

Carlos Moreno Fabaro, Ramón Mercado, Alejandra Ferrari, Alicia Zárate,
Carolina Olivares, Mauricio Trípole, Fredi Martín Varas, Alejo Sáez Mallamaci,
Hernán Alejandro Carrizo, Joaquín González, Gabriel Flores, Edith Herrera

ESTUDIOS HISTÓRICOS DE LA RELIGIOSIDAD SANJUANINA SIGLOS XIX Y XX



***ESTUDIOS HISTÓRICOS DE LA RELIGIOSIDAD SANJUANINA SIGLOS XIX Y
XX***

COMPILADORES

Carlos Moreno Fabaro

Ramón Domingo Mercado

Fredi Martín Varas

Alejo Sáez Mallamaci

AUTORES

Carlos Moreno Fabaro

Ramón Mercado

Alejandra Ferrari

Alicia Zárate

Carolina Olivares

Mauricio Trípole

Fredi Martin Varas

Alejo Sáez Mallamaci

Hernán Alejandro Carrizo

Joaquín González

Gabriel Flores

Edith Herrera



Universidad
Nacional de
San Juan



FACULTAD DE FILOSOFÍA,
HUMANIDADES Y ARTES



Estudios históricos de la religiosidad Sanjuanina siglo XIX y XX / Carlos Mario Moreno Fabaro ... [et al.]. - 1a ed. - San Juan: Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-605-961-3

1. Historia. I. Moreno Fabaro, Carlos Mario
CDD 982

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

Rector: Mag. Ing. Tadeo BERENGUER

Vicerrectora: Esp. Prof. Andrea LECETA

FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES

Decana: Mag. Myriam ARRABAL

Vicedecano: Prof. Marcelo VASQUEZ

Secretario de Extensión Universitaria: Prof. Juan Carlos CABALLERO

Editor: effha

Jefa Departamento de Publicaciones: DG. Ana VIDELA

*Publicación autorizada por el Consejo Editorial de la Facultad de
Filosofía, Humanidades y Artes*

Edición: Primera

ISBN: 978-950-605-961-3

Año: 2025

ISBN 978-950-605-961-3



Índice

PRESENTACIÓN	3
PIADOSAS, ACTIVAS Y COMPROMETIDAS. LAS “VICENTINAS” EN SAN JUAN (SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX) por Alejandra Amalia Ferrari.....	4
EL HOSPITAL RAWSON DE SAN JUAN Y EL ACTUAR DE LAS HERMANAS ROSARINAS EN EL SIGLO XX por Mauricio Trípole y Ramón Mercado	26
CONFLICTOS ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN EL CONTEXTO DEL CENTENARIO DE LA PATRIA. GOBERNACIÓN DEL CORONEL CARLOS SARMIENTO Y EL OBISPADO DE MONSEÑOR BENAVENTE por Gabriel Flores	33
EL PERÍODO POSTCONCILIAR EN SAN JUAN: EL CASO DE LA ORDEN FRANCISCANA por Hernán Alejandro Carrizo	42
IDENTIDAD SALESIANA EN LA COTIDIANEIDAD SANJUANINA EN LA DÉCADA DEL ´60: EXPRESIONES EDUCATIVAS Y ASOCIACIONISTAS por Carolina Olivares y Fredi Martín Varas.....	61
EXPRESIONES DE LA RELIGIOSIDAD EN EL PERÍODO POSTCONCILIAR EN LA SOCIEDAD SANJUANINA por Carlos Mario Moreno Fabaro	73
LOS COLEGIOS PARROQUIALES EN SAN JUAN. EL CASO DEL PADRE BÁEZ LASPIUR SU INTERVENCIÓN SOCIAL Y EDUCATIVA EN CHIMBAS por Alicia Inés Zárate	86
NOTAS SOBRE EL ISLAM EN SAN JUAN por Edith Herrera.....	97
COMPRENDIENDO LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS MUSULMANAS - SENEGALESAS EN LA PROVINCIA DE SAN JUAN por Joaquín González Díaz....	103
LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y SUS ASPECTOS TEÓRICOS DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA por Alejo Sáez Mallamaci	113

PRESENTACIÓN

Esta obra es fruto del proyecto titulado “Historia de la Religiosidad sanjuanina, dinámicas, actores e instituciones en el contexto local (siglo XIX-XX). Tercera Parte”. En ella se expone una mirada de como la religiosidad atraviesa la historia de la provincia de San Juan, reflejada en temas variados cómo la importancia del asociacionismo en la salud de la población, el rol de las congregaciones religiosas en los hospitales, los enfrentamientos entre la Iglesia y el Estado en pleno centenario de la patria, las distintas expresiones de la religiosidad popular, la vida cotidiana en la década de 1970, la presencia del Islam en nuestra provincia , la impronta salesiana y franciscana en la educación y los distintos proyectos educativos en los que se vio a la Iglesia católica como uno de los protagonistas.

Se presenta el rol que tienen hombres y mujeres dentro de las confesiones religiosas; la formación de una identidad nacional establecida con valores morales, demás cuestiones como la presencia de lo religioso en la conformación de las instituciones, en las identidades individuales, colectivas y en el posterior proceso de secularización de la sociedad. Esta obra nos muestra la historia de los que creen, pero vista desde abajo e interpretando el contexto en el que se desarrollan los sucesos.

En su trasfondo, la obra resalta la potencialidad de las comunidades para ir conformando su realidad sociocultural en función de sus deseos y necesidades, en respuesta a los intentos de reglamentación y moldeamiento de la vida social planteadas directa o indirectamente por las instituciones “legitimadas” para diseñar este orden social como lo son las instituciones oficiales gubernamentales, científicas, educacionales, religiosas, entre otras. A su vez, también queda explicitado en el libro, cómo algunas de estas instituciones moldean sus propuestas considerando tanto sus propios objetivos como la necesidad de tener aceptación entre las comunidades hacia quienes dirigen sus prácticas.

Por último, es de subrayar el lugar que se les ha dado a estudiantes integrantes del Proyecto de Investigación arriba citado, para la presentación de sus trabajos. Se ha aplicado el método histórico con sus distintas fases, recurriendo a la entrevista para rescatar la historia de aquellos que no aparecen en los documentos escritos pero que son protagonistas de la historia.

PIADOSAS, ACTIVAS Y COMPROMETIDAS. LAS “VICENTINAS” EN SAN JUAN (SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX)

Alejandra Amalia Ferrari

Introducción

El presente trabajo, exploratorio, marca el comienzo de una investigación,¹ que pretende indagar acerca del rol y la trascendencia del accionar del laicado católico sanjuanino, específicamente la Conferencia de Damas de San Vicente de Paul, en materia de asistencia y cuidado de la salud a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

La labor de la Iglesia en el cuidado y asistencia de los sectores más carenciados de la sociedad ha sido profusamente tratada en el marco nacional, tanto por la historiografía tradicional como por corrientes más actuales, entre ellas la historia social (Zanatta y Di Stefano, 2000; Di Stefano, 2002). Asimismo, han sido estudiadas diversas entidades benéficas y otros entes de asistencia pública ligados a la gestión de los Estados provinciales y nacionales. Atravesados por cuestiones relacionadas con la infancia, el trabajo, el género o la cuestión social, encontramos esclarecedores trabajos, casi siempre centrando sus miradas en Buenos Aires, el Litoral y Córdoba (Pita, 2009; De Paz Trueba, 2005 y 2009; Moreno, 2000 y 2004; Suriano, 2000; Passanante, 1999; Recalde, 1986 y 1991). En menor medida, encontramos investigaciones referidas a Cuyo, el Noroeste o la Patagonia. Varios de esos trabajos han destacado la importancia que cobraron tales asociaciones como ámbitos de discusión, que permitieron la participación activa a sectores invisibilizados hasta ese entonces, por ejemplo, las mujeres.

Para el caso sanjuanino, se cuenta con algunos pocos trabajos que asocian la labor social de la Iglesia y la beneficencia a la fe cristiana, la generosidad de las élites locales y las matronas sanjuaninas (Guerrero, 1966; Scarso, 2003). Sin embargo, pocos aluden a temas de salud específicamente, por lo que esta se propone indagar en este sentido, procurando realizar investigación algunos aportes acerca de la labor de las Conferencias de Damas de San Vicente

¹ Investigación desarrollada en el marco del proyecto “Instituciones, actores y prácticas de la religiosidad sanjuanina entre los siglos XIX y XX” en su tercera etapa (IHRA, FFHA, UNSJ).

de Paul en materia de cuidado y asistencia sanitaria de los sectores vulnerables sanjuaninos. Para ello se ha recurrido a fuentes variadas que van desde prensa de época, libros de actas e informes de la entidad, fuentes judiciales y administrativas, entre otras.

Asociacionismo y Beneficencia

Los avatares de la construcción de la Argentina Moderna, la organización institucional del país, la cuestión social, la inmigración o las epidemias eran algunas de las preocupaciones de las agencias estatales, sino a una infinidad de asociaciones de diversos orígenes, tamaños, jurisdicciones e importancia, surgidas tanto en las grandes ciudades como en pequeños pueblos. En mayor o menor medida, las mismas fueron conformando un incipiente sistema de protección de la salud y de asistencia a la pobreza. (Moreno, 2009, p. 60)

Recientes trabajos de investigación evidencian que ya desde los primeros años del siglo XIX en el Río de la Plata –tal como ocurrió en otras regiones de Iberoamérica- habían comenzado a desarrollarse formas asociativas distintas de las que habían predominado en la época colonial. Mientras que a lo largo de los siglos XVII y XVIII los miembros lo eran por costumbre y adscripción; en las nuevas organizaciones se incorporaban por propia voluntad, como individuos libres, reunidos para perseguir un determinado fin. Sus integrantes se consideraban iguales entre sí, pese a las diferencias que pudiesen existir fuera de ese ámbito y se relacionaban como pares (socios). (Di Stéfano, Sábato, Romero, Moreno, 2002)

Estas nuevas formas de sociabilidad cumplieron un papel fundamental en la construcción de la vida republicana, sirviendo no sólo a los fines específicos para los cuales se las había creado, sino además como ámbitos de desarrollo, difusión y discusión de prácticas sociales y políticas consideradas «modernas». (Sábato, 2002, p.105)

Tal vez por esto, las autoridades no intentaron resistirlas ni desestimiarlas, sino más bien se las apoyó y -en cierto punto- se fomentó su existencia, de modo tal que a lo largo del período coexistieron numerosas formas asociativas de sociabilidad... “...como un tejido conectivo a través del cual la población podía satisfacer necesidades concretas surgidas de las nuevas relaciones económicas y sociales...” (Sábato, 2002, p.106)

El accionar de tales entidades se hacía más o menos notorio según la realidad socio-económica de la provincia o la localidad en la que actuaban, por ejemplo, en momentos de crisis económica su trabajo se duplicaba. De Paz Trueba (2005) destaca particularmente el rol de las mismas dentro de un Estado que se estructuraba en torno a un modelo liberal, que suponía la

nula intervención del mismo en materia médico-sanitaria, asistencial, etc. El cuidado de la salud, la pobreza o la intervención sobre la situación de los sectores más desposeídos eran actos de caridad individual, relacionados con los valores personales, que contribuían a la “moralización de la sociedad”, pero de ninguna manera eran considerados como una obligación por parte de las autoridades estatales, ni mucho menos un derecho en el sentido actual del término.

Los sectores populares desposeídos representaban una inquietud creciente para las élites dirigentes a medida que se acercaba el siglo XX. Protagonistas de la llamada “*cuestión social*”, personificaron la vulnerabilidad de las clases populares frente a las transformaciones que sufría nuestro país desde el punto de vista socio-cultural, político, económico, sanitario, etc. A la preocupación evidenciada en el discurso de las élites dirigentes, los médicos e integrantes de diversas agencias estatales, el anarquismo y el socialismo, se sumó la Iglesia Católica².

Paralelamente -como consecuencia del avance del darwinismo, la llegada masiva de inmigrantes y las transformaciones económicas del país- se produjo una modificación importante en las concepciones de la pobreza, pues algunos sectores comenzaron a percibirla como una amenaza al orden social³. Mal alimentados, percibiendo salarios ínfimos, cargados de hijos, viviendo en lúgubres y mal ventiladas habitaciones de conventillos, los sectores subalternos empezaron a ser mirados con temor (sobre todo en época de epidemias) pues se los consideraba causantes y difusores de enfermedad.

Ya fuese porque se los veía incapaces de adaptarse a las nuevas exigencias del mundo del trabajo, tal vez víctimas de alguna forma de degeneración -como planteaba una parte del sector médico de la época- o simplemente como personas que se negaban a trabajar y transcurrían su vida en medio de vicios y sin hábitos de orden o ahorro, lo cierto es que los sectores acomodados percibían que su intervención caritativa y “filantrópica”⁴ era imprescindible para evitar males mayores a la sociedad toda.

En ese marco, los médicos (en particular los higienistas) sostenían la necesidad de la intervención -estatal o privada- en el terreno de la sanidad y la salud pública, a fin de mejorar los

² Si bien no es parte de la temática específica de este trabajo, también se ha verificado en San Juan la preocupación de otras iglesias sobre el problema de la pobreza, por ejemplo, las iglesias cristianas y judías.

³ Debe recordarse que la idea de la pobreza, así como las consideraciones sobre la significación, alcances y prejuicios en torno a este concepto son una construcción socio-cultural propia de un grupo determinado, en un momento histórico puntual. Para profundizar la temática, son importantes los trabajos de Castel (1999) a nivel global y Aenelle (2020) para el caso argentino.

⁴ Colocamos de manera entrecomillada la palabra “filantropía” porque –si bien aparece en todas las fuentes de época, como parte de la autoperccepción de las élites- creemos que debe ser mejor estudiada y no debería generalizarse a todas las personas, ni a todas las entidades benéficas.

niveles de vida de la población, imponiendo su propia escala de valores, “moralizando” -según sus palabras- a la sociedad.

Es interesante recordar que –en el imaginario de época- sólo eran merecedores de ayuda y asistencia aquellos que no podían valerse por sí mismos de ninguna manera, ya fuese por incapacidades o enfermedades, por su edad o por su extrema vulnerabilidad; cuya pobreza era sobradamente conocida y podía ser atestiguada públicamente⁵. Sólo ellos merecían la caridad cristiana y la ayuda sostenida en el tiempo por parte de las entidades benéficas, así como la de cualquier persona o autoridad dispuesta a auxiliarlos. Entraban en esta categoría un reducido número de personas: ancianos, enfermos graves, inválidos, niños, viudas o mujeres solas con muchos hijos. De ninguna manera se consideraba dentro de este sector a hombres que estuviesen en condiciones aptas para realizar algún tipo de trabajo⁶.

Esta circunstancia explica las declaratorias de pobreza que aparecen en los juicios de época, así como todas las probanzas que se exigían a los pobres para recibir atención médica, ropa, alimentos, sepultura, remedios o asistencia gratuita. Era muy importante diferenciar al “verdadero pobre” de aquel que solamente pretendía vivir sin trabajar, recurriendo al engaño. Ello fomentó la idea del “merecimiento” de la asistencia, que poco a poco fue difundiéndose en la sociedad de la época y que habilitaba a las entidades de beneficencia a determinar a quienes se ayudaba y a quienes no.

Beneficencia en San Juan: buenas intenciones, pero pocos fondos...

En el período de nuestro interés (1880 a 1910) y adoptando el ejemplo de las entidades de beneficencia nacionales, en la provincia de San Juan se conformaron varias entidades –predominantemente femeninas- que buscaban aliviar los sufrimientos y hacer un poco más llevadera la existencia a los sectores más desfavorecidos.

En relación específicamente al ámbito de la salud, debemos decir que algunas surgieron por iniciativa estatal –como la Sociedad de Beneficencia⁷- y otras lo hicieron por iniciativa de

⁵ Se cuenta en el Archivo General de la Provincia, Sección Archivo Histórico y Administrativo de San Juan (en adelante AGP) con numerosos expedientes de variada índole que incluyen probanzas de pobreza, ya fuese para evitar el pago de abogados, obtener algún tipo de ayuda estatal o conseguir atención médica y remedios de manera gratuita. Sobre la idea del merecimiento y conceptualizaciones sobre la pobreza en el caso sanjuanino puede consultarse Ferrari (2022), generalidades en Moreno (2009)

⁶ Exceden el ámbito de este trabajo, pero en este punto es imprescindible tener en cuenta las consideraciones en torno a los conceptos de “vago y mal entretenido” que predominaban desde tiempos coloniales. También en este sentido realiza importantes aportes la obra de Castel (1999)

⁷ Creada en la ciudad capital de San Juan, tomando como ejemplo la Sociedad de Beneficencia de Buenos Aires, en septiembre de 1835 y presidida por el sacerdote de la Iglesia Matriz José Manuel Eufrasio Quiroga Sarmiento (tío de Domingo F. Sarmiento

particulares, como las Conferencias de Damas de San Vicente de Paul. Las colectividades de inmigrantes también socorrieron a sus “necesitados”, contratando médicos o ayudando a solventar gastos en momentos de crisis (accidentes, enfermedad, desempleo, sepelio).

Además de las mencionadas, existieron la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, la Sociedad de Damas de la Caridad, la Cofradía de las Hijas de María, la Cofradía de Menores del Santo Rosario, la Sociedad Católica del Patriarca San José, el Apostolado de la Oración, la Sociedad de Socorros Mutuos de Nuestra Señora del Valle y la Asociación de Madres Cristianas.⁸

Casi todas estaban integradas predominantemente por mujeres⁹, en su gran mayoría, – aunque no exclusivamente- pertenecientes a los sectores hegemónicos de la sociedad. Para estas mujeres, no resultaba ser una actividad cuestionada por la sociedad local, sino más bien aceptada y vista como deseable en las niñas y señoritas, puesto que se asociaban los valores y virtudes de la “mujer ideal” con la piedad cristiana, la dulzura, el cuidado y la abnegación. Al asignarles el cuidado de los niños, los enfermos, los ancianos y desvalidos, se reforzaba esta mirada sobre el rol de la mujer.

Sin embargo, la gestión de estas organizaciones, la cantidad y diversidad de actividades que realizaban, así como también la administración autónoma de sus fondos, las llevaron progresivamente a realizar tareas que podrían ser consideradas “masculinas” en ese entonces, tales como discutir en asamblea, votar, gestionar permisos, entrevistarse con jueces y personajes diversos de la política, entre otras muchas tareas. Recientes investigaciones sugieren que las entidades benéficas –en el largo plazo- lograron consolidar canales de participación en el espacio público, que sumados al prestigio y a la visibilidad que adquirieron, “...les otorgó una cuota de poder nada despreciable y la posibilidad de vincularse a la política e influir en cuestiones de interés público” (Vasallo, 2000, p.180). Coincidiendo con Bonaudo, pasaron de ser “tuteladas” a “tutelar” a los desvalidos y participar de los asuntos públicos (2006).

y futuro obispo de la diócesis). Al momento de su creación, el gobernador José M. Yanzón le confió a la Sociedad la dirección del cementerio público y el sostenimiento del Hospital San Juan de Dios. (Videla, 1962)

⁸ Solo se mencionan las entidades de beneficencia, enteramente femeninas o mixtas, asociadas al catolicismo, que prestaban auxilios en materia de salud. Existieron otras asociaciones, vinculadas a diversos aspectos del quehacer local, tales como la Sociedad Literario-Musical, el Club Social, la Alianza Francesa, el Club Español, la Sociedad Italiana de Socorros Mutuos, la Sociedad Sirio-Libanesa de Socorros Mutuos, la Sociedad Israelita de Socorros Mutuos, la Sociedad Obreros del Porvenir, el Círculo de Obreros Católicos, entre otras.

⁹ Hubo varias asociaciones masculinas, dedicadas a actividades políticas, económicas, deportivas, recreativas, inclusive masónicas. También hubo asociaciones benéficas masculinas, como las Conferencias Masculinas de San Vicente de Paul o los Círculos de Obreros Católicos, aunque algunas no tuvieron igual trascendencia que las femeninas, al menos en el período analizado.

Si analizamos la composición y extracción social de quienes integraban las asociaciones benéficas sanjuaninas, veremos apellidos muy conocidos, relacionados con el quehacer político y el poderío económico de la provincia: Oro, Keller, Benavides, Rojo, Albarracín, Echegaray, Toranzo, Sarmiento, Rawson, Quiroga, De la Presilla, Yanzón, Castro Ríos, Videla, Del Bono, Gallastegui, Rufino, entre otros. Sin duda alguna, sus vinculaciones con el poder político-partidario y económico de la provincia (personificado en sus padres, hermanos, esposos, novios, amigos o conocidos) resultaron sumamente favorables al momento de tomar decisiones, conseguir apoyos y sobre todo obtener fondos.

Tal como ocurría con las restantes entidades benéficas y de asistencia sanitaria del país, el tema del dinero disponible era siempre un problema. Además de lo que pudieran obtener con sus actividades, las asociaciones recibían por Ley Nacional un aporte proveniente de la Lotería de Beneficencia¹⁰, que -al parecer- se repartía equitativamente entre todas las provincias. Por ejemplo, en 1896 las entidades receptoras en San Juan fueron el Hospital Rawson (recibía el 32% de lo enviado), el Hospital San Roque (13%), el Hospital de Jáchal (8%), el Asilo de Mendigos (12%), el Asilo de Huérfanos (13%) y el Asilo del Buen Pastor (12%). Mientras que, en 1898, el monto total recibido para el primer semestre del año fue de \$6240,71, que se distribuyó entre el Hospital Rawson (40%), Hospital San Roque (12%), Hospital de Jáchal (7%), Asilo de mendigos (12%), Asilo de huérfanos (11%), Asilo del Buen Pastor (9%) y Hermanas Terciarias Franciscanas (9%).¹¹

En el primer ejemplo, es interesante advertir que los porcentajes suman el 90% de lo enviado, desconocemos hasta el momento en que empleó el gobierno provincial ese 10% de los fondos restantes¹². Esta situación (que no era para nada excepcional) muestra a las claras un problema que aquejaba a las entidades benéficas: lograr que les fueran entregados en tiempo y forma los aportes nacionales.

¹⁰ Ley Nacional nº 3.313, creando la Lotería de Beneficencia Nacional, sancionada en 1895.

¹¹ Algunos ejemplos en Diario La Unión 05/03/1898, 14/03/1898, 31/01/1899. Las Hermanas Misioneras Franciscanas atendían a las enfermas del Hospital San Roque. También AGP, Fondo Histórico, Libro 494, folios 114,116 y 272; Fondo Histórico, Libro 496, folio 325 y vta ; Fondo Histórico, Libro 497, folios 109/110.

¹² En el Archivo de la Legislatura de San Juan, así como también en el Archivo Histórico de la Provincia de San Juan, existen constancias de numerosos pedidos de ayuda de particulares a las autoridades provinciales sobre temas variados (salud, becas de estudio para pobres, jubilaciones, pensiones, asistencia a huérfanos, etc.). La gran mayoría fueron resueltos satisfactoriamente para los solicitantes; futuros trabajos intentarán determinar si ese porcentaje faltante en los fondos de Lotería fue empleado para dar respuesta a estos pedidos.

Si bien, el envío de los fondos de la Lotería Nacional a las provincias por parte del Ministerio del Interior pareciera haber sido puntual y regular, no ocurría lo mismo con la entrega del dinero a las entidades locales por parte de las autoridades provinciales. Constan en la prensa de época y el Archivo Histórico Provincial varios reclamos por demoras en la entrega de los mismos, así como también dificultades para acceder a la totalidad de los fondos.¹³

Una ley provincial sancionada en 1894, autorizaba la realización en la provincia de San Juan de tres loterías por año (además de la nacional) únicamente con “...fines piadosos de beneficencia...” siempre que las mismas fuesen llevadas a cabo por sociedades de esa índole en la provincia. Ninguna lotería podría exceder los \$20.000 de recaudación.¹⁴

Las entidades tenían plena autonomía para gastar los fondos, aunque estaban obligadas a llevar una escrupulosa contabilidad y control de los gastos. De allí la necesidad de conformar una organización interna cada vez más compleja, que exigía a las integrantes de las entidades ejercer múltiples roles y contralores, muy diferentes a los que podrían desempeñar en el ámbito de la economía doméstica, por ejemplo.

La Comisión de Beneficencia de la Lotería Nacional controlaba los libros contables de todas las entidades receptoras de fondos de las diversas provincias y cada tanto realizaba inspecciones oculares para constatar el uso de las sumas enviadas¹⁵. Las tensiones y conflictos entre las autoridades de las sociedades y las agencias estatales seguramente serían más o menos evidentes en función de los montos comprometidos, las vinculaciones entre las damas y el poder político de turno, los intereses en juego, etc.¹⁶

¹³ Algunos ejemplos en La Unión, 06/08/1896, 14/03/1898; El Ciudadano 07/11/1887 aparentemente en esa ocasión los fondos fueron a parar íntegramente a la Sociedad de beneficencia. También en AGP, Fondo Histórico, libro 620, folio 271.

¹⁴ Archivo de la Legislatura de San Juan (en adelante ALSJ) Cámara de senadores, 1893-1896, folio 296 (18/05/1894).

¹⁵ Por ejemplo, el La Unión de fecha 16/06/1899 informaba sobre la llegada de dicha Comisión a nuestra provincia. Un ejemplo de Informe de la Lotería de beneficencia sobre la distribución de dinero en San Juan en AGP, Fondo Histórico, Libro 546, folios 358/359 (12/12/1901).

¹⁶ Por ejemplo, en 1887 la Intendencia de Policía se adueñó de \$324,06 que poseía la Sociedad San Vicente de Paul (obtenidos gracias a las entradas de varios espectáculos teatrales) y que estaban destinados a edificar un Asilo de Mendigos. El Intendente de la Ciudad de San Juan A. Cabeza, junto con el gobernador Doncel, los incautaron para utilizarlos en arreglos del Hospital de Hombres (El Ciudadano, 21/11/1887) Si bien el Hospital necesitaba reparaciones con urgencia, la medida fue muy resistida y la campaña de prensa contra las autoridades fue bastante dura; pese a ello el dinero nunca le fue restituido a la Sociedad.

Las Vicentinas de San Juan

A modo de ejemplo concreto acerca del rol y la trascendencia de algunas entidades benéficas sanjuaninas, se ha elegido la Conferencia de Damas de San Vicente de Paul (las “Vicentinas”, como se las denominaba afectuosamente) por su amplia y variada labor.

La Sociedad de San Vicente de Paul, fue establecida en Buenos Aires a fines de la década de 1850, bajo el liderazgo de Félix Frías. Eran inicialmente masculinas y se difundieron rápidamente en el interior del país.¹⁷ A poco de su fundación, contaban con 53 sedes diseminadas en las distintas provincias argentinas, con 7800 miembros en 1891 (Mead, 2001, p.102). Tres de ellas en la provincia de San Juan: una en la Iglesia de Nuestra Señora de la Merced (Ciudad Capital), otra en la Iglesia de la Inmaculada Concepción (departamento de Concepción) y la última en la Iglesia de la Santísima Trinidad (departamento de Trinidad).

