Política y sociedad en una época de transición**, Buenos Aires, Paidós, 1962, y las visiones “revisionistas” que negaban esa interpretación, como Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero, **Estudios sobre los orígenes del peronismo**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972. Una síntesis de ese debate, Eldon Kenworthy, “Interpretaciones ortodoxas y revisionistas del apoyo inicial al peronismo”, **Desarrollo Económico**, vol. 14, N° 56, julio-setiembre 1974, pp. 749-763; una excelente compilación de trabajos “revisionistas” fue realizada por Juan C. Torre, **La formación del sindicalismo peronista**, Buenos Aires, Legasa, 1988. Para otros casos de “populismo” aún sigue vigente la idea de la “manipulación”; dos recopilaciones recientes ofrecen un panorama básico: Carlos Vilas (comp.), **La democratización fundamental. El populismo en América Latina**, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes,

opacado todo interés por averiguar el origen o la formación de un elenco de dirigentes de segundo o tercer nivel que tuvieron a su cargo tanto la vehiculización de los apoyos políticos al líder como la efectiva acción de gobernar distintas áreas del Estado; a lo sumo, alcanzaba con la presunción de que se trataba de “reaccionarios y gentes atraídas sin íntima convicción y por lo tanto interesados tan sólo en su prosperidad personal”, según la lapidaria sentencia de Halperin Donghi².

En la última década, algunos investigadores han propuesto acertadamente la necesidad de reevaluar la contribución de las “segundas líneas” de los movimientos populistas en la modelación de sus doctrinas y prácticas políticas³; aún sin partir de este punto de vista, una serie de trabajos que indagan las diversas configuraciones provinciales del peronismo confluyen en revalorizar actores políticos semejantes: muy evidentemente, las provincias no fueron gobernadas por Perón...⁴

Partiendo de estas innovadoras perspectivas, en este artículo se observará el proceso de reconstitución de la emergente clase política de la provincia de Buenos Aires, en íntima vinculación con las pautas que presidieron la renovación de la dirigencia política bonaerense hacia 1946⁵. Se analizará tanto la fracción peronista como la no (o anti) peronista de la dirigencia y clase política provincial. En el primer caso, se intentará evaluar el peso relativo de sus distintos componentes, sugiriéndose la escasa influencia de políticos con antecedentes conservadores en el peronismo bonaerense; en el segundo caso, se prestará mayor atención al principal partido de oposición, la Unión Cívica Radical, y se defenderá que la dirigencia partidaria mostraba un delicado equilibrio entre los integrantes de sus opuestas corrientes internas.

Las elecciones de 1946 en la provincia de Buenos Aires

En los comicios bonaerenses del 24 de febrero, coexistieron normas electorales diferentes para los distintos niveles de cargos en disputa. En el ámbito nacional, estaba en vigencia la denominada “ley Sáenz Peña”, la cual establecía dos principios electivos

1995. María Moira Mackinnon y Mario Pétrone (comps.), **Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cemienta**, Buenos Aires, Eudeba, 1998.

² Tulio Halperin Donghi, “Del fascismo al peronismo” (1956), en **Argentina en el callejón**, Buenos Aires, Ariel, 1994, p. 53.

³ Raanan Rein, **Peronismo, populismo y política: Argentina, 1943-1955**, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1998, enfatiza esta línea de investigación y aporta un breve boceto de algunos de los integrantes de las “segundas líneas”, como las denomina. Simétricamente, Alan Knight, “Populism and Neo-populism in Latin America, especially Mexico”, *Journal of Latin American Studies*, Cambridge University Press, 1998, pp. 223-248 indica la importancia de indagar en los “núcleos de seguidores” del líder populista.

⁴ El trabajo más importante, hasta ahora, es el de César Tcach, **Sabattinismo y peronismo. Partidos políticos en Córdoba, 1943-1955**, Buenos Aires, Sudamericana, 1991. Los enfoques provinciales comienzan a dar frutos importantes; véanse, entre otros, Darío Macor, “Del pluralismo a la unanimidad. Prácticas electorales, ritos y conmemoraciones en la Santa Fe peronista (1943-1955)”, ponencia presentada en las **VII Jornadas Inter Escuelas/Departamentos de Historia**, Universidad Nacional del Comahue, 1999. Marta Philp, “La conflictiva construcción de las instituciones durante el peronismo. Córdoba (1943-1950)” en M. Spinelli, A. Servetto, M. Ferrari, G. Closa (comps.), **La conformación de las identidades políticas en la Argentina del siglo XX**. Córdoba, 2000, pp. 159-188. Aixa Bona y Juan Vilanova, “El peronismo en Santa Cruz: continuidades y cambios entre 1946 y 1950”. **VI Jornadas de Historia Política**, UNMDP, diciembre de 2000.

⁵ La delimitación operativa de “clase política” y “dirigencia política” se describe en el Apéndice.

distintos; para los cargos de presidente y vicepresidente, el electorado de cada distrito –para el caso, cada provincia– votaba por una lista de electores, los cuales se otorgaban en su totalidad a la lista que obtuviera simple mayoría de sufragios; para los cargos de diputados nacionales regía el principio de la “lista incompleta”, donde al partido que tuviera mayoría de sufragios le correspondían dos tercios del total de cargos en disputa, correspondiéndole a la segunda minoría el tercio restante⁶. En este nivel, el triunfo electoral peronista se tradujo en la obtención de los 88 electores presidenciales; como el partido más votado fue el Laborista, éste consiguió 28 bancas de diputados nacionales, correspondiendo las 14 restantes a la UCR (CN)⁷.

El régimen político formal⁸ de la provincia de Buenos Aires en 1946 aparecía como más “democrático” que el vigente en el ámbito nacional. La constitución provincial de 1934 y la ley electoral de 1935, ambas confeccionadas por el mayoritario partido conservador, establecían la elección directa, a simple mayoría de sufragios, para los cargos de gobernador y vicegobernador, en tanto que para los cargos de diputados y senadores provinciales se mantuvo el tradicional principio (sancionado ya en la constitución provincial de 1873) de la representación proporcional⁹. Para regular la distribución de bancas en la Legislatura, la provincia se dividía en ocho secciones electorales, que agrupaban un número variable de distritos¹⁰; se disputaban en total 42 cargos de senadores y 84 de diputados provinciales¹¹. De esta forma, de los ocho partidos políticos que presentaron candidatos a cargos legislativos provinciales, sólo tres obtuvieron escaños: el Partido Laborista, la Unión Cívica Radical (Comité Nacional) y la Unión Cívica Ra-

⁶ En rigor, los electores votaban “candidatos”, no partidos; por ello se admitían “tachas” y agregados de nombres en listas distintas, y los votos se restaban o sumaban al candidato respectivo. Sobre la Ley Sáenz Peña, véase Natalio Botana, *El orden conservador*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.

⁷ Al igual que en Catamarca, Corrientes, Jujuy y Tucumán, en Buenos Aires los partidos formadores de la coalición peronista presentaron candidatos propios para cargos legislativos, sosteniendo la misma fórmula presidencial. Para la gobernación, sin embargo, el caso bonaerense fue diferente, ya que los partidos de la coalición votaron la misma fórmula. Véanse las listas de candidatos en Félix Luna, *El 45*, Buenos Aires, Sudamericana, 1972, pp. 491-503.

⁸ Por régimen político se entiende el conjunto de pautas formales e informales que regulan el acceso, la distribución y (a veces) el ejercicio del poder político; véase Guillermo O’Donell, *El Estado Burocrático-Autoritario, 1966-1973*, Buenos Aires, Ed. de Belgrano, 1982, pp. 21 y ss. Acotamos, en este caso, régimen político formal a la legislación político-electoral vigente en 1946.

⁹ La Constitución provincial de 1934 puede verse en Juan Carlos Corbetta, *Textos constitucionales de Buenos Aires*, La Plata, 1983. Para la ley de 1935, véase *Ley Electoral de la Provincia 4316*, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1938. Esta era la denominada “ley trampa” por la oposición al conservadurismo; un análisis del proceso de su sanción, en Julio Melón Pirro, “Legislación y práctica electoral en la década de 1930: la “ley trampa” y el “fraude patriótico”” en Julio Melón Pirro y Elisa Pastoriza (eds.), *Los caminos de la democracia. Alternativas y prácticas políticas, 1900-1943*, Buenos Aires, Biblos, 1996, pp. 163-179.

¹⁰ Las secciones se denominaban numéricamente (1^a a 7^a), salvo el distrito “capital” (La Plata) que constituía una sección aparte. Administrativamente, en 1946 existían 112 “partidos” (municipios); para evitar confusiones, llamaremos siempre “distrito” al “partido”.

¹¹ El mecanismo para distribuir las bancas era el llamado de “cuociente”: se dividía el total de votos válidos en cada sección por la cantidad de cargos en disputa. Luego, los votos obtenidos por cada partido se dividía por el cuociente y ello proporcionaba la cantidad de bancas obtenidas. Los partidos que no alcanzaban el cuociente quedaban sin representación parlamentaria; véase *Ley electoral de la Provincia...*, cit.

dical (Junta Renovadora)¹². Pese a que el laborismo obtuvo la mayor cantidad de votos, el criterio de distribución de las bancas en disputa impidió que tal hecho se tradujera en mayoría parlamentaria¹³; obsérvese:

Cuadro 1
Composición de la Legislatura bonaerense, 1946.

	Cámara de Diputados	Cámara de Senadores
Laborista	33	18
UCR	35	21
UCR (JR)	16	3
Total bancas	84	42

Fuentes: Véase nota 13.

El escenario político provincial que emerge tras los comicios de 1946 tendió a agravar, más que a suavizar, los conflictos internos, tanto en el “frente” peronista como en la Unión Democrática; es éste un aspecto que no podemos seguir aquí, pero al cual convendría retener como “telón de fondo” del análisis subsiguiente¹⁴.

El “sector” peronista de la clase política

Como muestra el cuadro precedente, fueron 70 los legisladores provinciales elegidos por las fuerzas peronistas en 1946; de ellos, 51 pertenecían al laborismo y 19 a la Junta Renovadora. Un primer indicador para evaluar las características de este elenco parlamentario, consiste en averiguar si ellos contaban con experiencia legislativa previa.

