

**DE ESPAÑA AL RÍO DE LA PLATA. EL CURA JOSÉ MARÍA
RODRÍGUEZ Y SU TRÁNSITO POR UNA PARROQUIA DE LA CAMPAÑA
(1861-1875)**

**FROM SPAIN TO THE RIVER PLATE. THE PRIEST JOSÉ MARÍA
RODRÍGUEZ AND HIS PASSAGE THROUGH A CAMPAIGN PARISH (1861 –
1875)**

*Lucas Matías Bilbao
(IEHS-UNCPBA
IGEHCS-CONICET)
ORCID: 0000-0003-2498.8247*

Resumen:

En este artículo analizamos la trayectoria del cura español José María Rodríguez, vicario de la parroquia de Tandil entre 1863 y 1875. Un recorrido por sus tareas pastorales, sus vínculos con su feligresía y las representaciones religiosas sobre algunos hechos, permite comprender las funciones que las comunidades locales otorgaron a los curas, así como el lugar que ocupó el clero en el proceso de consolidación de la Iglesia de Buenos Aires.

Palabras clave: Clero extranjero- articuladores sociales- Iglesia de Buenos Aires

Abstract

In this article we will analyze the path of the Spanish priest José María Rodríguez, vicar of the parish of Tandil between 1863 and 1875. A journey through his pastoral tasks, his linkage to his parishioners, and the religious interpretations about some facts, allow us to understand the functions that the local communities gave the priests, as well as the place the clergy occupied in the consolidation process of the Church of Buenos Aires.

Keywords: Foreignclergy – Social articulators -Church of Buenos Aires

Introducción

En febrero de 1863 el cura español José María Rodríguez llegó a Tandil para hacerse cargo de la iglesia local. Hacía casi una década que el obispado de Buenos Aires había creado el curato con jurisdicción adyacente, y el pueblo suplantó la abandonada capilla del Fuerte Independencia, creada con éste en 1823. Rodríguez se convirtió en el cuarto sacerdote a cargo del curato. Sus predecesores también fueron inmigrantes: los dos primeros, italianos y tras un breve período de vacancia, el tercero fue otro español. Para mediados de la década de 1850 las seis parroquias existentes en la campaña sur de Buenos Aires (espacio con una ocupación que no superaba las cuatro décadas), estaban atendidas por curas europeos. En esta segunda mitad del siglo XIX alrededor del 80% del clero secular de la diócesis de Buenos Aires fue extranjero y estuvo destinado a las parroquias de campaña.

Abordar las características del clero y la Iglesia en este espacio y período, implica mirar el contexto eclesiástico del Viejo Continente, particularmente de España, así como algunas cuestiones en relación a la inmigración de ultramar. Entre 1840 y 1930 partieron de Europa entre 50 y 60 millones de personas, es decir un 10% de su población. “Ir a América” fue una opción, aunque no novedosa, sino más bien la continuidad de una tradición abierta hacía por lo menos 300 años. Lo que sucedió en este período, fue la aceleración de un ciclo de inmigración europea, que a su vez experimentó un cambio de escala importante a partir de la década de 1880. La falta crónica de un clero autóctono en Hispanoamérica -y el Río de la Plata en particular- fue revertida por la inmigración, engrosando las filas del personal eclesiástico tanto del clero secular como del regular. El arribo de sacerdotes seculares a la diócesis porteña, fue parte de un proceso cualitativamente diferente al de los siglos precedentes. Los sacerdotes seculares provinieron fundamentalmente de Italia, España, Irlanda, Francia y un reducido número del vecino Uruguay.

En este trabajo reconstruimos, entre otras cuestiones, la trayectoria del cura español José María Rodríguez, sus modos de intervención comunitaria, las tensiones con otros actores sociales. Dicha biografía se traza sobre un espacio transnacional que une España y el Río de la Plata, su diócesis y el pueblo de Tandil, en la frontera bonaerense. En éste último, no fue conocido más allá de la parroquia y su agencia “al ras del suelo” se repartió

entre sus feligreses y la trama de poder local.¹ Llegó a Buenos Aires en 1861 y dos años después arribó a Tandil para hacerse cargo de la parroquia. Allí permaneció por más de doce años.² Dejaba atrás el viejo régimen para retomar -casi como un *deja vu*- elementos similares (conocidos) en el nuevo continente, más precisamente en su periferia aún en formación. Y aquí alcanzó un lugar destacado en esta sociedad de la nueva frontera, en parte por el vacío o debilidad de agentes y controles de un Estado ocupado aún en otros menesteres, principalmente bélicos o de reordenamiento de la ciudad-puerto. Excepto por el paisaje, con su serranía que rompía el relieve llano de la pampa, el pueblo de Tandil no se diferenció demasiado de los otros de la campaña ni por su población, ni por sus instituciones, construcciones y aspectos de la vida cotidiana.³ Sin embargo, este entorno que parecía estático estaba siendo modificado por procesos occidentales, muchos materializados en la llegada de ideas y costumbres de los propios inmigrantes, que a veces discurrían sin problemas y otras veces chocaban contra la sociedad criolla e indígena.

Rodríguez escapó de una convulsión, pero llegó en otra, donde aún hay guerras civiles, malones indígenas y quedan todavía algunos caudillos en un paisaje que va extinguiendo la vieja estampa de la estancia ganadera vacuna, extensiva. Consideramos que el análisis de la trayectoria de este cura, se convierte en una puerta de acceso interesante para reflexionar sobre el papel que tuvieron los eclesiásticos al interior de las comunidades rurales que los acogieron. Pero también advierte algunos aspectos interesantes sobre el proceso de consolidación de la estructura eclesiástica en la provincia de Buenos Aires y el privilegiado lugar que el clero tuvo en ello. Es la Iglesia y sus agentes, pero también el paisaje social en el que están insertos, por lo tanto, deseamos dar cuenta de una época y sus configuraciones sociales, a partir del itinerario particular de este cura. Por ello ampliaremos

¹ María Elena Barral, *Curas con los pies en la tierra. Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo* (Buenos Aires: Sudamericana, 2016).

² José Suárez García, *Historia de la Parroquia de Tandil hasta 1896* (Tandil: Ediciones de La Minerva, 1954), pp. 121-126; Daniel Argemi, "Breve historia de la Parroquia del Santísimo Sacramento de Tandil (desde 1823 hasta 1916)", *Revista Archivum*, n° 24 (Buenos Aires, 2005).

³ Un viajero escribió en sus memorias: "Cuando penetramos en la plaza, los ojos acostumbrados á contemplar la planicie, tropezaron con las sierras que la rodean [...]. Al pie de las ruinas del Fuerte Independencia y apoyadas en la serranía, se levantan la escuela y la casa municipal. [...]. En el costado opuesto al que ocupa la escuela, está la iglesia [...]. La humilde capilla no tiene más adorno que la limpieza. Cuando la visitamos, la campana llamaba á Misa [...]. Atraídos por el sentimiento y la voz de la religión, asistimos al Santo Sacrificio. Luego que terminó la Misa, nos sentamos al pie de la cruz á contemplar la serranía", Santiago Estrada, *Viajes de Buenos Aires al Tandil y el Paraguay. De Valparaíso a la Oroya* (Sevilla: Imprenta de Henrich y C. A., [1868]1889), pp. 29-31.

la lente para ver mejor las tramas sociales, políticas o religiosas en las que estuvo inserta y que incluso tejió en este tiempo, en este espacio. Consideramos que esta trayectoria puede ser representativa de las características (intelectuales, políticas, espirituales) de una generación, una institución o grupo, de una más o menos amplia y homogénea región de la sociedad.⁴

Al mismo tiempo, son escasos los datos que poseemos sobre Rodríguez en sus años anteriores y posteriores a su estadía en Tandil. Por lo tanto, esos períodos se abordarán a partir de una reconstrucción del contexto en el que se formó y decidió emigrar, utilizando parte de la documentación eclesiástica disponible. Para los años de su estadía en Argentina, contamos con fuentes provenientes de los Archivos de la Parroquia Santísimo Sacramento de Tandil y Municipal, así como material de prensa y memorias de viajeros y residentes de Tandil.

La formación sacerdotal en una España convulsionada

Entre 1833 y 1845 se produjeron numerosos cambios en España, que tocaron de raíz a la Iglesia católica. El impulso a la revolución liberal, quizá haya sido uno de los más drásticos. Las medidas tomadas por los gobiernos reformistas buscaron poner a tono a la Iglesia con las nuevas exigencias políticas y socioeconómicas de la época. De allí que las relaciones Iglesia-Estado sufrieron una crisis que se tradujo en la venta de los bienes eclesiásticos, la ausencia de un nuncio apostólico y la negación del papado a confirmar a los obispos propuestos por Madrid. Se trató de exigencias obvias frente a una institución que poseía más de un cuarto de la riqueza agraria del país.⁵

Recién a partir de 1844 el Estado encaró una política de mejoras en el vínculo con la Iglesia. Una de las medidas que tomó el gobierno fue la devolución de las propiedades aún no vendidas y el inicio de las negociaciones con Roma para normalizar cuestiones como los nombramientos episcopales, la situación del clero y los religiosos. El gobierno

⁴ Giovanni Levy, “Los usos de la biografía”, *Annales Ese*, n° 6 (París, 1989), pp. 1325-1336. Valeria Sgambati, “Le lusinghe della biografia”, *Studi Storici*, n° 36(2) (Roma, 1995).

⁵ Gregorio Alonso García, “La ciudadanía católica y sus enemigos. Cuestión religiosa, cambio político y modernidad en España (1793-1874)” (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2008), cap. 3; Gérard Doufour, “Las relaciones Iglesia-Estado del Concordato de 1753 a la Revolución de 1868” y Santiago Petschen Verdaguer, “España y el Vaticano del Concordato de 1851 al de 1953”, *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, dir. Paul Aubert. (Madrid: Casa de Velázquez, [2002]2020).

aceptó la elección de Pío IX en 1846 así como su reconocimiento a la reina Isabel II y la aceptación de cooperación.⁶ Este nuevo ciclo de negociaciones, concluyó en 1851 con la firma de un Concordato destinado a regularizar la situación de la Iglesia dentro del Estado liberal y su adaptación a la nueva situación creada por el paso del Antiguo al Nuevo Régimen. El mismo permitió una nueva inserción de la Iglesia en una sociedad en la que continuó poseyendo, la primacía ideológica y los medios económicos adecuados para su acción.⁷ El Papado aceptó la venta de las propiedades ya realizadas, confirmó los derechos patronales de la Corona en relación a los nombramientos episcopales y aprobó la reorganización parroquial y delimitación diocesana, entre otras cosas. Por su parte, el Estado aceptó la manutención del clero secular y las fábricas parroquiales y reconoció el derecho de los obispos a ejercer su función pastoral de manera independiente, entre otras cuestiones.⁸

A lo largo del siglo XIX, España contó con sesenta y un diócesis de distinta extensión geográfica, cada una dividida en arcedianatos y éstos a su vez en arciprestazgos, facilitando un mayor control sobre el clero. A su vez, entre 1840 y 1860, crecieron el número de sacerdotes y las matriculaciones en los 50 seminarios conciliares que existían.⁹ Durante este siglo, la carrera eclesiástica sufrió modificaciones en su búsqueda por la formación de un clero “menos mundano, más virtuoso y disciplinado a la autoridad inmediata”, pero también a la de Roma.¹⁰ Se trató de un sistema abierto a todos los sectores

⁶ William Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874* (Madrid: Nerea, 1989), pp. 184-186; Alonso García, *Op. cit.* 239-240.