Varias circunstancias se presentan como novedosas en el accionar de las Conferencias. Por un lado, el trabajo centrado en la visita constante de las damas a los hogares de los sectores carenciados, llevando ropas cosidas por ellas mismas, alimentos, medicinas y fundamentalmente “bonos” para comprar pan y carne; pero además compartiendo tiempo con esas personas, circunstancia que aprovechaban las señoras para impartir nociones de higiene, nutrición, cuidado de los niños, además del mensaje evangélico (sobre todo, incentivando el matrimonio eclesiástico y el bautismo).¹⁸

La indulgencia plenaria y perdón de todos los pecados, declarada por el Sumo Pontífice León XIII en 1892 para todas aquellas personas que adhirieran a las Conferencias Vicentinas y contribuyeran con su obra, seguramente debe haber influido en la obtención de fondos de manera continua, así como la incorporación de integrantes. (Mead, 2001, p.108/110)

Además, las Conferencias de Damas Vicentinas se distinguían de otras asociaciones por brindar su ayuda y consuelo no sólo a enfermos, mujeres, huérfanos, mendigos, ancianos y niños,

¹⁷ Surgidas en Francia en el siglo XVI, por iniciativa del beato Federico Ozanam, los vicentinos de todo el mundo trabajan en equipos de pocas personas, llamados “Conferencias” -que significa hacer algo juntos- y constituyen la célula base de la Sociedad de San Vicente de Paul. Su objetivo es aliviar a los más necesitados, tanto en lo material como espiritual, mediante el trabajo voluntario y colaborando con su aporte económico. También se prestan mutuo apoyo a través de la oración, la reflexión y la práctica religiosa. <http://vincentians.com/es/las-conferencias-de-san-vicente-de-paul-3/>. También Chena (2008) y Moreno (2009).

¹⁸ Entre 1880 y 1914 realizaron aproximadamente 2.009.127 visitas domiciliarias, brindando asistencia a unas 120.351 familias. (Conferencia de señoras San Vicente de Paul, 1915, citado por Ciafardo, 1990, p. 165).

sino también a sectores invisibilizados de la sociedad, como por ejemplo la población carcelaria, de manera activa y comprometida.¹⁹

Un periódico sanjuanino de época²⁰ daba cuenta de la organización de una filial de las Conferencias de Damas de San Vicente de Paul en San Juan en octubre de 1885²¹. Las iniciadoras de la fundación fueron las señoritas Virginia de Oro y Tránsito S. Quiroga, que gestionaron ellas mismas la personería jurídica y demás trámites de organización.²² Algunas fuentes indican que este primer grupo de señoritas se reunía en la Iglesia de la Merced, aunque se cuenta con pocos datos acerca de la labor de esta primera fundación.

Dos años después surgieron otros grupos de “vicentinas” en Trinidad, Concepción y Santa Lucía²³ (Chena, 2008, p. 53-54). El Asesor de las Conferencias era el presbítero Abel Balmaceda²⁴. A poco de organizarse, debieron hacerse cargo de la manutención, alimentación y cuidados de más de 60 enfermas internadas en el Hospital San Roque (regenteado por la Sociedad de Beneficencia) en ocasión de la realización de reformas urgentes al edificio.²⁵

A lo largo de su existencia, las “vicentinas” se dedicaron personalmente a diversas labores: reparto de dinero mensualmente entre los pobres vergonzantes; asistencia a diversas familias con carne, pan y otros alimentos; confección y reparto de ropa entre los enfermos

¹⁹ Si bien es posible encontrar datos acerca de visitas a las cárceles por parte de otras entidades benéficas (como el Apostolado de la Oración, las Damas de la Caridad y la Sociedad de Beneficencia) éstas fueron esporádicas. Las fuentes halladas hasta el momento permiten afirmar que la única entidad que mantuvo una continuidad temporal en la labor misional en las cárceles sanjuaninas fueron las Damas de San Vicente de Paul.

²⁰ Diario El Ciudadano, 08/10/1885.

²¹ Los trabajos de Ciafardo y Mead sostienen que las primeras Conferencias Damas Vicentinas se organizaron en Buenos Aires en 1889; de ser así, la entidad sanjuanina sería una de las precursoras a nivel nacional, fundándose casi un lustro antes. Futuras investigaciones avanzarán en torno a este aspecto.

²² Diario El Ciudadano, 08/10/1885.

²³ Salvo la mención de Chena (2008), no se ha encontrado ninguna fuente que aluda a la composición o el accionar de la filial de las Conferencias en el departamento de Santa Lucía. Futuras investigaciones procurarán avanzar en este aspecto.

²⁴ Diario El Ciudadano 15/08/1887. El deán fue el inspirador de la constitución de la Sociedad San Vicente de Paul en Trinidad, cuya sede original fue la casa de doña Zoila Yanzón. Inicialmente contó con 15 socias.

²⁵ Según la prensa de época, las enfermas fueron desalojadas del hospital para realizar los arreglos edilicios necesarios y cada una de las señoritas de la Sociedad San Vicente de Paul se hizo cargo personalmente del cuidado, alimentación y atención médica de 3 o 4 enfermas hasta que obtuvieran el alta (o durante el tiempo que duraran las reformas). (Diario El Ciudadano, 15/12/1885) Se desconoce el destino de esas mujeres y cuál fue el tratamiento recibido por otras enfermas con posterioridad a la fecha, puesto que El Ciudadano del 22/07/1886, daba cuenta que las obras del Hospital San Roque aún no concluían, aunque avanzaban adecuadamente siete meses después. Idem en Diario La Unión, 19/06/1887.

internados en los hospitales, cuidado de niños huérfanos, etc. En 1888 se inauguró el Asilo de Mendigos²⁶ y en 1899 se hicieron cargo del Asilo del Buen Pastor (cárcel de mujeres).²⁷

Desde 1908 hubo varios intentos de adquirir -mediante donación de las autoridades provinciales- un terreno cercano al Asilo de Mendigos a fin de instalar un taller y escuela de costura para niñas. Sin embargo, las gestiones fueron infructuosas²⁸. También hay indicios de la intención de construir una Casa Social para recibir a enfermos pobres (Chena, 2008, p. 71), pero hasta el momento no se dispone de más datos al respecto.

Todas estas obras eran sostenidas -como se ha afirmado- con los fondos de la Lotería Nacional, donativos de particulares, subsidios varios otorgados por las autoridades provinciales²⁹ y un sinnúmero de actividades recreativas que procuraban incrementar el dinero existente en las Cajas Vicentinas. Rifas, kermeses, bailes, ventas varias, bazares, conciertos, exposiciones, corsos de flores, bingos y funciones de teatro a beneficio eran algunas de las actividades elegidas por las damas para aumentar sus fondos.³⁰

Un instrumento de difusión de la labor de las entidades benéficas fue -sin duda alguna- la prensa de época. Las Damas de las Conferencias de San Vicente de Paul recurrieron muy frecuentemente a los diversos periódicos sanjuaninos con motivos variados. En ocasiones, se buscaba justificar el accionar de las agrupaciones (que veladamente competían entre sí por obtener un lugar preponderante entre las que “más ayudaban a la comunidad”), motivar la participación de nuevos adherentes, aumentar la recaudación, y a la vez reforzar el prestigio de quienes las integraban.³¹

²⁶ ALSJ, Cámara de Senadores, Sesiones 1883-1890, folio 446-448 (24/07/1888) Los Senadores autorizaron una partida de \$4000 para crear el Asilo de Mendigos, a cargo de la Sociedad de Damas de San Vicente de Paul. El dinero parece no haber sido suficiente, porque al año siguiente se solicitó un subsidio de \$6000 al gobierno provincial (ALSJ, Sesiones Ordinarias 1883-1890, folio 590). Parece haber sido una institución pequeña, en julio de 1896 la prensa indicaba que vivían allí (y eran mantenidos por las Vicentinas) 9 mendigos. Diario La Provincia, 15/07/1896.

²⁷ AGP, Fondo Histórico, libro 426, f. 151 y sigs.

²⁸ ALSJ, Actas y notas de la Cámara de Senadores 1908-1909, folios 223; ALSJ, Actas y notas de la Cámara de Senadores 1910-1911, folio 234.

²⁹ ALSJ, Sesiones Cámara de Diputados 1890-1893, folios 320 y sigs. Desde 1892 contaron con una partida fija en el Presupuesto Provincial.

³⁰ Un ejemplo en AGP, Fondo Histórico, libro 468, folios 197 y sig. Las Damas de la Sociedad San Vicente de Paul solicitaron al gobernador la donación de lo obtenido en entradas de una de las funciones que brindaría la Compañía de Circo Japonesa “...que actualmente se encuentra en Mendoza...” (10/11/1892) Se les concedió al día siguiente por un decreto del Ejecutivo Provincial (mismo repositorio, fondo y libro, folio 201) También Diarios El Ciudadano 30/05/1887, La Unión 07/08/1886, 17/12/1889 y 10/05/1899 entre otros.

³¹ Algunos ejemplos en Diario El Ciudadano 29/07/1886, 12/09/1886. Otras noticias en Diario La Unión 03/08/1898; Diario La Provincia 14/09/1896, 10/10/1896, 03/11/1896 y 22/12/1896 entre otros.

Las numerosas noticias acerca de las Damas Vicentinas iban básicamente en dos direcciones: por un lado, enfatizaban su labor, difundían sus últimos logros y compras, comentaban la recepción de las fiestas y actividades varias en el ámbito de la vida social sanjuanina; por otra parte, informaban a la comunidad su devenir institucional, adoptándola como contralor. Informaban a través de la prensa local la convocatoria a elecciones, la conformación de nuevas comisiones, sus cuentas y balances, etc. dando a la organización interna cierto viso de transparencia.

De modo tal que, casi siempre estaban presentes de una u otra manera en las noticias locales, convirtiendo su labor en un espacio de influencia y prestigio social para la institución y para ellas mismas; aunque es posible pensar que también pudo haberlo sido para aquellos hombres que se convirtieron en sus albaceas y benefactores. Trabajos futuros deberán dilucidar si la composición de las comisiones obedecía a algún tipo de alianza política o familiar; si las mismas tenían contacto o vinculación con las alianzas puramente masculinas de índole político-partidaria; cómo se decidía el reparto de cargos o si hubo en algún momento conflictividad interna entre sus miembros.

Cada acción era detalladamente informada a la comunidad local. Muy frecuentemente las mismas eran de índole recreativa (bailes, fiestas, reuniones) y se comunicaban desde los mismos inicios de cada actividad. Antes de cada evento, se especificaban las actividades planificadas, las damas que estarían a cargo de cada una de ellas, los números artísticos o diversiones que se proponían, etc. mientras que luego de realizada la misma se informaban los montos recaudados, el listado de los concurrentes, el menú degustado o las obras musicales escuchadas, etc. Esta difusión a través de la prensa local permitía realizar una primera rendición de cuentas frente a la comunidad y -a la vez- motivaba a las élites para participar de futuros eventos³², de manera que podría afirmarse que reforzaban su prestigio –personal y como grupo- así como también marcaban las pautas de la distinción y el “buen gusto”.

No siempre la mirada sobre su accionar fue positiva; de hecho, en ocasiones la prensa daba cuenta de críticas frente a las “estrategias” utilizadas por las Damas para obtener recursos,

³² Algunos ejemplos relevantes en Diarios La Provincia 11/08/1909, 21/08/1909, 11/09/1909; El Orden 01/01/1905, 15/03/1905, 03/06/1905; La Unión 09/05/1899, 16/12/1899; La Provincia 05/11/1896; La Libertad 05/09/1894, entre otros muchos.

así como también reclamos de otras entidades locales por no tener las mismas posibilidades de incrementar sus fondos.³³

Gran parte de lo obtenido se destinaba a la compra de ropa y medicamentos para las familias pobres y los presos, así como para el Asilo de Mendigos³⁴. En otras ocasiones, se informaba la compra y entrega de juguetes a niños de sectores humildes. Tal vez la labor de mayor trascendencia era el equipamiento para los hospitales (botiquines, cajas de instrumentos para cirugía, etc.), así como también la compra y distribución de vacunas.

Las epidemias azotaban con frecuencia San Juan y –por lo general- los sectores más castigados eran las clases populares (por su empobrecimiento generalizado, deficitaria alimentación y malas condiciones de vivienda, entre otras causas). La labor de las Vicentinas durante cada epidemia resultó de gran consuelo y alivio; además de auxiliar a las familias con dinero, alimentos o ropa, muchas veces costeaban medicamentos³⁵. También en ocasión de terremotos (por ejemplo, el de 1894³⁶) distribuyeron alimentos, ropa y medicamentos, así como también sustancias “desinfectantes” (jabón, alcaparrosa, azufre, etc.).³⁷

Con motivo de la epidemia de cólera de 1887, la prensa informaba las cantidades de camisas, sábanas y ropa de abrigo con que contribuía cada vicentina para la atención de los coléricos en los diversos hospitales³⁸. Para auxiliar a las niñas que habían quedado huérfanas como consecuencia del cólera, implementaron un plan de becas para estudiar en la Escuela de las Hermanas Dominicas, que sería costeado íntegramente por las Damas Vicentinas³⁹. Durante una epidemia de viruela, en 1894, ofrecieron su taller de costura al gobierno provincial para

³³ Diario La Unión 01/10/1896 una compañía teatral manifestaba su disconformidad por tener que entregar lo recaudado en una función completa y denunciaba “presiones recibidas” por parte de varias instituciones de caridad, entre ellas las Vicentinas. Otras noticias aparecidas en Diario La Unión 24/11/1896 y 05/12/1898 por ejemplo coincidían en acusarlas de “*insaciables*” a la hora de recaudar fondos y sostenía que la sociedad sanjuanina “*se estaba cansando de dar dinero*”.

³⁴ ALSJ, Sesiones de la Cámara de Diputados (1890). Folios 17-20, la Sociedad San Vicente de Paul solicita una excepción en la ley de herencias transversales hasta que se consiguieran los fondos suficientes para terminar la obra del hospicio de Mendigos. También Sesiones de la Cámara de Diputados 1906 (folio 175 y sig.) y 1907 (folio 200).

³⁵ Diario La Libertad, 21/07/1894 detalla la lista de donativos repartidos en ocasión de una epidemia de viruela y difteria en los departamentos del Gran San Juan.

³⁶ AGP, Fondo Histórico, Libro 494, folios 120 y sigs.

³⁷ Diario El Ciudadano, 25/11/1886

³⁸ Diario El Ciudadano 19/12/1886 y 31/01/1887

³⁹ Diario El Ciudadano, 14/03/1887

confeccionar ropa para las familias menesterosas, también contribuyeron para pagar vacunadores para los departamentos alejados de la capital sanjuanina.⁴⁰

Futuros trabajos procurarán evidenciar la posible conformación de redes de asistencia y colaboración entre las entidades sanjuaninas y las ubicadas en otras provincias. Ciertos indicios parecen evidenciar que existió algún grado de colaboración con algunas de ellas. Por ejemplo, en 1896 a instancias del Dr. Navarro, las damas de la Sociedad de Beneficencia y las Vicentinas iniciaron gestiones para contratar –al menos temporalmente- los servicios de un famoso oculista mendocino, el Dr. De Caro, así como también costear el envío y manutención de unos 10 o 15 no videntes al Asilo de Ciegos existente en esa provincia⁴¹. Los ciegos pobres que desearan ser tratados en Mendoza, debían previamente ser evaluados por el Dr. Palacios, obtener una certificación probatoria y luego serían trasladados a esa provincia para su atención.⁴²

Otro ejemplo de colaboración mutua es el que encontramos entre la Sociedad de Madres Argentinas (de Buenos Aires) que donó a la Sociedad San Vicente de Paul 20 frascos de suero antidiftérico de Roux, para paliar una epidemia de difteria en los departamentos alejados de la provincia, en 1899⁴³. Las Vicentinas debían encargarse de costear los gastos del vacunador y podían solicitar más dosis si las enviadas no resultaban suficientes.⁴⁴

La labor de las vicentinas obtuvo tanto reconocimiento social que disputaban seriamente recursos y espacios de influencia social con la poderosa Sociedad de Beneficencia. Al llegar a fines del período analizado en este trabajo, las Conferencias sanjuaninas argumentaban encontrarse fuertemente consolidadas, como sugiere una fuente de la época.⁴⁵ Para 1906 la situación de la entidad benéfica era la siguiente:

1- Conferencias en la parroquia de La Merced: contaban con 104 socias activas y 21 contribuyentes, presididas por María Luisa de Barragán. Ese año, habían atendido a 18 familias

⁴⁰ AGP, Fondo Histórico, libro 489, folios 19/20. También El Ciudadano 12/12/1886 y 16/12/1886

⁴¹ “Una Buena idea” (Diario La Unión 22/6/1896); La Unión 24/8/1896, informaba sobre el éxito de las primeras gestiones.

⁴² Diario La Unión 24/8/1896. La Conferencia de Damas de San Vicente de Paul convocaba a las personas ciegas que desearan tratamiento al consultorio del dr. Luis Palacios, sito en calle General Acha n° 110, para ser examinados. Los honorarios de ambos facultativos (el dr. Caro en Mendoza y el dr. Palacios en San Juan) serían abonados con fondos de las Vicentinas y la Sociedad de Beneficencia, así como todo el tratamiento médico en aquella provincia.

⁴³ Diario La Unión 16/10/1899, aparentemente el donativo debía ser repartido entre la Sociedad de beneficencia y las Damas de la Conferencia de San Vicente de Paul, pero la primera entidad tenía un problema interno que imposibilitó la recepción y rápida distribución del suero.

⁴⁴ Consideraciones similares sobre otra epidemia en ALSJ. Sesiones Cámara de senadores, 1910, folio 41.

⁴⁵ Conferencias de San Vicente de Paul. Discurso inaugural de la Presidenta de las Conferencias Vicentinas de San Juan Sra. Rosario V. de Ruiz. Asamblea anual celebrada en la Catedral de San Juan, 15 de octubre de 1906. s/f.

(54 personas), repartiendo bonos por 335 kilos de carne, 325 kilos de pan y 1260 litros de leche, por un total de \$260 en carne y \$178 en leche. Las socias habían realizado 80 visitas a familias pobres, mientras que la presidenta y algunas integrantes de la comisión habían organizado dos visitas generales a todas las familias de su órbita de acción. Sus ingresos habían sido en 1906 de \$1.298,30 y sus gastos \$969,55, por lo que contaban con balance favorable de caja.

2- Conferencias en la parroquia de Trinidad: esta conferencia perdió ese año su presidenta (y fundadora) doña Zoila de Yanzón, que fue reemplazada por la Sra. Josefa de Balmaceda “...electa por el Consejo de esa conferencia...” y puesta en posesión del cargo el 29 de junio. A lo largo de 1906 socorrieron a 9 familias (15 personas), con pan, carne y leche, también ropas, medicinas y demás. Poseían 35 socias activas, que realizaron 28 visitas a familias pobres socorridas por esta sociedad. Gastaron \$76 en pan, \$143,25 en carne y \$11,20 en leche, repartidos entre las mencionadas familias. Los ingresos en esta conferencia fueron de \$530,56, los gastos de \$358,50 (contaban además con \$558,39 ahorrados del año anterior, por lo que su caja era favorable).

3- Conferencias en la parroquia de Concepción: su presidenta era la Sra. Peregrina Ocampo. Tenían 25 socias activas y 26 honorarias⁴⁶. A la fecha, habían auxiliado a 40 pobres, distribuyendo 3596 bonos de alimentos y 108 piezas de ropa. También habían comprado el ataúd a 4 pobres fallecidos, a los que también ayudaron pagando sus medicamentos, entre otras labores piadosas. Además, ayudaban al sacerdote de Concepción con el catecismo de unos 50 niños y 100 niñas. Sus ingresos en 1906 fueron un total de \$608,70 y los gastos \$571,00 (también poseían caja favorable, por contar con unos \$170 pesos del año anterior)

Esta fuente revela importantes cuestiones, no solamente relacionadas con la obtención de recursos y la cuidadosa contabilidad de los fondos disponibles; destacaremos solamente dos que consideramos trascendentes. Por una parte, las actividades de las Damas excedían ampliamente la provisión de ropa, alimentos o medicamentos, sino que la visita semanal a “sus” familias protegidas las ponía en estrecho contacto con la cotidianidad de los sectores populares, sus carencias y dificultades. Por otra parte, la elección de sus autoridades por votación en asamblea, fue poniendo a estas mujeres en contacto con prácticas democráticas que les estaban vedadas en el ámbito político, tales como mocionar, discutir, debatir, argumentar. Futuras

⁴⁶ El Reglamento de las Conferencias de San Vicente de Paul permitía asociarse bajo dos modalidades: socias activas (participaban de las reuniones con voz y voto, realizaban visitas semanales a las familias a su cargo y debían aportar fondos) y socias honorarias (únicamente aportaban fondos).

investigaciones intentarán profundizar este relevante aspecto, relacionado con el acceso femenino a los derechos políticos.

Fortaleciendo la salud moral: las Vicentinas y su accionar en las cárceles

Tal vez la labor de mayor relevancia de las Vicentinas sea la vinculada a su accionar en las cárceles, en pro de los hombres y mujeres detenidos; mucho más si se tienen en cuenta las implicancias del ingreso y el trabajo en las cárceles para una mujer –aún de los sectores pudientes– en ese momento histórico, en una provincia periférica y conservadora como San Juan.

Las pocas descripciones de las cárceles sanjuaninas de la época las muestran como un espacio insalubre, sucio, húmedo, mal ventilado, donde los presos subsistían en condiciones que hoy podrían considerarse infrumanas⁴⁷. De todas las asociaciones benéficas sanjuaninas de época que actuaron esporádicamente en el ámbito de la población carcelaria, sólo se ha encontrado fuentes que evidencian un accionar sistemático, progresivo y continuado en el tiempo con referencia a las Damas de San Vicente de Paul.

En sus propias palabras, procuraban que -al mismo tiempo que recibían ayuda material- los presos “...comprendieran que el objeto de su vida en adelante debe ser una verdadera regeneración para el bien de la sociedad...”.⁴⁸

Considerando que la “moralización” de los presos era una parte fundamental de sus “obligaciones caritativas y católicas”, las Vicentinas cosían ropas y sábanas pues la mayor parte de los presos carecían de ellas⁴⁹; asimismo conseguían calzado, abrigos, colchones y mantas, procuraban proporcionarles material de lectura “edificante” que ellas mismas llevaban a la cárcel y leían a los detenidos (ya fuesen hombres o mujeres); incluso las fuentes sugieren que algunas damas enseñaban rudimentos de lecto-escritura a las detenidas de la Cárcel de Mujeres.⁵⁰

⁴⁷ Existían tres cárceles en San Juan, dos en la ciudad (la de Varones y el Asilo del Buen Pastor para mujeres) y una el Jáchal. Las Vicentinas tuvieron un rol fundamental en la cárcel de mujeres que sólo conocemos superficialmente a la fecha. Algunas consideraciones sobre la salud en las cárceles sanjuaninas en Ferrari, A. (2021) “Sanas y limpias... Notas sobre higiene, salud y enfermedad en las cárceles sanjuaninas (1880-1910)” En Jornadas de Socialización “Control social, criminalidad y resistencia en el campo judicial (1853-1957) IHRA-FFHA-UNJS (2021).

⁴⁸ Conferencias de San Vicente de Paul. Discurso inaugural de la Presidenta de las Conferencias Vicentinas de San Juan Sra. Rosario V. de Ruiz. Asamblea anual celebrada en la Catedral de San Juan, 15 de octubre de 1906. s/f.

⁴⁹ Diario La Unión del 09/05/1899

⁵⁰ AGP, Fondo Histórico, Libro 498, folios 120-121 y libro 513, folio 352.

Se han encontrado solicitudes de las damas vicentinas para preparar a los detenidos a fin de que realizaran su “Primera Comunión”⁵¹, brindándoles nociones de catequesis, pero también –en algunas ocasiones- preparando para la ocasión una celebración acorde a la trascendencia del evento. Así, por ejemplo, el Diario El Porvenir, de junio de 1916, comentaba animadamente la celebración posterior a la recepción del Sacramento por parte de los presos de la cárcel de varones⁵². Además de la presencia y homilía del Obispo, se había permitido la visita de familiares, se había agasajado a los reos con el obsequio de ropa nueva y comidas especiales (asado, empanadas y confituras) compartidas en conjunto, amenizadas por la Banda de música de la Policía. Si bien aún se deben profundizar las investigaciones en torno a la frecuencia y el tenor de tales festejos, éstos permiten intuir una cierta sensibilidad y empatía para con la situación carente de los reos, un episodio más en esta campaña de moralización, “...que las motivaba para colaborar en una labor misericordiosa y de regeneración social...”⁵³.

A partir de septiembre de 1899, lograron que se celebrase Misa todos los domingos en la Cárcel de Varones, lo que llevó a que ellas mismas propiciaron una mínima y relativa mejora de las condiciones del edificio (se blanquearon las paredes con cal y se mejoraron las letrinas)⁵⁴. Si bien es posible sospechar que la mejora en el edificio en realidad buscaba presentar un edificio “aseado” a los ojos de las damas de alta sociedad, debemos decir que la cantidad de notas y pedidos realizados por las damas de San Vicente de Paul a las autoridades respondían en algunos casos a preocupaciones genuinas y evidenciaban gran dedicación y conocimiento de las carencias del edificio y los detenidos.

En más de una ocasión se presentaron ante las autoridades solicitando indultos, reducción de penas, atención médica más frecuente, aumento de las visitas de familiares, etc. para los detenidos, tanto de la cárcel de varones como la de mujeres, en especial cuando estaban enfermos.

Las leyes obligaban a la denuncia médica y atención exclusivamente en el Hospital de aquellas personas con enfermedades infectocontagiosas que estuvieran en la cárcel. Pese a ello,

⁵¹ AGP, Fondo Histórico, Libro 515, folio 200. La Sociedad de Damas de San Vicente de Paul y la Comisión de La Merced informaban al ministro de gobierno que los presos de las cárceles de varones y mujeres realizarían su Primera Comunión el día 8 de septiembre de 1897 y solicitaba se les hiciera la gracia de liberarlos o al menos rebajarles las penas a quienes hubiesen cometido faltas leves, para “atraerlos al buen camino”.

⁵² Diario El Porvenir, 14/06/1916

⁵³ Conferencias de San Vicente de Paul. Asamblea anual celebrada en la Catedral de San Juan, 15 de octubre de 1906. s/f.

⁵⁴ AGP, Fondo Histórico, Libro 532, folio 321

parece haber existido cierta resistencia a permitirles atenderse en sus hogares o trasladarlos a los hospitales para recibir atención médica; puesto que en ocasiones las Damas debieron intervenir para lograr la internación de enfermos (lo que no siempre implicaba su liberación o indulto). Así, por ejemplo, en febrero de 1894, el diario *La Libertad* destacaba la intervención de las Damas Vicentinas solicitando a las autoridades la liberación o conmutación de pena a dos mujeres tísicas detenidas en el Buen Pastor, para recibir atención médica adecuada⁵⁵. En otras ocasiones, la labor de las Vicentinas se centraba en la denuncia de las condiciones edilicias insalubres de las cárceles, utilizando la prensa, pero también notas y esquelas a las autoridades gubernamentales⁵⁶. Existen indicios que demuestran que las señoritas aspirantes a integrar las Conferencias, misionaban durante sus vacaciones escolares en la cárcel, al menos durante algunos días de la semana.⁵⁷

Conclusiones

Sin duda, mucho resta por indagar acerca de la labor de las entidades de beneficencia de San Juan en general, así como de las Conferencias de Damas de San Vicente de Paul en particular. Este trabajo, de aproximación y de índole exploratoria, deja más preguntas que certezas y abre una serie de posibles líneas de investigación, que intentarán ser abordadas en el futuro.