¹² Los partidos que presentaron candidatos, pero no obtuvieron cargos, fueron el Demócrata Nacional, el Socialista, el Comunista y la Alianza Libertadora Nacionalista. El Partido Independiente, al parecer, presentó bajo su rótulo a los candidatos del Partido Laborista; ello, sin embargo, no modificó el desenlace electoral, dado que en la provincia se votaba por “lista”, no por “candidatos”; véase *Ley electoral de la Provincia...*, cit.

¹³ Los datos acerca del resultado electoral y conformación de las Cámaras en la provincia, se han tomado de *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Provincia de Buenos Aires* [en adelante, *DSCDPBA*], La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1946, tomo I; y *Senado de la Provincia de Buenos Aires, Diario de Sesiones* [en adelante, *SENPBA*], La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1946, tomo I.

¹⁴ Una excelente reconstrucción de los conflictos en la coalición peronista, María Moira Mackinnon, “Sobre la formación del Partido Peronista. Notas introductorias” en Waldo Ansaldi, Alfredo Pucciarelli y José C. Villaruel (eds.), *Representaciones inconclusas. Las clases, los actores y los discursos de la memoria, 1912-1946*, Buenos Aires, Biblos, 1995, pp. 223-253. Para la UCR, la obra de referencia básica sigue siendo Gabriel del Mazo, *El radicalismo: el movimiento de intransigencia y renovación (1945-1957)*, Buenos Aires, Raigal, 1957. Interesantes detalles sobre los conflictos en el socialismo los aporta Claudio Belini, “El titiritero, los títeres y el platón de lentejas. Las imágenes socialistas del peronismo”, Ponencia presentada en las *VI Jornadas InterEscuelas/Departamentos de Historia*; Universidad Nacional de La Pampa, 1997.

El interrogante puede responderse con una lacónica negativa. El cotejo sistemático entre estas 70 personas con todos los legisladores electos entre 1931 y 1942 nos permite afirmar que ninguno de los recientemente electos legisladores peronistas habían ocupado con anterioridad un cargo en la Legislatura bonaerense¹⁵. Adicionalmente, similar inquietud podría plantearse acerca de los candidatos peronistas a las cámaras provinciales; la respuesta, nuevamente, es negativa: ninguno de los 182 postulantes no electos acreditaba experiencia como legislador. Estas comprobaciones son, en sí mismas, muy sugerentes; que ningún legislador, ni candidato a legislador por los principales partidos de la coalición peronista hayan actuado en los años treinta en la legislatura provincial indica el proceso de renovación de la dirigencia provincial que el realineamiento de las fuerzas políticas en 1946 trajo aparejado. A su vez, indica el sesgo rupturista adquirido por la reconstitución de la clase política provincial en su sector peronista¹⁶.

Esa carencia de antecedentes parlamentarios entre los miembros peronistas de la clase política provincial resulta un dato de singular importancia, que, sin embargo, no parece haber sido observado en su justa magnitud en distintas apreciaciones acerca de los antecedentes ideológico-partidarios de la emergente dirigencia peronista de la provincia de Buenos Aires, particularmente en lo que concierne a los integrantes del Partido Laborista.

Así, en un interesante debate suscitado en la Cámara de Diputados provincial, se pronunciaron veladas acusaciones acerca del origen político de los legisladores laboristas:

“Sr. Vera [radical]– Lo único de extrañar... es que hayan surgido abogados defensores del fraude en el sector de donde menos tendrían que haber surgido, que es el sector de la “nueva conciencia en marcha”. [...]”

“Sr. Arcucci [laborista]– ...ninguno de nosotros estamos vinculados al pasado nefasto [el 6 de setiembre...]. Alguien nos ha tratado de conservadores y eso me duele más todavía, porque sabe muy bien que en las bancas laboristas no se sienta ningún conservador.”¹⁷

Las sospechas de los contemporáneos acerca de la presencia de elementos provenientes del conservadurismo en las huestes de la coalición peronista ha sido remarcada por la historiografía dedicada al tema: Roberto Azareto asegura que “En la provincia de Buenos Aires... toda la dirigencia [conservadora] de segunda línea engrosará al peronismo”¹⁸; y, más enfáticamente, Ignacio Llorente ha propuesto la existencia de una

¹⁵ En rigor, un legislador tenía “experiencia” en los cuerpos colegiados: José María Palmeiro (laborista), había sido diputado nacional por el Partido Socialista entre 1932 y 1936. Las personas que hemos registrado ocupando algún cargo en la Legislatura entre 1931 y 1943 (diputados, senadores o incluso convencionales en 1934) alcanzan los 479 individuos. Las fuentes y la metodología se explicitan en el Apéndice.

¹⁶ Confirmando, en el plano provincial, lo que se ha afirmado para el plano nacional: tanto Félix Luna, El 45..., cit., como Darío Cantón, *El Parlamento argentino en épocas de cambio: 1890, 1916 y 1946*, Buenos Aires, Edit. del Instituto, 1966, sostuvieron los prácticamente inexistentes antecedentes parlamentarios de los legisladores peronistas.

¹⁷ DSCDPBA, 1946-47, tomo I, pp. 209-214. El debate se había originado como consecuencia del proyecto de restitución de sus denominaciones originales a los distritos de 6 de Setiembre, Marcelino Ugarte y Gral. Uriberu (Morón, Salto y Zárate, respectivamente), y fue aprobado por unanimidad.

¹⁸ Roberto Azareto, *Historia de las fuerzas conservadoras*, Buenos Aires, CEAL, 1983, p. 119.

“alianza conservadora-laborista” en la provincia, afirmando que “en las zonas periféricas el laborismo se armó sobre la base del viejo Partido Conservador”¹⁹. De acuerdo a estas opiniones, la impronta conservadora habría resultado decisiva en la configuración del peronismo bonaerense, en un doble plano: por un lado, al transferir cierto caudal de votos del tradicional partido hacia la fuerza política emergente, especialmente hacia el laborismo; por otro, permitiendo o sugiriendo la incorporación de un elenco de dirigentes partidarios, en general de segundo o tercer nivel, en las filas peronistas²⁰.

La extendida idea que afirma la incorporación de dirigentes conservadores en las filas peronistas insiste en señalar al Partido Laborista como su canal de acceso en la provincia de Buenos Aires²¹. Un primer interrogante, entonces, consistiría en averiguar quiénes fueron esos dirigentes conservadores que silenciosamente engrosaban las filas del naciente laborismo. Una preliminar aproximación requiere observar la estructura del Partido Demócrata Nacional, el tradicional “partido conservador” bonaerense. Según una de sus principales autoridades, ese partido se asentaba sobre la base de un conjunto de caudillos locales, “hombres fuertes” en sus distritos, quienes establecían relaciones de patronazgo con sus clientelas:

“Los caudillos mantenían el Partido Conservador y juntaban los votos para una élite intelectual que residía en Buenos Aires, desde donde dirigía la agrupación y acaparaba las bancas en el Congreso, *dejando los cargos en la Legislatura provincial para los dirigentes de las secciones electorales.*”²²

De acuerdo a esta estimación, parece evidente que aquellos poco conocidos “caudillos” conservadores que durante la “década infame” no tuvieron una descollante actuación en el escenario político nacional, sino que se ocuparon de preservar su preeminencia distrital o seccional fueron quienes ocuparon las bancas en la Legislatura provincial; de tal modo, ignotos individuos como Anastasio Luro, Amadeo Grimaldi, José Arrué o José M. Blanch, entre tantos otros, constituyen sin duda una muestra más que representativa de esos oscuros “caudillos” que sustentaban al Partido Conservador²³. Estos grises legisladores provinciales, verdaderas “segundas líneas” del conservadurismo bonaerense, ¿constituyeron entonces aquellos dirigentes que calladamente engrosaban las filas de la coalición conducida por el coronel Perón? Nuestra previa comprobación sobre la ausencia de actuación parlamentaria entre los dirigentes peronistas adquiere, desde esta

¹⁹ Ignacio Llorente, “Alianzas políticas en el surgimiento del peronismo: el caso de la provincia de Buenos Aires”, *Desarrollo Económico*, vol. 17, nº 65, abril-junio 1977, pp. 84-85.

²⁰ Refiriéndose a la provincia de Buenos Aires, Juan Carlos Torre afirma que “temerosos de una victoria radical, numerosos dirigentes [conservadores] optaron por emigrar a la coalición peronista”. Véase *La vieja guardia sindical y Perón*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990, p. 166.

²¹ Distinto fue el caso de Córdoba, por ejemplo, donde los caudillos conservadores se sumaron al peronismo por la vía de la UCR (JR); véase César Tcach, *Sabattinismo y...*, cit., pp. 82 y ss.

²² Emilio Hardoy, *Qué son los conservadores en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, p. 17 (las cursivas son nuestras).

²³ Véase esta semblanza de José María Blanch: “un típico caudillo de limitado nivel cultural sin que se hubiera destacado gran cosa en el conservadurismo local, careciendo de actividad en la administración pública, limitándose a un accionar en un plano de mediocre nivel”. Cf. Pascual Vuotto, *El proceso de Bragado. ¡Yo acusó!*, Buenos Aires, Ed. Reconstruir, 1991, p. 32. Blanch era de Bragado, y su accionar en un plano mediocre incluyó el paso por la Legislatura provincial.

perspectiva, una singular importancia. Resulta difícil admitir la incorporación de “dirigentes” conservadores, cuando no puede hallarse ni uno sólo de esos “dirigentes de las secciones electorales” entre los flamantes responsables de la nueva fuerza política. Resulta sintomático, y nos atreveríamos a decir determinante, que ninguna de las 343 personas que hemos registrado como dirigentes provinciales del conservadurismo entre 1931 y 1943 hayan participado como candidatos por la nueva fuerza de origen sindical²⁴.