⁷ Santiago Petschen Verdaguer, *Op. cit.* 21.

⁸ William Callahan, *Op. cit.* 187-188.

⁹ Mateo Martínez, “La organización del espacio diocesano en la Historia de Castilla y León”, *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea*, n° 14 (Valladolid, 1994), pp. 134-135; William Callahan, *Op. cit.* 206-207.

¹⁰ No podemos explayarnos aquí respecto de la formación del clero porteño, aunque los valores aquí fueron diferentes. En primer lugar, el número de seminarios fue bajísimo en comparación con el de España. Aunque para este momento aquí la población es mucho menor, al igual que la cantidad de eclesiásticos. Para finales de la década de 1850 -y hasta bien entrado el siglo XX-, en el territorio argentino existieron cinco seminarios, uno por diócesis: el de Córdoba (creado por la Compañía de Jesús en el siglo XVI), los de Salta, Paraná (Entre Ríos) y Cuyo (San Juan) creados por ley en 1858. Véase Néstor Auza, “Los seminarios y la formación de los eclesiásticos en el período de la Confederación 1852-1861”, *Revista Teología*, n° 39 (Buenos Aires, 1982). El seminario de Buenos Aires fue reabierto por el obispo Mariano Escalda, en 1857. En éste, la formación académica y religiosa quedó en manos de los jesuitas hasta 1865, cuando luego de la elevación a arquidiócesis pasó a manos del clero secular. Sin embargo hasta finales de siglo, varias de sus materias no se dictaron consuetudinariamente (algunas no se inauguraron hasta bien entrada la década de 1880) por la falta de clérigos docentes para desempeñarlas. Sobre este último, remitimos a Juan Isern, *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús* (Buenos Aires: Editorial San Miguel, 1936); Antonio Marino y Mario Poli, *Apacienten el rebaño. Libro del Centenario del Seminario en Villa Devoto (1899-1999)*

sociales, con un interés particular sobre los más modestos: el otorgamiento de becas que permitieron un ingreso mayor de niños y jóvenes provenientes de las capas más pobres. Luego de transitar su infancia y primera juventud por los colegios católicos, continuaban en los seminarios hasta finalizar la carrera eclesiástica.¹¹

El artículo 28 del concordato de 1851 uniformizó un plan de estudios para todos los seminarios e introdujo un curso de formación restringido, conocido como “carrera breve” que contaba con la mitad de años que la extendida.¹² En el corto plazo este sistema produjo el egreso de sacerdotes con una formación más rudimentaria, probablemente “condenados” a ejercer su ministerio pastoral en parroquias rurales y con escasas chances de mejoras en sus aspiraciones o carreras eclesiásticas.

Sobre este contexto eclesiástico situamos el inicio de la trayectoria de José María Rodríguez. Provenía de la antigua diócesis de Tuy, en el extremo nor-oeste de la Península. En el período que nos centramos su jurisdicción se extendía a lo largo de 150 kms. y estaba dividida en 4 arcedianatos y 13 arciprestazgos, al tiempo que contaba con 262 parroquias.¹³

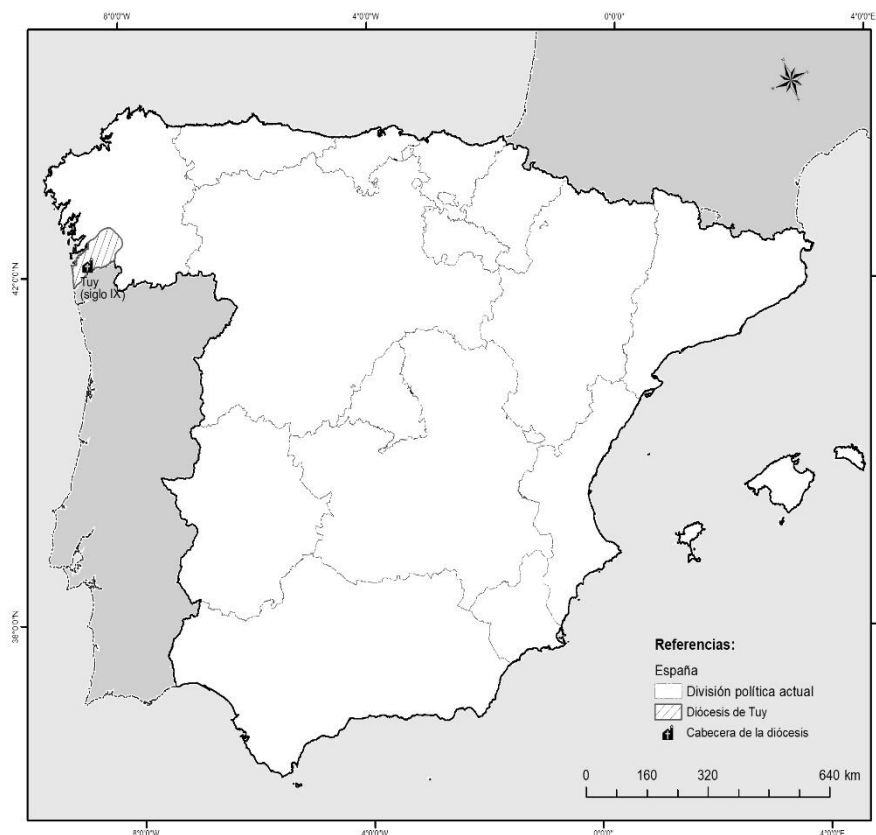
(Buenos Aires: Seminario Metropolitano, 1999) y Roberto Di Stefano, “Formar al ‘clero nacional’. La financiación estatal de los seminarios eclesiásticos en la Argentina (1862-1916)”, *Rivista di Storia del Cristianesimo*, n° 17 (Brescia, 2/2020).

¹¹ José Costas y Borrás *Observaciones sobre el presente de la Iglesia en España* (Barcelona: Imprenta de Pablo Riera, 1856), pp. 153-154; José Vázquez Vilanova, “Los estudios en los seminarios españoles del siglo XIX. El ejemplo de la diócesis de Compostela”, *Hispania Sacra*, n° 54 (Madrid, 2002).

¹² Ramón Buldú, *Historia de la Iglesia de España. Desde la predicación de los apóstoles hasta el año 1856*, Tomo II (Barcelona: Imprenta de Pons y Cía., 1857), pp. 594-596 y 727-728. El Plan de estudios quedó organizado en cuatro ciclos: 1) Latinidad y Humanidades; 2) Filosofía; 3) Teología; 4) Derecho Canónico (especialización para alcanzar el grado de Doctor). De esta manera, la carrera eclesiástica dividida se completaba en un período de entre 12 y 14 años, José Vázquez Vilanova, *Op. cit.* pp. 229-231.

¹³ Primitivo Fuentes, *Guía del estado eclesiástico de España y de los dominios de S.M. en América y Asia* (Madrid: Imprenta de Sres. Santa Coloma y Compañía, 1851), pp. 130-132.

Mapa N° 1: Diócesis de Tuy (siglo XIX)¹⁴



La diócesis de Tuy no contaba con seminario, por lo que Rodríguez probablemente se formó en el de alguna de las diócesis limítrofes como Orense o Santiago. Desconocemos si ingresó al seminario en los años previos a la creación de la “carrera breve”, o si ingresó en torno a 1851. Lo cierto es que finalizó sus estudios y fue ordenado por el obispo Telmo Maceira y Pazos en 1858.

Si aceptamos que las “carreras eclesiásticas” se concretan en función de variables como los capitales en juego (intelectual, relacional, económico) además de los necesarios apoyos o “promotores”,¹⁵ su decisión de emigrar a los pocos años de haberse ordenado estaría sugiriendo que no tuvo aspiraciones a mejores cargos y funciones que la de párroco, o que las mismas fueron truncadas por algún motivo. William Callahan sostiene que los

¹⁴ Elaboración propia en base al mapa eclesiástico de España (1838-1858), disponible desde Internet en: www.ign.es/web/catalogo-cartoteca/resources/html/003467.html.

¹⁵ Susana Bianchi, “La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: el Episcopado argentino (1860-1930)”, *Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea*, comps. Susana Bianchi y María Estela Spinelli (Tandil: IEHS, 1997).

párrocos, además de estar en el escalafón más bajo del sistema fueron las “víctimas perpetuas de la desigual distribución de recursos dentro de la Iglesia”.¹⁶ Si de algo careció la vida de los curas rurales españoles, fue de comodidad: sus salarios llegaron a ser cinco veces más bajos -y con pagos irregulares- que aquellos que administraron las parroquias mejor dotadas de las ciudades.¹⁷ Fue este marco eclesiástico y socio-económico, el que habilitó a Rodríguez a tomar la decisión de emigrar.¹⁸

Sacerdotes extranjeros en Buenos Aires: la campaña como destino

José María Rodríguez salió de España en 1861. Aunque no sepamos las razones por las cuáles emigró y por qué lo hizo a Buenos Aires, es posible arribar a algunas aproximaciones a partir de comprender el papel que cumplieron las redes interpersonales y migratorias.¹⁹ En la Argentina de las décadas de 1850 y 1860 la inmigración creció sostenidamente bajo el ciclo de prosperidad económica. En la zona litoral y particularmente en la provincia de Buenos Aires, entre 1857 y 1860 la cifra de ingreso de inmigrantes al país alcanzó un promedio de 16.000 personas.²⁰ La mayoría se compuso de varones jóvenes, con baja calificación laboral, de origen rural y con una alta expectativa de regresar

¹⁶ William Callahan, *Op. cit.* 215-216.

¹⁷ Gregorio Alonso García, *Op. cit.* 242-243.

¹⁸ Sobre finales de la década de 1860, el período conocido como “de las Guerras Carlistas” (entre la revolución de 1868 y la restauración de la monarquía borbónica en 1874), la Iglesia atravesó una de las situaciones más difíciles del siglo. Esto obligó a que unos doscientos sacerdotes españoles, emigren por la fuerza al Río de la Plata, véase John Lynch, “La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930”, *Historia de América Latina*, T. VIII: América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930, Leslie Bethell (ed.) (Barcelona: Crítica, 1993), p. 71. Así lo señalaba también el periódico oficial de la Arquidiócesis porteña: “La Revolución que arrojó del trono de S. Fernando a Da. Isabel de Borbón, expulsó de España á miles de Sacerdotes, la mayor parte de los cuales han debido mendigar un mendrugo en pan en los países fronterizos á su suelo patrio. [...] Buenos Aires también ha brindado su hospitalario suelo á esos infelices, obligados á abandonar á sus familias, á sus deudos, á sus amigos.” Y a continuación, bajo el subtítulo “Sacerdotes españoles venidos á esta archidiócesis desde el 1º de enero de 1868”, se consigna una lista con 59 nombres, *El católico* n° 24, 09/01/1875, pp. 385-386.