Al igual que en otras provincias del país, también en San Juan se evidencia el gran éxito de las asociaciones benéficas femeninas (no así las masculinas, que no tuvieron un rol trascendente). Pese a que un sector de la historiografía las presenta como frívolas e insensibles, las fuentes permiten pensar que tal generalización es errada y su accionar pareciera ir mucho más allá del mero hecho de emplear su tiempo libre para labores caritativas y benéficas.

Si bien es cierto que procuraron imponer sus propios valores y todo su accionar está teñido de conceptos “moralizadores”⁵⁸, asociados a la burguesía mercantil; estas mujeres supieron ocupar ese pequeño lugar que la sociedad de la época les asignaba (que se asociaba con

⁵⁵ Diario *La Libertad*, 01/02/1894. Cabe decir que, en la época, ser tísico o tuberculoso era casi una sentencia de muerte segura en ciertos estadios de la enfermedad y mucho más en los sectores subalternos, con pocos recursos para sobrellevarla. La tuberculosis es causada por la bacteria *Mycobacterium tuberculosis* que se aloja en los pulmones y es muy contagiosa por vía aérea, oral y por compartir utensilios.

⁵⁶ AGP, Fondo Histórico, libro 554, folio 73 y sigs.

⁵⁷ AGP, Fondo Histórico, libro 543, folio 386 (01/09/1901). La presidenta de la Sociedad San Vicente de Paul, Rosario V. de Ruiz, solicitaba al gobernador permiso para misionar en la cárcel durante las vacaciones “... *tal como habían hecho en vacaciones anteriores...*”.

⁵⁸ Debe recordarse que estas conceptualizaciones “moralizadoras” para con los sectores subalternos, no fueron aplicadas únicamente por las mujeres de las entidades de beneficencia. También están en sintonía con las defendidas, esgrimidas y difundidas ampliamente en la época por médicos, educadores, abogados, juristas, miembros de las clases dirigentes, algunos sectores de la prensa, etc.

lo considerado en ese entonces como parte del “natural rol femenino”) para construir un espacio de creciente influencia social, que las empoderó y fortaleció en el largo plazo.

Indudablemente su labor se vio facilitada por sus recursos, contactos, amistades y lazos familiares; aprovechando ese capital social, económico y cultural para intervenir activamente en pro de los necesitados, traduciéndose en dinero, proyectos de ley, pasajes, edificios o equipamiento, según las necesidades del momento.

Algunos indicios sugieren que hubo ocasiones de trabajo colaborativo entre las diferentes entidades; aunque seguramente también hubo rivalidades y tensiones. Futuros trabajos procurarán dilucidar si existió en San Juan –como sí ocurrió en otros lugares del país- una cierta competencia entre las instituciones benéficas. Al ser los recursos económicos y las ayudas “limitadas”, es posible pensar que debió existir una cierta tensión entre las entidades al momento de obtener fondos por parte de las autoridades, e incluso bienes obtenidos en donación o herencia, subsidios, licencias especiales, etc.

Similares consideraciones podrían inferirse al analizar la relación entre las entidades benéficas y las autoridades gubernamentales; relación que oscilaba entre las tensiones, las demandas, las urgencias y las necesidades de ambas partes. A lo largo del período trabajado, la provincia de San Juan vivió en medio de una casi permanente crisis económica; seguramente las autoridades observaban con interés y deseos de apropiación el dinero colectado por las sociedades, que podían aliviar -al menos parcialmente- las vacías arcas provinciales. Al tiempo que las asociaciones benéficas veían incrementarse la cantidad de personas necesitadas, que las llevaban a solicitar más recursos. Por otra parte, es interesante advertir que las entidades benéficas -pese a que siempre manifestaban tener “*escasez de fondos*”- pudieron concretar una serie de obras que demandaban mucho capital, evidenciando gran capacidad para incrementar y administrar adecuadamente su patrimonio⁵⁹. La Conferencia de Damas de San Vicente de Paul de San Juan no fue la excepción en este sentido y –si bien puede sospecharse que no siempre podían disponer por ellas mismas de fondos propios, pese a provenir de familias acomodadas⁶⁰-

⁵⁹ Un ejemplo revelador puede hallarse en la rendición de cuentas realizada por las Conferencias de San Vicente de Paul, en octubre de 1906, manifestando poseer a ese momento un capital de \$17.587, 39, únicamente en dinero, sin contar bienes inmuebles. Conferencias de San Vicente de Paul. Asamblea anual celebrada en la Catedral de San Juan, 15 de octubre de 1906.

⁶⁰ Deben recordarse las restricciones legales que establecían las normas de la época en relación con el manejo y administración de los patrimonios familiares para las mujeres, de cualquier sector sociocultural o económico. El Código Civil de Vélez Sársfield estableció para la mujer casada, una incapacidad de hecho quasiabsoluta, colocándola bajo el régimen de representación necesaria de su marido, por lo tanto, no disponía –y no siempre decidía- acerca de sus bienes y/o herencias por sí misma. No era mejor la situación de las mujeres solteras, sometidas a la voluntad de sus padres o hermanos mayores (Sotomayor, 2009)

tuvieron la habilidad y la inventiva para procurarse recursos mediante múltiples estrategias, todo permite pensar que también para administrarlos adecuadamente.

Para finalizar, rescatamos particularmente un aspecto que creemos fundamental al analizar la obra de todas las entidades de beneficencia sanjuanina y en particular la de las Damas de las Conferencias de San Vicente de Paul. Su labor manifiesta en cuantiosas obras, dejaba traslucir entrega personal, tiempo, esfuerzo y gran atención. Cada decisión adoptada demostraba -tras bambalinas- un estudio de las factibilidades, la conciencia de la necesidad de optimizar los recursos existentes, la discusión sobre las vías adecuadas a seguir, entre otras variables de análisis; evidentemente, las mujeres que integraban estas entidades adquirieron a lo largo de su tarea, una serie de saberes y habilidades que revelaban un conocimiento de los tiempos y trámites administrativos, las personas que debían ser comprometidas para el logro de tal o cual objetivo, la palabra justa para conmover y facilitar la ayuda, etc. Esta forma de actuar, que revela en cierta manera estrategias planificadas, observación, trabajo, pero también fuerza, determinación y claridad de metas, distaba mucho de lo que se esperaba y se permitía a las mujeres de su tiempo.

En este sentido, coincidimos con las apreciaciones de Pita (2009), Trueba (2005) y Bonaudo (2006), entre otras investigadoras, al decir que las mujeres aprovecharon estos espacios mínimos de acción, casi periféricos, que se les brindaban; se concientizaron de su valía y pasaron de ser “invisibles” o “tuteladas” a “mostrarse” y “tutelar”, a constituirse como un sector que comenzó a participar cada vez más activamente en el ámbito de la ciudad, a influir sobre lo político y la acción social. Sus decisiones se plasmaron en la realidad y sus actos cambiaron la vida de muchos. Se acostumbraron poco a poco a actuar –en el seno interno de estas asociaciones– de manera “masculina” según la mirada de la época: ocupando posiciones de poder dentro de las mismas, reuniéndose, discutiendo, argumentando, proponiendo, decidiendo, procurando aliviar el dolor ajeno y -a la vez- transformando su propia existencia.

Bibliografía:

- Aenelle, M. (2020). *Representaciones de pobres y pobreza en los agentes de la política social argentina*. Teseo.
- Bonaudo, M. (2006). Cuando las tuteladas tutelan y participan. La Sociedad Damas de Caridad (1869-1894). *Signos históricos*, 8(15), pp. 70-97.
- Carbonetti, A. (2013). *Historia social de la salud y la enfermedad*. UNC
- Castel, R. (1999). *La metamorfosis de la cuestión social. Crónica de un asalariado*. Paidós.
- Chena, M. (2008). *San Vicente de Paul. Asociaciones vicentinas de San Juan*. Ed. Del autor.

- Ciafardo, E. (1990). Las Damas de beneficencia y la participación social de la mujer en la ciudad de Buenos Aires, 1880-1920. En *Anuario del IEHS*. N° 5, pp. 161-170.
- Cruz, E. (2007). Pobreza, pobres y política social en el Río de la Plata. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n° 30, enero-diciembre 2007, pp. 101-117
- De Paz Trueba, Y. (2005) Beneficencia, prensa y educación: tres caminos hacia la inclusión de la mujer en la esfera pública. Tandil, fines del siglo XIX y principios del XX. *Avances del CESOR*, Vol. V (5), pp. 92-109.
- (2009). La participación de las mujeres en la construcción del Estado social en la Argentina. El centro y sur bonaerenses a fines del siglo XIX y principios del XX. *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti” Córdoba (Argentina)*. 9 (9), pp. 117-134.
- Di Stefano, R., Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. Grijalbo Mondadori.
- Di Stéfano, R., Sábato, H., Romero, L., Moreno, J. (2002) *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776 – 1990*. UNSAM.
- Ferrari, A. (2022) Buscando aliviar al enfermo y al desvalido. Las conferencias de damas de San Vicente de Paul e instituciones de beneficencia en San Juan (1880-1910). En C. Moreno. [et.al.] *Prácticas de fe. Historias de la religiosidad sanjuanina (siglos XIX- XX)*. UNSJ-FFHA. Pp. 13-46.
- Ferrari, A. (2021) Sanas y limpias... Notas sobre higiene, salud y enfermedad en las cárceles sanjuaninas (1880-1910). En *Jornadas de Socialización “Control social, criminalidad y resistencia en el campo judicial (1853-1957)”* IHRA-FFHA-UNSJ.
- Ferrari, A. (2003) *Medicina y sanidad en la ciudad de San Juan en la transición al siglo XX (1880-1900)* (Tesis inédita de maestría) UNSJ – FFHA.
- Guerrero, C. (1980) *El deán Balmaceda. Su vida, su obra, su fe*. Municipalidad de la Ciudad de San Juan.
- Guy, D. (2011). *Las mujeres y la construcción del estado de bienestar. Caridad y creación de derechos en Argentina*. Prometeo.
- Lvovich, D., Suriano, J. (eds.) (2006). *Las políticas sociales en perspectiva histórica. Argentina, 1870-1952*. Prometeo.

- Mead, K. (2001). Gender, welfare and the catholic church in Argentina: Conferencias de Señoras de San Vicente de Paul, 1890-1916. En *The Americas*. Vol 58, n° 1 (July, 2001) pp. 91-119.
- Moreno, J. (comp.) (2000). *La política social antes de la política social (Caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*. Trama/ Prometeo.
- (2009). *Éramos tan pobres... De la caridad colonial a la Fundación Eva Perón*. Sudamericana.
- Passanante, M. (1987). *Pobreza y Acción Social en la Historia Argentina. De la Beneficencia a la Seguridad Social*. Humanitas.
- Pita, V. S. (2009). Política, conflictos y consensos en torno al brazo asistencial del Estado argentino. La Sociedad de Beneficencia de la Capital, 1880-1910. En “*Mujeres y Asistencia Social en Latinoamérica, siglos XIX y XX. Argentina, Colombia, México, Perú y Uruguay*”, pp. 95-130.
- Recalde, H. (1986). *La Iglesia y la cuestión social (1874-1910)*. CEAL.
- Recalde, H. (1991). *Beneficencia, asistencialismo estatal y previsión social*. CEAL.
- Sabato, H. (2002) Estado y sociedad civil. En R. Di Stéfano, H. Sábato, L. Romero, J. L. Moreno. *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776 – 1990* (pp. 99-166). UNSAM.
- Scarso, L. (2003) *Dos hospitales históricos de la Ciudad de San Juan*. Ediciones de la autora.
- Sotomayor, N. (2009). Derechos civiles de la mujer en Argentina. Un análisis histórico-jurídico de su tratamiento parlamentario a principios del siglo XX. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue.
- Suriano, J. (comp.) (2000). *La cuestión social en Argentina (1870-1943)*. La Colmena.
- Vaca, R. (2013). *Las reglas de la caridad. Las Damas de la Caridad de San Vicente de Paul. Buenos Aires (1866-1910)*. Prohistoria.
- Vasallo, A. (2000). Entre el conflicto y la negociación. Los feminismos argentinos en los inicios del Consejo Nacional de Mujeres, 1900-1910. En G. Lozano, V. Pita, M. Ini, (dir.) *Historia de las Mujeres en la Argentina*. (pp.172-190) Taurus. Tomo II.
- Videla, H. (1962). *Historia de San Juan*. Academia del Plata. Tomos IV y V

Zimmermann, E. (1995). *Los liberales reformistas. La cuestión social en la Argentina (1890-1916)*.

Sudamericana-Universidad de San Andrés.

Fuentes consultadas

Diarios La Libertad, El Orden, El Ciudadano, La Provincia, La Ley, La Unión, El Porvenir (Repositorio Biblioteca Popular Sociedad Franklin).

Conferencias de Damas de San Vicente de Paul. Libros de actas (varios años).

Conferencias de San Vicente de Paul. Reglamento y estatutos internos.

ALSJ. Documentación del Archivo de la Honorable Legislatura de San Juan (Libros de Sesiones, Senadores y Diputados, Libros Copiadores; Libros de Actas, tomos varios).

AGP. Documentación del Archivo Histórico y Administrativo de la Provincia de San Juan (Fondo Histórico, tomos varios).

EL HOSPITAL RAWSON DE SAN JUAN Y EL ACTUAR DE LAS HERMANAS ROSARINAS EN EL SIGLO XX

Mauricio Trípole - Ramón Mercado

Contexto histórico

Reflejar un contexto histórico de las hermanas Rosarinas en San Juan y su labor en el Hospital Rawson, es hacer referencia a casi todo el siglo XX, desde su llegada en 1913 a San Juan, su aparición en 1934 en el Hospital Rawson y su partida de la institución hospitalaria a principios de la década del 90. Sin embargo, podemos señalar algunos perfiles característicos de este período para tener una visión más acertada de la situación de la época. La década que se extiende entre 1910 y 1920 se caracterizó por el surgimiento de una notable presencia del laicado en la vida de la Iglesia Católica, sumada a esta situación la llamada “cuestión social”, que se hace presente y un gran temor cobra relevancia dentro de la Iglesia debido a la irrupción del socialismo, el comunismo y el anarquismo en las clases obreras.

Ya en la década del 30, el mundo vivía un complejo contexto internacional y Argentina estaba marcada por el primer golpe de Estado a un gobierno constitucional e intensos movimientos sociales sobre todo de la clase obrera. Según Novik, “dentro de este clima, la década acarreó consigo la restauración ilegítima del conservadurismo con el apoyo de los militares, de la Iglesia y de las clases dominantes tradicionales.” (Novik 2008, p.335)

Mientras tanto, en la provincia de San Juan, la figura de Monseñor Américo Orzali va a ser fundamental para adaptar la Iglesia católica a las necesidades del momento; es en este marco que en agosto de 1916 se reúne el llamado “Primer Sínodo Diocesano” que reunió a los clérigos de San Juan, Mendoza y San Luis. En este encuentro la Iglesia local organizó la diócesis en todos los aspectos, haciendo hincapié en planear una estrategia para dar entrada a los laicos en las estructuras eclesiales. Bajo el título de Obras Sociales, el capítulo del documento del sínodo le reconoce un valor fundamental al trabajo con la gente, que se organizó en función de distintas asociaciones. Tuvo como fin llegar al común de la población, destacándose el interés por la cultura, la prensa, la escuela y las bibliotecas, siendo estos aspectos elementos necesarios para combatir los llamados “errores de la época”.

Con este sínodo la Iglesia cuyana se ponía a la vanguardia, preparándose ante futuros dramas y conflictos sociales. Las organizaciones laicales reconocidas llegaron a todos los sectores de la población, los resultados se verían a largo plazo, más precisamente en las décadas del 30 y del 40.

Orzali y su llegada a San Juan. La creación de la Orden

José Américo Orzali, hijo de inmigrantes italianos, nació en Buenos Aires un 13 de marzo de 1863. Con una fuerte vocación religiosa desde su juventud, terminó sus estudios en el seminario y demuestra siempre dos pasiones en su desempeño sacerdotal: la confesión de sus fieles y la formación de la niñez. La visita a la Casa de los niños expósitos como párroco de Santa Lucía en Buenos Aires era una de sus preferidas

Hacia la década 1890 los tiempos que se vivían en Argentina eran difíciles, tanto comunistas como anarquistas convocaron a la clase obrera con las propuestas de fuertes reivindicaciones sociales, la respuesta de la Iglesia para contrarrestar esto fue tomar acciones directas con la fundación de los Círculos Católicos de Obreros.

Orzali, siguiendo esta idea, funda con el Padre Federico Grote, en 1892, el primero de estos círculos que cumplían con un enorme rol social al ofrecer a sus miembros salón de eventos, obras de teatro, farmacia, asesoría legal y atención médica gratuita, entre otros servicios. Con la base del Círculo de obreros, Orzali ya había fundado una escuela para niños y siempre estuvo presente en su voluntad hacer lo mismo para las niñas, pero contaba con el gran impedimento de los recursos humanos, jóvenes con vocaciones religiosas dispuestas a cuidar a niños, enfermos y huérfanos. La solución ante este panorama, que para el joven sacerdote era desolador, fue una congregación llamada Lurdistas, que provenientes de Mendoza, llegaron a Barracas en Buenos Aires y fueron convocadas por él, ya que sabía de sus virtudes de compromiso y trabajo.

Intensas gestiones se realizaron en pos de conseguir una estructura religiosa y edilicia para convocar estas voluntades femeninas al servicio de los humildes y el 21 de enero de 1896 nace el Instituto de Hermanas de Nuestra Señora del Rosario (Entraigas, 1949).

Haciendo un poco de historia, recordemos que el primer Obispo de Cuyo fue Fray Justo Santa María de Oro, los siguientes Diocesanos fueron: Mons. Dr. José Eufrasio Quiroga y Sarmiento, Mons. Fray Nicolás Aldazor, Mons. Wenceslao Achával y Mons. Marcelino del Carmelo Benavente.

El 28 de septiembre de 1910 falleció en Buenos Aires Fray Marcelino del Carmelo Benavente dejando vacante el arzobispado en Cuyo. El tema del sucesor de Benavente fue motivo de interés para toda la prensa del país.

Algunos sostenían la candidatura de Orzali y otros la de Monseñor Pablo Cabrera, una personalidad del clero muy destacada del momento. Como este tema se debía resolver en el Senado con una terna, se sumó al Pbro. Nicolás Grenón, de la ciudad de Rosario. La votación a favor de Orzali permitió que en agosto de 1911 el presidente Roque Sáenz Peña lo presentara a la Santa Sede para Obispo de Cuyo, propuesta que fue aceptada por el Papa, siendo consagrado como tal al año siguiente.

El mismo año de su llegada a San Juan se comienzan a instalar a las hermanas Rosarinás en todo Cuyo, quienes venían con una preparación de once años dada por los Dominicos, que incluía cuatro años de noviciado, pero destacamos que su capacitación más específica estaba dada en hospitales, hogares y escuelas.

Tarea pastoral de la Orden Rosarina en San Juan

En 1913 llegan a San Juan las primeras hermanas de la Congregación de Nuestra Señora del Rosario dedicando estos primeros años de su arribo a la parte educativa, caridad y salud, donde podemos señalar el gran trabajo que hicieron con las distintas adicciones que sufría la población, sobre todo el alcoholismo, haciéndose cargo tanto del paciente como de su atender a su entorno familiar. La entrevista a la hermana rosarina Nelly Moreira, nos revela cómo era la vida de la congregación y al respecto nos relata «teniendo como lema “todo por Dios y el prójimo”, nuestra misión era ayudar y alentar a las comunidades, hospitales y parroquias, misionar la catequesis y tratar de paliar las necesidades elementales de la gente, como la alimentación» (Moreira, 2022).

Un cambio de gran progreso para la Congregación comenzó el 7 de octubre de 1936, ya que fruto de las incessantes gestiones de Orzali se concretó la fundación de la Casa Obrera. El motivo de esta creación fue que las madres trabajadoras pudieran dejar sus hijos al cuidado de la Congregación, mientras ellas cumplían con su jornada laboral. Debido al terremoto que asoló San Juan en 1944, la casa obrera se trasladó al Barrio Capitán Lazo en el Departamento de Rawson en una sesión sin cargo otorgada por el Gobierno de la Provincia

En referencia a nuestro tema específico, en 1934, luego de gestiones entre el gobierno de la provincia y la Iglesia, las Hermanas Rosarinas se instalan en el predio del Hospital Guillermo Rawson y allí van a ejercer sus tareas por más de medio siglo.

Las funciones principales en la institución hospitalaria era guiar y controlar la labor desarrollada por el equipo de enfermeras, tarea, esta última, que muchas veces las hermanas desarrollaban en diferentes sectores del hospital donde colocaban inyecciones, sueros, etc. Acompañando a los enfermos siempre con el mensaje de la oración, se los atendía con paciencia y afecto tratando de transmitir tranquilidad a los pacientes y sus familias. También se encargaban de la atención espiritual de las personas fallecidas. A toda la gente que ingresaba al Hospital se alentaba a bautizar a los niños y se daban charlas de fortalecimiento familiar.

Un rol fundamental por la Congregación era la preparación y distribución de los alimentos a todo el personal y enfermos del Hospital, eran el motor movilizador de la burocracia administrativa que a veces invadía la gestión hospitalaria, acelerando el tiempo de atención de los pacientes, que la mayoría de las veces eran muy extensas. También la sección de lavandería estaba bajo su gestión

Los tiempos fueron cambiando y hasta la década del 90 el estado les alquilaba una casa para su permanencia en San Juan con la Casa Obrera, pero las actividades de las hermanas se fueron reduciendo paulatinamente. Con respecto al Hospital llegaron nuevas formas de administración hospitalaria, nuevos profesionales. Se comienzan a privatizar servicios esenciales como esterilización, ropería, comida y servicios patológicos, entre otros, este panorama, sumado a algunas denuncias de la congregación por irregularidades que, según ellas veían en el hospital, culminaron con alejamiento definitivo de la institución, sumando además que el sueldo que recibían, según ellas, eran migajas.

Con el tiempo son desalojadas del espacio en donde vivieron por más de medio siglo en el Hospital Rawson, terreno que se convirtió primero en el servicio de tomografía y posteriormente en la actual capilla de la institución hospitalaria.

Reflexiones finales

La llegada de las primeras hermanas de la Congregación de Nuestra Señora del Rosario es producto de la obra evangelizadora de Orzali, quienes llegan a San Juan a cumplir con las tareas típicas de esta congregación

En San Juan su accionar se reflejó en la Casa Obrera, para la custodia de niños y niñas durante la jornada laboral de los trabajadores, además que en distintos espacios edilicios recibían a niños huérfanos, adultos sin hogar e inclusive adictos, pero entre tantas tareas desarrolladas debemos señalar y valorar la notable injerencia durante más de cincuenta años en el Hospital Rawson, donde ejercieron el control administrativo de la institución hospitalaria y del personal de enfermería bregando siempre por una mayor calidad en el servicio. Además de sus tareas administrativas, también cumplieron, cuando era necesario, roles de enfermería básica y por supuesto era una de sus principales funciones la prédica del evangelio a toda la comunidad hospitalaria, alentando los bautismos, dando atención espiritual a enfermos y familiares de los mismos, así como su fuerte presencia y acompañamiento en el caso del deceso de los internos.

Sus funciones a lo largo del siglo XX, fueron decayendo sobre todo a partir de la década del 80. La profesionalización de las actividades hospitalarias, la jerarquización administrativa, nuevas ampliaciones edilicias y diferencias en el manejo y la gestión del Hospital entre la Congregación y el poder político, sumado a nuevas visiones laicas que negaban la presencia de las hermanas en el Hospital, la llegada de cultos evangélicos que también ganaron su espacio en el centro sanitario, quejas de personas por maltratos y prepotencia de personal de la Congregación formaron en síntesis un caldo de cultivo que culminó en un desgaste progresivo y constante, en el que sus funciones se fueron reduciendo e indefectiblemente culminaron en su alejamiento definitivo.

Bibliografía:

- Acha, O. (2010). Tendencias de la afiliación en la Acción Católica Argentina (1931-1960). *Travesía*, 12, 7–42.
- Ander-Egg, E. (1995). Técnicas de investigación social. Buenos Aires: Lumen.
- Ander-Egg, E. (2000). Métodos y técnicas de investigación social: cómo organizar el trabajo de investigación. Buenos Aires: Lumen.
- Ander-Egg, E., & Aguilar Idañez, M. (2005). Cómo elaborar un proyecto de tesis: Guía para desarrollar proyectos sociales y culturales. Buenos Aires: Lumen.
- Bianchi, S. (2002). La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica; las organizaciones de élite (1930-1950). *Anuario IEHS*, 17, 143–161.
- Di Stefano, R. (2011). El pacto laico argentino (1880-1920). *Boletín PolHis*, 8, 80–89.

- Di Stefano, R., & Zanca, J. (2015). Iglesia y catolicismo en Argentina. Medio siglo de historiografía. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 24, 15–45.
- Entraigas, R. (1949). *El buen pastor de Cuyo*. Buenos Aires: Difusión.
- Juárez, F. (2019, mayo 25). Misa con alto valor histórico y simbólico en el Hospital Rawson. *Diario de Cuyo*. <https://hnasrosarinias.org/rosarinias/index.php/inst-sanjuan>
- Lida, M., & Mauro, D. A. (Eds.). (2009). *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950*. Rosario: Prohistoria.
- Moreira, S. N. (2022, junio 30). “Dios y el prójimo”, nuestra misión era ayudar y alentar a las comunidades, hospitales y parroquias, misionar la catequesis y tratar de paliar las necesidades elementales de la gente, como la alimentación [Entrevista]. San Juan. <https://hnasrosarinias.org/rosarinias/index.php/inst-sanjuan>
- Moreno Fabaro, C. (2019). La presencia católica en la cultura sanjuanina en los albores de la reforma universitaria. *Jornada de Cátedra Libre de Historia Regional*, San Juan.
- Novick, S. (2008). Población y Estado en Argentina 1930 a 1943. Análisis de los discursos de algunos actores sociales: industriales, militares, obreros y profesionales de la salud. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 23(2).
- Paredes de Scarso, L. (2003). *Dos hospitales históricos de la ciudad de San Juan*. Buenos Aires: Ed. del Autor.
- Primer Sínodo Diocesano. (1916, agosto 30). San Juan.
- Revista Centenario del Hospital Rawson. (2013). San Juan: Elite.
- Zanca, J. (2013). ¿Se ha hecho Dios fascista? Orden Cristiano y los intelectuales católicos argentinos durante la II Guerra Mundial. En C. Rodríguez & G. Zanotto (Eds.), *Catolicismo e sociabilidade intelectual na América Latina*. Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso.
- Zanca, J. (2014a). Intelectuales, curas y conversos. La sociabilidad de los Cursos de Cultura Católica en los años veinte. En P. Bruno (Dir.), *Sociabilidades y vida cultural*, Buenos Aires, 1860-1930. Bernal: UNQ.
- Zanca, J. (2014b). Jacques Maritain en Buenos Aires, la cita envenenada. En P. Bruno (Comp.), *Visitas culturales. Argentina, 1890-1930*. Buenos Aires: Biblos.