No obstante, podría plantearse que quienes se insertaban en el laborismo eran dirigentes conservadores sin participación previa en cargos electivos de nivel provincial. Sin embargo, esta posibilidad parece muy poco probable. Las características de la política provincial en la década de 1930 permiten pensar que los dirigentes conservadores, aun de envergadura meramente distrital, debieron ocupar una banca en la Legislatura; personas que en elecciones competitivas no hubiesen soñado con ingresar a aquél cuerpo legislativo, presentándose en las listas meramente como “relleno”, lograron hacerlo merced a la abstención radical hasta las elecciones provinciales de noviembre de 1935 (junto al escaso peso del socialismo), y los fraudes permanentes en este nivel de elección posteriormente²⁵. ¿Quiénes fueron, entonces, los “caudillos” conservadores que se incorporaron, según se afirma, al laborismo? ¿Segundas líneas de las segundas líneas? Puede argumentarse que la coyuntura del año 45 hubiese hecho flaquear la “lealtad” del “puntero” hacia su jefe, y que entonces fueron esos individuos quienes se volcaron a aquel partido. El argumento es atendible, pero hasta ahora carece de validación empírica. Sin embargo, aún en el caso que esta eventualidad hubiera efectivamente ocurrido, puede dudarse seriamente que tales personas, ya no grises sino descoloridas, pudieran elevarse ostensiblemente en los cuadros de dirección partidaria. Como lo sabía Esteban Habiague, los punteros eran sujetos sin mayor prestigio:

“H-[Los dirigentes] se venían a vivir a Buenos Aires, imagínese, han estado toda la vida en una localidad un poco alejada... Buenos Aires atrae... y se van quedando... y después, irán cada quince días a la localidad, y después cada mes si van.

P- ¿Y nadie [quedaba] en su lugar en la localidad?

H- Había un segundón ahí que haría cualquier cosa. Siempre había alguno que atendía... pero no es como estar... la gente quiere ver al dirigente.”²⁶

“La gente quiere ver al dirigente”... pero el dirigente no fue quien se “pasó” al laborismo; y si acaso alguno de sus punteros lo hizo, ¿quién podría otorgar legitimidad a gente que “haría cualquier cosa”?

La inexistencia de antecedentes conservadores entre los legisladores electos, o aun los candidatos, del Partido Laborista no indica, de ninguna manera, que sus dirigentes provinieran exclusivamente del ámbito sindical. Al menos para la provincia de Buenos

²⁴ En este trabajo nos hemos centrado en evaluar la composición de las fuerzas políticas hacia 1946; aclaramos, sin embargo, que de acuerdo a la información que poseemos los dirigentes conservadores que actuaron en la Legislatura entre 1931 y 1943 no fueron candidatos por el peronismo en ninguna de las elecciones sucesivas.

²⁵ Una visión general de la política bonaerense en los años treinta, en Richard Walter, *La provincia de Buenos Aires en la política argentina 1912-1943*, Buenos Aires, Emecé, 1987.

²⁶ Entrevista a Esteban Habiague (1971), Proyecto de Historia Oral, Instituto Di Tella.

Aires, parece un tanto excesiva la afirmación que en ese partido “no aparecen ni intelectuales, ni políticos profesionales, ni militares, los militantes obreros son los únicos que constituyen el partido sin ninguna interferencia”²⁷. Quizá esa fue la situación originaria; pero al momento de conformar las listas electorales, la debilidad o la ausencia de núcleos obreros o sindicales en numerosos distritos del interior provincial, habría conducido a la incorporación de candidatos que eran, irremediablemente, intelectuales, políticos profesionales o militares. Un indicio de esta situación lo ofrecen los siguientes candidatos, varios de los cuales “encabezaron” las listas laboristas en algunas secciones electorales: en la sección capital (La Plata), el primer término de la lista laborista a diputados provinciales lo ocupó el abogado Raúl Iza; en la cuarta, el abogado Luis Campo; en la sexta, el abogado Miguel López Francés; entre los senadores, en la segunda sección el capitán José Cédola; en la tercera, el mayor Saúl Pardo; en la cuarta, el abogado Juan M. Seisdedos Martín; en la quinta, el veterano dirigente radical Juan B. Machado (también candidato a vicegobernador); en la séptima, el abogado Raúl Frieboes²⁸.

Nada sugiere que estas personas se sumaran al laborismo con el mero designio de satisfacer apetencias personales, o con el propósito de “hacer carrera” aprovechando la inexperiencia del núcleo sindical del partido en la menuda trama de las lides políticas; acaso debiera otorgarse, a estas (y otras) personas, la posibilidad de haber actuado movidos por una “ética de la convicción”, donde los ideales de transformaciones sustantivas en la vida política argentina, corporizadas por Perón, encontraban en un partido sin ataduras con el “pasado nefasto del 6 de setiembre” el ámbito adecuado para canalizarlas.

Completar el análisis de la emergente dirigencia política del laborismo bonaerense requiere observar la conformación de sus candidatos a cargos legislativos nacionales. La lista de candidatos a diputados nacionales que presentó el partido laborista en 1946 incluyó a algunas personas que formaron el “Partido Independiente”; aquí parecen encontrarse, finalmente, los “conservadores-laboristas” que sustentaron el entendimiento político entre el partido de base obrera y los caudillos tradicionales. Pero, ¿cómo llegaron estos individuos a formar parte de la lista laborista de diputados nacionales? Una breve indagación sobre el asunto nos pondrá en la pista de las prácticas “informales” que presidieron el reclutamiento de candidatos. La situación fue la siguiente: pocos días antes de la elección del 24 de febrero, los cuatro partidos (Laborista, Junta Renovadora, Independiente, Alianza Libertadora Nacionalista) que sostenían la candidatura presidencial del coronel Perón presentaban listas propias para cargos legislativos. El denominado “Partido Independiente” fue formado pocos días antes del comicio, por, entre otros, miembros desprendidos del Partido Demócrata Nacional, con una actividad previa nula o escasamente relevante. Sin embargo, mostraron una notoria habilidad para negociar un acuerdo con algún dirigente laborista (todos los indicios sugieren que se trató de Cipriano

²⁷ Elena S. Pont, **Partido Laborista: Estado y sindicatos**, Buenos Aires, CEAL, 1984, p. 46.

²⁸ La información sobre estos ejemplos la hemos recogido de fuentes diversas (entre otras, el *Diario de Sesiones* de ambas cámaras provinciales, o los diarios *El Día* y *La Nación*). Reconstruir en detalle el origen social y el capital “económico y cultural” (para decirlo en términos de Bourdieu) de los integrantes de la clase política constituye, ciertamente, un tema en sí mismo, y será desarrollado en nuestra futura Tesis de Maestría en Historia.

Reyes)²⁹ el cual se concretó en la incorporación de seis candidatos “independientes” en la lista laborista para diputados nacionales³⁰. Parecen caber pocas dudas que el mencionado partido fue una estructura “fantasma”, armada al solo efecto de realizar negociaciones subterráneas (para obtener algún cargo) en mejores condiciones³¹. No fue el único caso, sin embargo; en La Plata, intentó presentarse un “Partido Laborista Popular”, cuyo principal dirigente era un exconservador, con menores pretensiones (cargos a la Legislatura), aunque el fracaso coronó la tentativa³². Con esto, al parecer, bastaría; como señaló la prensa de la época: “como se sabe, bajo el rótulo de Independientes, militan en el laborismo, directa o indirectamente, elementos conservadores, demócratas nacionales y nacionalistas, con cuyos principios o puntos de vista se aviene el credo laborista.”³³

La distinción de los contemporáneos entre conservadores y nacionalistas no parece haber sido tomada en cuenta en análisis posteriores. De este modo, se supone que los seis candidatos “independientes” en las filas laboristas eran, sin más, conservadores³⁴. La carencia de datos sobre la trayectoria previa de estas personas (salvo de Visca) torna difícil cualquier afirmación tajante. Con todo, un primer elemento puede ser relevante: Sustaita Seeber y Cámpora fueron designados comisionados municipales en 1944 por el interventor federal de la provincia, el nacionalista general Juan Carlos Sanguinetti³⁵.

²⁹ Esta negociación fue realizada “entre gallos y medianoche” e inconsultamente; hecho que debería alertar acerca de la “democracia interna” practicada en el Partido Laborista, tal como la postula Elena S. Pont; véase **Partido Laborista...**, cit., pp. 46 y ss. A su vez, el acuerdo parece haber generado un profundo disgusto en las filas laboristas, al punto que uno de sus principales dirigentes (Ernesto Cleve) fue sindicado como el autor intelectual de la “borratina” sufrida por Reyes en el comicio, y que lo hizo descender del primer lugar en la lista al antepenúltimo. Los indicios de este silencioso conflicto los hemos tomado del diario **El Trabajo** (socialista, de Mar del Plata), de marzo y abril de 1946.

³⁰ Ellos fueron: Carlos Alberto de Iturraspe, Héctor J. Cámpora, Héctor Sustaita Seeber, Mario Sorgentini, Guillermo Klix y José Emilio Visca. Ambos partidos presentaron boletas propias con la misma lista de diputados. (Visca fue varias veces diputado provincial por el PDN en los años treinta).

³¹ Adicionalmente, otra circunstancia así lo sugiere: la trabajosa negociación para consagrarse la fórmula a la gobernación de la coalición peronista. Hasta el 14 de febrero, fecha final para oficializar las boletas electorales, la Junta Renovadora sostenía sus propios candidatos, Alejandro Leloir y Juan Bramuglia, a la cual los laboristas oponían la suya (Mercante y Machado); fórmula que finalmente los renovadores se avinieron, con pesar, a sostener. En el marco de esta tensa disputa, el Partido Independiente había presentado listas tentativas de candidatos ante la Junta Electoral (que luego fueron levantadas); en ellas, ese partido presentaba como candidatos a gobernador y vicegobernador la fórmula radical renovadora. Este hecho indica que, en principio, los independientes intentaron un acercamiento con los radicales de la Junta Renovadora. Los vestigios de estas confusas maniobras, en **El Día**, 9 al 15/2/1946, y **La Nación**, 7 al 19/2/1946.

³² Véase **El Día**, 9/2/1946.

³³ **La Nación**, 10/4/1946.

³⁴ Así lo afirma Azaretto, en la obra citada; p. 120. Por contraste, en la provincia de Santa Fe, según recuerda un militante de la época, “los nacionalistas ortodoxos se agrupaban como «independientes»”; véase “Entrevista a Alberto Ottalagano”, en Darío Macor y Eduardo Iglesias, **El peronismo antes del peronismo. Memoria e historia en los orígenes del peronismo santafesino**, Santa Fe, Centro de Publicaciones, Universidad Nacional del Litoral, 1997, p. 163.