¹⁹ María Bjerg y Hernán Otero (comps.), *Inmigración y redes sociales en la Argentina moderna* (Tandil: CEMLA-IEHS, 1995); Fernando Devoto, *Historia de la inmigración en la Argentina* (Buenos Aires, Sudamericana, 2003), p. 230.

²⁰ Algunas cifras de la evolución de la presencia de inmigrantes europeos en Buenos Aires: en 1858 la cifra alcanzaba el número de 4638 personas, 6716 en 1862 y 13959 en 1866. Véase “Los españoles en Montevideo y Buenos Aires” en Alejandro Magariños Cervantes *Estudios históricos, políticos y sociales sobre el Río de la Plata* (París: Tipografía de Adolfo Blondeuau, 1854); Datos Oficiales *La República Argentina. Población, inmigración, colonias agrícolas, concesiones de terrenos, ferro-carriles* (París: Imprimerie Centrale des Chemins de Fer, 1867).

a sus lugares de origen.²¹ Los inmigrantes convocados por las redes parentales y de amigos, se asentaron en la nueva frontera de la provincia de Buenos Aires, atraídos por la abundancia de trabajo.²²

Tomando como cierto el supuesto de que quienes emigran van a un lugar mejor del que dejan, resta dilucidar algunos aspectos de la emigración de aquellos curas seculares que arribaron para ejercer su ministerio. A la idea de mejorar sus condiciones socioeconómicas, debe agregarse el ideal misionero y de acción religiosa casi universal, ampliamente difundido.²³ La emigración de estos sacerdotes se dio de modo “desorganizado”, llegando de manera individual (con)fundidos en el proceso general de migración ultramarina. Quienes partieron, lo hicieron fundamentalmente de las diócesis más pobres, afectadas por las desfavorables coyunturas políticas y socio-económicas. Se trasladaron utilizando los mismos canales de información y mecanismos habituales: las redes migratorias, el llamado de sus parientes, paisanos o amigos. La partida de curas seculares, no impactó negativamente en las cifras totales del personal eclesiástico europeo. Se trató de flujos verdaderamente coyunturales.²⁴

En el Río de La Plata la presencia de clero secular inmigrante y religioso oxigenó el plantel eclesiástico, al tiempo que permitió la difusión de nuevos métodos pastorales, estilos pedagógicos y/o adquisiciones doctrinarias de sus países de origen.²⁵ Para inicios de la década de 1870, alrededor del 85 % de los 196 curas seculares de la diócesis,

²¹ Mónica Bjerg, *Historias de la inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Edhasa, 2009), pp. 22-23. La autora sostiene también que la tasa general de retorno en las décadas de 1860 y 1870 fue del 45 %.

²² Fernando Devoto, *Op. cit.*; Marcelino Irianni, *Historia de los vascos en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2010.

²³ Francisco Ramón Solans. *Más allá de los Andes. Los orígenes ultramontanos de una Iglesia latinoamericana (1851-1910)* (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2020), pp. 13-18; Sol Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2009), cap. 4.

²⁴ Varias de estas premisas han sido trabajadas por Óscar Álvarez Gila, “Apuntes historiográficos para el estudio del clero rioplatense”, *XVI Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, J. Saranyana, E. De Lalama y M. Lluch, dirs. (Navarra: Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1996) y “La emigración de clero secular europeo a Hispanoamérica (siglos XIX-XX): causas y reacciones”, *Hispania Sacra*, n° 53 (Madrid, 2001); Gianfausto, Rosoli “Iglesia, órdenes y congregaciones religiosas en la experiencia de la emigración italiana en América Latina”, *Anuario IEHS*, n° 12 (Tandil, 1997); Lucas Bilbao, “Agentes del cambio. El clero secular, las comunidades y las instancias de poder local en la construcción de la estructura eclesiástica de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX” (tesis doctoral en Historia inédita, Tandil: UNCPBA, 2018).

²⁵ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX* (Buenos Aires: Grijalbo, 2000), p. 328; Sebastián Hernández Méndez, “Construir la Iglesia reformando el clero. Catolicismo, Estado y sociedad en Uruguay (1860-1872)” (tesis de Maestría en Historia inédita, Montevideo: Universidad de Montevideo, 2017).

provenían de Europa. En la campaña, ese porcentaje alcanzaba alrededor del 80 %. Italianos y españoles concentraron la mayor cantidad (37% y 30%, respectivamente), seguidos por irlandeses y franceses. Al mismo tiempo, de los 86 curas distribuidos en las 53 parroquias de la campaña, el 91% fueron extranjeros.²⁶

Desde su toma de posesión, el obispo Mariano Escalada inició un plan de reestructuración administrativa de la diócesis,²⁷ en el que incluyó algunas cuestiones vinculadas al clero y particularmente al inmigrante. Luego de una serie de conflictos que algunos curas (todos ellos inmigrantes) habían tenido en distintos pueblos de la campaña²⁸, Escalada dio solución a ellos y en el plano normativo dictó el primer decreto episcopal en relación al clero extranjero.²⁹ El mismo rigió hasta entrada la década de 1890 (cuando los contingentes de curas europeos fueron más numerosos) y estableció las pautas disciplinarias y administrativas mínimas, para el ingreso de sacerdotes seculares provenientes de otros países.³⁰ Representó un cambio normativo, ya que si bien renovaba algunas directivas como la solicitud de los títulos de órdenes, otras fueron novedosas y respondieron a un contexto de acalorado debate en torno a las aptitudes del clero y fundamentalmente el de la campaña.

²⁶ Lucas Bilbao, *Op. cit.* cap. 5.

²⁷ No nos detendremos aquí sobre este tema. Pueden consultarse Roberto Di Stefano, “La Iglesia, de la reforma eclesiástica a las leyes laicas”, *Historia de la provincia de Buenos Aires. De la organización provincial a la federalización de Buenos Aires (1821-1880)*, Marcela Ternavasio (dir.) (Buenos Aires: Edhasa, 2013); Lucas Bilbao, *Op. cit.* cap. 3.

²⁸ Entre 1857 y 1858 se dieron agudos conflictos entre sacerdotes, jueces de paz y municipalidades que derivó en el traslado de los sacerdotes de los partidos de Zárate, Dolores, San Vicente y Bahía Blanca, entre otros.

²⁹ “Nos el Dr. D. Mariano José de Escalada y Bustillos Zeballos por la gracia de Dios y de la Sede Apostólica, Obispado de la Santísima Trinidad de Buenos Aires, 16/08/1858”, *La Religión* n° 54 (Buenos Aires, 24/08/1858), pp. 417-418.

³⁰ Milagros Gallardo advierte, por ejemplo, que los sacerdotes seculares que arribaron a la diócesis de Córdoba en el último cuarto de siglo, “traían licencias ilimitadas”, cuyo destino era Sud América. Se trataba de permisos suficientemente imprecisos que habilitaban al clero a desplazarse buscando mejor colocación. Para admitir a un sacerdote de otra diócesis sólo bastaba la presentación de las licencias del propio ordinario y la admisión por parte del prelado de la diócesis de destino”, en “Clero secular y territorialización parroquial en la diócesis de Córdoba, 1875-1925. Prácticas y poder pastoral en el marco del proceso de la romanización de la Iglesia y la modernización del Estado” (tesis de Doctorado en Ciencias Sociales inédita, La Plata: UNLP, 2016), pp. 554-558.

Mediadores, articuladores sociales y “buenos vecinos”

En trabajos anteriores nos ocupamos del rol clave que tuvieron los curas en este período para la creación de curatos y construcción de los templos en la campaña:³¹ motorizaron suscripciones vecinales y hasta establecieron gestiones con los gobiernos provincial y nacional.³² Del mismo modo, analizamos sus intervenciones respecto de la instrucción pública en las escuelas, así como del sostenimiento del clero por parte del Estado provincial y las municipalidades.³³ La primera mitad del siglo XIX había transformado el perfil antiguo-regimental de los sacerdotes y para estas décadas continuaban conservando un importante abanico de funciones comunitarias³⁴: la celebración de las ceremonias religiosas que congregaban al vecindario, el registro de los nacimientos y las defunciones, el arreglo de las diferencias maritales, la administración de los sacramentos por las extensas jurisdicciones parroquiales, la enseñanza de la doctrina cristiana a las niñas y niños, entre otras. En esta coyuntura, la frontera fue un paisaje social

³¹ Lucas Bilbao, “Para recibir los ausilios espirituales prescritos por la religión del Estado’. La creación de las parroquias y el clero secular de la campaña sur de Buenos Aires (1852-1880)” [en línea]. *Nuevo Mundo Nuevos Mundos*, (París, 2017), Disponible desde Internet en <https://journals.openedition.org/nuevomundo/71601>. Véase también, María Fernanda Comas “Las moradas de Dios en los pueblos de Buenos Aires. Vecinos y autoridades frente al patronato”, *Poderes intermedios en la frontera. Buenos Aires, siglos XVIII-XIX*, Mariana Canedo (comp.) (Mar del Plata: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata, 2012). Este proceso también ha sido analizado en otros espacios rurales de la región. Para el caso de Tucumán véase Esteban Ábalo, “Construir la Iglesia: clero, feligresía y Estado provincial ante la edificación de templos en la Vicaría foránea de Tucumán (1852-1897)”, *Revista Bicentenario*, n° 11 (Santiago, 2012); para Córdoba, Milagros Gallardo *Op. cit.* caps. 8 y 9 y para Uruguay, Sebastián Hernández Méndez, *Op. cit.* cap. 2.

³² En los primeros años de su estadía en Tandil, Rodríguez le escribió al gobernador de la provincia, Mariano Saavedra solicitándole la construcción de un templo “digno de la Excelsa Magestad de los cielos a quien debemos adorar y en donde los Fieles dirijan á Dios sus plegarias. [...] Esta Capilla pobre provisional [...] que solo merece el nombre de Iglesia porque en ella se celebra el tremendo Sacrificio de la misa y se guarda en el al Dios Sacramentado de nuestros padres [...] espera la protección é influencia del Exmo. Señor Gobernador de esta provincia. En esta virtud El infrascripto en pos de la comunicación del edificio iniciado [una escuela de niñas] espera la iniciativa de un templo en este pueblo y la ayuda del ilustrado y Católico Gobierno que felizmente rige los destinos de esta muy noble provincia.”, Archivo Parroquia Santísimo Sacramento, fondo siglo XIX (en adelante APSS), Tandil, 05 de septiembre de 1865, “Nota del cura José M. Rodríguez al Gobernador de la Provincia de Buenos Aires”.