CONFLICTOS ENTRE IGLESIA Y ESTADO EN EL CONTEXTO DEL CENTENARIO DE LA PATRIA. GOBERNACIÓN DEL CORONEL CARLOS SARMIENTO Y EL OBISPADO DE MONSEÑOR BENAVENTE

Gabriel Flores

Introducción

El siguiente trabajo investigativo intenta ser una síntesis analítica, que aborda el período de la historia sanjuanina comprendido por el gobierno del coronel Carlos Sarmiento, que va desde los años 1908 a 1911. Menciona el accionar previo de las políticas estatales de los gobiernos conocidos como “Los Regeneradores” y expone la relación que mantuvo Sarmiento con la Iglesia católica bajo la tutela de Monseñor Marcolino Benavente.

Toda esta investigación se sitúa en el contexto del centenario de la patria, a fin de mostrar los diversos conflictos presentes entre la Iglesia y el Estado sanjuanino, que, hacia el año 1910, no transitaban por el mejor momento de su relación. Las diferencias ideológicas llevaron a decisiones radicales por parte de ambos bandos, las cuales forjaron y le dieron forma al San Juan del centenario, que más adelante fue sepultado por la fuerza natural del terremoto de 1944, la mayor catástrofe de nuestra historia.

Situación de la iglesia a comienzos del siglo XX. Pio IX y su “antimodernismo”

Para comenzar a exponer los antecedentes de este conflicto, primeramente, se deberá hacer mención de la vida y obra del papa Pío IX, determinante para entender el contexto eclesiástico.

Pío IX (Senigallia, 13 de mayo de 1792 - Roma, 7 de febrero de 1878) fue el papa de la Iglesia católica entre los años 1846 y 1878. Durante su vida enfrentó grandes desafíos políticos, como la pérdida de los Estados Pontificios en 1870, cuando Roma fue incorporada al Reino de Italia. Esto lo llevó a recluirse en el Vaticano y a adoptar una postura cada vez más conservadora y firme contra el modernismo durante su pontificado.

El modernismo intelectual buscó adaptar la fe católica a sus ideas, lo que él vió como una amenaza a la doctrina tradicional de la Iglesia. Su encíclica *Syllabus of Errors* de 1864 condenó

varios conceptos modernistas, como el laicismo y el relativismo. Durante el Concilio Vaticano I, se definió la infalibilidad papal en respuesta a las corrientes modernistas que cuestionaban la autoridad papal y la doctrina tradicional.

Pío IX tomó medidas energéticas contra obras y autores modernistas, prohibiendo publicaciones y colocando ciertos escritos en la lista negra. Su lucha contra el modernismo continuó bajo el papado de Pío X, quien emitió la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* en 1907 y estableció un juramento antimodernista.

La campaña anticlerical en Argentina

En el siglo XIX, el liberalismo se difundió ampliamente en las comunidades católicas. Desde un punto de vista filosófico, el pensamiento liberal abogaba por la capacidad y la independencia de la razón humana. En términos políticos, respalda la idea de que la soberanía residía en el pueblo, siendo este el único origen del poder del Estado. Además, rechazaba cualquier tipo de autoridad pública de la Iglesia sobre el Estado y sus ciudadanos en sus roles civiles individuales (Zuretti, J., p. 312).

La campaña anticlerical en Argentina, que tuvo lugar principalmente entre el siglo XIX y el siglo XX, se caracterizó por una serie de reformas liberales que buscaban separar la Iglesia del Estado y reducir su influencia en la sociedad. Durante este período, se promulgaron leyes como el matrimonio civil en 1884 y el registro civil en 1888, que socavaron la autoridad de la Iglesia.

También se implementaron políticas de secularización en la educación, eliminando la enseñanza religiosa obligatoria en las escuelas públicas. Estas medidas provocaron tensiones significativas entre el gobierno argentino y la Iglesia católica. Hubo desacuerdos y conflictos en torno a la propiedad de las tierras eclesiásticas, la influencia de la Iglesia en la política y la educación.

San Juan. Los Regeneradores

Finalizado el mandato presidencial de Nicolás Avellaneda (1874-1880), el General Julio Argentino Roca asumió la presidencia de Argentina. Junto con un grupo de intelectuales conocido como la *Generación del 80*, Roca lideró un período de cambios profundos que impactaron en la sociedad argentina de diversas formas. Una de las transformaciones más notables fue el impulso hacia un enfoque progresista que abarcó a la sociedad en su conjunto.

San Juan no fue ajena a este cambio de paradigma. La política que impulsó el presidente Julio Argentino Roca se personificó en una serie de gobernantes conocidos en la historiografía como *Los Regeneradores*.

Se destacaron como parte de este grupo los gobernadores Rosauro Doncel (1875-1878), Agustín Gómez (1878-1881), Anacleto Gil (1881-1884) y Carlos Doncel (1884-1887), entre otros. Durante un extenso período, que comenzó en 1875 y se extendió hasta 1912, siendo Carlos Sarmiento el último de esta línea de gobernantes que ejercieron un dominio político preeminente en la provincia.

Estos gobernantes eran profesionales de familias tradicionales de la provincia, que se habían graduado en las universidades de Córdoba y Buenos Aires. Sus posturas políticas estaban alineadas con las corrientes liberales y progresistas de la época. En sintonía con estas ideas, llevaron a cabo reformas en la constitución provincial, orientándola hacia un horizonte más liberal.

En su mayoría, pertenecían al Club del Progreso, parte del Club Libertad del Pueblo, y se habían mostrado a favor de la candidatura a gobernador de Domingo Faustino Sarmiento, por lo que mantuvieron relaciones cordiales con él. Manifestaron resistencia al poder concentrado en Buenos Aires; incluso Agustín Gómez llegó a sugerir que la capital debería mudarse a la ciudad de Rosario, en Santa Fe.

En el período en que Anacleto Gil ejerció como gobernador (1881-1884), la provincia estuvo cerca de ser intervenida a nivel federal. Sin embargo, esta intervención se evitó mediante un acuerdo con Roca, que implicó la nominación de Carlos Doncel como gobernador.

En términos económicos, abogaron por un modelo basado en la exportación de productos agrícolas. Se incentivó el cultivo de la vid y la producción de vino, que experimentó un notable crecimiento en ese período, dando lugar a la fundación de reconocidas bodegas como Doncel, Maurín, Del Bono, Graffigna, Meglioli y Cereceto. La variedad de cultivos de vid se amplió y se implementaron mejoras en las técnicas de producción, dejando de lado las pequeñas bodegas familiares y su producción en lagares.

Sus administraciones se caracterizaron por el avance sostenido de la provincia, en gran parte gracias a la expansión del sistema ferroviario y a la afluencia significativa de inmigrantes. Se promulgaron normativas para instaurar la educación pública, se regularizó el registro de eventos civiles y se legalizó el matrimonio civil.

Se llevó a cabo el adoquinado de las vías urbanas y se implementó la iluminación pública. En la ciudad, se introdujo un sistema de tranvías, se establecieron las primeras conexiones telefónicas a nivel provincial y se instaló el alumbrado público. Surgieron nuevos municipios y se crearon instituciones financieras modernas.

Si bien durante su gobierno la situación de los obreros y trabajadores no fue buena, tampoco hubo grandes conflictos ni huelgas. No obstante, hubo un constante éxodo de trabajadores hacia otros centros urbanos, lo que generó graves inconvenientes para el desarrollo económico de la provincia.

Paralelismos entre el poder político y el poder religioso.

Poder político: Carlos Sarmiento.

Carlos Sarmiento nació en San Juan el 11 de mayo de 1861, hombre descrito como energético e impío. Ingresó al Colegio Militar de la Nación en 1874 y egresó en 1880 como oficial de artillería, fue secretario privado del ministro de Guerra, Luis María Campos. Entre los años 1893 y 1894 fue acusado de malversación de terrenos en la localidad bonaerense de Chacabuco, por el interventor federal de la provincia de Buenos Aires Lucio Vicente López, nieto de Vicente López y Planes, (autor del himno) e hijo de Vicente Fidel López (historiador y legislador). A causa de esto, el coronel Sarmiento fue sometido a juicio, su caso llegó a los titulares de los diarios, y fue arrestado en la ciudad de La Plata. En cuanto fue puesto en libertad Sarmiento retó a duelo a López, el que se llevó a cabo el 28 de diciembre de 1894, una bala en el vientre terminó con la vida de su contrincante, considerado una de las grandes promesas del país y tras una breve investigación procesal, Sarmiento quedó en libertad.

Pasó a retiro militar en 1905, radicándose en su San Juan natal, donde fundó el Partido Popular, un desprendimiento del Partido Autonomista Nacional, desde donde ejerció su influencia y forjó su poderío político. El 7 de junio de 1907, Sarmiento dirigió una revolución contra el gobernador Manuel José Godoy, a quien tiempo atrás había apoyado para llegar al gobierno, este lo acusaba de haber traicionado sus acuerdos. Unido a los principales líderes de la oposición, la revolución encabezada por Sarmiento terminó por vencer con un costo de dieciséis muertos. Una reunión de partidarios en esa misma plaza nombró para gobernar la provincia a un triunvirato presidido por el coronel Sarmiento. El gobierno nacional bajo el mandato de Figueroa Alcorta lo consideró un usurpador, decretó la intervención federal de la

provincia y el doctor Cornelio Moyano Gacitúa, ministro de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, asumió el Poder Ejecutivo provincial el 15 de febrero, pero no duró demasiado en el poder, ya que se llamaron a elecciones a vicegobernador para completar el mandato anterior constitucional interrumpido de Manuel José Godoy, siendo elegido Manuel Quiroga.

Al año siguiente se sometió a elecciones el cargo de Gobernador, donde resultó electo Carlos Sarmiento para ocupar el cargo, que asumió el 12 de mayo del año 1908, acompañado por Saturnino de Oro (que falleció el 18 de marzo de 1909). El gobernador convocó a elecciones para elegir al nuevo vicegobernador, en las que resultó triunfante Eleodoro Sánchez, que completó el período hasta mayo de 1911. Carlos Sarmiento y su ministro Carlos Conforti encararon la gobernación de la provincia con una ideología eminentemente positivista, ambos liberales y ateos, tenían una concepción materialista de la vida.⁶¹

La escalada de tensión contra la Iglesia tuvo un origen en su ideología que abogaba por un liberalismo que buscaba el progreso y combatía las viejas creencias que frenaban este progreso. Con la gobernación del coronel Sarmiento, se impuso una cultura extranjera, el afrancesamiento del suelo sanjuanino, que buscó la razón como fuente de todo conocimiento, y que vio a los conventos, monasterios y colegios católicos, como formadores de generaciones de tradicionalistas católicos, que alejan a la población de la clase y las buenas costumbres dictaminadas por la época dorada del racionalismo europeo. Sarmiento y su equipo estaban convencidos de que su deber era llevar a cabo y erigir obras públicas de envergadura considerable, con este argumento contrató en el año 1910 un empréstito externo a la banca Mayer Brothers por la suma de 2.500.000 pesos oro, que para justificarse se planteó la capitalización del Banco Provincial y la promesa de obras públicas que evocaran las grandes estructuras europeas erguidas en el siglo de las luces. Se inició la construcción del Teatro Coliseo, el Parque de Mayo, el Palacio de Tribunales y algunas otras obras de infraestructura urbana que no terminaron por concluirse. Se dejó de lado por completo el planeamiento de obras dirigidas a mejorar y expandir el área cultivada que de hacerse, hubiesen ayudado a mejorar la producción y el P.B.I. de la provincia. Por lo que en materia económica, San Juan no atravesó el mejor momento, cayendo en una deuda que sería pagada treinta y siete años más tarde.

Dentro de su expediente político se encuentra la fundación del departamento Sarmiento y de su cabecera, la localidad de Media Agua. El mandato del coronel Sarmiento llegó a su fin

⁶¹ Videla, H. Historia de San Juan tomo VI. pág. 725

con las elecciones para gobernador de 1911, donde sería sustituido por la fórmula Ortega-Balaguer. Al entregar el gobierno, expuso que luchó fuertemente por alcanzar el progreso, pero lamentó haber sido altamente combatido y alegó una falta de colaboración para con su gestión. Se radicó en Zárate, provincia de Buenos Aires, donde falleció el 14 de enero de 1915.

Poder eclesiástico: Fray Marcolino Benavente

Fray Marcolino del Carmelo Benavente, nació el 17 de agosto de 1845 en San Antonio de Areco, en el seno de una familia profundamente católica, ya en su juventud ingresó en la Orden dominicana para sus estudios eclesiásticos, donde fue ordenado sacerdote en 1868 a sus veintitrés años, siendo muy destacado en las artes de la oratoria.

Tarea pastoral: Para el jubileo sacerdotal del Papa León XIII, la autoridad nacional le confió la misión de representar a la nación argentina como embajador especial ante El Vaticano. El Papa lo consideró apóstol activo, regalándole un anillo y otorgándole el uso del bonete de los predicadores, ya en su regreso al país el presidente Bartolomé Mitre lo condecoró por la misión.

Teniendo como sede el Colegio Lacordaire, trajo la idea de los Padres docentes al estilo Lancaster. Esta y otra serie de obras hizo que tiempo después fuera considerado para ocupar una sede obispal, (estando vacante la de Cuyo, fue nombrado el 12 de marzo de 1899). Para esta época sus dotes de orador y pastor eran ampliamente conocidas, con una gran llegada a la gente, logrando aprecio y estima en todas las comunidades de fieles a las que tuvo llegada.

Cristo Redentor: Tomando como propio el pedido que hacía el Papa León XIII al comenzar el siglo XX, quien a través de sus cartas rogaba por una mayor devoción al Cristo Redentor. Benavente encaró la enorme tarea de hacer un Cristo, con el mérito extra de que su único sustento fuese la colaboración de familias de renombre con la que mantenía una relación cercana y la donación de cañones de bronce.

Como conmemoración del comienzo de siglo y para dejar una señal contra el laicismo imperante en las naciones, el papa León XIII sugirió a la cristiandad que elevarán la imagen del Redentor en lugares prominentes. Este pensamiento encontró eco, entre nosotros, en el obispo de San Juan, fray Marcolino Benavente, quien se propuso colocar una imagen monumental, en algún lugar de los Andes, dentro de su jurisdicción.⁶²

⁶² Zuretti, J. Nueva historia eclesiástica argentina. Buenos Aires: Itinerarium. 1972. P. 372

El escultor Mateo Alonso, plasmó la obra quedando la misma en exhibición en el patio del Colegio Lacordaire, obra que con 7 metros de alto y 350 toneladas de peso, será transportada en 1904 a Mendoza, e instalada en el límite entre Chile y Argentina, a 3.854 metros de altura en el paso de Bermejo, por donde en 1817 pasó una columna del Ejército de los Andes al mando del General Juan Gregorio de las Heras. En la inauguración realizada el 13 de marzo de 1904, estuvieron presentes las principales autoridades de ambos países.

Acción político-social: En lo referente a su desempeño en calidad de miembro eclesiástico, desplegó una participación decidida en contra de la secularización de la educación. Esto se manifestó a través de los sermones y la suscripción de artículos en un semanario específicamente creado para tal propósito, conocido como "El Porvenir". En las páginas de esta publicación, diversos columnistas se dedicaron a respaldar la posición de la Iglesia mientras expresaban su oposición al gobierno en funciones y a sus políticas progresistas con tendencias positivistas. Dentro de este contexto, instó activamente a los adherentes católicos a involucrarse en la esfera política, con el objetivo de hacer frente al cuerpo dirigente preponderante en San Juan en esa época, debido a las políticas de secularización que llevaba a cabo el Partido Popular, como así también la expropiación de terrenos y la influencia sobre la sociedad.

Accionar educativo: se promovió la idea de fortalecer la presencia de la doctrina católica en los hogares sanjuaninos mediante el establecimiento de una institución educativa orientada a mujeres, y para tal propósito, Benavente le confió esta responsabilidad a la Congregación de Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas, fundando así el Colegio del Tránsito de Nuestra Señora.

“El 19 de marzo de 1901 el Señor Obispo Diocesano de San Juan de Cuyo Monseñor Fray Marcolino del Carmelo Benavente, bendijo e inauguró el colegio El Tránsito de Nuestra Señora. Fue el iniciador y fundador el Venerable Deán de la Catedral de San Juan Monseñor Dr. Abel Balmaceda, quién lo construyó, con su propio capital, en su mayor parte, y con alguna ayuda de personas cristianas y progresistas.”⁶³

Es importante también destacar que, a través de una combinación de apoyo financiero otorgado por el gobierno nacional, contribuciones provenientes de la comunidad local y una notable parte de su propio patrimonio personal, el obispo se embarcó en la ambiciosa tarea de erigir el edificio del palacio episcopal, el cual fue uno de los edificios más bellos de la ciudad.

⁶³ <https://mariadeltransito.org.ar/ElTransito#top>

Ejercicio del poder

La ideología positivista que encarnaba el gobierno de Sarmiento chocaba de frente con las tradiciones y el control que tenía la Iglesia sobre la comunidad, aunque este último carácter venía siendo mermado desde hacía tiempo. La Iglesia como institución solía ser la que más influencia tenía en la población, pero con el paso del tiempo, y la implantación de corrientes de pensamiento como el positivismo y el liberalismo, ese poder fue mermado, y San Juan no fue ajena a este proceso. Lejos en el tiempo quedó esa Iglesia abarcativa, que incluso influyó en la derogación de la que sería la primera declaración de derecho de nuestra provincia, conocida como la “Carta de Mayo”, promulgada por Salvador María del Carril en el año 1825. En aquel momento a la Iglesia solo le bastó pronunciarse en contra de la misma para que el pueblo se alzara en contra de ella y de su impulsor.

Con la llegada del gobierno de los Regeneradores en nuestra provincia, ese cambio de paradigma sentó sus bases en San Juan, pero fue con la llegada del siglo XX que el conflicto escaló a otro plano, más específicamente con la llegada del Partido Popular, encarnado en la personalidad de Carlos Sarmiento. Esta lucha de influencias se vería reflejada en distintos avances sobre la soberanía de la iglesia como fue con la reglamentación y limitación del uso de las campanadas de la Catedral, y escaló a su punto más álgido con la clausura de la misma en vísperas de la Navidad del año 1909.

Alegando una desinfección del edificio por medidas de sanidad, la principal Iglesia de la provincia quedó cerrada. La Catedral es el sitio más importante de la feligresía católica en la provincia, e históricamente todos los eventos de índole religiosa tenían su origen ahí, por lo que la clausura del edificio significó una virtual clausura de la festividad a nivel provincial. Esta medida estuvo acompañada de ataques a la propiedad de la Iglesia, ya que, según la historiadora sanjuanina, Leonor Paredes de Scarso, “La noche de Navidad de 1909, partidarios del coronel Sarmiento balearon las puertas de algunas templos sanjuaninos”⁶⁴ evidenciando un grado de violencia pocas veces visto en este ámbito en la historia de San Juan.

La tensión también se vio reflejada en el ámbito periodístico, donde a través de periódicos oficiales allegados al poder de Sarmiento, se cuestionaron a los columnistas del diario “El Porvenir”, que respondía a las demandas de la Curia bajo la tutoría de Monseñor Benavente.

⁶⁴ Dato proporcionado por el Magister Carlos Moreno quien tiene en su propiedad la puerta de la iglesia de Santa Bárbara, Pocito, con las balas incrustadas de la noche de la Navidad de 1909 y que fue analizada por la Profesora Leonor Paredes.

Cabe mencionar que, para el año siguiente, en 1910, el coronel Sarmiento, en sintonía con su ideología, vio imperativo festejar de manera ostentosa el Centenario de la Revolución de Mayo. Por lo que optó por una política de tregua hacia todos los sectores opositores a su gestión, incluida la Iglesia y así poder llevar a cabo distintas actividades de carácter tanto oficiales como sociales a fin de recordar con gran jubileo la jornada histórica en la que el Cabildo de Buenos Aires eligió a la Primera Junta. El día comenzó con disparos de salva por parte del ejército apostado en la localidad de Marquesados, misas en honor al acontecimiento en los principales recintos religiosos, y culminando al atardecer con la banda de la policía tocando en la Plaza 25 de Mayo, con fogatas y la joya de la corona que fue la inauguración de alumbrado público haciendo su aparición estelar la bombilla eléctrica, que reemplazó a la vieja y obsoleta iluminación con kerosene y carburo. Durante la inauguración, por una mala utilización del caudal de agua que ingresaba a las usinas de Zonda, se generó una suba de energía que terminó por provocar el apagón de las lámparas, dejando a oscuras la plaza y zonas aledañas, ocasionando también daños en las propiedades de los vecinos. Este suceso terminó con conflictos entre el público presente que aprovechó para manifestar su descontento por la situación social y económica que pasaba la provincia.

Palabras finales

Con la Asunción del Coronel Carlos Sarmiento como gobernador de la provincia de San Juan, culminó un proceso iniciado en el año 1880 con la llegada de los regeneradores. Carlos Sarmiento, de pasado controvertido, llegó a la provincia y gracias a su intelecto y su convicción llegó a fundar un partido fuerte y encabezando motines y revoluciones logró ganarse la voluntad del pueblo para ser elegido gobernador. Estos procesos, que hasta el día de hoy no se han divulgado, pero que fueron muy comentados por los sanjuaninos que vivieron esa época, cimentaron el San Juan moderno, que anhelaron los regeneradores. El nuevo gobernador tenía un fuerte pensamiento liberal y positivista que lo aplicó en una gestión de gobierno marcada por las ideas del progreso. Frente a este mandatario aparece la figura del dominico Marcolino Benavente, que fiel a los mandatos del papado, se declaró enemigo de todo lo que fue la corriente del modernismo. Este encontró sus armas frente al avance del positivismo en su pluma y su carisma, donde a través del diario y la educación logró oponer resistencia.

El conflicto tuvo momentos de fuerte tensión, pero con el fallecimiento del Obispo en septiembre del año 1910 y el alejamiento de la política de Sarmiento al terminar su mandato en

el año 1911, quedó solo en el recuerdo de sus contemporáneos. Las nuevas autoridades tanto civiles como religiosas enfocaron su atención en otras cuestiones, evitando tensiones que consideraron poco necesarias, enterrando las disputas junto con sus líderes.

Bibliografía

Videla, H. (1989) *Historia de San Juan. Tomo VI, (Época Patria 1875-1914)*. Academia del Plata.

Peñaloza, C. (1966) *Historia de San Juan*. Spadoni

Zuretti, J. (1972) *Nueva historia eclesiástica argentina*. Itinerarium.

<https://mariadeltransito.org.ar/ElTransito#top>

<https://www.sanjuanalmundo.com/>

EL PERÍODO POSTCONCILIAR EN SAN JUAN: EL CASO DE LA ORDEN FRANCISCANA

Hernán Alejandro Carrizo

Introducción

El presente capítulo aborda el accionar de la orden franciscana durante las décadas de 1960 y 1970, dentro de la religiosidad sanjuanina, en el momento en que la Iglesia local atravesaba las dificultades del periodo postconciliar, crisis que se evidenció en la deserción sacerdotal, el vaciamiento de las parroquias, etc. Sin embargo, fue en este clima crítico en el que veremos una gran participación de los franciscanos, lo cual permitió la consolidación de dicha orden. En la labor que se llevó a cabo no sólo destaca lo realizado por los frailes, sino también la importante actividad de los laicos que adhirieron al carisma y permitieron el avance de la comunidad franciscana en gran parte del denominado ‘Gran San Juan’. A partir de ello, esta investigación busca reconocer los aspectos en que se puso de manifiesto la crisis de la religiosidad local, identificando el rol que tuvo la comunidad franciscana e infiriendo sobre la influencia de la orden en la sociedad sanjuanina.

El Concilio Vaticano II⁶⁵ fue un acontecimiento que marcó a la Iglesia Católica y la forma de vivir la religiosidad y, por ende, afectó en gran medida al mundo occidental. No obstante, sería incorrecto pensar en que este hecho resquebrajó los cimientos de la institución eclesiástica, ya que durante la década del 60’ se manifestaron impulsos de cambios. Cambio que, según Vartorelli, se explicitó en el arte, la música, la moda, las costumbres sexuales y el imperante protagonismo de una juventud rebelde (2024), mediante sucesos acaecidos como el Mayo Francés y el Cordobazo, en los años 1968 y 1969 respectivamente, pero que formaban parte de un proceso que se venía gestando y llevando a cabo desde tiempo atrás.

El siglo XX fue un periodo que se vio atravesado por devastadoras guerras en la primera mitad, y la denominada Guerra Fría en la segunda parte de la centuria. En ese ambiente internacional, el Concilio Vaticano II se llevó adelante por la imperiosa necesidad de discutir y plasmar los lineamientos que la Iglesia Católica debía seguir ante el pronunciamiento de un mundo convulsionado y diferentes grupos que exigían su accionar, o bien se había resignado a la falta de actuar y habían optado por el alejamiento y la crítica a los postulados eclesiásticos. Fue

⁶⁵ El mismo se desarrolló entre los años 1962 y 1965.

en este contexto que durante el capítulo conciliar chocaron dos grupos que defendían tendencias distintas: los renovadores y los tradicionales.

San Juan no fue la excepción. El enfrentamiento entre posturas e ideas se hizo latente en una Argentina atravesada por la dictadura del '66, autodenominada Revolución Argentina, y en un momento de ebullición latinoamericana, cooptada por una constante efervescencia socio-económica y político-cultural. Además, San Juan había sufrido una catástrofe sin precedente en el año 1944, que dotaba de una característica particular a la provincia en torno a los procesos que se suscitaban y que permitió el accionar concreto por parte de ciertos actores socio-religiosos que se hallaban en el territorio. Ejemplo de ello fue la orden franciscana, que se instaló en la provincia de manera posterior a este suceso, que implicó una cuantiosa pérdida de vidas y una importante destrucción material.

La orden de los franciscanos tuvo su etapa de consolidación en el periodo que le siguió al Concilio Vaticano II, siendo un pilar fundamental para el arzobispado en la ciudad y sociedad sanjuanina.

1 – La Iglesia

a- El contexto: El Concilio que tuvo en vilo a toda la Iglesia católica, durante la década de 1960, se resume en que permitió y dio, “... de modo autorizado y oficial, salida libre a los impulsos actualizadores largamente reprimidos” (Torres Queiruga, 2013, pp. 23-24). En tal sentido, como afirma el autor, el fin primario de un concilio no es crear dogmas o plantear magisterios, sino evitar desviaciones y aclarar el ambiente en aras al futuro, ante disputas ideológicas-políticas entre los miembros que hacen al catolicismo.