³⁵ Sustaita Seeber fue comisionado en Vicente López y Cámpora en San Andrés de Giles; véase **Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires**, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1944, Tomo IV. Por su parte, el general Sanguinetti estaba, al parecer, realizando un juego político enfrentado al que intentaba Perón, y respondía al ultranacionalista general Perlinger. Pese a todo, no parece que esta gente tuviera mayores simpatías por el conservadurismo político. Algunas referencias sobre este tema, en Robert Potash, **El ejército y la política en la Argentina, 1945-1962**, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.

Si se dirige la mirada en otra dirección, hacia la actividad posterior de estos individuos, pueden observarse actitudes curiosas: De Iturraspe se negó, en primera instancia, a votar favorablemente en el Congreso Nacional las Actas de Chapultepec, lo cual parece vincularlo a tendencias nacionalistas, no necesariamente conservadoras³⁶; en tanto Sustaita Seeber parece haberse vinculado con la fracción de la Junta Renovadora menos predisposta a acatar las órdenes de Perón³⁷. Estas informaciones, escasas tal vez, con todo permiten abrigar ciertas dudas acerca del “conservadurismo” de estas personas. Pero quizá sea más relevante reflexionar acerca de la escasa influencia que lograron estos dirigentes en las filas laboristas y luego peronistas. Obsérvese lo siguiente: Sargentini murió en 1947; Iturraspe, Sustaita Seeber y Klix terminaron sus mandatos en 1948 y nunca más fueron candidatos por el peronismo, en tanto Visca cayó en “desgracia” hacia 1951, retirándose de la actuación pública. Así, de esos seis “conservadores”, solo uno mantuvo una larga actuación en el peronismo³⁸.

Estos indicios nos permiten sospechar que, en el caso de la provincia de Buenos Aires, los dirigentes conservadores tuvieron notorias dificultades, o imposibilidades, para colocarse en puestos relevantes de la conducción política del peronismo. Otros datos apuntan en la misma dirección: los dirigentes del mencionado “Partido Laborista Popular”, si se integraron efectivamente en el movimiento conducido por Perón, jamás lograron acceder a cargos electivos por esa fuerza³⁹. Lo mismo ocurrió con aquellos dirigentes conservadores, mencionados por Esteban Habiague como propulsores de un acuerdo con Perón: nunca fueron candidatos peronistas⁴⁰. Finalmente, cabe mencionar que los principales dirigentes del Partido Independiente que se quedaron “fuera” del acuerdo con el Laborismo tampoco lograron en ninguna ocasión posterior postularse como candidatos por el Partido Peronista⁴¹.

Remarquemos, entonces, la idea principal que nuestros datos permiten avalar: si bien es posible que los caudillos conservadores hubiesen defecionado de su partido al momento de la elección de 1946, optando por sugerir a sus “clientelas” el voto al peronismo

³⁶ Véase Félix Luna, **Perón y su tiempo. I. La Argentina era una fiesta 1946-1949**, Buenos Aires, Sudamericana, 1984. Además, como se verá, fue designado comisionado municipal en Carlos Casares por el interventor Bramuglia.

³⁷ Véase Moira Mackinnon, “Sobre los orígenes del Partido Peronista....”, cit., p. 240.

³⁸ Nos referimos a Cámpora. Sin embargo, resulta curioso que este dirigente “conservador” haya sido candidato a diputado provincial en la lista de la UCR (JR); al parecer, los radicales renovadores ignoraban tales antecedentes...

³⁹ Los dirigentes del Partido Laborista Popular fueron Marcelo Chaves, Hernando Navas, Juan Casalla, Carlo Martínez, Antonio Ciancio, Manuel Gordon, Juan Figari, Salvador Sánchez Mayorga y Manuel Guimil (éste fue diputado provincial por el PDN). Véase **El Día**, 3/2/1946.

⁴⁰ Cf. Entrevista a Esteban Habiague (1971), Proyecto de Historia Oral, Instituto Di Tella. Los dirigentes mencionados por él fueron Miguel Lastra y Benito Pérez Herrera (ambos, legisladores provinciales en la década de 1930).

⁴¹ Estas personas fueron: Bartolomé Brignardello, Gustavo Vignardell, Juan Rivero, Teolino R. Nasso, Horacio Argerich, Jorge G. Quiroga, Oscar Gari, Miguel Marcó del Pont, Francisco Pierri, Horacio Orfila, Atilio Trabucco, Carlos Merlo, Serviliano M. Vázquez, Ernesto Carl, Vicente Di Lorenzo, Alberto Risso Goñi, Juan Moras, Domingo Timarchi, Juan C. Massa, Héctor Peralta Thorp, Eduardo Piñero, Adolfo S. Gallo. Véase **La Nación**, 13/2/1946. (Brignardello, Argerich, Risso Goñi y Moras fueron legisladores provinciales en la década de 1930).

(en particular al laborismo) para contrarrestar la “amenaza” radical, su inserción posterior en los cuadros dirigentes del peronismo provincial no alcanzó ninguna relevancia⁴².

Probablemente, esta circunstancia haya estado relacionada con el decisivo aporte de la Junta Renovadora en la conformación del peronismo bonaerense. Las visiones retrospectivas de algunos dirigentes laboristas coinciden en afirmar la escasa significación, sobre todo electoral, que habría tenido la Junta Renovadora⁴³. Sin embargo, esta organización obtuvo poco más del 15% de los votos en la provincia; porcentaje significativo y, en el mediano plazo, decisivo para la constitución del peronismo como fuerza hegemónica. Tomando como base los resultados electorales, un trabajo sobre la conformación del peronismo en Tandil proponía como hipótesis que en esa localidad la fuerza liderada por el coronel Perón habría surgido como un “desprendimiento radical”, dado que allí el radicalismo renovador superó en votos al laborismo⁴⁴. Si se siguiera por este camino interpretativo, los datos electorales presentarían un panorama insospechado: en 28 de los 112 distritos de la provincia ocurrió lo mismo. Podría postularse, entonces, que en el 25% de los distritos bonaerenses el peronismo emergió como un “desprendimiento radical”⁴⁵.

Sin embargo, aquí se prioriza una línea de indagación que permite discernir las formas de reclutamiento de cuadros dirigentes en el emergente movimiento peronista. En este sentido, Raanan Rein ha señalado que la puesta en marcha del proyecto político peronista en la provincia fue iniciado, a lo largo de 1945, con la designación como interventor federal de Juan Atilio Bramuglia⁴⁶, quien no mostró ningún interés por incorporar dirigentes conservadores en la naciente coalición; por el contrario, la designación como ministros de su gobierno de políticos radicales prestigiosos, como Ramón del Río o Ricardo Riguera, quienes aparecían vinculados, además, al sector intransigente (o al menos, antiunionista o “antiboattista”) indican que en el complicado ajedrez político de ese año crucial las acciones del interventor se dirigían a obtener el concurso de la disidencia radical⁴⁷. Para ello, Bramuglia no escatimó medios ni se arredró ante la necesidad de utilizar recursos del más rancio “tradicionalismo” político: la designación de “comisionados municipales” a lo largo y ancho de la geografía provincial resultó el

⁴² Una afirmación semejante puede realizarse para los integrantes de la Alianza Libertadora Nacionalista, agrupación de la que se sabe apenas nada: sólo dos de sus candidatos a cargos legislativos provinciales o nacionales en 1946 participaron posteriormente como candidatos por el peronismo. (Ellos fueron: Jorge Alvarez Ceballos, electo intendente en Roque Pérez por el peronismo en 1948, y Tomás Monetti, candidato a senador provincial el mismo año).

⁴³ Como Cipriano Reyes, *La farsa del peronismo*, Buenos Aires, Sudamericana/Planeta, 1987; o Luis Gay, *El Partido Laborista en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1999.

⁴⁴ Sandra Gayol, Julio Melón y Mabel Roig, “Peronismo en Tandil: ¿perpetuación conservadora, desprendimiento radical o génesis sindical? 1943-1948”, *Anuario del IEHS*, nº 3, Tandil, 1988, pp. 313-343.

⁴⁵ Para observar la nómina de distritos donde la Junta Renovadora superó al laborismo (y los votos respectivos) nos permitimos remitir a nuestro trabajo “Las elecciones de 1946 en la provincia de Buenos Aires”, *VI Jornadas de Historia Política*, UNMDP, diciembre de 2000.

⁴⁶ Raanan Rein, “Preparando el camino para el peronismo: Juan A. Bramuglia como Interventor Federal en la Provincia de Buenos Aires”, *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* nº 67, diciembre 1999, Amsterdam, pp. 35-55.

⁴⁷ No por casualidad el 23 de julio de 1945 la UCR amenazó con la expulsión a todo afiliado que colaborara con el régimen militar. Véase Félix Luna, *El 45*, cit., p. 156.

instrumento idóneo con el cual potenciar la actividad política de los dirigentes incorporados al proyecto peronista⁴⁸.

La iniciativa de Bramuglia fue continuada por sus sucesores en la intervención provincial⁴⁹; en el análisis siguiente, hemos considerado al conjunto de comisionados municipales designados entre el 5 de enero de 1945 y el 31 de enero de 1946. En el lapso mencionado, registramos la designación de 279 comisionados; de ellos, el 53% lo fueron por Bramuglia. Sobre el total de personas designadas, hemos podido localizar a 61 como candidatos partidarios, esto es, el 22%: porcentaje demostrativo de la utilización del cargo como canal de reclutamiento político.