³³ Lucas Bilbao, “El rol de las municipalidades y feligresías en el sostenimiento del culto. Campaña de Buenos Aires (1854-1875)”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, n° 25(2) (Bucaramanga, 2020) y “‘Por la educación pública’. Estado, clero, y comunidades locales en la conformación del sistema escolar bonaerense (1854-1875)”, *Revista Pasado Abierto*, n° 12 (Mar del Plata, 2020).

³⁴ Valentina Ayrolo, “El clero rioplatense en contextos de secularización”, *Catolicismo y secularización. Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Valentina Ayrolo, María Elena Barral y Roberto Di Stefano coords. (Buenos Aires: Biblos, 2012) y “Sacerdotes en la encrucijada. Reflexiones sobre la vida clerical. El caso rioplatense, entre el Antiguo Régimen y los Estados Nacionales”, *Historias de clérigos y religiosas en las Américas. Conexiones entre Argentina y Brasil (siglos XVIII y XIX)*, Valentina Ayrolo y Anderson Machado de Oliveira, coords. (Buenos Aires: Teseo, 2016).

fértil para que ellos pudiesen enraizarse en el contexto y alcanzar un importante lugar, siendo testigos privilegiados de los momentos sensibles de la vida de sus coterráneos.

Este conjunto de tareas habilitó y en muchos momentos convirtió a estos curas -tal como sucedió con Rodríguez-, en verdaderos referentes y articuladores sociales al interior de estos pueblos rurales, aun cuando pudieron ser interpelados por sus jerarquías, feligresías o poderes locales. Por su definición natural de “intermediarios entre Dios y los hombres” y los elementos simbólicos del catolicismo puestos a disposición en distintas coyunturas (como revueltas o momentos de convulsión social), alcanzaron distintas notoriedades.³⁵ Estas se expresaron en diversas escalas -nacionales, regionales o locales- a partir de sus funciones institucionales, los vínculos que establecieron con distintos grupos, sus intereses y capacidad para solucionar problemas o movilizar recursos en situaciones particulares. Y es sobre estos capitales acumulados que lograron ofrecer bienes simbólicos, legitimidades y apoyos, construir consensos religiosos, y políticos. A partir de estas tramas se comprende el valor de su acción socio-comunitaria y la mediación.

Rodríguez se instaló en Tandil en febrero de 1863 y fue el cura vicario de esa parroquia hasta junio de 1875. Los varios años que vivió en el mismo curato, se convirtieron en un elemento clave en su trayectoria y se trató de una excepción, ya que la

³⁵ Hay una extensa bibliografía sobre el rol del clero y los obispos como intermediarios sociales y políticos, interlocutores comunitarios o funcionarios de distintos segmentos en las nuevas repúblicas. Para América en general y Argentina y el Río de la Plata en particular, además de los trabajos ya señalados, véase William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII* (Michoacán: Colegio de Michoacán- El Colegio de México, 1999) y “La Iglesia entre la jerarquía y la religión popular: mensajes de la zona de contacto”, en Brian Connaughton, coord. *Historia de América Latina. Vol. I, La época colonial*, (México: UNAM, 2000); Brian Connaughton, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, *Religión y vida cotidiana. El historiador frente a la historia*, Alicia Mayer coord. (México: UNAM, 2008); Ignacio Telesca, *El clero (Guerra de la Triple Alianza)* (Asunción: El Lector, 2013); Valentina Ayrolo comp., *Estudios sobre clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación* (Salta: CEPIHA-UNSal, 2006) y *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales* (Buenos Aires: Biblos, 2007); María Elena Barral, “Parroquias rurales, clero y población en Buenos Aires durante la primera mitad del siglo XIX”, *Anuario IEHS*, n° 20 (Tandil, 2005); “De mediadores componedores a intermediarios banderizos: el clero rural de Buenos Aires y la paz común en las primeras décadas del siglo XIX”, *Anuario IEHS*, n° 23 (Tandil, 2008) y “Una historia de los que ‘están en el medio’: los curas rurales y la política en la diócesis de Buenos Aires, 1730-1820”, Mariana Canedo, comp., Op. cit.; Valentina Ayrolo y María Elena Barral, “El clero rural, sus formas de intervención social y su politización (las Diócesis de Buenos Aires y Córdoba en la primera mitad del siglo XIX)”, *Anuario de Estudios Americanos*, n° 69(1) (Madrid, 2012); María Elena Barral y Miriam Moriconi, “Los otros jueces: vicarios eclesiásticos en las parroquias de la diócesis de Buenos Aires durante el período colonial”, *Justicias, agentes y jurisdicciones. De la Monarquía Hispánica a los Estados Nacionales (España y América, siglos XVI-XIX)*, Elisa Caselli, coord. (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2016); Laura Mazzoni, *Mandato divino, poder terrenal. Administración y gobierno en la diócesis de Córdoba del Tucumán (1778-1836)* (Rosario: Prohistoria, 2019). A partir de estas lecturas hemos sintetizado las premisas de este apartado.

duración promedio de permanencia en la administración parroquial no alcanzó los 3 años.³⁶ Al analizar los procesos migratorios en el espacio rural de Buenos Aires, Marcelino Irianni argumenta que la integración de los inmigrantes pareció ser poco traumática y hubo una aceptación rápida o casi “natural” de ellos, al punto de ser considerados como “buenos vecinos” en los pueblos donde se asentaron. La frontera, ese escenario nuevo, permitió que el rol de vecino subsuma la extranjería toda vez que debían armar el escenario antes de actuar.³⁷ La estadía de Rodríguez en Tandil está asociada a que vivió más de una década en este pueblo que no superaba los cinco mil habitantes, recorriendo las mismas instituciones, comercios o espacios de sociabilidad que sus vecinos y con una función, sino esencial, al menos de una constante vinculación con las familias y comunidad en general.

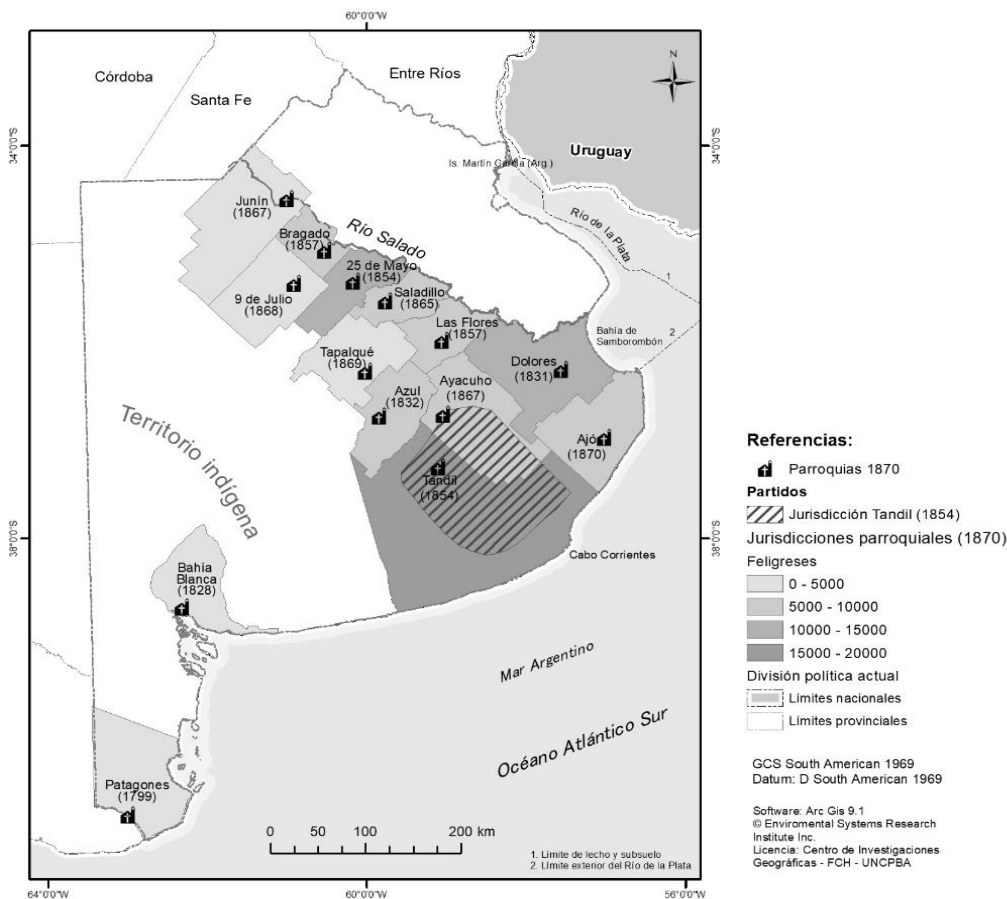
Un cura español en las pampas: sostener y fomentar la religiosidad de los paisanos

El sacerdote José María Rodríguez fue un actor de relevancia en la comunidad de Tandil en la década de 1860 y primeros años de la de 1870. Uno de las situaciones más notorias que debieron asimilar aquellos curas que cruzaron el Atlántico y ejercieron su ministerio pastoral en las parroquias rurales de Buenos Aires, fue la vinculada a las representaciones sobre el espacio. En el caso de Rodríguez, los términos se invirtieron: debió hacerse cargo de una parroquia cuya jurisdicción era más extensa que toda la diócesis de la cuál provenía. Aquí no existía la división administrativa diocesana de España con sus arcedianatos y arciprestazgos. Su nueva parroquia, contaba con apenas una década de existencia y su jurisdicción comprendía otros partidos además del de Tandil, por lo que tenía su feligresía dispersa en una jurisdicción de más de 150 kms. Al momento de su creación en 1854, abarcaba los partidos de Lobería y Mar Chiquita además del de Tandil. Para 1865, y tras haberse realizado una nueva división de partidos por parte de la administración provincial, la jurisdicción parroquial incluyó otros siete, además del de Tandil. Es decir, los años en que estuvo al frente de esa parroquia, coincidieron con el período de mayor extensión de su jurisdicción.

³⁶ Lucas Bilbao, *Op. cit.*, 2018, 246-247.

³⁷ Marcelino Irianni, “‘Buenos vecinos’. Integración social de los vascos en Tandil, 1840-1880”, *Boletín CEMLA*, n° 32 (Buenos Aires, 1996).

Mapa N° 2: Parroquias de la frontera sur, Diócesis de Buenos Aires (1830-1870)³⁸



En los meses que siguieron a su llegada, Rodríguez emprendió la recorrida por la jurisdicción parroquial.³⁹ En una nota que envía al obispado, escribió:

La parroquia del Tandil [...] actualmente se halla dividida en los partidos siguientes que son: Tandil, Balcarce, Mar-Chiquita, Lobería, Necochea, Tres Arroyos y Juárez que exeputando una parte de este último partido, que pertenece al Azul, todos los demás partidos están conformes sus límites en la jurisdicción civil y eclesiástica. También el partido llamado de Rauch, parte es de la jurisdicción Eclesiástica del Tandil, parte del Azul y parte de Dolores. [...] El partido de Balcarce se halla a doce leguas distante del Tandil lo más cerca, la Mar-Chiquita

³⁸ Elaboración propia.