Las divisiones producidas dentro del seno eclesiástico católico giraban en torno a la necesidad, o no, de un aggiornamento⁶⁶ por parte de la Iglesia. Así, el clero católico se dividió entre quienes adherían a la idea de renovación, en base a los tiempos que se vivían, y quienes eran reacios defensores de la tradición (aunque ello no quita que haya habido posturas parciales entre los mismos miembros). El funcionamiento y desarrollo del Concilio Vaticano II se fraccionó y dirimió, a partir de haber logrado “... imponer sus derechos e incluso marcar la

⁶⁶ Término italiano, entendido en castellano como expresión de actualización o adaptación. “Juan XXIII, cuando abrió las ventanas del consistorio, les dijo necesitamos aire fresco, algo nuevo en la Iglesia. El aggiornamento, bien entendido, es lo que estamos viviendo un poquito hoy, después de 50 o 60 años del Concilio [por ejemplo, la liturgia y la renovación de la Iglesia en el mundo]” (Nieto, 2024). Entendido en aquel momento, el concepto hizo alusión a la necesidad que tenía la Iglesia de renovar “sus métodos, no su doctrina” (Nieto, 2024). “El propósito del Concilio quedó bien expresado por la categoría de aggiornamento con que, al convocarlo, lo bautizó Juan XXIII” (Torres Queiruga, 2013, p. 31).

orientación general” (Torres Queiruga, 2013, p. 24), del Concilio, la línea renovadora. Los postulados propuestos por este sector del clero, que respondían a la noción de que la Iglesia debía aggiornarse a los tiempos modernos, se basaban en una mayor democratización –la reforma litúrgica– y horizontalidad –más participación laical y/o mayor sobriedad en el uso de hábitos en el clero, por ejemplo–, en oposición a la estructura monárquica y jerárquica de la institución eclesiástica, como también el surgimiento de la hermenéutica –en el intento de manifestar la significación siempre actual de la palabra de Dios– versus el dogmatismo⁶⁷, lo cual “...suponía situar la teología en una fuerte encrucijada estructural. Lo que para unos era punto de partida, a otros les parecía excesivo como punto de llegada” (Torres Queiruga, 2013, p. 24).

Sumado a esto, en el caso de Argentina se vivían tiempos marcados por la incertidumbre política, explicitada en los vaivenes democráticos y autoritarios de sus gobiernos, como también una compleja situación socio-económica en las clases bajas y medias. Además, una década atrás se había producido la victoria de la Iglesia por sobre el peronismo, que consolidaba a esta como institución de peso en el país en lo que respecta a la política gubernamental bajo la noción de Argentina como nación católica –en tal sentido, debe entenderse que la oposición por parte del clero y las autoridades al Concilio no se debía a una mera arbitrariedad, sino a un modo de vida y organización ya asumido; más que una creencia reflejaba una fuerte certeza y convicción.

Esta situación, de una institución eclesiástica jerarquizada y poderosa, que había asumido un papel preponderante a partir de la década de 1930, pero aún más luego del golpe de Estado del ‘55, no estuvo en sintonía con las propuestas renovadoras del Vaticano II (Di Stefano y Zanatta, 2009), lo que derivó en que la alta curia argentina no adhiriera a los postulados que allí se estaban gestando.

La historia eclesiástica argentina de los años 60’ y 70’ estuvo caracterizada por ser un espacio en donde se llevó a cabo una lucha sociocultural. En tal sentido, pareció, como han afirmado Di Stefano y Zanatta:

[...] un campo de batalla: la jerarquía fracturada, el clero dividido y en rebeldía, las vocaciones en crisis, el laicado falto de confianza o politizado sobre el telón de fondo de

⁶⁷ Esto no quiere decir que se hayan dejado de lado los dogmas de la Iglesia católica, como así tampoco que los dogmas cristianos-católicos no puedan ser interpretados. Sino que, ambos términos deben entenderse en un momento de crisis y en donde ambos conceptos partían desde perspectivas antagónicas. Dentro de las tendencias enfrentadas, el término dogmática y/o dogmatismo aparece intrínsecamente vinculado a la noción de verdad absoluta de la fe que es impuesta de forma autoritaria, porque se cree en la revelación divina de la misma, mientras la hermenéutica evocó “un movimiento teológico, sensible a la relación viva entre el pasado, con sus textos, y el presente, relación que comporta el riesgo de una interpretación nueva del cristianismo” (Vilanova, 2000, p. 96), en el intento de responder a los desafíos contemporáneos.

un enfrentamiento generacional, cultural, ideológico y político cada vez más agudo (2009, p. 487).

Asimismo, el crecimiento exponencial de las clases medias sanjuaninas en las décadas del '60 y '70 provocó profundas transformaciones en el ámbito religioso. No obstante, la creciente situación de pobreza en la provincia puso de manifiesto la necesidad de la sociedad de sentirse escuchada y acompañada por una Iglesia promotora de justicia. Empero, ello no fue unánime, ya que en la población había quienes se habían formado en las décadas de 1930, 40 y 50, bajo los supuestos de orden, verticalidad y sacrificio.

b- La situación local: La Arquidiócesis de San Juan de Cuyo (integrada por San Juan, La Rioja y San Luis) estaba bajo el arzobispado de Ildefonso María Sansierra, religioso capuchino nacido en Santa Fe y ordenado sacerdote en Génova, Italia. Sansierra tomó posesión de la Arquidiócesis de San Juan de Cuyo el 2 de junio del año 1966, y se mantuvo como alto funcionario eclesiástico de esta jurisdicción hasta 1980, año en que murió. Su gobierno estuvo caracterizado por haber frenado el auge renovador que caracterizó los años posteriores al Vaticano II, y por su tensa relación con los sacerdotes tercermundistas⁶⁸ -otros acontecimientos destacables durante su cargo como Arzobispo, que, no obstante, no responden al recorte temporal y temático trabajado en esta investigación, fueron su oposición a la Biblia Latinoamericana y la inauguración de la nueva Catedral de San Juan.

El Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo se manifestó en la provincia sanjuanina hacia fines de la década del '60 y los primeros años de los '70. Las opiniones que giran sobre este grupo de sacerdotes varían entre quienes afirman que politizaron el evangelio debido a su poca formación espiritual que, inclusive, los llevó a usar las armas y fomentar la lucha de clases; y quienes sostienen que había en ellos un deseo de vivir verdaderamente los ideales evangélicos, proponiendo reformas democratizadoras y horizontales, en vínculo con los pobres y los laicos (Tejada, 2012).

El movimiento de curas tercermundistas se hizo presente, en la provincia, en la localidad de Jáchal y también en parroquias céntricas, donde la parroquia Nuestra Señora de Guadalupe fue el epicentro. El tercermundismo de estos sacerdotes poseía puntos de conexión con la

⁶⁸ Corriente de sacerdotes surgida luego de la Conferencia de Medellín, que predicaban desde las nociones de pobreza y democratización, poseyendo un discurso crítico y político, denunciando lo que consideran injusticias sociales y económicas. Por ejemplo, en el caso de San Juan, un grupo de sacerdotes, a los cuales se los considera parte de este movimiento, escribieron un documento denunciando la situación provincial bajo la dictadura de Onganía, en la revista Cristianismo y Revolución, en el año 1969.

izquierda marxista⁶⁹ y el peronismo proscripto por Onganía, teniendo por documento principal la Carta Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, del año 1891⁷⁰, y la Encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI, promulgada en 1967⁷¹.

Durante este período convulsionado, en la parroquia de Guadalupe el cura fue Dionisio Castillo, que, si bien no se presentó como sacerdote del Tercer Mundo, de hecho, se mostró comprometido en trabajar por una Iglesia cercana a las necesidades sociales de la gente. “... A la parroquia llegaban los honorarios que debían cobrarse para el bautismo, para los casamientos, dinero que el sacerdote no cobraba porque consideraba que no se debía” (Bustelo, citada por Tejada, 2012). Asimismo, llevaron a cabo prácticas renovadoras en lo atinente a las actividades parroquiales. En tal sentido es digno de destacar el Grupo de Reflexión de Guadalupe, el cual estaba compuesto por laicos que se reunían semanalmente para debatir, reflexionar y adaptar las lecturas bíblicas al presente; trabajo que era redactado y repartido a los concurrentes que asistían a misa los días domingo (Candino, citado por Tejada, 2012). Dicha labor era realizada por el laicado, pero el sacerdote tenía la última palabra en la interpretación bíblica. Por otro lado, un elemento que también se halló en sentido contrario a lo propuesto por Ildefonso María Sansierra, desde la Arquidiócesis, fue el hecho de que “... Castillo no obligaba a los feligreses a confesarse para recibir la eucaristía, sino que bastaba simplemente un acto de consticción personal”⁷² (Candino, citado por Tejada, 2012). En tal sentido este cura tuvo actitudes que disentían con lo que se proponía desde la tradicionalidad. Ante esto fue altamente cuestionado y el Arzobispo dispuso su reemplazo, nombrando a Pedro Quiroga Marinero, capellán del Regimiento 22 de Infantería de Montaña, párroco de la parroquia Nuestra Señora de Guadalupe (Moreno, 2024).

En Jáchal, por su parte, actuaron los sacerdotes Marcial Cabón, Miguel Pellón, Fermín Fernández, entre otros. Ellos introdujeron una serie de modificaciones que les valieron críticas

⁶⁹ La teología de la liberación, asumida por este movimiento, procede de los desafíos suscitados por el marxismo, sin someterse a él, ya que “el análisis marxista en su globalidad choca con datos fundamentales de la fe cristiana” (Libanio y Murad, 2000, p. 69).

⁷⁰ Este texto, que aborda la situación de los obreros, ponía sobre la mesa la situación generada por la Revolución Industrial, la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría, las disputas que se propiciaban ya no solo en el campo político sino también en el campo económico, etc.; como también el problema consecuente de la lucha de clases entre los obreros, sumidos en la pobreza y/o indigencia, y los que ostentan la riqueza material y económica en las sociedades.

⁷¹ Este documento surgió como respuesta al Concilio Vaticano II. En línea con lo planteado por este, estuvo dirigido a promover el desarrollo de la sociedad y del hombre, fomentar la solidaridad de la humanidad mediante la fraternidad de los pueblos y la justicia social, etc.

“En este documento, la Iglesia Católica puso el acento en las diferencias económicas y sociales entre naciones. Entre otras afirmaciones polémicas, estableció la relatividad de la propiedad privada, cuando la misma excede la satisfacción de las propias necesidades y hay hermanos carentes de lo más básico” (Tejada, 2012). Ya la Constitución Pastoral *Gaudium Et Spes* señalaba: “A la autoridad pública toca, además, impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común” (1965).

⁷² Acto que Cámpora, ex párroco de la Catedral de San Juan, consideró de desobediencia y de romper con la unidad que se buscaba gestar desde la Iglesia (Tejada, 2012).

por parte del clero y los mismos fieles. Entre esas modificaciones se retiraron las imágenes de yeso y mármol de todos los santos y advocaciones de la Virgen, que se encontraban en las naves laterales de la parroquia, lo cual fue muy cuestionado por parte de la feligresía. También se llevó adelante la implementación de instrumentos musicales en la liturgia, que dotaban a la celebración de un carácter democratizador y popular. Hasta ese momento solo se tocaba el armonio, pero Miguel cantaba muy bien y entusiasmó a la comunidad para tocar la guitarra dentro del templo (Tejada, 2012).

Además, estos tres sacerdotes firmaron, en conjunto con otros curas de San Juan, un documento que denunciaba la situación socioeconómica de la provincia durante la dictadura de Onganía. El mismo fue publicado, en el año 1969, en la revista “Cristianismo y Revolución”⁷³.

San José de Jáchal contó, asimismo, con el accionar del cura Emilio⁷⁴, que vive en el recuerdo de la gente debido a su compromiso con los pobres. “... A los dueños de la tierra iba y les exigía que pagaran lo justo. Parecía más abogado laborista que cura” (Camus, citado por Tejada, 2012).

La ciudad de Jáchal, considerada la capital de la tradición sanjuanina, sintió una fuerte resistencia a los cambios que estos clérigos aplicaban. El Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo llevó adelante actos y discursos que pusieron de manifiesto su adhesión a la Teología de la Liberación, a partir de su opción preferencial por los pobres y la praxis político-social que se pretendió instar en la feligresía.

⁷³ Ese mismo año fue publicado en la revista un comunicado de prensa que es digno de destacar. El mismo fue firmado por los sacerdotes Mugica y Conforti, por el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo de Buenos Aires, y tenía por contenido: “1. El gobierno afirma que el estado de commoción que vive el país es consecuencia de la acción de grupos extremistas y comunistas. 2. Con tal motivo se ha encarcelado a muchas personas, en particular sindicalistas, obreros y estudiantes. 3. Gran parte de los detenidos no han sido interrogados aún, y no han podido ser objetivo de acusación fundamentada alguna. Por otra parte, toda la prensa del país ha comentado con estupor el recrudecimiento de las torturas practicadas por los órganos de represión. El gobierno hasta ahora no ha tomado decisión alguna para evitar que se vuelvan a repetir estos hechos de barbarie. 4. Ante este estado de cosas, en nombre del Evangelio y de la Justicia solicitamos al Poder Ejecutivo, responsable directo de esta situación, que libere de inmediato a los numerosos ciudadanos que padecen esta injusta privación de su libertad. Episodios como estos configuran una evidente situación de tiranía, propia de los extremismos. 5. De no poner remedio a este estado de atropello de la dignidad de la persona humana que vivimos, el Gobierno, que se presenta ante el pueblo como católico, será el verdadero responsable de que nuestro pueblo religioso y creyente, ante una imagen de catolicismo preñada de injusticias, vaya volcándose por desesperanza al ateísmo y al materialismo” (Mugica y Conforti, 1969).

⁷⁴ Es posible que se trate de Emilio Troctemenu, quien asumió el cargo de Vicario Cooperador en la parroquia de San José de Jáchal, en enero de 1962 (Boletín Oficial, 1962). Empero, no se han encontrado registros posteriores, por lo que no se poseen más datos acerca del padre Emilio mencionado por las fuentes abordadas por este trabajo.



Ubicación del Departamento de Jáchal, en la provincia de San Juan. (Recuperada de: <https://aycrevista.com.ar/noticias/conjunto-de-antiguos-molinos-en-jachal-e-iglesia-provincia-de-san-juan/>).

Si bien tanto en Jáchal como Guadalupe quien dispuso los reemplazos fue el Arzobispo Sansierra, en el primer caso estuvo apoyado a grandes rasgos por el laicado, en tanto en el segundo no.

Este período, convulsionado como se observa, estuvo atravesado a su vez por la secularización masiva de sacerdotes, sobre todo en los inicios de la década de 1970. En el año 1972 fueron veintisiete los clérigos que abandonaron la institución⁷⁵, quedando la provincia de San Juan constituida por una diócesis con sacerdotes de edad superior y adherentes, sobre todo, al tradicionalismo.

Fueron notas de esta época la poca asistencia a las celebraciones de misa, el alejamiento de la juventud de las instituciones laicales y la desconfianza del clero a todo aquel que se acercaba a la Iglesia bajo el temor de que trajeran lo que ellos llamaban y consideraban ideas raras⁷⁶.

El hecho de que gran parte de los sucesos acaecidos en San Juan, en relación a las consecuencias adquiridas por los debates y las conclusiones del Concilio Vaticano II, se hayan

⁷⁵ Un documento de 1973, realizado por el Arzobispo de San Juan de Cuyo al Instituto de Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad, en el Colegio Fray Mamerto Esquiú, afirma que el Instituto alcanzó para el año 1967 el número de trescientas catorce religiosas, que para 1973 descendió drásticamente, dejando el Instituto ciento diecinueve religiosas en el lapso de seis años (Sansierra, 1973).

⁷⁶ Por ideas raras se consideraba todo aquel pensamiento vinculado a los postulados marxistas. En una entrevista realizada por el Secretariado Cursillos de Cristiandad, en el año 1977, Sansierra afirmaba: “La infiltración marxista es un hecho concreto y diría yo acuciante y agresivo... y descarado [...] Dentro de la Iglesia, que es un cuerpo constituido por seres humanos, podría haber también alguna infiltración que es de lamentar, pero que no llegará nunca a comprometer la indefectibilidad de la Iglesia misma, que tiene la promesa firme, segura, irreversible de su fundador, Cristo, hijo de Dios encarnado que le dijo a Pedro: LAS PUERTAS DEL INFIERNO NO PREVALECERÁN CONTRA ELLA. Y el comunismo, que se parece bastante a las puertas del infierno, no prevalecerá” (Secretariado Cursillos de Cristiandad, 1977).

producido finalizando la década del 60', se debe a que el acontecimiento que sacudió las bases y los fundamentos del catolicismo argentino fue la asamblea del Consejo Episcopal Latinoamericano, celebrada en Medellín, en el año 1968⁷⁷ (Di Stefano y Zanatta, 2009):

“Suele señalarse a esta asamblea como el verdadero ‘Concilio latinoamericano’, en muchos aspectos más radical que el ecuménico realizado en Roma entre 1962 y 1965 en su tarea de adaptar las resoluciones de este último a la realidad de un continente plagado de injusticias” (p. 487).

La labor pastoral de la Arquidiócesis, empero, buscó generar un contrapeso a los movimientos que no estaban en sintonía a lo expuesto desde la jerarquía y que derivaban en la disgregación del catolicismo y la sociedad desde dentro.

2 – Los franciscanos en San Juan.

a- **Antecedentes:** El terremoto del año 1944 desembocó en un desequilibrio total en la sociedad sanjuanina, y la Iglesia local no pudo hacer frente a las necesidades sociales ya que, lógicamente, también se vio afectada por aquel suceso. Por otra parte, la Segunda Guerra Mundial derivó en una gran oleada migratoria hacia los países latinoamericanos. En este caso, San Juan tuvo la particularidad de recibir una gran cantidad de pobladores valencianos, que emigraban provenientes de España debido a la situación social y política que atravesaban. En cuanto a la llegada de los franciscanos a San Juan, hubo una gran influencia de parte de la sociedad de la provincia y de la comunidad española, debido a que esta le solicitó al por entonces Arzobispo, Monseñor Audino Rodríguez y Olmos, que los frailes se instalaran en tierras sanjuaninas (Castro, 2023). La instalación de los frailes franciscanos quedó ligada a la Provincia Franciscana de Valencia, España⁷⁸.

Rodríguez y Olmos, conocedor de la misión llevada a cabo por esta orden en distintos puntos del país, ofreció la posibilidad de que existiera una presencia en la provincia cuyana. Este ofrecimiento formó parte de un contexto muy particular por lo mencionado anteriormente. La llegada de los franciscanos se produjo en la segunda mitad de la década de 1940, en la localidad

⁷⁷ El mismo trata temas como la justicia, la paz, la educación y la familia, en clave crítica al ahondar en el egoísmo imperante por sobre la dignidad social y el bien común, al mencionar las carencias materiales y morales, la explotación laboral y las injusticias, que se desprenden de estructuras opresoras y abusos de poder a las cuales la Iglesia debe demandar y dar respuesta mediante la adaptación del evangelio y la maduración de la fe, etc.

⁷⁸ En la orden franciscana, una Provincia es una estructura rectora bajo la cual se organizan los frailes. De esta manera, la “comunidad de hermanos franciscanos” en la provincia argentina tuvo cierta autonomía del Arzobispado, aunque debía seguir los lineamientos dictados desde el mismo.

de Angaco, y el asentamiento de los mismos en la capital provincial se llevó adelante a fines de la década de 1950. Su consolidación se dio bajo el arzobispado de Ildefonso María Sansierra en el período postconciliar. Desde mediados del siglo XX comenzó la presencia ininterrumpida de la orden en la provincia, hasta la actualidad.

b- La acción evangelizadora: Al erigirse la Parroquia San Francisco de Asís por decreto del Arzobispo Audino Rodríguez y Olmos, en agosto del año 58, se limitó que dicha Parroquia abarcaría:

“Por el norte, margen derecha del Río San Juan; por el este, calle Mendoza; por el sur, Avda. 25 de Mayo y por el oeste, Avda. Urquiza; formando su jurisdicción con territorios desmembrados de las parroquias de la I. Concepción y de Ntra. Sra. Del Carmen y Animas” (Arzobispado de San Juan de Cuyo, 1958, p. 154).

Lo sorprendente es que la orden franciscana tuvo un accionar que abarcó gran parte de lo que hoy se conoce como el Gran San Juan, teniendo en cuenta que a la parroquia y a los frailes que allí actuaban se les sumó la presencia de las congregaciones franciscanas femeninas que tuvieron participación en la creación de la Casa de Betania, en tareas socio-educativa en el Colegio El Transito de Nuestra Señora y en el Colegio Fray Mamerto Esquiú.



Ubicación de la zona “Gran San Juan”, en la Prov. de San Juan. (Recuperada de: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Gran_San_Juan.jpg).

En los años finales de la década del '60 e inicios de la década del '70, tuvieron una gran labor en la parroquia de San Francisco de Asís y en la tarea pastoral realizada en las zonas aledañas (que respondían a los límites fijados en la erección de la Parroquia) la Venerable Orden

Tercera (que hoy se conoce bajo el nombre de Orden Franciscana Seglar, es decir, una orden franciscana constituida por laicos) y la Acción Católica (específicamente de mujeres, la MAC), según Castro (2014) y Ballarati (2023). Además, dicha actividad pastoral contó con el apoyo del Grupo Amigos de la Parroquia, un grupo de vecinos que se fue gestando desde los inicios de la presencia franciscana en Capital pero que adquirió fuerza en la segunda mitad de la década de 1960 y ayudó al crecimiento de la Parroquia y el Colegio (Ponce, 2023), ante el impulso laical que significó el Vaticano II. En este sentido, dicha comunidad adhirió a la participación socio-comunitaria que había impulsado, entre otras cosas, el Concilio.

Una opinión compartida por parte de las personas entrevistadas para este trabajo es que los frailes franciscanos pusieron de manifiesto el modelo de horizontalidad, que se desprendía de las conclusiones del conciliatorio, representado en la gran participación de laicos y en la importante labor llevada a cabo por los frailes en cuanto al trabajo de la tierra, la participación en la construcción del Templo y el Colegio, etc. Este fue uno de los factores que generó adhesión al carisma y la comunidad.



Celebración en el antiguo templo, parroquia San Francisco de Asís. (Archivo personal de Castro, D).

Durante este periodo, no obstante, los franciscanos no estuvieron exentos de las consecuencias posconciliares. Por un lado, hubo frailes que dejaron los hábitos por la misma

confusión eclesial de la época, y también por el contexto nacional que se vivía por aquel entonces. Un caso particular fue el de Fray José González, quien asumió como párroco en San Francisco de Asís a fines de la década del '60. González, tras la Conferencia de Medellín, llevó a cabo reformas litúrgicas en Villa Mercedes, primero, y San Juan, luego, que le valió reticencias por parte de las altas autoridades de la curia –años después dejó los hábitos. Durante este periodo se gestaba una renovación eclesiástica: eran momentos de cambios dentro de la Iglesia católica y todo pensamiento nuevo podría no ser del agrado de la curia local. Asimismo, el cambio de perspectiva teológica que surgió del Concilio, que presentaba un enfoque más cercano a la realidad marginal de la sociedad, fue un golpe duro para algunos frailes que se volcaron a atender a la población carenciada de Chimbas, lo que llevó a que muchos de ellos dejarán los hábitos (Castro, 2023).

Eran tiempos convulsionados, pero la orden en general acompañó al Arzobispo Sansierra en su gestión episcopal-pastoral. Prueba de eso fue la importante participación de frailes en los Cursillos de Cristiandad y en la conducción de la Universidad Católica.

c- **Los Cursillo de Cristiandad:** Ildefonso María Sansierra, quien desde mayo de 1962 era Obispo Auxiliar de la Arquidiócesis de San Juan de Cuyo, era franciscano capuchino, lo cual lo llevó a tener una gran cercanía con los miembros de la orden en la provincia. Ejemplo de ello fueron las seguidas visitas que realizó Sansierra a los frailes y vecinos de la comunidad (Oltra Perales, 2009; Ponce, 2023).



“El Exmo. Mons. ILDEFONSO M. SANSIERRA visitaba todos los viernes a la fraternidad franciscana de San Juan. Aquí los vemos en 1971” (Oltra Perales, 2009, p. 119). (Archivo personal de Castro, D.).

Debido a esto es que la obra de Sansierra, como Arzobispo de la Arquidiócesis, estuvo muy ligada a los frailes franciscanos. Un claro ejemplo fueron los Cursillos de Cristiandad, que tenían por objetivo la evangelización: “... instrumento providencial de renovación cristiana y conquista apostólica” (Sansierra, 26 de febrero de 1966). Estos fueron llevados a cabo por toda la Iglesia local, pero tuvieron mucha impronta franciscana. Fue a través de dichos cursillos que se buscó el crecimiento y fortalecimiento de la comunidad católica, a partir de la adhesión de la gente a la vida eclesiástica.

Los mismos surgieron por un interés del Arzobispo, que durante su estancia en el Concilio Vaticano II se había interiorizado en esta metodología, muy utilizada por entonces en España. Sin embargo, en la provincia de San Juan, uno de los máximos responsables de que se llevarán adelante fue Salustiano Vicedo, fraile de la parroquia franciscana entre los años 1961 y 1969. Él fue quien, en 1966, llevó a la provincia de Mendoza los primeros hombres sanjuaninos

en convertirse en cursillistas, y quien insistió en que los cursillos debían llevarse a cabo en la provincia. Por medio de la búsqueda de Sansierra y los frailes franciscanos, los Cursillos de Cristiandad fueron un deseo a realizar, hasta su concreción en abril de 1968.

En San Juan, el director del movimiento fue Pablo Ares (fraile franciscano y sacerdote que tuvo mucha impronta en la comunidad), y él mismo era quien proponía, de manera directa, a Sansierra, los nombres de las personas que podían conformar el equipo que llevaría a cabo la coordinación de los mismos. Los Cursillos tuvieron mucha fuerza a fines de los 60' e inicios de los 70', teniendo por finalidad la llegada al laicado. Un laicado que se encontraba envuelto en las disputas entre la ortodoxia y los tercermundistas “filomarxistas” (Olazabal, citado por Arquidiócesis de San Juan, 2018, pp. 8-9), y que sucumbía frente al desconcierto de la Iglesia.

d- **La Universidad Católica de Cuyo:** En 1953, dentro del Colegio El Tránsito de Nuestra Señora⁷⁹ empezó a funcionar el Instituto Preuniversitario San Buenaventura, bajo el impulso del sacerdote Francisco Manfredi. Este Instituto, posteriormente, se convirtió en la Universidad Católica de San Juan de Cuyo, bajo el respaldo de Sansierra. La impronta de la orden franciscana se produjo cuando el Arzobispo de San Juan buscó “... apuntalar la facultad de filosofía y humanidades requiriendo la presencia de dos sacerdotes franciscanos” (Oltra Perales, 2009, p. 70). Debido a esto, el Arzobispo se comunicó con quien por entonces era el Custodio Provincial de la República Argentina, para que este se comunicara con el Provincial de Valencia, con el fin de que enviara dos religiosos a hacerse cargo de cátedras en dicha facultad. Tal pedido derivó en que dos franciscanos llegaron: en 1965 el Fr. Dr. Enrique Oltra Perales y en 1967 el Fr. Roberto Prieto Taboada (Oltra Perales, 2009).