¿Quiénes fueron esas personas? La siguiente nómina lo especifica:

UCR (JR): Diputados nacionales: Héctor Etchegaray (Quilmes), Felipe Ianonne (Matanza), Julio Lescano Gorordo (S. A. Areco), José Picerno (25 de Mayo), Juan Piñeiro (4 de Junio), Walter Schiaffino (Chivilcoy), Román Subiza (S. Nicolás), Carlos Suigo (L. de Zamora), Juan Villafañe Casal (Gral. Paz), Juan Villar (San Martín). **Legisladores provinciales:** Pedro Agotegaray (Ramallo), Adolfo Aradó (Las Flores), José Arguiñano (Campana), Alejandro Bellio (Pilar), Orlando Castro (Gral. Villegas), Donato Cotignola (Saladillo), Juan M. Dagorret (Chivilcoy), Daniel Ferrer Burgueño (Monte), José Ferrer (S. Vicente), Abel Hernández (Castelli), Carlos Ipharraguerre (Lincoln), José Ladaga Rosito (Chacabuco), Fermín Ortiz (Juárez), Manuel Palenzona (Cnel. Suárez), José Passerini (C. Casares), Guillermo Stura (E. Echeverría), Juan C. Zerillo (La Plata).

Laborista: **Senador nacional:** Alfredo Arrieta (Junín). **Diputados nacionales:** Carlos Gericke (Cnel. Rosales), Carlos de Iturraspe (C. Tejedor). **Legisladores provinciales:** Mario Bárcena (Chascomús), Carlos Fragueiro (Gral. Pueyrredón), Gregorio Gutiérrez (San Pedro), Rufino Herce (Gral. Viamonte), Juan C. Salaverry (Salto), Luis Testa (S. Vicente). **Vicegobernador:** Juan B. Machado (Gral. Pueyrredón).

UCR (CN): Legisladores provinciales: Fernando Lillia (S. A. Giles), Miguel Irigoyen (Gral. Villegas), Pedro Tenti (Cnel. Suárez) Aníbal Gau (Tapalqué), Armando Francomano (González Chaves) y José Cabral (h.) (Tandil). **Intendente:** Antonio Baroni (Suipacha).

Peronistas: **Legisladores provinciales:** Rodolfo Arce (Lobería), Julio C. Avanza (B. Blanca), Carlos Soler (Magdalena), Arturo de Elías (Gral. Lavalle) y Alberto Albanesi (Cnel. Rosales). **Intendentes:** Manuel Arias (Guaminí), Fernando Arricau (Gral. Sar-

⁴⁸ La designación de comisionados municipales fue una práctica quasi-obligatoria para radicales y conservadores al cambiar de signo el gobierno provincial, con obvias finalidades político-electorales. Véase Martín Castro, "Partidos políticos, opinión pública y estrategias de comunicación en los períodos pre-electorales. La provincia de Buenos Aires 1912-1941" en E. Spinelli, A. Servetto, M. Ferrari, G. Closa (comps.), *La conformación de las identidades políticas...*, cit., pp. 125-158.

⁴⁹ Juan A. Bramuglia fue designado interventor en la provincia en diciembre de 1944 (asumió el 12 de enero de 1945) y renunció el 19 de setiembre de 1945. Lo siguieron: Alberto H. Reales (hasta el 17 de octubre de ese año), Ramón Albariño (hasta el 18 de enero de 1946) y Francisco Sáinz Kelly, quien continuó hasta la entrega del gobierno al electo Domingo Mercante el 16 de mayo de 1946.

miento), Juan C. Cassagne (Gral. Alvarado), Rafael Laplaza (B. Blanca), Juan B. Marenzi (Colón), Victoriano Martínez de Alegría (Tigre), Miguel Navarro (Gral. Pinto), Enrique Ratti (Lobos), Nicolás Rueda (Bolívar), Floriano Stickar (Puán), Galeano Zazzali Monteverde (Pellegrini)⁵⁰.

De esta lista, 40 personas presentaron sus candidaturas en 1946, 14 en 1948 y las siete restantes entre 1950 y 1952. Varias correlaciones pueden realizarse. En principio, se observa lo siguiente: los nombrados han tenido como primer cargo público de cierta importancia su designación como comisionados municipales; no menos importante es la amplitud geográfica cubierta con estos individuos: 53 distritos donde estos comisionados hicieron sus primeras armas políticas⁵¹. Su participación posterior como candidatos a cargos electivos muestra su efectiva integración en los partidos políticos como dirigentes, de mayor o menor peso. ¿Por cuál partido fueron candidatos? No parece sorprendente que la inmensa mayoría lo fuera por los partidos “peronistas”, Laborismo y Junta Renovadora en 1946, Partido Peronista en 1948 y 1950. Acaso resulte una curiosidad que varios candidatos por la UCR (CN) hayan actuado como comisionados municipales bajo intervenciones provinciales lanzadas a desarrollar un proyecto político alternativo. Sin embargo, esta situación, junto a la neta mayoría de radicales renovadores en contraste con los comisionados laboristas en 1946, indica el sentido de la operación de apertura iniciada por Bramuglia: nos inclinamos a pensar que los nombres de los comisionados municipales surgían de conciliábulos previos entre los intervenientes y los dirigentes radicales vinculados decididamente al proyecto peronista (los nombrados del Río y Riguera, el menos notable Alberto Reales, el futuro senador nacional Alfredo Busquet), quienes habrían sopesado la posibilidad de incorporar a “terceras líneas” radicales, de cierto arraigo en sus distritos, y enrolados en lo que podría denominarse intransigencia radical⁵². A su vez, las candidaturas de algunas de estas personas, luego de dos, cuatro o seis años de su designación, evidencian que durante ese lapso permanecieron militando, o dirigiendo, los partidos políticos donde se incorporaron, o donde permanecieron (como fue el caso de los dirigentes radicales). Por otra parte, y pese a que aun no contamos con la información suficiente, no sería extraño que entre los peronistas mencionados hubiera un importante aporte de exradicales⁵³. En resumen, puede afirmarse que la designación

⁵⁰ Las fuentes utilizadas han sido: *Registro Oficial de la Provincia...*, cit., 1945 y 1946 (comisionados municipales); *DSCDPBA y SENPBA*, 1946, 1948, 1950 y 1952 (legisladores electos); *La Nación*, 15/2/1946 y 14/3/1948 (candidatos a cargos provinciales); *La Nación*, 16/3/1948 (intendentes electos). Félix Luna, *El 45*, cit. (candidatos a diputados nacionales). Entre paréntesis se indica el distrito donde la persona fue designada.

⁵¹ Por lo que sabemos, la inmensa mayoría de los comisionados nombrados previamente, fueron designados en los distritos donde se encontraban residiendo. Esta situación parece cambiar a posteriori, ya con Mercante en la gobernación; pero para entonces, no se trataba de incorporar dirigentes al nuevo movimiento.

⁵² Hemos podido determinar que 6 de los 7 comisionados que permanecieron en la UCR fueron integrantes de la corriente “intransigente”; del restante (Baroni) no poseemos datos. Cotéjese con el extenso listado de dirigentes radicales de ambas corrientes del radicalismo bonaerense que suministra *La Nación*, 28/11/1947.

⁵³ Julio César Avanza venía de FORJA, en tanto que Enrique Ratti era un viejo dirigente radical de Lobos. A su vez, Nicolás Rueda fue designado por Bramuglia comisionado en Bolívar, y de ese distrito era Alfredo Busquet, el electo senador nacional por la Junta Renovadora.

de comisionados municipales por Bramuglia y sus sucesores entre enero de 1945 y enero de 1946 operó como un canal de reclutamiento de dirigentes para el naciente peronismo. La apertura política tenía un evidente destinatario: la disidencia radical. El éxito de esta operación debe evaluarse no tanto, ni tan sólo, por el caudal de votos aportados por la Junta Renovadora en la elección de 1946, sino principalmente por el aporte de cuadros dirigentes en la conformación inicial del peronismo.

En este proceso –la formación de una élite peronista en la provincia de Buenos Aires–, el aspecto más notable lo constituye el drástico recambio de personal; la carencia de antecedentes en cargos públicos, en especial parlamentarios (lugares que ciertamente han funcionado como “escuelas de dirigentes”), claramente indican la incorporación de “gente nueva” en las estructuras de dirección partidarias. Los dos ejemplos siguientes quizá resulten significativos de la emergencia de una nueva “camada” de dirigentes. El primer caso, el distrito de Morón, por entonces denominado 6 de Setiembre, uno de los “modernizados” distritos del Gran Buenos Aires; allí había establecido su base inicial de poder el exgobernador conservador Manuel Fresco⁵⁴. ¿Quién emerge en este distrito como el principal dirigente peronista? Un hombre joven, César Albistur Villegas, presidente de la Federación Universitaria de Buenos Aires en 1932, sin actividad políticopartidaria en los años treinta, se integra al naciente peronismo incorporándose a la Junta Renovadora; fundador de un “Ateneo Justicialista”, resultó electo intendente peronista en 1948: con toda evidencia, un hombre nuevo en las lides políticas⁵⁵. El segundo caso, en General Villegas, uno de los más tradicionales distritos del interior de la provincia⁵⁶. Allí, a lo largo de los años treinta, han dominado la “situación” municipal los dirigentes conservadores, designados como comisionados por los sucesivos gobiernos provinciales. Hacia mediados de 1945, Bramuglia designa como comisionado municipal al Sr. Miguel Irigoyen, de la UCR, y unos meses después el interventor Albariño designa al Dr. Orlando Castro; éste, junto al Dr. Luis Campo, aparecen como los nuevos dirigentes peronistas del distrito (el primero, de la Junta Renovadora, el segundo laborista), los cuales editaron un diario político (*Tribuna Peronista*) y, por otra parte, mostraron una animadversión tal por el conservadurismo que obligaron al cierre del diario *El Orden*, de esa tendencia⁵⁷.

La incorporación de hombres sin antecedentes de práctica gubernamental, pero con una profunda vocación política, acaso frustrada por largos años de fraudes y violencias, encuentran su ejemplo arquetípico en los hombres de FORJA. La idea sostenida por alguno de los principales dirigentes de esta agrupación, así como por ensayistas posteriores, que visualiza a FORJA como una especie de “puente” entre el yrigoyenismo

⁵⁴ Un buen trabajo sobre las características de la acción de gobierno de este dirigente, Rafael Bitrán y Alejandro Schneider, “Coerción y consenso: la política obrera de Manuel Fresco, 1936-1940” en Waldo Ansaldi y otros, *Argentina en la paz de dos guerras 1914-1945*, Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 255-294.

⁵⁵ Véase *Diccionario Biográfico Provincia de Buenos Aires*, Buenos Aires, “C” Signo Editorial Argentino, 1954; el nombrado había nacido en 1910.