³⁹ Daniel Argemi, *Op. cit.* p. 15.

veinte y dos leguas, en cuyos partidos están con la idea de formar un pueblo y alguna parte de ellos se halla más cerca de la vice-parroquia de Ayacucho que de este pueblo [...] El partido de Juarez lo más Cerca del Tandil son ocho lenguas, del Azul son diez y seis y lo más lejano también se va al desierto de las pampas, en cuyo partido están con la idea de formar un nuevo pueblo. El partido de Rauch se halla a igual distancia del Tandil y del Azul y a treinta y tantas leguas de Dolores. La distancia que se haya a otro pueblo la ignoro.⁴⁰

Recorrer el territorio implicaba no sólo conocerlo para hacer más eficaz la administración de los sacramentos, sino también interactuar con sus feligreses. Si en algo insistió el cura Rodríguez en los años que estuvo en Tandil, fue en congregar al vecindario para cumplir las celebraciones, preceptos y fiestas religiosas. Y no fueron pocas las veces que fracasando en el cometido de que los vecinos asistan a las funciones religiosas en el templo, salía él mismo en búsqueda de ellos. Sostenía Rodríguez en una respuesta al obispo Escalada:

... siempre acostumbro a predicar los domingos, menos cuando me ha hallado ausente ya en la ciudad o en los puntos distantes de la parroquia en la administración de los Santos Sacramentos, pero que así mismo les ha explicado la doctrina cristiana o cuando al tiempo de la misa mayor que iba a hacerlo se ha presentado el caso de tener que ir administrar los Sacramentos a algún enfermo o ya cuando se ha hallado en los puntos distantes de la parroquia en administración de los santos sacramentos; pero que allí mismo les ha explicado la doctrina cristiana a los que se hallaban, según los casos y circunstancias y que en defecto de los de algún día de fiesta que no ha explicado la doctrina a la misa mayo por algunas de los inconvenientes expresados, porque no concurre la gente ni a la tarde ni a la noche lo ha hecho en las novenas que se celebran en esta Iglesia todos los días [pero] lo he hecho en todos los domingos de adviento, de cuaresma, todos los días de la novena de ánimas.⁴¹

⁴⁰ APPS, “El cura Vo. José Ma. Rodríguez a S.S.I. el Arzobispo”, mayo de 1865.

⁴¹ APSS, “Nota del Cura Vo. del Tandil al obispado de Buenos Aires”, septiembre de 1865.

La cuestión espacial estuvo presente en el intercambio entre estos curas y sus autoridades. Aparecía en forma de queja o como justificación y tenía sentido, pues recorrer la jurisdicción parroquial para cumplir con la cura de almas podía demorar meses. Debía hacerse a caballo y dependía en buena medida del clima, los lugares dónde hospedarse, las provisiones obtenidas para el viaje, entre otras.⁴² Rodríguez -y los curas de la campaña en general- sabía que si no se hacía presente en todos los bordes de su parroquia, permitía o alentaba la “indiferencia religiosa” y la autonomía de la feligresía para tomar decisiones sobre sus pensamientos y prácticas religiosas, así como los “heterodoxos métodos” para llevarlas a cabo.

Por mandato, los curas debían estar especialmente encargados de predisponer a los fieles para las celebraciones “con novenas o ejercicios”, explicar los misterios que se celebraban “la significación de las ceremonias con que la Iglesia los honra y reverencia” y aconsejar prácticas piadosas como “el vía crucis, el rosario, la visita al Santísimo, el ejercicio del Mes de María, el escapulario del Carmen, la devoción á las ánimas, las obras de misericordia”, entre otras.⁴³ Rodríguez fue un entusiasta por cumplir con las celebraciones del calendario litúrgico, a pesar de las serias limitaciones que el marco le imponía. El mismo año en que llegó a Tandil, por ejemplo, se encargó de restablecer el canto litúrgico en el templo y contratar cantor y organista para las fiestas y celebraciones especiales.⁴⁴

Del mismo modo, en torno a los años del Concilio Vaticano I se esforzó en persuadir a sus feligreses para obtener indulgencias plenarias y cumplir los mandatos papales del syllabus y las constituciones dogmáticas. Celebró las misas impuestas en favor del

⁴² Unos años antes de la llegada de Rodríguez a Tandil, un alcalde de cuartel le informa al juez de paz el paso del sacerdote local hacía otros partidos, para administrar los sacramentos durante el mes de enero: “Del Sor. Cura le diré Sor que pasa a la Lobería el 3 á la tarde debiendo regresar los días de Febrero. Conversamos bastante y me dice que no esta descontento de su viaje”, Archivo Histórico Municipal de Tandil (en adelante AHMT) fol. 29/1858, “Nota del Alcalde del Cuartel 4 al Sr. Juez de Paz, Don Juan Elguera”, Lobería, 04 de enero de 1858.

⁴³ Benito Valuy SJ, *Directorio del sacerdote en su vida privada y pública* (Madrid: Imprenta de Ancos, 1861), pp. 94-96.

⁴⁴ “He recibido del Sr. Cura D. José Ma. Rodríguez la cantidad de 526 pesos m/c por tocar el órgano en el mes de María, la misa cantada de la Concepción, y la noche buena y para constancia doy el presente recibido. El cantor Felipe Manciprani”, AHMT, fol. 603/1863, “Recibo”, Tandil, 30 de diciembre de 1863.

pontífice romano en tiempos de la unificación italiana y la pérdida de poder vaticano.⁴⁵ Se trató de un sacerdote competente en la implementación de las novedades religiosas dentro del contexto de internacionalización del catolicismo, universalización de la liturgia y el mando episcopal, redefinición de los ámbitos de competencia y burocratización de la estructura eclesiástica, entre otros.⁴⁶

Atender las cuestiones maritales y las “conductas irregulares”

A diferencia de lo que ocurría en España con siglos de presencia eclesiástica morigerando el cumplimiento de los preceptos religiosos vinculados al espacio familiar, en la campaña este proceso no alcanzaba el siglo y medio y en su mayoría, considerado “deficiente”.⁴⁷ Es por ello que debieron recrear constantemente el sentido religioso en la comunidad, dialogar y más de una vez reprender a sus vecinos o acudir a las autoridades civiles para alcanzar alguna solución a lo que consideraban problemáticas de su incumbencia.⁴⁸

Pese a que habían intervenido en las cuestiones familiares por siglos, la redefinición de un nuevo Estado con sus instituciones generó variadas controversias al respecto, entre agentes municipales y religiosos. Los curas todavía conservaban la función del registro de la población a partir de la administración matrimonial, colocándolos en un lugar clave dentro de las relaciones familiares. Eran ellos quienes anunciaban la celebración y administraban el sacramento con la presencia de testigos y lo dejaban asentado. Los curas

⁴⁵ Véase por ejemplo, APPS, “A los curas de la ciudad y la campaña”; “Circular. Por las aflicciones de nuestro Padre Común” y “A los 25 años de un glorioso Pontificado”, Buenos Aires, 15 de diciembre de 1870, 31 de enero de 1871 y 07 de agosto de 1871, respectivamente.

⁴⁶ Francisco Ramón Solans, *Op. cit.*

⁴⁷ María Elena Barral, *De sotanas por la pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).

⁴⁸ Marcelino Irianni, “Tras las huellas de religiosidad de los inmigrantes en la frontera: Una primera aproximación. Los vascos en la Pampa húmeda, 1840-1880”, *Devoción y paisanaje: Las cofradías, congregaciones y hospitales de naturales en España y América, siglos XVI-XIX*, Óscar Álvarez Gila, A. Morales y J.A. Ramos Martínez, dirs. (Bilbao: Universidad del País Vasco, 2014). Juan Fugl (un inmigrante danés y protestante, que se radicó en Tandil en la década de 1840 y alcanzó gran notabilidad), escribió en sus memorias una apreciable definición de Rodríguez acerca de este punto: *Había entonces [1864] un cura católico muy simpático y comprensivo, que ya en una oportunidad había permitido que hiciéramos una inhumación en el cementerio católico. Era muy amigo mío y le pregunté si me aseguraba que en el futuro iba a continuar siendo así, para los daneses y protestantes que fallecieran. [...] Me dijo entonces que mientras él estuviera al frente de la Iglesia católica en el Tandil no tendríamos dificultad, pero que no podía garantizar que continuase así con otro párroco, ya que los tiros católicos no lo permitían y eran muy exigentes*, Alice Larsen, *Memorias de Juan Fugl: vida de un pionero danés durante 30 años en Tandil, Argentina, 1844-1875* (Tandil, 1989), p. 354.

extranjeros como Rodríguez, trajeron consigo una práctica aceptada respecto a las funciones delegadas dentro del ámbito familiar, mucho mejor delineadas que las que podían hallarse en los márgenes de la diócesis porteña. En la España rural decimonónica, por ejemplo, los curas ejercían lo que se llamaba la “vigilancia pastoral”, un ejercicio de censura moral y control sobre casas, tabernas, tiendas o escuelas. Interventaban para prohibir bailes, prevenir el flirteo entre la juventud y combatir los “momentos de impureza” en la población.⁴⁹

Los territorios que habían estado bajo dominio español heredaron una legislación con una fuerte impronta religiosa, que sustentaba un modelo de familia socialmente adoptado con implicancias prácticas en otras cuestiones (como la regulación de los derechos de herencia, la condición de legitimidad de los hijos).⁵⁰ En la campaña de Buenos Aires y a lo largo del siglo XIX, fue posible hallar dos modelos familiares coexistentes. El primero basado en la imposición del matrimonio heredado de las leyes eclesiásticas y otro marcado por cierta laxitud en los patrones sexuales, que implicaba el inicio temprano de las mujeres, un escaso registro de las uniones que pasaban a ser “de hecho” y una alta carga de hijos ilegítimos.⁵¹

El proceso de municipalización de la campaña de Buenos Aires -abierto en 1854- contó entonces con los curas como eficientes agentes de cambio y constructores de institucionalidad local. Dos reglamentos formulados por el gobierno provincial en 1856 y 1857, instituyeron algunas funciones para los clérigos que, sin ser novedosas, reafirmaron la responsabilidad de los agentes religiosos en el registro de las personas.⁵² A su vez, la

⁴⁹ William Callahan, *Op. cit.* p. 217.

⁵⁰ Esto comenzó a ser revisado y fue materia de polémica en esta segunda mitad de siglo. Sin embargo y pese a los debates que en Argentina alcanzaron la sanción del matrimonio civil sobre finales de la década de 1880, la convergencia de los intereses eclesiásticos y civiles perduró y con ella la sustentación de un modelo de orden familiar, basado en el matrimonio indisoluble. Sobre la temática, véase Nancy Calvo, “Matrimonios y algo más. Un compromiso sagrado entre la Iglesia y el Estado”, Valentina Ayrolo, M. Elena Barral y Roberto Di Stefano, *Op. cit.* y “‘Cuidar la familia, forjar la nación’. La institución matrimonial y el modelo de familia. Argentina, siglos XIX-XX”, *Revista Prohistoria*, n° 27 (Rosario, 2017).