Del accionar en la Universidad Católica es propicio resaltar dos hechos. Por un lado, que “... Sansierra, como Canciller de la Universidad, estuvo siempre al lado de Monseñor Manfredi secundándole en su tarea de Rector” (Oltra Perales, 2009, p. 70); y por otra parte que la labor de Fr. Dr. Enrique Oltra Perales estuvo dirigida más allá de lo estrictamente académico.

“El padre Enrique Oltra acompañó a Monseñor Manfredi a entrevistarse con el Generalísimo Franco. Una entrevista en donde Manfredi pidió plata para la Universidad Católica. Franco colaboró a través de donaciones, mandando elementos en lugar de plata [...] Los franciscanos contribuyeron en la creación de la Católica” (Castro, 2023; Cobos, 2024).

⁷⁹ Dicho establecimiento ha contado desde sus inicios con la presencia de las Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas.

Según Ponce (2023), Manfredi tenía una muy buena relación no sólo con Sansierra, sino también con los frailes franciscanos. En este sentido se puede apreciar como la orden tuvo una gran incidencia en la Iglesia local. No obstante, también se vislumbró una importante labor en materia educativa durante este periodo postconciliar.

e- **El Colegio San Francisco:** Desde el año 1962 comenzó a funcionar el Primer Centro Escolar de la parroquia, brindando educación primaria, y desde 1964 se llevó a cabo una educación secundaria bajo el título de Perito Mercantil. De forma paralela a la educación primaria, se otorgó una educación especial dirigida a la formación de mujeres. Dicha formación las capacitaba en bordado a máquina, costura, economía doméstica, peluquería, cocina, entre otras cosas (Oltra Perales, 2009).

Según Ballarati (2023), la obra educativa por parte de la orden franciscana ha sido particular de América ya que la orden en sí no está dedicada a la educación. El carisma de ellos responde al ser misioneros. Es así que, desde el asentamiento de la orden en territorio americano, la presencia franciscana respondió a una necesidad eclesiástica y educativa, y a ello se sumó que durante la presidencia de Frondizi (1958-1962) se impulsó la educación privada⁸⁰. De tal manera, la Iglesia respondió a esto.

Los nacimientos de este tipo de colegios suelen ser una respuesta al pedido, la demanda y/o la necesidad de los pobladores de la zona. Para entonces aún seguían vigentes las consecuencias del terremoto del año 1944, y los frailes franciscanos acudieron mediante una educación secundaria-laboral y religiosa para la gente de las zonas aledañas. Además, los frailes crearon un gran nexo entre la Parroquia y el Colegio a través del grupo Juventud Franciscana (la JUFRA). En este sentido había coordinadores y catequistas de la JUFRA que a su vez cumplían cargos dentro del Colegio (por ejemplo, como preceptores). A través de ellos se brindaba catequesis a los alumnos de forma extraescolar y se los invitaba a participar de las actividades parroquiales (Castro, 2023), lo que permitió una constante renovación y participación por parte de los jóvenes que asistían a la Parroquia y al Colegio. Esto también implicaba la perpetuidad y el crecimiento de la comunidad franciscana: nunca fue sólo Colegio, sino que era Colegio-Parroquia y Parroquia-Colegio.

A esto se le sumó que los frailes tenían una labor muy activa, forjando una relación cercana con las personas que trabajaban allí y con los mismos alumnos, al punto de leer el Evangelio y dar el Sacramento de la Comunión en los recreos, denominándolos “recreos eucarísticos”. (Castro, 2023).

⁸⁰ A través de la sanción y promulgación de la Ley 14.557.

Conclusión

El postconcilio en San Juan se produjo durante la gestión arzobispal de Ildefonso María Sansierra, quien participó del Concilio Vaticano II, pero se mostró contrario a aplicar, al menos totalmente, las reformas propuestas por él mismo. Como sostienen Di Stefano y Zanatta, no debe entenderse que quienes adherían al tradicionalismo no dieron total espacio a las conclusiones propuestas, debido a que estas eran dispuestas por la autoridad eclesial y debían ser, por consecuencia, abordadas a pesar de los debates y las oposiciones que generaban. Por ello, las decisiones tomadas por quienes se mostraron opositores a las resoluciones conciliares fue de neutralizar cambios abruptos y buscar mantener la autoridad y unidad mediante la figura del Obispo y Arzobispo (2009).

Durante el periodo abordado, la Iglesia local vivió manifestaciones provenientes de sectores progresistas, como fue el caso de la presencia de curas tercermundistas en algunas comunidades parroquiales. Sin embargo, este movimiento no logró prosperar ante las resistencias del alto clero local y, en parte, de la misma feligresía. Asimismo, durante estos años, al igual que sucedió en el país, el clero tuvo fracturas que se hicieron visibles y explícitas en la secularización de una gran parte de sus miembros.

Un caso especial, en este tiempo turbulento y convulsionado, fue el de la comunidad franciscana. La misma, si bien contó con frailes que adherían a las reformas conciliares, que las implementaron moderadamente, estuvieron vinculados a la figura del Arzobispo en lo concerniente a la obra pastoral-religiosa, contando con una gran cercanía y ayudándolo en temas como los Cursillo de Cristiandad y la Universidad Católica de San Juan de Cuyo. En este sentido, la orden franciscana se encolumnó con los lineamientos propuestos por Sansierra. Además, esta actitud por parte de los frailes favoreció que pudieran llevar a cabo una notable tarea religiosa y educativa en gran parte del territorio provincial del Gran San Juan. Recíprocamente, en tiempos de crisis, la gestión arzobispal de Sansierra encontró en los franciscanos uno de sus pilares más importantes.

La comunidad franciscana, en su carácter moderado, asumió la obediencia frente a la autoridad local, pero dejó una impronta muy marcada en lo que respecta a la misión evangelizadora y la lenta incorporación de las conclusiones asumidas por la Iglesia tras el Vaticano II, como también en la importante participación laical por medio de la acción evangelizadora, la JUFRA y los Cursillos.

No obstante, a grandes rasgos, en lo que respecta al resto del territorio, no se aplicaron en su totalidad las propuestas finales del Concilio⁸¹ y las que sí lo hicieron no contaron con gran apoyo.

Bibliografía

- Castro, D. (2014). *Presencia Franciscana en San Juan de Cuyo*. En Centro de Genealogía y Heráldica de San Juan, Argentina. Publicación Anual N° 8. San Juan: Trazos.
- Crespo, C. A. (2007). *Orígenes de Cursillos de Cristiandad: la diócesis de Morón*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009). Entre Pío XII, Perón y el Concilio Vaticano II. En Di Stefano, R. y Zanatta, L. *Historia de la Iglesia Argentina: Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. (Pp. 418-486). Buenos Aires: Sudamericana.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2009). El infinito Concilio de la Iglesia argentina, entre dictadura y democracia. En Di Stefano, R. y Zanatta, L. *Historia de la Iglesia Argentina: Desde la conquista hasta fines del siglo XX*. (Pp. 487-565). Buenos Aires: Sudamericana.
- Elorrio, J. G. (Dir.). (1969). Curas se juegan en San Juan. *Cristianismo y Revolución*, Año III (N° 17). [P. 3]. Recuperado de: <https://americalee.cedinci.org/portfolio-items/cristianismo-y-revolucion/>
- Farías, I. y Rioja, C. (2015). *Provincia San Francisco Solano en Argentina. Bodas de Plata. 1989 – 26 de octubre – 2014. Reseña histórica*. Río Cuarto: Ediciones Gráficas.
- Libanio, J. B., y Murad, A. (2000). *Introducción a la Teología: Perfil, Enfoques, Tareas*. México, D.F.: Ediciones Dabar.
- Mateo-Seco, L. F. (1991). Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia. *Scripta Theologica*, Vol. 23 (N° 2). [Pp. 503-513]. DOI: <https://doi.org/10.15581/006.23.16242>
- Moreno, C., y Carrizo, H. (2025). Una aproximación a la religiosidad y la vida cotidiana sanjuanina a finales de los 60 y comienzos de los 70. En Gánzer, Y., y Maza, L. (Comp.). *Contribuciones para la complejización de la historiografía nacional desde el abordaje*

⁸¹ Por ejemplo, el Cabildo Catedral, un colegio de sacerdotes diocesanos que colaboraban con el obispo y que representaba la jerarquía institucional y la verticalidad criticada en el Concilio Vaticano II, no se desarmó sino hasta 1987. Otros ejemplos fueron el uso de la guitarra y la participación de las mujeres en la liturgia, que tuvo que esperar para que se produjera en la Iglesia local. Además, se mantuvo vigente la realización de misas en latín y con el cura de espaldas a la gente, como también la comunión de rodillas.

Existió una marcada resistencia a las conclusiones del Concilio, y las mismas se pusieron en vigencia de forma lenta y progresiva, no sin reticencias, durante las últimas décadas del siglo XX.

- local: actas del II Congreso Nacional de Historia Local y Regional. (Pp. 288-310). Río Cuarto: UniRío Editora.
- Moreno, C. (2022). Un acercamiento a las vivencias religiosas sanjuaninas en los primeros años de la década del 60. En Moreno, C. et al. *Prácticas de fe. Historias de la religiosidad sanjuanina (siglos XIX – XX)*. (Pp. 99-115). San Juan. Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes: EFFHA.
- Oltra Perales, E. (2009). *Presencia Franciscana en San Juan de Cuyo, República Argentina*. Valencia: Unión Misional Franciscana.
- Oltra Perales, E. y Montaner Gregori, P. (1996). *Valencia, Aragón y Baleares Franciscanas en la República Argentina*. Valencia: Unión Misional Franciscana.
- Scannone, J. C. (1994). Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación: Convergencias y diferencias epistemológicas. *Medellín: Teología y pastoral para América Latina*, Vol. 20 (Nº 80). [Pp. 545-566]. Recuperado de: <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/936>
- Torres Queiruga, A. (2013). Prólogo. En Torres Queiruga, A. *La teología después del Vaticano II. Diagnóstico y propuestas*. (Pp. 11-15). Barcelona: Herder.
- Torres Queiruga, A. (2013). El acontecimiento conciliar y su significado. En Torres Queiruga, A. *La teología después del Vaticano II. Diagnóstico y propuestas*. (Pp. 17-36). Barcelona: Herder.
- Varas, F. (2022). Los Salesianos en la década de 1960. En Moreno, C. et al. *Prácticas de fe. Historias de la religiosidad sanjuanina (siglo XIX – XX)*. (Pp. 117-129). San Juan. Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes: EFFHA.
- Vastorelli, O. (2024). La recepción del Concilio Vaticano II en Paraná (Entre Ríos): tensiones y configuraciones (1962-1973). *Historia Regional*. Sección Historia, INS Nº 3, Año XXXVII (Nº 53). [Pp. 1-20]. ISSN 2469-0732. Recuperado de: <https://historiaregional.org/ojs/index.php/historiaregional/article/view/970/1731>
- Vélez Caro, O. (2016). El nuevo teologizar a partir del Vaticano II. *Kénosis. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Vol. 4 (Nº 6). [Pp. 15-25]. Recuperado de: <https://revistas.uco.edu.co/index.php/kenosis/article/view/81/117>
- Videla, H. (1984). *Historia de San Juan (Reseña 1551-1982)*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Vilanova, E. (2000). Situación de la teología católica después del Vaticano II. En Vilanova, E. *Para Comprender la Teología*. (Pp. 95-107). Navarra: evd.

Fuentes Consultadas

Arquidiócesis de San Juan. (2018). *50 años - Movimiento de Cursillos de Cristiandad - Abril 2018*.

Archivo del Arzobispado de San Juan de Cuyo, San Juan. Carpeta Cursillos de Cristiandad.

Arzobispado de San Juan de Cuyo. (1958). *Boletín Oficial*. San Juan: Arzobispado de San Juan de Cuyo.

Arzobispado de San Juan de Cuyo. (1959). *Boletín Oficial*. San Juan: Arzobispado de San Juan de Cuyo.

Arzobispado de San Juan de Cuyo. (1960). *Boletín Oficial*. San Juan: Arzobispado de San Juan de Cuyo.

Arzobispado de San Juan de Cuyo. (1961). *Boletín Oficial*. San Juan: Arzobispado de San Juan de Cuyo.

Arzobispado de San Juan de Cuyo. (1962). *Boletín Oficial*. San Juan: Arzobispado de San Juan de Cuyo.

CELAM. (1968). *Documentos Finales de Medellín*. II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín. Recuperado de: https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

Congreso de la Nación Argentina. (30 de septiembre de 1958). Ley 14.557. [Ley 14.557 de 1958]. Recuperado de: <https://www.saij.gob.ar/legislacion/ley-nacional-14557.htm>

León XIII. (5 de mayo de 1891). Carta Encíclica *Rerum Novarum*. Recuperado de: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html

Mugica, C., y Conforti, R. (1969). Comunicado de prensa. *Cristianismo y Revolución, Año III* (Nº 19). Recuperado de: <https://americalee.cedinci.org/portfolio-items/cristianismo-y-revolucion/>

Pablo, A. (27 de marzo de 1967). *Comunicación personal*. Archivo del Arzobispado de San Juan de Cuyo, San Juan. Carpeta Cursillos de Cristiandad.

Pablo VI. (7 de diciembre de 1965). Constitución Pastoral *Gaudium Et Spes*. Recuperado de: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

Pablo VI. (26 de marzo de 1967). Carta Encíclica *Populorum Progressio*. Recuperado de: https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

- Sansierra, I. M. (s.f.). *Relato de los antecedentes del Movimiento de Cursillos de Cristiandad en la Arquidiócesis de San Juan de Cuyo*. Archivo del Arzobispado de San Juan de Cuyo, San Juan. Carpeta Cursillos de Cristiandad.
- Sansierra, I. M. (26 de febrero de 1966). *Comunicación personal*. Archivo del Arzobispado de San Juan de Cuyo, San Juan. Carpeta Cursillos de Cristiandad.
- Sansierra, I. M. (1973). *Visita por delegación de la Santa Sede a la Congregación de las HH. Terciarias Franciscanas de la Caridad, República Argentina. Tomo I*. Archivo del Arzobispado de San Juan de Cuyo, San Juan. Carpeta de Hermanas Terciarias Franciscanas.
- Secretariado Cursillos de Cristiandad. (Junio, 1977). *Una entrevista a Mons. Sansierra*. Archivo del Arzobispado de San Juan de Cuyo, San Juan. Carpeta Cursillos de Cristiandad.
- Tejada, D. (27 de mayo, 2012). Iglesia militante: La huella de los curas tercermundistas en San Juan. *Tiempo de San Juan*. Recuperado de: <https://www.tiempodesanjuan.com/sanjuan/2012/5/27/iglesia-militante-huella-curas-tercermundistas-juan-11025.html>
- Vicedo, S. (25 de febrero de 1966). *Comunicación personal*. Archivo del Arzobispado de San Juan de Cuyo, San Juan. Carpeta Cursillos de Cristiandad.

Entrevistas realizadas

- Ballarati, J. (6 de julio de 2023). Comunicación personal.
- Castro, D. (18 de julio de 2023). Comunicación personal.
- Cobos, M. (septiembre y octubre de 2024). Comunicación personal.
- Moreno, C. (2023-2024). Comunicación personal.
- Nieto, J. M. (25 y 26 de septiembre de 2024). Comunicación personal.
- Ponce, V. (2 de agosto de 2023). Comunicación personal.

IDENTIDAD SALESIANA EN LA COTIDIANEIDAD SANJUANINA EN LA DÉCADA DEL '60: EXPRESIONES EDUCATIVAS Y ASOCIACIONISTAS

Carolina Olivares — Fredi Martin Varas.

Introducción

La investigación propone conocer acerca de la presencia salesiana en San Juan a mediados del siglo XX y su labor desarrollada tanto en el ámbito de la educación formal, con la fundación de dos colegios, como así también el “asociacionismo” generado a partir de la conformación de grupos de niños y jóvenes y su educación no formal. Específicamente, el Mallín, como movimiento asociacionista juvenil, pudo aplicar el Sistema Preventivo fuera del ámbito educativo y desde una mayor horizontalidad entre sus miembros.

La metodología empleada fue la investigación documental en repositorios provinciales, en el Archivo de las comunidades religiosas y en repositorios digitales. Se recurrió también a fuentes bibliográficas y hemerográficas, en su mayoría diarios y periódicos locales, que reflejaron los principales acontecimientos vividos en los años propuestos.

La temática abordada forma parte de nuestra Historia Reciente de San Juan, es por ello que también se pudo contar con los aportes metodológicos de la Historia Oral. El rescate de la Memoria se realizó a través de la técnica de la entrevista realizada a interlocutores válidos. En esta oportunidad fue muy valioso contar con los aportes memoriosos de miembros de las comunidades religiosas del Colegio Don Bosco y María Auxiliadora. Por su parte, también accedimos al testimonio oral de diversos miembros y formadores del Mallín de San Juan, como Alejandro de la Torre, Clarisa y Marcelo Lucero, Desireé Sisterna y Carlos Moreno, quienes, con sus diversas experiencias y vivencias, fueron nutriendo de información la temática presente.

Mallín, como todos los grupos nacidos del Carisma Salesiano, tuvo la posibilidad de marcar su impronta en la sociedad sanjuanina puesto que nutrió a la juventud y la dotó de diversas capacidades para resolver las problemáticas internas que afectaban el contexto en sus aspectos políticos, sociales y culturales, con una propuesta diferente basada en la experiencia comunitaria y el acompañamiento personal como pilares.

Presencia Salesiana en San Juan

Desde fines del siglo XIX, los salesianos partieron desde Italia siguiendo el sueño misionero de Juan Bosco de extender la presencia de las casas salesianas a todos los continentes. Así llegaron al país e iniciaron su dispersión en diferentes provincias. De esta forma, el domingo 2 de febrero de 1930, al mediodía, llegaron por el ferrocarril General Belgrano el Reverendo Padre Pablo Vicari, superior salesiano, Reverendo Padre José Fanzolato fundador y director de la nueva casa; Reverendo Padre Emilio Lenzi y el hermano coadjutor Luis Campos.

La primera ubicación se llevó a cabo en un terreno de Desamparados, donado por el exalumno señor Héctor Conte Grand. El entusiasmo y espíritu emprendedor de estos religiosos llevó a que los acontecimientos se sucedieran rápidamente. A pocos días de haber llegado, los salesianos emprendieron su labor con la apertura del Oratorio Festivo y la instalación de una capilla. Posteriormente, el 19 de marzo de ese mismo año, se dio comienzo en aquellas instalaciones de Desamparados al colegio, cuyo primer Director fue el Padre José Domingo Fanzolato.

En los terrenos de Desamparados permanecieron tres años hasta que, en 1933, se trasladaron a un terreno que les había sido donado por la Asociación Pro-Patria en Trinidad, donde funcionaba un Oratorio Festivo. En esta ubicación se iniciaron las obras de construcción del actual colegio Don Bosco y desde donde los salesianos emprendieron innumerables obras en suelo sanjuanino.

En el año 1933, llegó a la provincia el Padre Antonio Garbini quien fue desde entonces el nuevo Director del Colegio. Bajo su amparo, y con un gran apoyo de los allegados a la obra, se inició la construcción definitiva del edificio del Colegio. Fue un gran impulsor de la obra salesiana en San Juan y, fiel al espíritu de Don Bosco, propició en todo momento el desarrollo de actividades musicales, culturales, deportivas y teatrales como medio de expresión para atraer a los jóvenes.

Paralelamente, el accionar de los salesianos en la provincia tuvo siempre también una importante labor apostólica, iniciada por el padre Garbini y continuada por sus sucesores, llegando el espíritu salesiano a casi todos los departamentos de la provincia. Misiones, fiestas religiosas, procesiones y visitas sacerdotiales permitieron sembrar en suelo sanjuanino la obra de Don Bosco y la devoción a María Auxiliadora.

Al promediar la mitad del siglo XX, los salesianos constituyán una presencia fuerte en la sociedad sanjuanina, su accionar se dejaba traslucir en obras dentro y fuera del colegio, las cuales

iban desde la conformación de grupos juveniles, batallón de exploradores, oratorios y centros de oración hasta un intenso apostolado ejercido en diversos puntos de la provincia.

Por aquel entonces, comenzó a tomar fuerza en el deseo del pueblo sanjuanino que la obra de Don Bosco se hiciera presente también en su rama femenina a través de las Hijas de María Auxiliadora. En este sentido, un grupo de mujeres piadosas bajo los auspicios del Padre Garbini, como principal propulsor, lograron concretarlo.

Así fue como treinta años después, en 1960, llegaron a la provincia las primeras Hijas de María Auxiliadora, dando comienzo en forma inmediata a su labor apostólica y educativa.

Al ser consultadas las fuentes directas que registran la presencia de estas religiosas en la provincia, se encontró que Las Crónicas de la Casa de San Juan se inician en el año 1960, relatando cómo de diversas formas se preparó el camino para la llegada de la Virgen a San Juan a través de la obra de sus hijas, tal como quedó asentado al comenzar el relato: “Desde hace más de veinte años viene la Virgen Santísima preparando la venida de sus hijas a esta provincia.” Para tal fin, numerosas damas piadosas reunidas en torno a distintas asociaciones se ocupaban de dar a conocer la obra de las hijas de María Auxiliadora y, en cierta manera, de preparar la próxima labor que realizarían las hermanas en cuanto a la educación de la mujer una vez que se instalaran en San Juan.

La fundación fue promovida por el pueblo que anhelaba la presencia de la Obra Salesiana en su rama femenina, movido sin duda por la admiración que causaba a todos la labor educativa que realizaba entre los varones el Colegio Don Bosco, existente en esta ciudad desde el año 1930. Estos anhelos iban tomando fuerza y, como queriendo aproximar la ansiada realidad, un grupo de Damas, alentadas por el padre Antonio Garbini, Director del Colegio Don Bosco, y presididas por la Sra. Ana María Lanteri de Malberti, constituyeron la Asociación llamada “Obra Social de María Auxiliadora”

Estas damas organizaron un taller donde se enseñaba costura y otras labores a las niñas, además del catecismo. Otro grupo de mujeres también trabajaba fervorosamente en un espacio cedido en el Colegio Don Bosco. Organizaron un Oratorio Festivo llamado “Madre Mazzarello” para niñas bajo la advocación de María Auxiliadora en el cual desarrollaron gran actividad con la preparación de primeras Comuniones, Catecismos de Perseverancia, peregrinaciones al Santuario de Rodeo del Medio, etc.

A pesar de esta situación, estas mujeres siguieron trabajando de una u otra manera para lograr el anhelado sueño, poder instalar un Colegio dirigido por las religiosas de María

Auxiliadora, por entender que ellas “figuran entre las más capacitadas para dirigir establecimientos de esta índole”

Finalmente, tras largas gestiones, en 1960 se concretó la ansiada llegada de cuatro religiosas destinadas para formar la nueva Comunidad en la provincia: Hermana Francisca Garcés, oriunda de San Juan, quien desempeñaría en adelante el cargo de Directora y a quien todos llamaban afectuosamente “hermana Paquita”, Ana María Boscarol, Josefina Cerliani y Raquel de H’Iriart.

Primeramente, las hermanas se instalaron en una casa ubicada en el Departamento de Santa Lucía, cedida a tal fin por la familia Garcés, siendo este lugar el punto de partida del futuro Colegio.

Las educadoras salesianas se abocaron desde un comienzo a seguir los lineamientos marcados por Don Bosco y María Dominga Mazzarello, en todo lo referido a la educación y contención juvenil, especialmente de las niñas más necesitadas. Es así como a pocos días de la instalación, comenzó a funcionar el Oratorio Diario para los pequeños de la zona, y en el mes de marzo de 1960 se inició el sueño largamente acariciado por la comunidad sanjuanina de contar con un Colegio dirigido y guiado por las hermanas Hijas de María Auxiliadora. La Crónica de la Casa registró aquel anhelado acontecimiento de la siguiente manera:

“Tiene lugar hoy en nuestro colegio el acto de apertura del año escolar que por ser el primero que vivimos en esta provincia las Hijas de María Auxiliadora, reviste una mayor emoción. Se inició con un Jardín de Infantes para varones y niñas de 4 y 5 años contando felizmente con 54 inscriptos y una Escuela Profesional para las jóvenes a quienes se les ofrecían cursos de manualidades en general.”

En 1962 el Colegio se trasladó a su actual ubicación, contando además con un nivel primario completo, cuyos terrenos para la construcción fueron donados por el matrimonio Aubone.

Es así como en la década del sesenta en San Juan, el Carisma Salesiano se inserta con una fuerte presencia educativa y pastoral que encuentra en el Sistema Preventivo de Don Bosco, la columna vertebral para edificar su obra con los niños y jóvenes.

El Sistema Preventivo de Don Bosco

El accionar educativo, evangelizador y pastoral de las comunidades salesianas mencionadas encuentran en el Sistema Preventivo de Don Bosco su principal fundamento y herramienta de acción.

En la Italia de la segunda mitad del siglo XIX, el escenario social y político fue tierra fértil para el desarrollo de su propuesta:

“En las típicas situaciones sociales, culturales, morales y religiosas de los jóvenes de su tiempo, no sólo de Turín, sino de varias ciudades y naciones en las que él mismo desarrolló su obra, Don Bosco intenta con su estilo característico, dar una respuesta adecuada (asistencia promocional y pastoral) y jerarquizada (subordinación de todos los elementos al fin religioso...) respecto al problema fundamental: la regeneración humana y cristiana de la sociedad, mediante la regeneración humana y cristiana de los jóvenes”

Para lograr este propósito, puso en práctica su “Sistema Preventivo”, basado, como su nombre lo refiere, en la “prevención” de experiencias y acciones negativas en los jóvenes. Don Bosco, refiriéndose al mismo expresó: “El Sistema Preventivo (diverso del represivo) consiste en dar las prescripciones y el Reglamento, y vigilar después, de manera que los alumnos tengan siempre sobre sí el ojo vigilante del Director y los Asistentes, los cuales, como padres amorosos, hablen, sirvan de guía en toda circunstancia, den consejo, y corrijan con amabilidad, que es como decir: consiste en poner a los niños en la imposibilidad de faltar. Este sistema descansa por entero en la razón, la religión y el amor; excluye, por consiguiente, todo castigo violento y procura evitar aún los suaves”

Un profundo conocedor de la pedagogía de Don Bosco, el Padre salesiano Pedro Braido, resalta las raíces cristianas del método al afirmar que: “El pensamiento y la obra de Don Bosco tienen su más profunda y principal fuente de inspiración en la tradición de la pedagogía y de la educación cristianas: ...sus orientaciones pedagógicas, sobre todo la intuición fundamental de amabilidad, de la familia, de la alegría, se acompañan por su afinidad con los más modernos maestros de la espiritualidad y de la educación católicas: San Felipe Neri...San Francisco de Sales... San Carlos Borromeo... y San Juan Bautista de la Salle...”

Bebiendo de estas fuentes, supo Don Bosco “evangelizar educando y educar evangelizando”. A través de sus enseñanzas y el estilo particular de transmitirlas aspiraba a formar “verdaderos hombres y auténticos cristianos”.