⁵⁶ Según el *Anuario Estadístico Año 1938*, La Plata, Taller de Impresiones Oficiales, 1941, en la enorme extensión de este partido que superaba los 7.000 km², apenas había 26 cuadras de asfalto.

⁵⁷ Véase Enrique Specogna, *General Villegas. Pampa...Pujanza...Progreso*, Gral. Villegas, 1982.

y el peronismo parece encontrar un sustento empírico en la provincia de Buenos Aires⁵⁸. En efecto, varios hombres de esta agrupación, de origen radical y fuertemente enfrentada a la conducción “alvearista” de ese partido, se incorporaron al naciente peronismo y fueron designados en importantes cargos en el gabinete del electo gobernador Mercante; así, Arturo Jauretche fue presidente del Banco Provincia, en tanto el Ministerio de Hacienda fue ocupado por el dirigente forjista de Bahía Blanca Miguel López Francés. Significativamente, los hombres que provenían de esta agrupación lograron una fuerte inserción en la rama ejecutiva del naciente gobierno peronista provincial⁵⁹; por el contrario, su participación como candidatos a cargos electivos fue muy reducida en 1946 (sólo dos personas resultaron electos diputados a la legislatura, el nombrado López Francés por el laborismo, y Alberto López Claro por la Junta Renovadora), participación que se amplía en años posteriores, acaso utilizando como “trampolín” su previa actuación en cargos ejecutivos⁶⁰. Nada curiosamente, por otra parte, tres militantes forjistas habían sido designados comisionados municipales en el año 1945⁶¹.

Como se sabe, FORJA se autodisolvió en noviembre de 1945, dejando en libertad de acción a sus miembros. Mientras unos pocos optaron por quedarse, o volver, al radicalismo (como el diputado provincial Alberto Liceaga), la mayoría se volcó hacia el peronismo, incorporándose por vías diversas; así, mientras algunos lo hicieron a través de la Junta Renovadora (como el futuro diputado nacional José Cané), otros optaron por la incorporación al laborismo. En algunos distritos provinciales, además, parece que los exforjistas directamente “colonizaron” la difusa estructura del novel partido, como en los casos de General Pueyrredón y fundamentalmente Bahía Blanca, lugares donde o bien la organización sindical era muy débil o bien se había vuelto hacia la Unión Democrática⁶².

Pensamos que la ruptura provocada por la emergencia del peronismo en el personal político bonaerense fue una de las claves de la coyuntura existente en 1945/46. La activa participación de “homini novi” en las fluidas “estructuras” políticas de la época parece uno de los signos principales que el peronismo incorporó consigo. A nuestro

⁵⁸ Esa idea se encuentra en Arturo Jauretche, *FORJA y la década infame*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1983; también en Norberto Galasso, *Jauretche y su época. De Yrigoyen a Perón*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1985. Con alguna variante, fue sostenida a su vez por Juan J. Hernández Arregui, “FORJA y la lucha popular por la liberación nacional” en *La formación de la conciencia nacional*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973 (1^a ed. 1960), pp. 283-391.

⁵⁹ Podemos afirmar, hasta ahora, que fueron hombres de FORJA, además de los ya nombrados Ministro de Hacienda y Presidente del Banco Provincia, el Director de Cultura, Julio Tavella, el subsecretario de Cultura, José Cafasso, dos subsecretarios de Hacienda, Eugenio Alvarez Santos y Guillermo Piñero, dos directores del Banco Provincia, Julio Alessandro y Luis Peralta Ramos, el presidente del Consejo Provincial de Educación, Alejandro Greca y el subsecretario de Previsión, Francisco Capelli. A su vez, el jefe de la policía bonaerense fue el teniente coronel Adolfo Marsillach, quien mantenía una relación de amistad con Arturo Jauretche (incluso fueron socios en un emprendimiento industrial hacia 1951). Ninguno de los nombrados acreditaba experiencia de gobierno.

⁶⁰ Fueron electos legisladores provinciales Julio César Avanza (1948), René Orsi (1950), Julio Alessandro (1950), Eugenio Alvarez Santos (1950), en tanto José Cané fue electo diputado nacional en 1948.

⁶¹ Julio César Avanza en Bahía Blanca, Carlos Ipharraguerre en Lincoln y Atilio Siri en Mercedes.

⁶² Esta última alternativa se dio en el caso de Mar del Plata; véase Elisa Pastoriza, *Los trabajadores de Mar del Plata en vísperas del peronismo*, Buenos Aires, CEAL, 1993.

juicio, la carencia de antecedentes públicos de los candidatos a cargos electivos de los partidos integrantes de la “coalición” peronista en 1946, indica claramente que la clase política provincial no “se renovó”, sino que fue “renovada”. Según Gaetano Mosca, una clase política se renueva, a lo largo del tiempo, incorporando paulatinamente a los dirigentes de otros grupos, o incluso de otras clases sociales; sólo en el caso de una revolución la clase política sería removida totalmente⁶³. Entonces, en la Argentina de mediados de la década de 1940, tomando como índice lo ocurrido en Buenos Aires, ¿ocurrió una revolución? No lo afirmamos⁶⁴, pero sin duda permite señalar que los rasgos de “discontinuidad” en la conformación del sector peronista de la clase política provincial en 1946 fueron más evidentes que los de continuidad mostrados por ese movimiento político en otros aspectos⁶⁵.

La dirigencia no peronista (o antiperonista)

Acaso contrastando con el fuerte sesgo rupturista que la conformación de la dirigencia política peronista mostraba, en los partidos tradicionales la situación fue más matizada. Una indagación detenida sobre los partidos que aparecían en 1946 como los principales rivales de los partidos peronistas, nos permite mostrar la fuerte presencia de personas con actuación en la Legislatura provincial en los años treinta, entre los candidatos a cargos electivos. Obsérvese la siguiente nómina:

UCR: Legisladores provinciales: José G. Astigueta, Vicente Fermín Biscayart, Alfredo Narciso Burgueño, Carmelo Camet, León Chevallier, José Dans Rey, Carlos M. Domeniconi, Julio S. Etchegaray, Héctor Finochietto, Angel R. Galcerán, Antonio García, Daniel Mac Cormick, Raúl A. Manzi, Andrés S. Marabotto, Antonio Angel Montes, Vicente M. Musacchio, Marcelo Querido, Alberto M. Romariz Elizalde, Lorenzo Sábato, Antonio San Juan, José Vaccarezza. **Diputados Nacionales:** Alejandro Armendáriz, Ricardo Balbín, Alfredo M. Ghiglione, Mario Giordano Echegoyen, Erasmo V. Goti, Alejandro Maino, José Quinteros Luque, Juan Bautista Rípoli⁶⁶.

PDN: Legisladores provinciales: José Ventura Arrué, Enrique Ballarati, Pastor Ballester, Juan M. Beltrami, Juan D. Buzón, Enrique Calac, Ernesto de las Carreras (h), Casildo Coletta, Juan Carlos Curiel, Maximino Dalponte, Ismael Etriest, Oscar F. Espil,

⁶³ Aunque luego, la nueva clase dominante, debería generar inevitablemente su propia clase política. Véase Gaetano Mosca, *La clase política* (Selección e introducción de Norberto Bobbio), México, FCE, 1984.

⁶⁴ Tilio Halperin Donghi afirma de modo contundente que lo que ocurrió en la Argentina de esos años fue una “revolución social” (acaso, sólo para lamentarla). Véase *La larga agonía de la Argentina peronista*, Buenos Aires, Ariel, 1995.

⁶⁵ Por ejemplo, en las relaciones entre el Estado y el movimiento obrero; véase, entre otros, Ricardo Gaudio y Jorge Pilone, “Estado y relaciones laborales en el período previo al surgimiento del peronismo, 1935-1943” en Juan C. Torre (comp.), *La formación del sindicalismo...*, cit., pp. 19-54.

⁶⁶ En rigor, algunas de estas personas no contaban con “experiencia” legislativa, sino que habían sido candidatos por la UCR entre 1936 y 1942; son los casos de Camet, Chevallier y Domeniconi. Asimismo, corresponde aclarar que Balbín y Mac Cormick, electos en 1942, se negaron a asumir en protesta por el fraude cometido por los conservadores en esa elección.

Rodolfo C. Espil, Homero Fernández, Antonio B. Ferrer, Manuel E Gnecco, Oscar Guevara, Hugo Lima, Anastasio V. Luro, José María Maggi, Ramón E. Molina, Alfredo J. Molinario, José Novau, Federico C. Palmeiro, José Pifano, Santiago E. Piransola, Francisco Ramos, Delfor Regot, Juan L. Roccia Rossi, Antonio Santamarina (h), Tomás B. Sarracino, Luis Satragno, Guillermo F. Scheverin, Miguel Talento Amato, Carlos César Tejo, Roberto Mario Uzal, Roberto Ves Lozada. **Diputados Nacionales:** Julio Aurelio Amoedo, José Antonio Bergez, Benito de Miguel, Carlos M. Espil, Amadeo Grimaldi, Luis Grisolía, Emilio Julio Hardoy, Juan Harriott, Roberto N. Lobos, Miguel Osorio, Avelino Quirno Lavalle, Justo V. Rocha, Atilio Roncoroni, Nicanor Salas Chaves, Dionisio Schoo Lastra, Juan E. Solá, Numa Tapia, José Abel Verzura, Alejandro Villa Abrile⁶⁷.

El Partido Demócrata Nacional fue uno de los partidos que mostró mayor perdurableidad de sus cuadros dirigentes actuantes durante la década infame⁶⁸. De este modo, casi el 30% de sus candidatos a legisladores provinciales en 1946 habían actuado previamente en la Legislatura; situación que ciertamente no logró contrarrestar su debacle electoral: ninguno de ellos obtuvo una banca. La UCR presenta una situación menos definida, aunque claramente contrastante con los partidos de la coalición peronista: el 17% de sus candidatos a la Legislatura habían actuado allí con anterioridad. Recuérdese que los legisladores radicales fueron muchos menos que los conservadores en los años treinta, primero por la abstención, y luego por un sinfín de fraudes electorales perpetrados por sus encarnizados rivales. Por su parte, la observación de los candidatos a diputados nacionales de ambos partidos muestra, acaso obviamente, una clara perdurableidad de sus cuadros directivos. Partidos de larga trayectoria, fogueados en las lides electorales, las personas que podrían representar sus ideales en el Congreso Nacional debían aquilatar cierto “currículum”; de acuerdo a ello, no debe extrañar que el 28% de los candidatos a diputados nacionales por el radicalismo hubiesen actuado anteriormente en la Legislatura provincial, en tanto que el 71% de los conservadores lo hizo también. Este último porcentaje indica, por lo demás, que las “segundas líneas” conservadoras consiguieron, o se vieron forzadas a, ocupar las más altas responsabilidades partidarias.