⁵¹ José Luis Moreno, *Historia de la familia en el Río de la Plata. Buenos Aires* (Buenos Aires: Sudamericana, 2004), cap. 3.

⁵² “Reglamento para las relaciones entre las Municipalidades y los curas de Campaña en la parte relativa al culto” 17/07/1856 y “Reglamento sobre la forma en que deben llevarse los libros parroquiales”, 28/10/1857, *Registro Oficial de la Provincia de Buenos Aires. Año 1857* (Buenos Aires: Imprenta del Mercurio, 1875), pp. 53-55 y 142-145, respectivamente.

ausencia de un marco legal claro dejaba abierta la puerta para que los curas avanzaran sobre la difusa línea entre el ámbito de lo público y lo privado, el religioso y el civil.⁵³

En su tarea pastoral, Rodríguez debió ensayar distintas estrategias para hacer frente a esa “realidad familiar”. Una parte de su feligresía pudo tener cierto grado de cumplimiento de las normas y pertenencia al mundo católico, pero también hubo otra porción considerable, con una notable indiferencia al respecto. Incluso muchos de los pobladores rurales ofrecieron cierta resistencia, al no estar dispuestos a renunciar a las “libertades” de las que había gozado hasta el momento.⁵⁴ Pese a sus esfuerzos, por ejemplo, Rodríguez no logró revertir el alto índice de “amancebamiento” que denunciaban. De hecho fue una práctica sumamente extendida: “los bautismos son pocos, los que fallecen en el campo no son enterrados en sagrado, los casamientos son escasos porque el amancebamiento es lo general”.⁵⁵

La creación en 1822 de la figura de los jueces de paz resultó un punto de inflexión. Con su instauración, los curas vieron disminuido su rol de “líderes comunitarios” y varias de sus agencias comenzaron a ser puestas en entredicho.⁵⁶ A diferencia de los eclesiásticos, estos agentes eran vecinos del lugar nacidos allí o con largos años de residencia, con un notable poder de decisión respecto de las causas que debían seguir un proceso judicial y las que debían resolverse en el ámbito local.⁵⁷ El arreglo de algunos conflictos familiares y conyugales, por ejemplo, resultaron espacios de competencia compartidos con los sacerdotes. Los habitantes de la campaña que desearon arreglar sus diferencias maritales,

⁵³ Juan Carlos Garavaglia, “El despliegue del Estado en Buenos Aires: de Rosas a Mitre”, en *Construir el estado, inventar la nación. El Río de la Plata, siglos XVIII-XIX* (Buenos Aires: Prometeo, 2007).

⁵⁴ Eduardo Míguez y Melina Yangilevich, *El mundo de Martín Fierro* (Buenos Aires: Eudeba, 2005), pp. 40-41. Sobre el tema véase también María Bjerg, “Identidades familiares mestizas en la frontera de Buenos Aires”, *Historias mestizas en el Tucumán colonial y las pampas (siglos XVII-XIX)*, Judith Farberman y Silvia Ratto, coords. (Buenos Aires: Biblos, 2009), pp. 169- 188.

⁵⁵ José Suárez García, *Op. cit.*, p. 105. Por supuesto que este no fue un problema acotado en el tiempo. Uno de los curas posteriores a Rodríguez, dejó plasmado lo siguiente en un estado de situación de la parroquia: “Les espuse que el amancebamiento era el estado mas desgraciado en que pueden vivir los cristianos, que no crea ningun afecto entre padre é hijos, ni respeto entre los que viven bajo un mismo techo.”, APPS, “José Terradas. Cura Vicario: Apuntes para una Memoria de *Statu Animarum* de la Parroquia del Santísimo Sacramento del Tandil”, marzo de 1877.

⁵⁶ Valentina Ayrolo y M. Elena Barral, *Op. cit.* 2012.

⁵⁷ Juan Carlos Garavaglia, “Paz, orden y trabajo en la campaña: 1830-1852”, *Desarrollo Económico*, n° 146 (Buenos Aires, 1997) y Melina Yangilevich, *Estado y criminalidad en la frontera sur de Buenos Aires, 1850-1880* (Rosario: Prohistoria, 2012), pp. 72-78.

recurrieron a los juzgados de paz, pero también a las iglesias y a los curas, por lo que no es difícil pensar que hayan aparecido inevitables desacuerdos.⁵⁸

Que vecinos y vecinas llegaran hasta las sacristías, muestra las expectativas depositadas en la autoridad de los sacerdotes para resolver este tipo de asuntos. Del modo inverso, los curas también deseaban saldar lo que consideraban problemas de su competencia. De allí que, en varios momentos, tanto curas como jueces de paz debieron ensayar formas conjuntas de trabajo, negociar acuerdos y estrategias en pos de la resolución de conflictos y la afirmación del orden moral y social. En numerosas oportunidades el cura Rodríguez solicitó colaboración del juez de paz para resolver conflictos familiares:

Sr. Juez de Paz de este pueblo: El infrascripto cura vicario de esta parroquia, se dirige a ud. a fin de que usando de la autoridad que le corresponde, tenga a bien ordenar a Eusebio Garay que viaje a esta vicaría a responder a los cargos que su esposa Nieves Miguez espone en contra de su irregular conducta. Dios Guarde a ud. ms. as. José Ma. Rodríguez⁵⁹

En otra ocasión, el vecino Tomás Pacheco se había acercado al cura Rodríguez para denunciar a su esposa, María Ferreyra. De inmediato, el cura tomó cartas en el asunto y solicitó al juez de paz “tenga a bien ordenar al alcalde Dn. Pedro Larrunda (si pertenece a su juzgado) que cite a Ferreyra a que se presente en esta vicaría a responder a los cargos que contra ella depone su marido, por su conducta irregular.”⁶⁰ Seguramente las acciones que los curas de la España rural hicieron en esta dirección, no difirieron demasiado de los de la frontera bonaerense. Aquí los curas también ejercieron como pudieron, una “vigilancia pastoral” sobre la moral y prácticas familiares. Es difícil conocer hasta qué punto resultaron efectivas las denuncias y solicitudes que hicieron a los jueces de paz y funcionarios municipales en pos de revocar las situaciones que reprobaban.

⁵⁸ Frente a un altercado por este tema, Rodríguez le escribió al presidente de la Municipalidad, Carlos Díaz, para intentar descomprimir las tensiones manifiestas en el intercambio epistolar. Escribía el vicario: “Bien Señor Presidente, el infrascripto no solo desea la paz, sino que su ministerio es de paz; pero en ningún modo puede, ni quiere obrar contra el carácter que reviste, porque aun como autoridad, depende por su ministerio del Prelado, y del Superior Gobierno”, APPS, “A la Municipalidad”, Tandil, 06 de abril de 1866.

⁵⁹ AHMT, fol. 32/1864, “Al Sr. Juez de Paz”, Tandil, 15 de enero de 1864.

⁶⁰ AHMT, fol. 495/1864, “Al Sr. Juez de Paz”, Tandil, 13 de diciembre de 1864.

Rodríguez no escatimó esfuerzos en denunciar lo que consideraba una relajación en las costumbres por parte del vecindario, situaciones reprochables o que ofendían a la moral pública. En otra oportunidad, solicitó al juez de paz la compañía de un guardia de frontera para ir a buscar a una mujer que vivía en otra casa “sin el permiso y voluntad” de su marido y solicitó: “me precisa hablar con ella en este momento, y mejor sería (si ud. quiere) acompañado de un soldado”.⁶¹ Si bien la denuncia había sido interpuesta por el hombre, el cura asumía la responsabilidad de lograr que la mujer regresara. Pero evidentemente se trataba de temas complejos que podían disparar reacciones impensadas. Por eso la pretensión de llevar fuerza militar para torcer la voluntad de la mujer, además de apaciguar el miedo que el religioso había acusado tener.

El éxito o fracaso que los curas podían alcanzar en la resolución de conflictos, medía su legitimidad frente a las autoridades y la misma comunidad. De todos modos, la Iglesia había sido el gran sostén de la estructura institucional de poder en la tarea “moralizadora” desde los tiempos coloniales. Esto hizo que las ideas de civilización y reforma de las costumbres quedasen asociadas a la cristianización.⁶² La moral funciona como esas “formas de vida” que tiene una sociedad resultados de prácticas y acuerdos contingentes, pocas veces explícitos, sobre las cosas “buenas y malas”. Y el orden social por el que gobiernos y funcionarios locales abrevaban, estaba compuesto por estos marcos morales compartidos, escasamente uniformes y hasta contradictorios.⁶³ Estas premisas permitieron que la religión y los curas, se pensarán como piezas claves en la configuración de un orden social estable. De allí que los discursos de los agentes eclesiásticos y civiles compartieran un sustrato cultural común sobre ese horizonte moral, más allá de los conflictos suscitados, que por cierto no fueron pocos.⁶⁴

⁶¹ AHMT, fol. 484/1866, “Al Sr. Juez de Paz”, Tandil, 03 de septiembre de 1866.

⁶² María Elena Barral, *De sotanas, Op. cit.*

⁶³ Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios* (México: El Colegio de México, 1998), pp. 21-53; Eduardo Míguez, “Guerra y orden social en los orígenes de la nación argentina, 1810-1880”, *Anuario IEHS* n° 18 (Tandil, 2003).

⁶⁴ Como se señaló, los altercados entre curas y municipales o jueces de paz que fueron muchos, abundan en todos los archivos locales. Esto ha hecho que los relatos sobre la historia de estos pueblos se centren en los conflictos para señalar la “continua injerencia del juez de paz en materia religiosa” o “la actitud regalista” de las corporaciones municipales. En un período donde todavía se están creando los marcos normativos y legales que regirán el funcionamiento de esas sociedades, es lógico que en la cotidianeidad de las comunidades, se desenvuelvan conflictos de este tipo entre los funcionarios civiles y religiosos, por ver quiénes dirimían los problemas de esas esferas donde ambos decían tener potestad. Pero eso no tiene que obstruir la mirada hacia las instancias de colaboración que existieron y son muy sugerentes.