Incansable en su accionar, desde hacía tiempo maduraba en su corazón y pensamiento la idea de hacer extensiva su obra a los jóvenes de su tiempo, que al igual que los muchachos,

también sufrían los vaivenes de la época. Este deseo se hizo realidad en la fundación, en 1872, del Instituto femenino de Las Hijas de María Auxiliadora cuya misión fue que “hicieran por las muchachas lo que los salesianos hacen a favor de los muchachos”. El alma de esta nueva familia salesiana fue una mujer de profundo espíritu religioso y totalmente consagrada al amor de Dios, María Dominga Mazzarello, quien aportó al carisma fundacional, su impronta personal. Así, ambos, dieron forma a la rama femenina nacida de la obra de Don Bosco.

El Sistema Preventivo es núcleo también de diversos movimientos y grupos asociacionistas nacidos del Carisma Salesiano. Uno de ellos es el movimiento de Mallín, el cual se reseñará a continuación.

Mallín en San Juan

La década del sesenta del pasado siglo con su realidad política, social, cultural y económica, posibilitó el surgimiento de grupos de jóvenes nucleados en torno a la necesidad espiritual de experimentar la realidad en una experiencia transformadora.

La presente investigación se refiere al surgimiento y funcionamiento del movimiento Mallín en San Juan, acompañado por la labor que la comunidad salesiana venía desarrollando en la provincia desde 1930. Serán sus propias particularidades, como la del manejo por parte de laicos, las que, hacia fines de la década de los sesenta del pasado siglo, el grupo irá adquiriendo forma, hasta que logre la organización que demandaba, acorde a sus miembros.

Unos de los diversos modos particulares en los que el Sistema Preventivo salesiano se aplicó en la provincia de San Juan de forma alterna a la educación formal propia del colegio Don Bosco, fue el asociacionismo juvenil ideado por el padre Aldo Pérez, iniciador y motor en la región de Cuyo de este movimiento. La particularidad radica en su espontaneidad como en su convocatoria, fundamentalmente en un contexto político y social bastante adverso para la pervivencia de este tipo de agrupaciones.

Si para cuestiones sociales se hace necesario remarcar contextos sociales, se da la correlación igual con la especificidad del aspecto religioso de esa sociedad. De este modo, el contexto sociopolítico se encuentra totalmente interrelacionado con la religiosidad propia de la época. A modo de mención, por tanto, se pueden enumerar una serie de situaciones que caracterizaron a la provincia sanjuanina.

Probablemente, por su proximidad en el tiempo de formación del Mallín—que se dio sobre el año 1967—lo más destacable como elemento contextual sea la instauración de una

junta de gobierno militar conocida como «Revolución Argentina» que implicó la destitución del presidente Arturo Illia y la “asunción” al Ejecutivo por Juan Carlos Onganía en el año 1966. A partir de este momento, en la Argentina comenzaría un período sombrío y que serviría de antesala a una serie de problemáticas de mayor envergadura que, de manera relativa, lograría cierta estabilidad con la presidencia democrática de Raúl Alfonsín en 1983. Pero la importancia de esta crítica situación del país radica en dos de los componentes ideológicos de la junta gubernativa militar: el nacionalismo y el catolicismo.

En el caso particular de la provincia cuyana, también en el año 1966, se dio el gobierno pastoral de la Arquidiócesis de San Juan de Cuyo —que incluía a las provincias de La Rioja y San Luis— por parte de la controversial figura del Monseñor Idelfonso Sansierra. Participante del Concilio Vaticano II como Obispo Auxiliar, el manejo de la cuestión institucional de la Iglesia sanjuanina se caracterizó por las problemáticas de adoptar medidas que implicaran un cambio estructural de la Iglesia local, en concomitancia también con la convulsa actividad cívica de grupos sociales reaccionarios al poder político que se iban gestando. Como hechos destacables del período de Sansierra se destacan la renuncia de clérigos —27 en total— y el alejamiento de la juventud de las instituciones laicales, como en el particular caso de la Acción Católica y su nula funcionalidad durante el período 1966-1973, coincidentes con la gestión del Monseñor.

También es importante destacar dos cuestiones que dan punto de partida para el entendimiento de la religiosidad juvenil en San Juan. Por un lado, la preponderancia social que implicaría la pertenencia a la Iglesia por parte de las clases medias emergidas durante el desarrollismo instaurado en la época de la presidencia de Frondizi (Moreno, 2022) y, por otro, la convocatoria social de la juventud en auge a la congregación salesiana, siempre bajo los ideales del Sistema Preventivo de Don Bosco (Varas, 2022).

Como herramienta vertebral en la educación y formación de jóvenes es el Sistema Preventivo, siempre adecuado a la realidad de cada localidad en la que se encuentran inmersos. Por ende, es posible encontrar diversidad de definiciones sobre el mismo, aunque todas terminan concluyendo en la misma idea.

Con todo lo expuesto, por lo tanto, se hace indispensable comprender la gestación, formación y duración de un movimiento asociacionista juvenil religioso como lo fue el Mallín, así como la utilización de prácticas educativas informales, moralizadoras y cívicas, pero alejadas de los conflictos con el régimen militar y los grupos políticos, de los que no fue necesariamente ajena, pero tampoco fueron su motivo de actuar socio-religioso. De este modo, se puede

entender al Mallín de la provincia de San Juan como un caso particular de agrupación juvenil que se concentró en el acompañamiento de niños y adultos, ante las dificultades de la cotidaneidad en las que se encontraban inmersos, siempre ordenados bajo la aplicabilidad del Sistema Preventivo de Don Bosco, motivados por los ideales salesianos de «Dios, Darse y Distinción— las tres “D”— y caracterizados por la nula participación política, la formación informal en la fe y la anuencia de aceptar constantemente potenciales miembros.

Los diversos testimonios responden a integrantes que siguen en vigencia en el movimiento, como aquellos de quienes quedan relatos póstumos. Aldo Pérez, en este caso, es fundamental para comprender al Mallín. Formado en Teología en el Instituto Teológico Internacional Villada, se ordenó sacerdote en 1956, ocupó el cargo de prefecto administrador del Colegio Don Bosco de San Juan y en 1965, del colegio en Eugenio Bustos, Mendoza.

A su vez, los relatos de vivencias de Alejandro de la Torre, Clarisa y Marcelo Lucero y Desireé Sisterna, permitieron entrar en detalles claves dentro del movimiento, puesto que ellos fueron cercanos y allegados a los creadores del movimiento, viviendo en carne propia las complejas situaciones de la provincia y su relación con el Mallín.

Surgimiento del Mallín, su Convocatoria y Funcionamiento

“Al otro recreo, se desafiaron los de tercero contra los de cuarto. Y ahí sí vino el primer herido. Y entonces cuando llegó a la Dirección el primer herido, que tenía sangre en la cabeza y barro, porque se ve que era una piedra sucia, yo fui sacando ese barro, esa tierra, fui limpiando esa cabeza, y le decía a Dios ¿qué hago con estos muchachos que son groseros, sin personalidad, chabacanos? Señor, ¿qué hago con ellos? Y me preocupaba. Hasta que un día, el Señor me dijo lo que Él quería. Y nos largamos a hacer algo. Y unido con un grupo de laicos, nos queríamos mucho con ese grupo de laicos, dijimos: ¡hagamos unas orientaciones juveniles! ¡hagamos algo!, ¡los chicos nuestros necesitan algo para ser educados! Y pensamos en un encuentro con el lema “estilo y distinción”, es decir que esos chicos que eran buenos se dieran cuenta que valía la pena ser firmes, ser lo que debo ser. Y entonces nos fuimos a hacer un curso de personalidad.” (Padre Aldo Pérez).

El mallín como grupo asociado juvenil religioso nació luego de la problemática que se presentó en el colegio San Juan Bosco de la localidad de Eugenio Bustos, en San Carlos, Provincia de Mendoza, en torno a las peleas estudiantiles producto de la rivalidad entre cursos. Este hito fundacional, sin embargo, lejos de proponerse como un movimiento salesiano como

tal, como sí lo fueron otros dentro de la Familia Salesiana, el surgimiento respondió a una problemática puntual y tenía como fin la resolución de la misma.

Es, precisamente, el relato que nos aportan los entrevistados en donde se puede destacar que el Mallín no nació con la finalidad que en este trabajo se mostrará a continuación, sino que a partir del éxito del primer retiro espiritual que se dio para los alumnos involucrados en la pelea estudiantil del colegio mendocino y bajo el interés suscitado en los demás alumnos, es que el Mallín empieza a tomar forma. Es, por tanto, una de las características que será constante en esta agrupación: la espontaneidad que deriva del acompañamiento de los jóvenes, quienes transitan diversas problemáticas en la cotidianidad, fueron la razón de una mayor organización motivadas por la activa concurrencia.

Cuando el padre Aldo Pérez inicia su labor salesiana en sintonía con el Sistema Preventivo, se da la particularidad de recibir el apoyo de la comunidad laica. Con esto, podemos destacar, entonces, otra característica: el Mallín tiene impronta salesiana, pero no es exclusivo del clero, sino más bien se nutre tanto del mismo como de la comunidad de laicos, interesados tanto en la formación cívica de las juventudes, como también en la formación religiosa. Precisamente, en su respectiva entrevista, Alejandro nos menciona que el mallín tuvo su etapa como «movimiento social de reivindicación juvenil». Sin embargo, no se debe dejar de destacar que el movimiento nace como respuesta a un momento puntual, del que después se empieza a trasladar hacia los demás colegios en la Argentina.

Por ende, la agrupación nace ajena a la problemática compleja que envuelve a la Argentina en la década de los sesenta, pero es por esta problemática que las familias ven en el Mallín, la oportunidad de formación educativa, cívica y religiosa de modo seguro y conciso.

En el caso de la llegada a la provincia de San Juan, se da a partir del éxito de este primer retiro y sus sucesivos encuentros y se empieza a nuclear en torno de una figura altamente carismática y muy bien recordada: Ricardo Rodríguez. Su situación de laico imprimió en el movimiento la otra cara del Sistema Preventivo, puesto que fue una figura elemental que, en torno a su carácter, compañerismo, y enseñanzas muchos jóvenes se sintieron atraídos al Mallín. Su cercanía con Aldo Pérez y el compromiso aportado, hicieron posible la recurrente concurrencia. Se estima, según los testimonios, que un aproximado de entre treinta y cuarenta chicos asistían a las diversas etapas en que se subdivide el mismo. Clarisa nos comenta que «Ricardo permitía que el diálogo fuera fluido. Hasta las discusiones eran posibles. Pero todas eran discusiones que no buscaban ofender al otro, sino que eran discusiones sobre la fe, el modo

de llegar a los demás y cómo proceder. Eso sí, Ricardo levantaba la mano y todos se callaban». Por su parte, Desireé comenta que «el respeto a Ricardo pasaba por el cariño que le teníamos y su carisma». Fiel a lo propuesto por el mismo Don Bosco, Rodríguez no ostentaba de una autoridad represiva, sino más bien preventiva: el acompañar a partir de la amorevolezza, pilar que en conjunto con la religión y la razón permiten el «afecto, benevolencia, benignidad, solicitud paterna y también espiritual hacia los hijos» (Vojtaš, 2019).

Esta situación en la que el Mallín se iba formando, en parte por iniciativa de salesianos, en parte por la concurrencia de jóvenes, logró, de cierto modo, conformar un grupo homogéneo en torno a prácticas de caridad fundadas en tres principios claves: Dios, Darse y Distinción. Superando el primer aspecto, Dios, bajo el cual se hace referencia a la creencia y búsqueda constante en la formación cristiana, los otros dos aspectos destacan cualidades propias del movimiento. Así, el Darse fue el principal desafío que remarcaban los entrevistados. La complejidad radicaba en cómo se puede llegar a tal principio y la mayor expresión se encontró en las misiones que comenzaron a realizar.

Surgidas como prácticas de transmisión de la fe, las misiones respondieron a la eficiente organización de un gran contingente de jóvenes predisuestos a movilizarse a zonas relativamente alejadas o complejas en lo social, para acompañar y transmitir el Evangelio a familias de diversas situaciones. Marcelo, reflexionando sobre el significado de «Darse» comenta:

“Yo siempre amé la lluvia. Siempre que llovía, aprovechaba para salir a caminar y lo disfrutaba. Sin embargo, en las misiones aprendí que la lluvia no era lo mejor. Cuando fuimos a la casa de una familia que no tenía techo, comprendí que mi situación y la de esa familia era totalmente otra. Ese día llovió mucho.”

Las realidades a la que gente de rango etario juvenil —entre los 14 a 22 años— se enfrentaba dentro del movimiento los obligaba a prepararse no para la lucha social a la que se enfrentaron antaño otros movimientos, como en el caso de la Acción Católica —que desde 1966 y hasta 1973 se encontraba desorganizada—, sino que se empezaron a preocupar por predicamentos de familias en condiciones inadecuadas y supieron justificar, tanto desde lo moral como desde la fe, los modos necesarios de comportamiento para llegar hasta ellos y brindar cierto apoyo posible, dentro de los límites de una agrupación que como único «lucro» tenía el bienestar logrado.

Ese Darse dio paso a que el movimiento lograra la Distinción deseada. La misma tiene que ver con el carisma salesiano que formaba tanto de modo formal, como en el colegio, como

de modo informal, con los distintos movimientos. Entendiéndose que el Mallín surgió espontáneamente, frente a otros movimientos que sí fueron asimilados en el colegio de la provincia, el grupo tuvo que hacerse valer dentro de las posibilidades que les otorgaban ciertos sacerdotes salesianos, como los laicos, quienes en muchas ocasiones prestaban sus hogares para poder celebrar reuniones y lograr cierto tipo de organización y cohesión. No será hasta en un período posterior, en que el colegio los asimile y sí formen parte de las actividades variadas que brinda la institución.

Pervivencia: la dinámica social como crisis y oportunidad

«Si algo caracteriza al Mallín es que siempre estuvo en crisis» (Hermanos Lucero). Las distintas problemáticas sociales que envolvían a la provincia de fines de los sesenta, los setenta y los ochenta llevaron a que los distintos formadores del movimiento tuvieran que prepararse para afrontarlas. No era simplemente una reunión de un grupo de amigos que buscaban la predicación, sino más bien eran un grupo que, como modo de preparación, estudiaban. Clarisa comenta que con solo 16 años ya estaba al frente de un grupo y eso la obligó a tener que estudiar para saber qué contenidos dar.

Estudio, preocupación por los demás, sonrisa —siempre presente el lema de María Madre de la Sonrisa, un modo particular de denominación por María, Auxilio de los Cristianos, tan popularizado por Don Bosco— fue lo que hizo que el movimiento pudiera subsistir ideológicamente. El carisma, en conjunto con la gran personalidad de los encargados del movimiento y la constante participación conjunta de laicos y sacerdotes, hizo que el movimiento no girara en torno a los problemas sociales de la provincia, sino que se pudiera centrar en el objetivo que siempre tuvo: la cuestión de los jóvenes.

Sin embargo, dentro de los testimonios obtenidos, se entiende que la búsqueda de ser apoyo para los jóvenes implicaba estar siempre en sintonía con la dinámica de su realidad. Tratar de comprender la cotidaneidad de ellos fue el motivante para que el movimiento ingresara en etapas de crisis, tal como nos comenta Clarisa: «es tan difícil saber qué problemas pueden tener los chicos en sus casas, que eso nos llevaba a replantearnos nuestras actividades y nos obligaba a discutir entre nosotros». Pero la crisis, lejos de ser entendida como la posibilidad de que el movimiento dejara de existir, fue el motivante, como contrapartida, de que el movimiento se fortificara, fomentando la cada vez mayor concurrencia al mismo. Su posterior

institucionalización en el colegio, le permitió aún mayores dotes de organización que, de hecho, necesitaba para poder proseguir.

Bibliografía

- Bruno, C. (SDB). *Los Salesianos y las Hijas de María Auxiliadora en Argentina*. Buenos Aires, Instituto Salesiano de Artes Gráficas, Vol. 2.
- Moreno, C. (2022). Un acercamiento a las vivencias religiosas sanjuaninas en los primeros años de la década del 60. En C. Moreno et al. *Prácticas de fe. Historias de la religiosidad sanjuanina (siglos XIX – XX)* (pp. 99-115). Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes: FFHA.
- Varas, F. (2022). *Los Salesianos en la década de 1960*. En Moreno, C. et al. *Prácticas de fe. Historias de la religiosidad sanjuanina (siglo XIX – XX)* (pp. 117-129). Universidad Nacional de San Juan. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes: FFHA.
- Vélez Caro, O. (2016). El nuevo teologizar a partir del Vaticano II. *KÉNOSIS. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Vol. 4(Nº 6), 15-25.
<https://revistas.ucn.edu.co/index.php/kenosis/article/view/81>
- Videla, H. (1984). *Historia de San Juan (Reseña 1551-1982)*. Plus Ultra.

Testimonios Orales:

- De la Torre, Alejandro
- Lucero, Clarisa
- Lucero, Marcelo
- Moreno, Carlos
- Sisterna, Desireé

Testimonio Audiovisual:

- Pérez, Aldo.

EXPRESIONES DE LA RELIGIOSIDAD EN EL PERÍODO POSTCONCILIAR EN LA SOCIEDAD SANJUANINA

Carlos Mario Moreno Fabaro

Introducción

El presente trabajo es una aproximación al accionar de la religiosidad sanjuanina en el período posconciliar. Es durante esta época que vemos la vida cotidiana de algunas familias que se autodenominaban católicas practicantes y el contexto de cambio en el que se postulaban nuevos paradigmas culturales. Es por esto que con esta investigación se busca reconocer los aspectos en que se puso de manifiesto el cambio provocado por el Concilio Vaticano II en la provincia de San Juan, infiriendo sobre el accionar de actores muy precisos.

1 – Situación de la Iglesia Católica sanjuanina en los años posteriores al Concilio Vaticano II

El crecimiento exponencial de las clases medias sanjuaninas en las décadas de los años 60 y 70 provocó profundas transformaciones en el ámbito religioso, especialmente en la mayoritaria Iglesia católica, surgiendo planteos sobre las nuevas formas de vivir la religiosidad, más ligadas al espíritu de comunidad y un nuevo perfil de sacerdote con el fin de adaptarse a los nuevos tiempos y lograr una mejor llegada a los fieles. Este proceso dejó entrever las tensiones internas dentro de la institución, que enfrentaron a grupos de tendencia más conservadora (formados en la década de 1930 en los conceptos de orden, verticalidad y sacrificio, defensores de la tradición) y otros sectores renovadores que esperaban mantener la influencia de la Iglesia en una sociedad cada vez más dinámica (grupos que comenzaron a surgir en la segunda mitad del siglo XX). Por otro lado, el proceso de reconstrucción luego del terremoto también alcanzó a la Iglesia, que en las décadas de 1960 y 1970 finalizaron con la construcción de los nuevos templos.

La Arquidiócesis de San Juan de Cuyo estaba bajo el mando del obispo Ildefonso María Sansierra, religioso capuchino nacido en Santa Fe y ordenado sacerdote en Génova (Italia), que tomó posesión de la Arquidiócesis el 2 de junio del año 1966. Su gobierno se distinguió porque frenó el auge renovador que caracterizó los años posteriores al Vaticano II, tuvo una tensa relación con los sacerdotes tercermundistas y a él se le atribuye la disolución posterior de esta corriente en la diócesis.

Respecto al Concilio, Sansierra participó en todas las sesiones como Obispo Auxiliar de San Juan, aunque en la cuarta asistió como Vicario Capitular de la Sede Vacante de la Arquidiócesis por la muerte de su titular, Audino Rodríguez y Olmos. El fin del concilio le trajo nuevas responsabilidades, ya que fue nombrado miembro de la Reforma del Derecho Canónico, tarea que no rehusó.

Después de concluido el Concilio, se propuso frenar a los que aspiraban realizar un cambio profundo y estructural en la Iglesia local, debido a que surgían desde el seno de la misma Iglesia divergencias en cómo aplicar las conclusiones del Vaticano II. Esta posición es necesario tenerla en cuenta para comprender lo que ocurrió en los años siguientes.

Durante su gobierno pastoral (1965-1980), y en particular entre los años 1966 y 1973, muchos sacerdotes dejaron sus hábitos. En el año 1972 fueron veintisiete los clérigos que se secularizaron, quedando San Juan constituida en una diócesis con sacerdotes de edad superior a los cincuenta años. Fueron notas de esta época: la poca asistencia a las celebraciones de la misa, el alejamiento de la juventud de las instituciones laicales y la desconfianza del clero a todo aquel que se acercaba a la Iglesia bajo el temor de que trajera lo que ellos consideraban “ideas raras” (Moreno, 1985).

En la segunda mitad de la década del 60 y en los primeros años de los 70 se manifestó en la provincia de San Juan el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo. El “terciermundismo” se hizo presente en la localidad de Jáchal y también en algunas parroquias céntricas, en donde la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe fue el epicentro.

En Guadalupe el párroco era el sacerdote Dionisio Castillo si bien no se manifestó como sacerdote del Tercer Mundo, se mostró de hecho comprometido por una Iglesia cercana a la gente. Creó un grupo de trabajo que se llamó ‘Grupo de Reflexión de Guadalupe’, este grupo se reunía todos los jueves, la lectura era seleccionada por el sacerdote, la discutían y la adaptaban al presente, la mimeografiaban y la repartían a los concurrentes en la misa dominical. El padre Castillo no conducía el grupo, pero tenía la última palabra en la interpretación bíblica. Además, Dionisio tenía actitudes que disentían con lo que se proponía desde la tradicionalidad. Por ejemplo, “... Castillo no obligaba a los feligreses a confesarse para recibir la Eucaristía, sino que bastaba simplemente un acto de consticción personal, actitud que desde la Jerarquía de la Iglesia no recibía ningún tipo de apoyo” (Tejada, 2012, p. 14).

Este comportamiento del sacerdote fue altamente cuestionado y el Obispo dispuso su reemplazo. En su lugar nombró al padre Pedro Quiroga Marinero, capellán del Regimiento 22 de Infantería de Montaña, que estuvo al frente de esta comunidad parroquial hasta marzo del año 2000, fecha en que fue trasladado, borrando de la feligresía el recuerdo del padre Castillo.

En Jáchal actuaron los sacerdotes Marcial Cabon, Miguel Pellón, Fermín Fernández y Orlando Martín, todos pertenecientes a la orden de los padres Oblatos y de nacionalidad española. Ellos introdujeron una serie de modificaciones, sacaron los altares de los costados de la Iglesia, retiraron las imágenes de los santos y de las advocaciones de la Virgen que se encontraban en las naves laterales del templo, dejando solamente el Cristo crucificado.

Eso a la gente no le gustó mucho, fueron muy criticados. Introdujeron otros instrumentos musicales, hasta ese momento sólo se tocaba el armonio, pero Miguel cantaba muy bien y entusiasmó a la comunidad para tocar la guitarra dentro de la Iglesia (Tejada, 2012, p. 20).

La ciudad de Jáchal, considerada la capital de la tradición sanjuanina, sintió una fuerte resistencia a los cambios que estos clérigos deseaban aplicar. Según un testimonio: "... Tiempo después, la mirada sobre la tarea de los sacerdotes tercermundistas en Jáchal se tornó lapidaria" (Tejada, 2012, p.29).

Era un cura comprometido con los pobres, defendía a los pobres. Parecía más abogado laboralista que cura. Hablaba en serio de la 'Teología de la Liberación' [...] Hicieron todo lo posible por sacarlo de Jáchal y lo lograron (Tejada, 2012, p. 37).

Los tercermundistas fueron reemplazados por el padre Alejandro Farías quien se hizo cargo de la zona y de sus ciento veinticuatro capillas, "... con sotana roída y militancia social, pero siempre en comunión con el Arzobispo, a diferencia de sus antecesores" (Moreno, 2015, p 10).

2 – Cambios y permanencias en la religiosidad sanjuanina – La situación de las parroquias

Durante el periodo analizado las instituciones tradicionales de la Iglesia quedaron suprimidas. El caso más emblemático fue el de la Acción Católica que entre los años 1967 y 1973 dejó de funcionar, excepto las Mujeres de Acción Católica (MAC). Dicha medida fue tomada por las mismas autoridades eclesiásticas ante el clima de temor por una supuesta 'infiltración marxista', que estaba presente en el clero y también en las familias de tradición católica. "... Mis padres ni locos me hubiesen dejado pertenecer a la Acción Católica en esos años; ya en 1976, cuando reabrió, participé de la institución y fui vicepresidenta" (Márquez, 2023). Solamente quedaron funcionando los Cursillos de Cristiandad y el Apostolado de la Oración, esta última institución integrada por mujeres adultas que se reunían una vez al mes para rezar por las intenciones del Papa y rendirle culto al Sagrado Corazón de Jesús.

No obstante esta realidad, el grueso de los católicos y de los no católicos veían con asombro como la figura del sacerdote se fue modificando: curas sin sotana, que jugaban fútbol,

en pantalones cortos, que asistían a balnearios, que fumaban en público, etc. Muchas de estas actividades resultaban un tanto ‘escandalosas’ en una sociedad como la sanjuanina que había estado acostumbrada a ver al sacerdote como un personaje casi sagrado. Como se mencionó anteriormente, desde el año 1972 veintisiete sacerdotes se secularizaron, entre ellos el Vicario Capitular Fernando Herrera, quedaron en su mayoría clérigos mayormente tradicionales que se asemejaban a aquellos religiosos preconciliares. Ante tal desgranamiento solo quedaron los párrocos, sin vicarios y en algunos casos a cargo de dos o más comunidades.

La celebración de la misa en castellano y de vista al pueblo fue otra novedad, pero esta nueva forma no fue muy atractiva, por lo que la asistencia decayó notablemente. Recién en el año 1975 se comenzó a cantar con la guitarra e incluso se tornó difícil que las mujeres comenzaran a participar en la liturgia de la palabra leyendo las lecturas, más que nada porque muchos clérigos no estaban de acuerdo con esta medida. En parroquias como Nuestra Señora de Fátima y San Agustín de Valle Fértil se ofició la Eucaristía manteniendo algunos ritos preconciliares como la comunión de rodillas, las lecturas empleadas por la misa de San Pío V y la participación nula de las mujeres en la liturgia. La aplicación de las reformas del Concilio Vaticano II fueron escasas, dependiendo de cada párroco. Todo fue muy medido.

2.1 Expresiones de la religiosidad sanjuanina entre 1967-1973

Para esta época la realidad religiosa de San Juan no era homogénea, ya que había todo tipo de católicos. A los efectos de comprender este entramado, se pueden ubicar tres grandes grupos:

a- Los católicos tradicionales: se les puede dar esta denominación a aquellas familias en la que sus integrantes, padre y madre, se habían formado en la Acción Católica entre las décadas de 1930-1950 y observaban con estupor y cierta prudencia los cambios propuestos por el Concilio Vaticano II. Participaban asiduamente de misa, rezaban el Rosario diariamente, mantenían un fuerte vínculo con aquellos curas que compartían las mismas ideas tradicionales en relación al manejo de la Iglesia católica y el ideal de la Argentina como ‘nación católica’.