Como se señaló más arriba, en los comicios de 1946 resultaron electos 56 legisladores provinciales por la UCR. En la renovada composición de la clase política provincial, era entre ellos donde podía encontrarse experiencia previa: el 25% de los mismos había participado anteriormente en la Legislatura. Esta situación parecería contradictoria con la supuesta renovación total que habría implicado la victoria “intransigente” en los comicios internos del radicalismo efectuados en enero de 1946. En general, se ha

⁶⁷ Fuentes: DSCDPBA y SENPBA, 1932-1943 y 1946 (legisladores electos y candidatos en 1936); **La Nación**, 15/2/1946 (candidatos a legisladores provinciales). Félix Luna, **El 45...**, cit., (candidatos a diputados nacionales).

⁶⁸ El otro fue el Partido Socialista, el cual no se analiza en este trabajo por la nula participación de sus integrantes en la clase política provincial entre 1946 y 1948. Desde luego, esta misma situación es aplicable al PDN; sin embargo, pensamos que mantiene cierto interés mostrar que sus dirigentes intermedios permanecieron en el partido.

creído ver en el resultado de esas elecciones el retorno del radicalismo a sus fuentes yrigoyenistas, radiando abruptamente a una cúpula “alvearista” que no representaba el “verdadero sentimiento radical”⁶⁹. Sin embargo, una evaluación detenida de esos comicios no permite tan optimistas versiones. Compitieron en esa oportunidad la Lista Verde (intransigente) que postulaba como candidatos a la gobernación la fórmula Juan Prat-Crisólogo Larralde, frente a la Lista Blanca (unionista), que impulsaba la dupla Ernesto Boatti-Manuel Osores Soler. La lista intransigente triunfó por una escasa diferencia de votos:

Cuadro 2
Elección interna de la UCR, 13/1/1946 (por secciones)

	Lista Verde	Lista Blanca
Capital	4.928	3.458
Sección 1 ^a	4.050	6.079
Sección 2 ^a	2.556	5.373
Sección 3 ^a	5.717	4.771
Sección 4 ^a	4.589	6.727
Sección 5 ^a	3.500	3.201
Sección 6 ^a	5.552	2.503
Sección 7 ^a	3.783	2.035
 Totales	 35.005	 34.149

Fuente: *La Nación*, 15/1/1946.

Como puede apreciarse, la intransigencia resultó victoriosa en cinco secciones electorales, en tanto que el unionismo lo hizo en tres⁷⁰. Pero a su vez, los totales por sección encubren el verdadero peso interno de cada corriente; en efecto, contra lo que quiere la versión mítica, si se observara la votación en cada distrito resultaría notoria la mayoría unionista: de 112 distritos, el unionismo triunfó en 66, en tanto que la intransigencia lo

⁶⁹ Esta es la interpretación radical (intransigente) típica; véase la obra citada de Gabriel del Mazo. También, Roberto M. Uzal, “¡Que renuncie el comando de la derrota!”, *Todo es Historia*, nº 201, enero de 1984, pp. 8-40.

⁷⁰ En el cuadro precedente existe una pequeña diferencia entre el total de votos para cada lista y los cómputos por sección; ello se debe a que la fuente suministra el total oficial (dato que hemos respetado), pero no consigna el resultado de dos distritos, A. Alsina y Gral. Lavalle, de los que sólo informa que triunfó la Lista Verde. Los distritos nombrados corresponden a las secciones 6^a y 5^a, respectivamente; de acuerdo a ello, la carencia de sus cómputos no altera el hecho que la intransigencia triunfara en ambas secciones.

hizo en 46. Aún más: si en sólo dos distritos el unionismo hubiera decidido dar batalla (en Avellaneda y en Azul) –cosa que no hizo por razones que desconocemos– indudablemente el comicio interno habría arrojado una victoria unionista⁷¹.

Estas comprobaciones electorales tienen su importancia para evaluar la composición radical en la renovada clase política provincial. El criterio de distribución de los cargos para la legislatura provincial en el partido se realizaba tomando en cuenta el resultado de la elección en cada sección electoral, donde la lista triunfadora obtenía los primeros lugares en la lista; sin embargo, los candidatos de ambas corrientes se intercalaban en proporción de dos por uno. De acuerdo a ello, el “sector radical” de la clase política provincial mostró un balanceado equilibrio entre legisladores que respondían a ambas corrientes radicales: así, de 35 diputados electos, 19 fueron intransigentes y 16 unionistas, en tanto que sobre 21 senadores, 12 intransigentes y 9 unionistas⁷². La siguiente lista especifica la corriente a la que pertenecían los legisladores electos por la UCR:

Intransigentes: Senadores: Luis Quijano, Adolfo Bollini, Carlos Segretti, Manuel Alcuaz, Federico Cané, Eduardo Molina, Paulino Petriz, Heriberto Pochelú, Pedro Tent, Edgardo Riva, José Isleño, Alfredo Laffaye. **Diputados:** Ataúlfo Pérez Aznar, Osvaldo Cortezezzi, Federico Crespo, Teófilo Naim, Victorio Migliaro, Héctor Sande, Pablo Calabrese, Edgardo Araldi, Manuel Faya, Toribio García, Alberto Vega, José Liceaga, Juan Barbieri, Carlos Domeniconi, Estanislao Picado, Luis Vera, Ricardo Fuertes, Alfredo Sarno, Daniel Mac Cormick.

Unionistas: Senadores: Pedro Sáenz, Manuel Piazze, Marcelo Querido, Vicente Biscayart, Vitelmo Carbajal, Angel Galcerán, José Rodríguez Mera, Francisco Uzal, Alejandro Carrique. **Diputados:** Raúl Manzi, Andrés Marabotto, León Viola, Ismael Ferrarotti, José Astigueta, Lorenzo Sábato, Antonio Montes, Antonio San Juan, Alberto Romariz Elizalde, Julio Etchegaray, Luis Acosta, Vicente Musacchio, Alfredo Burgueño, Juan Calvo, Luis Harrington, Dante Destéfanis.

Con el mismo criterio empleado para los legisladores provinciales, los radicales confeccionaron su lista de candidatos a diputados nacionales. En este caso, como se tomó la provincia como un solo distrito, la exigua diferencia obtenida por la intransigencia se transformó en una clara mayoría de diputados pertenecientes a ese sector: de 28 candidatos, 19 fueron intransigentes y 9 unionistas (el criterio fue el mismo: 2 por 1). Sin

⁷¹ En efecto, en Avellaneda la intransigencia triunfó por 2.498 contra 95 votos, en tanto que en Azul lo hizo por 1.708 a 8; véase *La Nación*, 15/1/1946. Quizá la negativa unionista a militar la elección en esos lugares se debiera a que eran los distritos de los candidatos rivales (Larraide de Avellaneda, Prat de Azul).

⁷² Realizamos aquí una inferencia, tomando como base evidencia indirecta como la provista por resultados de un comicio y una lista de candidatos, intentando “reconstruir” el proceso de confección de la lista radical. El “resultado”, sin embargo, parece consistente: ninguno de los considerados como “unionistas” por nosotros aparece nombrado como promotor, dirigente o militante de la intransigencia radical, ni por F. Luna, *El 45*, cit., ni por G. del Mazo, *El radicalismo...*, cit. Véase la lista de candidatos radicales en *La Nación*, 15/2/1946; los legisladores electos, en *DSCDPBA* y *SENPBA*, (1946); de la elección interna, se indica en la nota anterior.

embargo, como sólo ingresaron al Congreso nacional 14, la mayoría intransigente era aplastante: 11 de ellos, contra 3 unionistas⁷³.

Consideraciones finales

César Tcach ha mostrado con precisión la relevante actuación de un conjunto de dirigentes provenientes del conservadurismo en la naciente coalición peronista de Córdoba, situación que le permite sugerir que

“el peso del sector proveniente del conservadurismo parece haber sido importante, al menos, en tres aspectos: por el sesgo ideológico que confirió al peronismo de Córdoba, por su aporte a los niveles de gestión estatal, y por la contribución de sus caudillos departamentales a la organización del partido.”⁷⁴

El proceso de conformación de la clase política bonaerense en su sector peronista, evaluando los antecedentes ideológico-partidarios y el peso relativo de sus distintos componentes que se ha mostrado en este trabajo, sugiere una realidad diferente. En su constitución originaria, el peronismo de la provincia de Buenos Aires no incorporó dirigentes conservadores en puestos relevantes en cantidad o calidad suficientes como para permitir afirmar la influencia de tales personas en la adopción de tintes ideológicos o prácticas políticas denegadoras de la democracia; en nuestra opinión, parece haberse sobrevaluado la evidencia indirecta que aportan los resultados electorales para afirmar la presunta alianza conservadora-laborista⁷⁵. Por contraste, la fuerte impronta de hombres provenientes del radicalismo en la naciente coalición, tanto por la vía de la Junta Renovadora como de la ex FORJA, junto a la obvia presencia de dirigentes obreros, parecen haber otorgado al peronismo bonaerense una coloración peculiar, proclive a tolerar las opiniones adversas y a respetar las libertades públicas inescindibles en un régimen político con competencia electoral; como lo exemplifica la afirmación de los directivos del diario *La Nueva Provincia*: “Durante el gobierno de Domingo Mercante se respetó la libertad de

⁷³ Debe tomarse en cuenta, además, que la lista presentada por el partido puede sufrir (y de hecho sufrió) alteraciones en su orden, dada la posibilidad del votante de tachar o agregar candidatos. Los diputados nacionales electos que respondían a la intransigencia eran Ricardo Balbín, Horacio Pueyrredón, Gabriel del Mazo, Horacio Pérez de la Torre, Alfredo Calcagno, Juan Errecart, Guillermo M. Guerrero, Modesto Ferrer, Jacinto Maineri, Saverio Galvagni y Emilio del Carril; los unionistas, Emilio Solanet, Salvador Córdoba y Orlando Cufré. La nómina de diputados electos puede verse en Ministerio del Interior, *Las Fuerzas Armadas restituyen el imperio de la soberanía popular*, Buenos Aires, 1946, Tomo II, pp. 448-449. La lista de precandidatos por ambas corrientes radicales, en *La Nación*, 13/1/1946.