Un cura en disputa

Finalmente, y a partir de lo que se conoció como las “matanzas del Tandil”, masacre acaecida el 1° de enero de 1872, nos detendremos en una arista conflictiva: las disputas que llegaron a tener curas y curanderos en la campaña rioplatense, por la gestión y distribución de bienes simbólicos de salvación. La modernización de la ciencia médica -que implicó la consideración de la misma como una actividad científica y profesional- en los decenios centrales del siglo XIX, fue central en la limpieza de los rasgos “supersticiosos” heredados del período colonial y en la apropiación por parte de las poblaciones de las ideas de salud y enfermedad.⁶⁵ Si bien en este período que analizamos todavía no hay conflictos de gran envergadura entre el discurso médico-científico y el religioso, sí existieron tensiones en un nivel de los agentes.⁶⁶ Aquí nos interesa remarcar cómo en el espacio de la frontera estos curanderos no sólo disputaron capitales simbólicos con los médicos, sino también lo hicieron con los curas.⁶⁷

La matanza de extranjeros que tuvo lugar en Tandil el 1° de enero de 1872, fue un hecho que catapultó a este pueblo de frontera y su población a las principales tapas de los periódicos nacionales e internacionales.⁶⁸ Esa madrugada, y en un par de horas, medio

⁶⁵ Mariano Di Pasquale “Los ideólogos y la difusión de saberes médicos en Buenos Aires, 1819-1842”, *Ideologías, prácticas y discursos. La construcción cultural del mundo social, siglos XVII-XIX*, Jaime Peire, Mariano Di Pasquale y Arrigo Amadori, comps. (Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2013).

⁶⁶ Sobre la temática, puede consultarse: Diego Castelfranco “La América del Sud (1876-1880) y las perspectivas católicas sobre el vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Buenos Aires de fines del siglo XIX”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, n° 47 (Buenos Aires, 2017).

⁶⁷ No desentrañaremos aquí las funciones, cosmovisiones o creencias de estas/os curanderas/os que decían sanar los males físicos a través de prácticas con contenidos religiosos o espirituales en espacios donde la medicina estaba limitada o no se contaba con médicos facultados. Queda también fuera de nuestros objetivos el análisis de las disputas entre los agentes que ejercieron la medicina facultativa y aquellos llamados “curanderos”. La precariedad sanitaria fue un rasgo bastante extendido por toda la campaña. Hasta el momento en que los pueblos lograban contar con un médico, muchos de los problemas de salud de la población eran resueltos o tratados por los llamados “entendidos” y curanderas de la región. Tandil contó con un médico facultativo recién en 1864. Véase Daniel Argemi, *Op. cit.*, p. 11 y las memorias de dos contemporáneos que vivieron en Tandil y la región de aquellos años, Juan Fugl y Henry Armaignac: Alice Larsen, *Op. cit.*, pp. 409-410 y *Viaje por las pampas argentinas. Cacerías en el Quequén grande y otras andanzas, 1869-1874* (Buenos Aires: Eudeba, [1883]1974), p. 94, respectivamente.

⁶⁸ Por razones de espacio no ahondaremos en la naturaleza y descripción de los sucesos, solamente nos detendremos en el análisis de las representaciones y acciones del cura Rodríguez en relación a lo que quizá fue el hecho social y político más trascendental que le haya tocado vivir. Sobre el hecho y la temática en general, existe una profusa bibliografía al respecto. Citamos por caso el ineludible trabajo de Hugo Nario, *Tata Dios. El Mesías de la última montonera* (Buenos Aires: Plus Ultra, 1976); John Lynch, *Masacre en las*

centenar de jinetes criollos -entre los que había algunos gauchos armados-, asaltaron el juzgado de paz y mataron a 36 extranjeros en el poblado y las chacras cercanas. “La calidad de sus víctimas, las constancias de las informaciones judiciales y todos los datos suministrados hasta hoy por la prensa diaria, concurren á probar que el objeto de sus persecuciones era el vecindario extranjero exclusivamente.” Testigos del hecho señalaron que en el “vendaval desatado” estos gauchos vociferaban: “¡viva la religión! ¡mueran los gringos y masones!”. De allí que, no fue casual que la prensa se hiciese eco del papel que el “fanatismo religioso en masas” tuvo en los sucesos.⁶⁹ El hecho tuvo un impacto negativo para el país, en un momento donde el flujo de inmigrantes seguía creciendo por las buenas condiciones económicas y productivas del país y por el fomento que de ello hacía el gobierno de Domingo Sarmiento (1868-1874).⁷⁰

Desde el primer momento, la instigación y autoría ideológica de las matanzas fueron atribuidas a un “curandero y adivino”, Gerónimo Solané, conocido como “Tata Dios”. La práctica de “esa medicina” en Tapalqué, le había causado la prisión en varias oportunidades. Finalmente llegó a Tandil en los últimos meses de 1871 y radicó su “rancho hospital” en la estancia de uno de los notables del pueblo, desde donde realizaba sus labores curativo-medicinales. Estos agentes generalmente incluyeron en su “prácticas médicas” algunos menesteres religiosos, resultando en varias oportunidades, eficaces compensadores de la acción sacerdotal allí donde éstos no estaban o llegaban. Por ello las representaciones que los curas tenían respecto de los curanderos, estuvieron vinculadas a las disputas por la eficacia simbólica de sus prácticas. Así lo señalaba otro de los sacerdotes de Tandil en este período:

pampas. La matanza de inmigrantes en Tandil (1872) (Buenos Aires: Emecé, 2001) y Juan José Santos, *El Tata Dios. Milenarismo y xenofobia en las pampas* (Buenos Aires: Sudamericana, 2008). Marcelino Irianni ha revisado algunos de los postulados clásicos en relación a la temática en “Mariposas en la tormenta. La matanza de extranjeros en un valle pampeano, Tandil, 1872”, *Studi Emigrazione*, n° 206 (Roma, 2017). Recomendamos este trabajo para indagar en los hechos. También puede consultarse Guido Rapallini, “El ocase de la frontera y la familia Gómez (1860-1890)”, (Tandil, mimeo, 2020).

⁶⁹ Véase “Los crímenes del Tandil”, *Revista Argentina*, Tomo XIII (Buenos Aires, 1872), pp. 91-94. La prensa española también se hizo eco del tema con extensas crónicas, véase por caso “Sangrientos hechos” y “Noticias de la República Argentina” en *El Menorquín* N° 782, 24/02/1872, pp. 1-2 y *La Independencia*, 18/03/1872, p. 3, respectivamente.

⁷⁰ María Bjerg, *Historias de, Op. cit.* cap. 1.

Á Dios Gracias poquísimos son los enfermos que fallecen en el pueblo sin recibir los Santos Sacramentos [...] No solo el pueblo, sino que la campaña ha sido objeto de mi solicitud para que reciban los enfermos los auxilios espirituales, teniendo que salir algunas veces á distancias de diez y doce leguas. Y si algunos no los han recibido se debe á que no contando con los recursos suficientes para trasladarse al pueblo confían el restablecimiento de su salud á personas enteramente ignorantes en el arte de la Medicina, las cuales les ocultan o no comprenden su gravísimo estado [...].⁷¹

Por su parte el cura Rodríguez, que había dejado atrás una península alterada, se encontraba con un país y una región no menos turbulentos, envueltos ahora en una guerra con otras naciones y con consecuencias humanas que se hacían notar. Estaba al frente de una parroquia de un pueblo que era testigo de las transformaciones sociales, espaciales y técnicas del período, donde el “problema indígena” también golpeaba las puertas del templo. La reacción a estos cambios que afectaban a occidente y parecían golpear a la Iglesia de las décadas de 1860 y 1870, se hacían presentes en sus sermones. La sostenida prédica en contra de los “ignorantes en el arte de la medicina” recorrió los discursos de todos los curas de la campaña y se enmarca en este clima de consolidación de un catolicismo de rasgos ultramontanos. Los sermones, las pláticas a los niños de las escuelas, las intervenciones públicas que el cura Rodríguez podía hacer, repetían citas de las encíclicas papales, reforzaban el catolicismo como solución a los males de la época y condenaban los errores modernos -incluida la masonería- y el sitiamiento de Pío IX en el Vaticano, entre otras cosas.⁷²

Respecto a las matanzas del 1º de enero de 1872, Rodríguez quedó en el centro de la tormenta, aunque como veremos, más en su imaginario que en los hechos concretos. Al atribuirse las matanzas al curandero “Tata Dios”, se señalaba que éste había venido a Tandil, entre otras cosas, a desafiar “los poderes del cura”, y el uso de imágenes de bulto,

⁷¹ APPS, “José Terradas. Cura Vicario: Apuntes para una Memoria de *Statu Animarum* de la Parroquia del Santísimo Sacramento del Tandil”, marzo de 1877.

⁷²A las ya citadas, súmese APPS, “Contra la invasión de Roma”, Buenos Aires, 29 de junio de 1871.

medallas, o el empleo de oraciones a la Virgen y los santos, parecían atestiguarlo.⁷³ Cruz Gutiérrez -uno de los reos fusilados, inculpado meses después por las matanzas-, señaló durante el proceso judicial:

*Que el nombrado Jacinto [‘suablterno de Tata Dios’] proclamó diciendo que venían a cumplir los deberes que el Tata Dios les había impuesto. Que al día siguiente vendrían a la Plaza de este Pueblo a dar los vivas y hablarlo al Cura, al Medico Fuquini y dos o tres personas mas que no recuerda.*⁷⁴

Al igual que todo el vecindario, Rodríguez se había enterado de los sucesos sangrientos en el mismo momento que ocurrieron, incluso fue convocado inmediatamente en la noche del 6 de enero de ese año, cuando Solané apareció sospechosamente muerto en su calabozo.⁷⁵ Es decir, tuvo un acceso privilegiado a la información de los sucesos y el proceso judicial. Aun así, cuando el arzobispo porteño, Federico Aneiros, le solicitó que informase de “las noticias que tenga sobre el Adivino a quien con motivo de los últimos

⁷³ En el inventario de las pertenencias de Solané, por ejemplo, figuran unos 35 objetos como librellos, cartas, ropa y utensilios. Entre ellos, hay varios religiosos: figuras de bulto (San Francisco, Virgen de Luján), “un libro titulado de San Ramón Nonato; un librito Sagrada Novena; dos libretas de copias cartas santos; un libro misa roto; un libro para la novena de la Virgen de Luján, una pila de agua bendita”, Hugo Nario, *Op. cit.*, p. 86. Incluso el vecino Manuel Suárez Martínez, describió a Solané en sus memorias con “un aire majestuoso, de profeta”, que “mascullaba algunas invocaciones como parte de los rituales de sanación”, *Apuntes autobiográficos (1845-1880)*, (Tandil: edición de autor, 1993), pp. 78-79.

⁷⁴ Gutiérrez nombra como adivino a Jacinto Pérez, que invocaba órdenes de Tata Dios. Sin embargo, la mayoría no conoció a Solané y ni siquiera a los ayudantes de éste les constaba que Jacinto alguna vez hubiesen ido al “rancho hospital” a verlo. Jacinto fue quien llevó engañados a muchos a la reunión del 31 de diciembre, repartió armas y entre otras arengas, dijo que al final de la jornada “irían a saludar a Tata Dios”, véase “Sumario caso Tata Dios”, fols. varios, en Marcelino Irianni, *Mariposas, Op. cit.*

⁷⁵ “Siendo la una de la mañana del día seis de enero de 1872 hallándome en mi casa habitando se me presentó el Sargento de Policía y [...] se me avisó que habían dado muerte a Gerónimo G. de Solané titulado “Médico Dios” en el calabozo en que se encontraba. Entonces hice que se presentase ante mí el comandante del Cuartel [...] inmediatamente hizo llamar al Médico Policía y al Sr. Cura, quien allí se encontraba en la sala del Juzgado de Paz para que uno y otro le suministrase los auxilios que le fueren necesarios; ordenando inmediatamente a los comandantes de patrulla la captura de todo individuo que se encontrara con armas de fuego y no se hallase de servicio. Con estos antecedentes invité a los vecinos que se encontraban en el juzgado y que habían ocurrido primero que yo a la novedad, los cuales son Don Ramón Santamarina, el Coronel Don Benito Machado, el Sr. Cura Vicario, y otros para que me acompañasen al calabozo a cerciorarme del hecho. Efectivamente encontré al referido preso tendido en el suelo, al parecer muerto, y descubriéndole una parte del cuerpo veo tres heridas en el costado derecho del pecho, ordenando se practicara el reconocimiento médico. [...] Firmo la presente por ante los testigos de que certifico. Juan Adolfo Figueroa, Juez de Paz”, Museo Histórico del Fuerte Independencia (MUHFIT), “Expediente Judicial sobre las masacres de Tandil”, Tomo 1, fols. 86-89.

sucesos se atribuyeron tantas cosas, así como del tiempo que hace moraba en ese partido”,⁷⁶ el eclesiástico pidió al juez de Paz el relato de lo sucedido para tener elementos con los cuáles dar su versión de los hechos:

*se han hecho tantos comentarios a partir de la prensa de la ciudad tal vez mal informada ensañándose contra las autoridades locales de aquí, sin perdonar al Clero de Campaña, cuando aquellas y este son tan inocentes en los hechos desgarradores del primero de este año, como la fueron las inocentes víctimas mas inmoladas por la mano alevosa de una orda de feroces asesinos.*⁷⁷

El juez de paz, Adolfo Figueroa, le señala que Tata Dios “se proponía inducir a la gente ignorante hablandoles contra los masones y tratando de aparecer el como un hombre misterioso”. Según decía a todos en él “se depositaba la verdadera religion; puesto que el les decía que curaba a los enfermos y que hacia obras de caridad [...] con el espíritu sin duda de estraviar las creencias religiosas de los que se presentaban a estas farsas.”⁷⁸ Y en el informe que elaboró Rodríguez, volcó varios de estos elementos:

El adivino se estableció á cinco leguas de este pueblo; como corriese la fama de que era un medico que curaba de todas enfermedades con esta ocasión llegaron a reunirse allí cerca de trescientas personas en busca de remedios, que a nadie curaban. [Este decía que] era inspirado por Dios para hacer el bien, que venia de Jerusalem [...]; que era inmortal porque aunque le tirasen tiros al pecho no moriria (en esto se engaño), que los sacerdotes no sabian hacer milagros, que los que se habian bautizado y casado que no estaban bien hechos, que se iba aparecer en la novena de la concepcion en la Iglesia del Tandil cuando el cura estubiese predicando que el sabia mas que este y el del Azul. Les decía que un pollito que tenia de Cuatro patas era un Santo que le habia aparecido en una montaña de

⁷⁶ APSS, “Nota del Secretario del Arzobispado de Buenos Aires al Cura Vicario del Tandil”, 12 de enero de 1872.

⁷⁷ APSS, “Nota del Cura Vicario del Tandil al Juez de Paz de esa localidad Juan A. Figueroa”, 22 de enero de 1872.

⁷⁸ APSS, “Nota del Juez de Paz del Tandil, Juan Figueroa al Cura vicario de ese Partido, José M. Rodríguez”, 27 de enero de 1872.

Bolibia, que el Caballo que tenia era primero un Angel y despues el Espiritu Santo en figura de Caballo diciendoles que si lo largase perecerian mucho inocentes y que no había ejercitos que se le pusiesen delante; que el Tandil se iba áundir [...] que en el mes de Enero correria mucha Sangre en el Tandil (aquí si que no se engañó) [...] Tenía una especie de altar con unas belas encendidas y sobre el una muñeca de porcelana que les hacia adorar por una imagen de la Virgen. Sus predicas no eran en publico, sino a cadauno de esos ignorantes que venian de distintos partidos.⁷⁹

Más allá de la autenticidad o no de los relatos, nos interesa remarcar cómo estos actores, en particular el cura, presentó el problema como parte de una disputa imaginaria entre el curandero Solané y éste y construyó parte de sus argumentaciones en base a criterios estrictamente vinculados con lo religioso. De acuerdo a estas interpretaciones el problema competía de lleno al cura del pueblo pues en el fondo, decían, el “médico Dios” había atentado contra la Iglesia y las creencias verdaderas.

La magnitud del hecho y las incertidumbres que causó, generó comentarios, rumores e hipótesis que incluyeron varios elementos reales y otros imaginarios que tergiversaban o incluso friccionaban la realidad. El cura resaltó aquello que lo colocaba en el centro del problema y se empeñó en ubicar “las matanzas del 1º de enero” como un hecho de carácter religioso (se había “extraviado las mentes de los pobres gauchos”) y atribuyó a Solané, responsabilidad en las matanzas. En esa versión, “Tata Dios” lograba congrega a los enfermos que iban en búsqueda de su “poder sanador”, porque éste afirmaba saber más que “los curas del Tandil y el Azul”. De esto se desprendía que los sacramentos impartidos por los párrocos, no tenían eficacia. Aun cuando tales afirmaciones no hayan sido más que rumores, le servían a Rodríguez para señalar la ilegitimidad que tenían estos personajes en la distribución de bienes religiosos, así como para reforzar su lugar de única autoridad en la materia.

⁷⁹ APSS, “Nota del cura Vicario del Tandil José M. Rodríguez a la Secretaría del Arzobispado de Buenos Aires”, enero de 1872. En el inventario de las pertenencias de Solané aparece “un pájaro de cuatro patas”. Inferimos que se trata de un ave con alguna malformación genética o similar y que supo explotarlo como un elemento exótico con alguna acción mágica. Respecto del caballo, el vecino Manuel Suárez Martínez señala: “estaba convencido de que se trataba del Espíritu Santo, y que quien lo montase fuera del propio Tata Dios, se perdería en los aires”, *Op. cit.*, p. 77.

Si bien el componente religioso está presente en las interpretaciones y análisis de los hechos por parte de los historiadores que se ocuparon del tema, las últimas investigaciones disipan la sospecha de Solané como autor de los hechos y amplían el conjunto de factores para un mejor entendimiento de los sucesos. Las mismas hacen hincapié y ponen en primer plano las transformaciones en el territorio, la población y sus representaciones, la modernización de las estructuras sociales e institucionales, entre otras, elementos necesarios para comprender la coyuntura de finales del 1871 y principios de 1872.⁸⁰

Conclusiones

En este artículo hemos analizado la trayectoria del sacerdote español José María Rodríguez, quien llegó al puerto de Buenos Aires en 1861. Había iniciado el camino inverso de Santiago, desde las cercanías de Compostela, un derrotero con trayectos peligrosos aunque atenuados por etapas sin sobresaltos. Dos años después y hasta mediados de 1875 se hizo cargo de la parroquia de Tandil, al sur de la campaña, en un período de grandes transformaciones sociales, territoriales y administrativas. El humo y los ruidos de las nuevas maquinarias que desarrollaba la industrialización decimonónica, exponían los profundos cambios del siglo. Y Rodríguez se movió buena parte de su existencia envuelto en esta coyuntura que unía el viejo con el nuevo continente. Dejó atrás una región convulsionada y llegó a otra no menos conmocionada por la drástica modificación de su paisaje socio económico. Y lo hizo como miembro de una institución transnacional que reorientaba su acción a escala global, e iba acomodándose como podía a esa centuria movilizadora por el liberalismo y el romanticismo.

Su estadía en Tandil se dio sin grandes dificultades económicas y escasa conflictividad con el poder local. Sus funciones y los vínculos que logró tejer con la comunidad convirtieron a este cura en referente y articulador social, alentado por un contexto en el que todavía la institución eclesial continuaba representando un símbolo de civilización en este espacio. La reseña de su larga y excepcional estadía puede ser útil para comprender los avances, retrocesos y reformulaciones en el proceso de consolidación de la Iglesia de Buenos Aires.

⁸⁰ Marcelino Irianni, *Mariposas*, *Op. cit.*

Se analizó el ministerio sacerdotal de Rodríguez dialogando con el contexto español del período: las diferencias espaciales, sociales y fundamentalmente eclesíásticas. Ya en la pampa, Rodríguez debió experimentar la sensación de que su ministerio tenía las mismas características que el relieve de Tandil: con extremos pedregosos que invitaban a tropezar, unidos por trechos de agradable andar. Su desempeño en una de las parroquias de mayor jurisdicción (incluso más extensa que su diócesis de origen), así como sus representaciones y estrategias de acción, nos permitieron reflexionar acerca del papel que tuvieron los eclesíásticos al interior de los pueblos de la campaña. Se evidenció el carácter negociador que debió asumir en relación a las prácticas religiosas y los modelos familiares de buena parte de su feligresía. Sus intervenciones -muchas de ellas en conjunto con el juez de paz y la municipalidad- reflejan cierto ánimo de trabajo y acuerdo en pos de la resolución de conflictos y la afirmación de un orden moral acorde a las normas católicas y sobre todas las cosas, duradero. Quizás, podríamos pensar que la cura de almas en las zonas rurales hispanas creó un perfil específico de atención a los feligreses que tornó exitosa la inserción de los párrocos españoles en el espacio de la campaña rioplatense.

Finalmente, el análisis sobre las matanzas de extranjeros en Tandil en enero de 1872, nos permite pensar cómo estos agentes también fueron motivos de disputa en relación a la creación y distribución de bienes simbólicos. Los conflictos de intereses entre curas y curanderos -para nada novedosos-, estuvieron también presentes en el desarrollo de los hechos reseñados.

El último rastro que existe del cura José María Rodríguez es su nota de despedida, dirigida al arzobispado, en junio de 1875. Alegó que su renuncia se daba por “razones de salud” tras doce años de actuación y “habiendo visitado lugares remotos a los que no había llegado sacerdote alguno”.⁸¹ Se cree que regresó a España ese mismo año, sobre el final del último ciclo de las Guerras Carlistas. El período que se abrió con la “Restauración” colocó (una vez más) a los párrocos, aunque modestamente, en el ejercicio de la autoridad local compartida con los alcaldes. El catolicismo social impulsó al clero parroquial “a las primeras líneas de lucha contra el radicalismo social”.⁸² No es difícil imaginar al cura

⁸¹ José Suárez García, *Op. cit.*, p. 126.

⁸² William Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, (Barcelona: Crítica, 2003), pp. 164-165.

Número 49, diciembre 2022, pp. 58-87

DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/Temas-Americanistas.2022.i49.04>

Rodríguez en alguna parroquia de su diócesis, asumiendo un lugar de vanguardia en una de esas nuevas trincheras.