⁷⁴ César Tcach, *Sabattinismo y ...*, cit., p. 171. El autor muestra una lista de 30 dirigentes peronistas antes conservadores, en la p. 169.

⁷⁵ En este trabajo no se niega que dirigentes conservadores pasaron al peronismo; los eternamente mencionados José Arce, Emilio Visca, Úberto Vignart o J. Morrogh Bernard, inquestionablemente conservadores, o los probablemente afines a esa tendencia, como Oscar Ivanissevich, junto a los más dudosos casos de los integrantes del Partido Independiente vistos más arriba, así lo certificaría. Creemos, sin embargo, que la influencia de estas personas en el peronismo ha sido sobreestimada.

prensa y puede decirse que en la provincia hubo justicia, orden jurídico y estado de derecho.”⁷⁶

A su vez, hemos mostrado la renovación de la clase política provincial aportada por el peronismo; hombres nuevos en las funciones de gobierno (aunque no necesariamente jóvenes)⁷⁷, el emergente elenco de dirigentes peronistas sugiere la preexistencia de profundas vocaciones políticas, acaso frustradas por largos años de fraudes, quienes insertándose en las fuerzas que apoyaban la figura del principal líder de la Revolución de Junio encontraban las vías adecuadas para canalizarlas. Ciertamente, es altamente dudoso que estas personas se incorporaran al proyecto peronista con el mero designio de incrementar “su prosperidad personal”: nada indicaba que el peronismo triunfaría holgadamente en las elecciones (como no lo hizo), ni que se transformaría en la fuerza hegemónica de la política argentina⁷⁸.

En contraposición con esta extensa consideración acerca del peronismo, muy poco es lo que agregaríamos sobre los principales partidos de oposición. En lo referente a la UCR, aquí nos hemos limitado a sugerir el fuerte peso de la corriente “unionista” en la dirigencia y la clase política provincial, hecho en apariencia discordante con la supuesta remoción de una cúpula partidaria “alvearista” ocasionada por la victoria interna del Movimiento de Intransigencia y Renovación. Como hipótesis, podría plantearse que no es improbable que las dificultades sufridas por el tradicional partido en los años por venir se debieran más a su equilibrado balance de fuerzas interno, que a un (todavía) inexistente “autoritarismo” peronista. Por su parte, el otrora poderoso PDN mostró en este período crucial una evidente carencia de renovación dirigencial, donde sus viejos caudillos seccionales acapararon gran parte de las postulaciones a cargos relevantes. La debacle electoral sufrida por el partido en 1946 profundizó ese anquilosamiento, agravado por la nula representación conservadora en la clase política provincial.

⁷⁶ Citado por Pablo Sirvén, **Perón y los medios de comunicación**, Buenos Aires, CEAL, 1984, p. 135. Téngase en cuenta que los directivos de este diario no simpatizaban con el peronismo.

⁷⁷ Así, Hipólito Pugliese, electo diputado provincial laborista en 1946, era un veterano dirigente sindical, actuante desde principios de la década de 1920; véase Cipriano Reyes, **Yo hice el 17 de Octubre (Memorias)**, Buenos Aires, CEAL, 1984, vol. 1.

⁷⁸ En este sentido, una editorial del diario **La Capital** (de Mar del Plata) del 20 de marzo de 1946, decía: “Será cuestión de preguntarse si el “peronismo” continuará creciendo, consagrado el coronel Perón, o entrará en una era de disminución de sus fuerzas como consecuencia de constituir una agrupación inorgánica, ya que su formación fue el fruto de la acción casi improvisada de los adictos al ex secretario de Trabajo y Previsión”.

Apéndice

En este trabajo se observó el proceso de formación de una clase política en un espacio político-administrativo acotado: el Estado provincial bonaerense. Se ha considerado por “clase política” al conjunto de personas que ejercieron responsabilidades gubernativas, ejecutivas o legislativas, elevados a tales tareas por el sufragio. Operativamente, para el caso de los integrantes del Poder Ejecutivo, hemos considerado: gobernador, vicegobernador, ministros y subsecretarios. Evidentemente, la mayoría de estas personas no son elegidas por el pueblo; sin embargo, son solidariamente responsables de la marcha del gobierno en tanto fueron designadas por el titular del Poder Ejecutivo. Los integrantes del Poder Legislativo ofrecen menores dificultades; todos ellos son electos por el voto y por lo tanto, son considerados aquí como miembros de la clase política.

Hemos delimitado “dirigencia política” adicionando a los anteriores todas aquellas personas que hubiesen presentado candidaturas a cargos electivos: ejecutivos, diputados nacionales o legisladores provinciales. Los diputados nacionales, electos o no, son dirigentes políticos de envergadura; lo mismo ocurre con los candidatos a gobernador o vice. Los candidatos a legisladores provinciales que no resultan electos, no son obviamente integrantes de la clase política, pero sin duda son dirigentes políticos intermedios. Evidentemente, pueden haber existido dirigentes partidarios que no se presentaron como candidatos en ningún caso. En este trabajo, sin embargo, el “universo de análisis” lo constituyen aquellos dirigentes que fueron postulados en alguna oportunidad; pensamos que por su cantidad pueden ser considerados una muestra suficientemente representativa.

La información que poseemos está organizada en una base de datos de tipo relacional; en ella están registradas todas las personas que formaron la clase política provincial, según lo definido más arriba, entre 1931 y 1952. A su vez, la información que poseemos sobre lo que hemos definido como “dirigencia política” es menos completa, pero al menos entre 1942 y 1950 creemos que es consistente⁷⁹. Para organizar la base de datos nos hemos basado en las sugerencias de Carvalho⁸⁰, con algunas modificaciones. Hemos considerado las diversas clases de información como “entidades” que requieren una “tabla” específica. En el caso de los puestos políticos, se ha considerado cada “cargo” como un “registro”, siendo los “atributos” registrados: persona, cargo, partido, institución, año de ingreso, año de egreso, distrito, sección, fuente de los datos. Cada uno de estos datos se registra como un código, cuyo detalle se especifica en una tabla relaciona-

⁷⁹ Las fuentes que proveen la práctica totalidad de los datos nominales a partir de los cuales realizamos este trabajo son: **DSCDPBA** y **SENPBA**, 1932/1954 (Nóminas de legisladores provinciales electos). **Registro Oficial de la Provincia...**, cit., 1943/1948 (Titulares del poder ejecutivo, ministros y subsecretarios, comisionados municipales). Ministerio del Interior, **Las Fuerzas Armadas restituyen el imperio...**, cit. (Electores presidenciales, diputados nacionales electos). Del diario **La Nación**, hemos tomado las listas de candidatos al Congreso Nacional y a la Legislatura provincial entre 1940 y 1950, así como los intendentes electos en 1948.

⁸⁰ Joaquim Carvalho, **Comportamentos morais e estruturas sociais numa paroquia de antigo regime (Soure, 1680-1720): Reconstituições, Interpretações e metodologias**, Coimbra, Faculdade de Letras, 1997, Capítulo III: “Métodos”, pp. 311-504.

da⁸¹. Hasta el momento, el número de registros de cargos políticos alcanza los dos mil trescientos noventa y tres.

Como ninguna de las fuentes consultadas registra el número de documento, sino sólo el nombre de las personas, una dificultad elemental para el análisis ha sido la efectiva individualización de los integrantes de la dirigencia o clase política. Una misma persona puede aparecer nombrada en diversas formas, incluso en la misma fuente. Luego de más de un año de trabajo continuo con este tipo de datos, creemos haber alcanzado una suerte de “sensibilidad” que nos permite discernir con cierta seguridad cuándo nos encontramos con el mismo individuo, aun cuando las fuentes lo registren de distinta manera. Algunos ejemplos pueden mostrarlo: el diputado provincial Eduardo Julio “Forteza” a veces aparece como “Fortaleza”; el senador provincial Juan Manuel “Seisdedos Martín”, como “Martín Seisdedos”; el comisionado y luego candidato teniente coronel Alfredo “Bárcena” como “Barcia”; el futuro intendente Luis Angel “Maltieri” como “Mangieri”. Imagine el lector la diversidad de formas en que puede aparecer un apellido como “Ipharraguez”... Resulta entendible, ciertamente, que en las listas de candidatos que publican los diarios puedan registrarse errores de transcripción, dado el apuro para el cierre de la edición. Pero incluso las fuentes oficiales aparecen plagadas de este tipo de errores: los tomos que hemos consultado del Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires incluyen una notoria cantidad de decretos “rectificando” el apellido, o el nombre, de algunos de los funcionarios designados. Un ejemplo del Diario de Sesiones del Senado provincial atestigua esta situación: el senador laborista, mayor Saúl Severo Pardo, aparece nombrado también como “Arturo Oscar” Pardo, en páginas distintas del mismo tomo.

En todos estos casos, hemos considerado que se trata de la misma persona cuando los datos accesorios que poseemos así nos lo indican. En otras ocasiones, y aun tratándose de individuos con el mismo apellido, hemos preferido considerarlos como personas diferentes. Una situación bastante extendida en la época era que personas con vínculos de parentesco, en particular padre e hijo, ocuparan ambos cargos públicos; un ejemplo: Enrique Ratti, comisionado y luego intendente de Lobos, y su hijo, Saúl Ratti, diputado provincial por la tercera sección. En todos los casos donde existiera la mínima posibilidad de tratarse de una situación semejante, los hemos registrado como personas distintas.

⁸¹ No podemos dejar de reconocer la invaluable colaboración del profesor Nicolás Quiroga en la tediosa tarea de articulación y normalización de la base de datos.