Estos grupos estaban formados en su mayoría por profesionales (abogados, docentes, empleados públicos, funcionarios). Allí el papel del varón, sostén del hogar, fue relevante y la mujer fue responsable de la educación de los hijos (tuvieron una estricta organización familiar donde los roles quedaban muy bien definidos). En la calle estaba el peligro, el pecado, y por ello quienes tuvieron hijos pequeños optaron por mantenerlos el mayor tiempo posible en las casas con un fuerte control sobre las amistades y los círculos cercanos. Políticamente simpatizaron con la Revolución Argentina y la figura de Onganía, aunque aquellas familias que tuvieron hijos

que superaban los diecisiete años vieron con temor que muchos de ellos congeniaban con la figura de Perón en el exilio y con la idea de un cambio profundo en materia social.

b- Los indiferentes: este grupo social había surgido durante el peronismo y estaba conformado por comerciantes, propietarios de pequeñas empresas, empleados públicos, etc. Durante el desarrollismo habían mejorado su situación económica y se caracterizaron por la búsqueda del bienestar y de protagonismo. Esta incipiente clase media, en su mayoría, fue indiferente a la religión, ya que la veía como un símbolo de atraso, y se volcó al psicoanálisis y la práctica de yoga como forma de espiritualidad. Empero, a comienzos de los años 60 algunos miembros de este grupo social tuvieron una activa participación en las comisiones pro-templo ayudando a recaudar fondos para levantar capillas, templos y parroquias en la provincia. Luego del año 1966 comenzaron a alejarse de las tareas parroquiales, aunque siguieron participando de la misa dominical, pero sin tener una participación activa. En sus familias no hubo una educación religiosa rígida, en general los hijos fueron educados según las nuevas teorías de moda, mucha libertad, mucho consumo y aspirando a que alcanzaran carreras terciarias, como eran por entonces Periodismo, Sociología o Ciencias Políticas.

c- La religiosidad popular: San Juan, en la época estudiada, tuvo zonas con grandes diferencias en materia de avance y tecnología, había localidades próximas al centro de la provincia que estaban incomunicadas y no tenían los más mínimos servicios de luz y agua, usaban pozos o piletas para almacenarla y se alumbraban con lámparas de gas. Para este grupo social el tiempo no pasaba. Fueron hogares en su mayoría de obreros tanto de campo como de la construcción, no tenían más aspiraciones que trabajar, con numerosos hijos, en donde la mayoría de las veces las tareas eran de sol a sol. En estos lugares el papel de la mujer fue destacado, ya que ellas llevaban las riendas del hogar y administraban el dinero, se las veía trabajando en la cosecha o en fábricas. En este grupo social se definían como católicos practicantes, aunque no participaban de la misa dominical y sólo tenían algunas nociones de catecismo, poseían una gran devoción por la Virgen María y en muchos casos también por la Difunta Correa y otras devociones populares como las ánimas o el Gaucho José Dolores. Estas familias eran las que participaban de las procesiones, festejaban a lo grande los bautismos y las comuniones.

En relación al tema de la presencia de sacerdotes del Tercer Mundo, un joven obrero de aquella época respondía: "... Nosotros éramos esclavos del trabajo, no teníamos medios de comunicación para saber sobre terrorismo, subversión, sino trabajamos no podíamos comer" (Sosa, 2022).

2.2 La vida cotidiana y la sacramentalidad

El aspecto en el que se pueden observar y evidenciar los cambios y las permanencias en la religiosidad es en la práctica de los sacramentos. Desde 1969 el Papa Pablo VI puso en vigencia una nueva forma de celebración de los sacramentos y en el año 1970 apareció el ‘Nuevo Misal Romano’. Si bien la aplicación del mismo fue sumamente lenta, se logró en la década del 80 el uso pleno del mismo, cuando se produjo un notable cambio de sacerdotes.

2.2.1 El Bautismo

La recepción de este sacramento continuó reuniendo mucha gente y se puso como norma que debían oficiarse los sábados en la tarde. Previo a esta celebración los padres y padrinos debían anotar a la criatura por la secretaría parroquial, exigiendo estar casados, no pudiendo ser padrinos o madrinas aquellas personas que no estuvieran casadas por Iglesia y tampoco aquellos que no habían recibido la Confirmación. En San Juan, a diferencia de otros puntos del país, no hacía falta hacer algún tipo de curso para recibir el Bautismo: “... viajé a Tandil para bautizar a mi hija porque mi hermana vivía allí, y me encontré con que había que hacer un cursillo para bautizarla” (Fabaro, 2021, p. 25). Empero, las personas que eran conocidas del sacerdote gozaban del privilegio de tener un bautismo privado que se oficiaba un día de la semana y que podía llegar a celebrarse según el rito preconciliar.

Un dato significativo fue la forma en que se anotaba al recién nacido en los libros del bautismo, allí se dejaba constancia si el niño era de padres casados por Iglesia, poniéndole la palabra ‘legítimo’, mientras que si era hijo de padres separados o de madre soltera se dejaba asentado bajo el término ‘ilegítimo’. “... yo, cuando son hijos de madre soltera les pongo ‘hijo natural’, me parece violento usar la palabra ilegítimo” (Barrios Otilio, 1985), decía un conocido secretario de una parroquia sanjuanina.

El bautismo en todos los casos continuó siendo un momento de fiesta y algarabía. Entre las clases media y alta las celebraciones para esta época eran discretas, una reunión familiar en donde se compartía un chocolate o asado participando de la misma los familiares más íntimos. En los sectores populares, en cambio, la festividad era grande con muchos invitados y notable cantidad de comida. Es de destacar que poco a poco se fue perdiendo la costumbre de pedir los recién nacidos para apadrinarlos, imponiéndose la moda de elegir los padrinos por parte de los padres fuera del círculo familiar, recurriendo para este rol a amigos o compañeros de trabajo.

La ceremonia se efectuaba el sábado en la tarde, como se expresó anteriormente, y luego se preparaba el templo para la celebración de casamientos. Esto indica que la misa vespertina del sábado, que valía para el domingo y que estaba aprobada por la reforma conciliar, no se celebraba; fue recién en la década del 80 que se comenzó con esta costumbre, evidenciando la

lentitud con la que se llevaron a cabo los cambios propuestos por la Iglesia en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo.

2.2.2 Las Primeras Comuniones y la Confirmación

La Primera Comunión fue una práctica que siguió vigente en la sociedad sanjuanina de los sesenta y comienzos de los setenta. El problema que se presentó fue que, al no estar funcionando las instituciones parroquiales como la Acción Católica, la preparación para este sacramento recayó en manos de las maestras de las incipientes escuelas parroquiales o de mujeres casadas que pertenecían al Apostolado de la Oración y acreditaban no tener “ideas raras”.

La catequesis continuó siendo por un año, aunque tuvo características muy domésticas, en donde muchas madres preparaban a sus hijos y luego los llevaban al sacerdote del lugar para que los examinara. En todos los casos se empleaba el catecismo de las 99 preguntas y generalmente cuando les tomaban examen, el sacerdote los sentaba en círculo en el despacho haciéndoles las preguntas de este tradicional libro. Recién para el año 1975 comenzó una catequesis más organizada, pero en San Juan tuvo catequesis de comunión de dos años y de confirmación de dos años ya entrada en la década del 90.

La Comunión y la Confirmación, hasta 1980, se recibían al mismo tiempo. En la mañana se celebraba la misa de Primeras Comuniones y en la tarde la ceremonia de Confirmación sin misa. La edad para recibir dichos sacramentos eran los diez años. Un dato destacado para la época fue la modificación de la vestimenta, se terminaron los vestidos ampulosos y se comenzó a usar el modelo de túnica para las niñas, en algunos casos con una cinta B.B que recogía el pelo. Otros sacerdotes, un poco más tradicionales, optaron por el modelo de la túnica con un cordón en la cintura y el cabello cubierto con un velo de acrocel, el libro de nácar se dejó como opción y se usaba el rosario blanco. Los varones vestían pantalones azules, camisa blanca y corbata azul, se suprime las camisas labradas, las corbatas moñas y si se mantuvo el moño en el brazo derecho, se dejó de lado la limosnera y se les pidió a los niños que llevaran una cruz de madera. En muchos casos se ponían pizarras en las puertas de los templos con los modelos de trajes de primera comunión que se debían usar. Esta nueva forma de vestir, sostenían los sacerdotes, estaba más vinculada a la difícil situación económica que a las reformas conciliares.

En San Juan fue costumbre que estos sacramentos se celebraran para el día de las fiestas patronales, excepto en aquellas parroquias donde el patrono tenía su festividad en los meses de invierno. En estos casos la Comunión se oficiaba el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción, o el 11 de febrero, festividad de la Virgen de Lourdes. Los festejos sociales eran en la noche, ya que el niño empezaba muy temprano su menester religioso. En la mañana la misa

de Primera Comunión, en horas de la tarde la Confirmación, y luego la procesión de la Virgen o del santo patrono de la comunidad. Finalizados estos eventos se llevaba a cabo la cena o el festejo. Un elemento significativo fue que, en estos años, si bien la asistencia a misa disminuyó notablemente, las procesiones y fiestas patronales congregaban mucha gente. Eran fiestas del pueblo y es por esto que la Primera Comunión seguía teniendo un rol muy destacado para la cultura del momento.

2.2.3 El Matrimonio

a- Contexto del momento: en el San Juan de finales de los 60 y comienzo de los 70 la realidad había cambiado notablemente: picnics, bañarse en piletas públicas, el final de las escuelas separadas por sexos, la posibilidad de continuar estudios secundarios, los centros terciarios que habían surgido en la década del 50 seguían dando profesionales a la provincia mientras otros seguían sus estudios en la llamada ‘Universidad Popular’ -en ella ingresaban jóvenes con estudios primarios finalizados, y allí continuaban carreras como idóneo en farmacia, contabilidad o dactilografía.

En lo educativo el año 1973, sobre la base de los institutos terciarios, entre otros, surgió la Universidad Nacional de San Juan. Anteriormente a la creación de esta institución, en el año 1970 se crearon en los departamentos sanjuaninos los llamados ‘Colegios Nacionales’. Estos eran secundarios que otorgaban el título de bachiller y que tuvieron notable afluencia de jóvenes. De esta manera los espacios de socialización fueron varios, incentivando la comunicación espontánea. Prueba de ello fue que a finales de los 60 el trato de ‘usted’ se dejó de lado, y el tuteo comenzó a hacerse común entre los jóvenes.

b- Los Noviazgos: en este contexto fue que los noviazgos largos y ceremoniosos de los años 50 desaparecieron. Los jóvenes llevaban noviazgos cortos, en donde la libertad era la premisa que experimentaban. Solo se mantuvo la costumbre de hablar con el padre, momento en que se fijaban los días y horarios de visita. El tema de dejar solos a los novios fue muy discutido, y por ende eran generales las salidas en grupo.

Para entonces las mujeres trabajaban, y eran muchas las que comenzaron a hacerlo en las décadas de 1960 y 1970. Esto, de alguna manera, también desembocaba en noviazgos cortos. Sin embargo, el varón joven de esta época tuvo mucha más libertad que la mujer. Los amigos en este momento cobraron relevancia, como también la figura de algunos artistas que triunfaban en Buenos Aires y que en estas provincias se transformaban en verdaderos iconos e ídolos (como el caso de Palito Ortega). Los varonespreciaban de su hombría en función de la cantidad de conquistas femeninas que tenían. Los anticonceptivos, por otra parte, si bien estaban en vigencia

para las mujeres, había mucho prejuicio en relación al uso de estos, por lo que era más común que el hombre usara preservativo, los cuales se comenzaron a vender en los kioscos y se adquirían mediante señas.

Los noviazgos que perduraban en el tiempo comenzaban a terminar con el llamado ‘compromiso’. Esta fiesta en realidad no tenía características religiosas, ya que era un evento más bien cultural, una tradición que atravesaba a todos los grupos sociales. Empero, los novios que eran católicos practicantes realizaban este acto en la Iglesia, y allí el sacerdote bendecía los anillos que iban a usarse en el momento del casamiento. La llamada ‘Fiesta de Compromiso’ se celebraba con comida y baile, e indicaba la recta final al matrimonio. En una sociedad en la que la separación estaba mal vista, y menos pensar en un divorcio, el compromiso marcaba la última posibilidad de arrepentimiento debido a que ‘el matrimonio era para toda la vida’. Hubo parejas que al romper el compromiso fundían los anillos y casos en los que debían comprarse nuevamente alianzas ante la reconciliación de los novios.

c- Camino al altar: lo cierto es que previo al casamiento las mujeres más respetuosas de las tradiciones confeccionaban su ajuar, mientras aquellas que no se involucraron en una tarea tan dificultosa optaron por comprar todo. Además, se hacían preparativos en torno a la luna de miel, que había adquirido la moda de realizarse en alguna provincia argentina durante la década de 1960 (Mendoza, Córdoba, Mar del Plata eran los lugares elegidos). Inclusive, en plena sociedad de consumo era muy común pensar en los regalos, para entonces era corriente que estos fueran en su mayoría artículos hogareños como licuadoras, lavarropas, tostadoras, cocinas, y mucha vajilla, etc. Por aquel entonces no se llevaban a cabo listas de casamiento, por lo que los regalos eran a título personal.

La parroquia elegida para casarse por disposición de la curia debía ser la de alguno de los dos contrayentes, y en el caso de elegir otro templo había que solicitar permiso a los curas párrocos de la jurisdicción en donde residían los futuros esposos. Allí se les entregaba un papel con el permiso solicitado y se pagaba. Desde el año 1972 los contrayentes tenían que realizar el cursillo prematrimonial, por lo que por un mes asistían a charlas impartidas en la parroquia donde iban a casarse para prepararse para recibir el sacramento. “... Juan no podía asistir por lo que tuve que ir yo sola” (Sosa, 2023). En estas charlas no se trataban temas sobre sexualidad, sino que se reducían a charlas preparatorias acerca de los valores y las prácticas hogareñas, el rol de la mujer y el rol del varón en el hogar. En lo referido a lo sexual, se sabía que:

Entre los jóvenes más practicantes del catolicismo estaba difundida la idea y la práctica de la llamada continencia periódica... Esto es practicar la relación sexual

solamente dos días después de que la mujer menstruara, para evitar aquellos embarazos no deseados y también para ejercer lo que se conocía como paternidad responsable, consistiendo este concepto en no tener más hijos de los que no se podía mantener (Moreno, 2016).

Los colores en el vestido de novia también eran indicadores de la situación o el estado de los contrayentes. La mujer supuestamente virgen se casaba de blanco, en cambio aquella que era madre soltera podía casarse con vestido de novia, pero el color debía ser amarillo o tostado, de igual forma que las jóvenes que se casaban embarazadas. La misa de esponsales se celebraba en caso de que los novios la solicitases y en la mayoría de los casos eran ceremonias muy sencillas con sólo una breve lectura del evangelio. Así mismo, el estipendio variaba según la parroquia, según la decoración: con alfombra y flores era un precio, sin alfombra y sin flores el precio era otro. Posterior a la celebración se celebraba la fiesta de casamiento que se hacían en su mayoría, en las casas de la familia de la novia y solo aquellas, con mayores recursos, alquilaban un salón para el festejo.

El matrimonio a pesar de la significancia que tenía en la vida socio-cultural de la población, no siempre funcionaba y en la década del 70 se hizo más común la separación legal, aunque no fueron numerosas. Ello debido a que estaba arraigado que los esposos que no se llevaban bien y/o no tenían buena relación debían mantenerse unidos: "... mi hermana se quiso separar en 1975 y mi padre le dijo que su lugar era estar con su esposo" (Fabaro, 2023). Usualmente se apelaba a los hijos, ya que se consideraba que un niño sin padres conviviendo juntos podría tener dificultades en su educación. Empero, también estaba el señalamiento social, debido a que no era bien visto un hijo o una hija de padres separados.

Se puede afirmar, a partir de todo lo mencionado, que en la sociedad sanjuanina los cambios se producían, pero de forma lenta. Existía mucha libertad en los noviazgos, pero se mantenían los mismos patrones morales y culturales de la década del 50 en la vida matrimonial, lo que llevó a que muchas parejas que no se llevaron bien en su matrimonio continuaran unidas, para evitar cualquier tipo de condena social. Todavía faltaba mucho para que se asimilaran los cambios que ya se habían hecho evidentes y cotidianos en otras provincias del país.

2.2.4 La Extremaunción

Para esta época la muerte todavía conservaba un carácter doméstico y religioso. Era muy difícil que los enfermos dejaran este mundo en el hospital o sanatorio, por lo general las personas fallecían en sus casas, y eran veladas en la misma vivienda cumpliendo los ritos de cerrar la

habitación del velatorio por nueve días, de que la viuda del fallecido permaneciera en la cama durante el velorio. Para el año 1973 el sanjuanino siguió usando el término extremaunción para este sacramento que se les administraba a los enfermos de peligro de muerte, se seguía llamando al sacerdote para el momento final, “... era el sacramento olvidado” Arce (2015, p. 202). Generalmente los familiares temían buscar al sacerdote por miedo a que el enfermo se asustara y en muchos casos sucedía que lo llamaban en el momento de la agonía y este no quería ir argumentando que el enfermo estaba inconsciente y que el sacramento se administraba cuando la persona estaba lúcida.

Comúnmente el clero sanjuanino de esta época, no estaba muy predisposto para impartir este sacramento. Muchos añoraban a los sacerdotes de la década del 50 que en bicicleta salían a visitar los enfermos moribundos, lo cierto es que muy pocos recibían la unción, lo que sí es una realidad que producido el deceso y durante el velorio era una práctica religiosa el rezar de responso al que si asistía el sacerdote o enviaba al secretario parroquial para que lo oficiara. Las salas velatorias no aparecían por el San Juan de esa época, todo era en casa.

Terminado el velorio comenzaban los preparativos para la misa del mes. Esta celebración llevaba todo un rito, armado de tarjetas para invitar a todos los que habían asistido al sepelio y habían dejado su nombre en el tarjetero de pésame, el aviso en el diario local invitando a la celebración y la preparación de la ropa, las mujeres de negro y los hombres de traje con una cinta negra en el bolsillo.

En algunas parroquias sanjuaninas como Santa Bárbara de Pocito o La Gruta de Nuestra Señora de Fátima el sacerdote mantenía la tradición de colocar el túmulo, esto era armar una tumba ficticia donde finalizada la misa el clérigo le rezaba un responso. El sacerdote se vestía de morado y se leía el rito del misal preparado para la celebración de la misa de un difunto, las misas comunitarias no se ponían en práctica.

La misa del mes era para recordar al fallecido y siempre se daban manifestaciones de dolor, terminada la celebración se daba el pésame a los familiares y se repartían tarjetas recordatorias de esta ceremonia con la foto de quien había partido.

En el caso de quienes se habían suicidado, los sacerdotes todavía mantenían recelo para celebrarles misa, por lo general los familiares pedían la misa y no especificaron la causa de la muerte, eligiendo una parroquia que estuviera alejada del domicilio o departamento del que eran oriundos, invitando solo a aquellos más cercanos.

Por estos años el luto duraba un año, los tres primeros meses se usaba el negro y luego medio luto, esto era el uso del blanco o colores claros con algo negro. En los hombres el luto

no fue común que lo llevaran en el brazo, lo usual era llevar una cinta negra cosida en el bolsillo de la camisa, se llevaba a lo largo de un año.

Caso aparte fue la juventud de esta época, quienes se negaban a guardar el duelo o atraso, sin asistir a fiestas, bailes o casamientos. Para el año 1973 los casamientos comenzaron a efectuarse a los dos meses del fallecimiento del familiar, es anecdótico como muchos jóvenes a las pocas semanas del velorio salían a escondidas a los bailes, para este momento la tradición de guardarse en la casa se fue perdiendo.

Para concluir se puede decir que si bien la iglesia como institución atravesaba momentos críticos las tradiciones religiosas en relación a la muerte se seguían practicando.

Palabras finales

El postconcilio en San Juan fue durante la gestión del Obispo Ildefonso María Sansierra, quien participó del Concilio Vaticano II, pero sin aplicar totalmente las reformas propuestas por él mismo. Tal es el caso que el clero sanjuanino sufrió una fractura, que terminó en el año 1972 con el alejamiento de numerosos sacerdotes.

Previo a este año, a fines de la década de 1960 y en los primeros años de la década de 1970, la Iglesia local vivió manifestaciones provenientes de sectores progresistas, como fueron la presencia de curas tercermundistas en algunas comunidades parroquiales, no prosperando dicha corriente por no contar con el apoyo de la curia sanjuanina.

La religiosidad provincial se observó a través de las prácticas sacramentales. En la cultura sanjuanina, la práctica de los sacramentos se mantuvo con un carácter más social que religioso. Las devociones fueron fuertes, pero no tuvo aceptación el nuevo rito de la misa, lo que derivó en un alejamiento de los fieles. A esto se le sumó el hecho de que las instituciones laicales dejaron de funcionar, como fue el caso de la Acción Católica.

En la Arquidiócesis de San Juan de Cuyo no se aplicaron en su totalidad las reformas del Concilio Vaticano II. Existió una marcada resistencia a las conclusiones del Concilio, y recién se tuvo que esperar a finales del siglo XX para poner en vigencia los cambios postconciliares.

Bibliografía

Arce, N. G. (2015). Ni santos ni pecadores. Catolicismo, sociedad de masas y vida cotidiana en Buenos Aires, 1940-1980. (Tesis doctoral, Universidad Torcuato Di Tella). Recuperado de: <https://repositorio.utdt.edu/handle/20.500.13098/2255>

Moreno, C. (2015). *Expresiones renovadas de la religiosidad católica en el pueblo de Rawson*. (Tesis de maestría). Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes - Universidad Nacional de San Juan, San Juan.

Tejada, D. (27 de mayo de 2012). Iglesia militante: La huella de los curas tercermundistas en San Juan. *Tiempo de San Juan*. Recuperado de: <https://www.tiempodesanjuan.com/sanjuan/2012/5/27/iglesia-militante-huella-curas-tercermundistas-juan-11025.html>

Fuentes Orales

Barrios, O. (mayo de 1985). Comunicación personal.

Fabaro, L. R. (enero de 2021 – agosto de 2023). Comunicación personal.

Moreno, S. (abril de 2016). Comunicación personal.

Recabarren, E. (20 de agosto, 2023). Comunicación personal.

Sosa, J. (19 de agosto, 2023). Comunicación personal.

Tejada, D. (2015). Comunicación personal.

LOS COLEGIOS PARROQUIALES EN SAN JUAN. EL CASO DEL PADRE BÁEZ LASPIUR SU INTERVENCIÓN SOCIAL Y EDUCATIVA EN CHIMBAS

Alicia Inés Zárate

Introducción

A nivel nacional, el sistema educativo Argentino en los años 90 estuvo marcado por las reformas impulsadas por el gobierno de Carlos Menem y la sanción e implementación en 1993, Ley Federal de Educación 24.195. Esta ley reorganizó el sistema educativo y transfirió muchas competencias a las provincias. Según Braslavsky y Birgin (2001), las reformas se dirigieron a descentralizar la gestión educativa y a diversificar las ofertas de formación, permitiendo la creación de nuevas instituciones educativas.

No obstante, estas reformas también fueron objeto de críticas por los problemas de financiamiento y las desigualdades que profundizaron entre las regiones más y menos desarrolladas del país (Tedesco, 2001).

En este escenario, los colegios parroquiales surgieron como una respuesta eficaz, especialmente en áreas donde las instituciones estatales prescindieron del rol del Estado para asumir una concepción subsidiaria, considerando la educación un servicio.

Dentro de este contexto, el Colegio Nuestra Señora de Andacollo, en el departamento de Chimbas, se convirtió en un símbolo de la acción comunitaria y de la adaptación de la educación a las realidades socioeconómicas de la región. Este fenómeno se enmarca en un período de profundas reformas educativas y sociales en Argentina, que buscaban mejorar la calidad y el acceso a la educación a través de nuevas iniciativas, en un contexto de ajustes estructurales y crisis económicas que afectaron al sistema educativo tanto de gestión pública como de gestión privada.

La Educación Católica en Argentina

Luego de la sanción de las leyes laicas en el siglo XIX, ley de Educación 1420 sancionada en 1874, ley de Registro Civil y Ley de Matrimonio 1878; la Iglesia asumió la reubicación de sus funciones a partir de los cambios en las dinámicas institucionales. El positivismo se impuso, la Iglesia se adaptó y dio lugar a lo que Baubérot denominó Pacto Laico, o umbral de secularización. Ambos referidos a la recomposición de relaciones de élites dirigentes y jerarquías eclesiásticas, a

partir de la toma de conciencia, tanto del Estado como de la Iglesia, de la imposibilidad de ejercer influencia en la sociedad en un proceso de cambio del uno sin el otro (Di Stéfano, 2011).

Las instituciones estatales se hicieron cargo de impartir educación, anotar nacimientos y efectuar los matrimonios, funciones que la Iglesia tuvo a su cargo históricamente desde la época de la Conquista. El laicismo consistió en que las instituciones estatales no tuvieran injerencia de la Iglesia. Como reacción al laicismo, se da lugar al surgimiento de diferentes expresiones religiosas como órdenes, instituciones educativas y confesionales. Dentro de las expresiones culturales de principios del siglo XX podemos mencionar la creación de cursos de cultura católica, revistas de contenido religioso y la creación de la primera universidad católica (Marcelo Diez, 2009).

Los diferentes proyectos educativos y culturales a lo largo del siglo XX fueron adaptándose a los procesos de continuidades y rupturas con los lineamientos de políticas educativas antipositivistas que aparecen como una constante en la historia de la educación argentina. En la historia de la pedagogía argentina se denominó “reacción antipositivista” a un movimiento pedagógico compuesto por diversas tendencias teóricas que tiene varios puntos de contacto. Uno central es el antiintelectualismo como negación del primado de la razón o de la inteligencia, en el modo de conocer y la afirmación de otros modos de conocer: la voluntad, la emoción, los sentimientos, la intuición, etc. El antipositivismo, desde esta perspectiva desacuerda en la jerarquización de contenidos, establecida por el positivismo, dándole menor valor a los de tipo intelectual. La sede de estos conocimientos es el libro, desacuerdo que se expresa en el rechazo al enciclopedismo de la pedagogía positivista. Esta transmisión de conocimiento, concebido como elaboraciones intelectuales, debería ser complementada por la formación. Noción más abarcativa que involucra no sólo al intelecto, sino a la personalidad, voluntad, al espíritu, etc. (Puiggrós, 1997)

La Iglesia Católica siempre presente en los diferentes proyectos políticos quiso tener un papel central en la educación argentina. A fin de fijar su impronta y lograr que la enseñanza quedara en un marco de valores cristianos tuvo una fuerte presencia en los círculos políticos. Esta pujía por lograr la inserción de la agenda de la Iglesia en las propuestas educativas se da a lo largo del siglo XX. La Iglesia católica quiso recobrar la autoridad y dominio sobre los procesos de enseñanza aprendizaje a los que había accedido históricamente. Se hace imprescindible abordar el análisis de estos procesos en los que cumple un rol central, ya sea por ser vedada para

conducir los procesos de enseñanza-aprendizaje, como por ser el eje rector de la formación de generaciones de argentinos.

La educación católica ha tenido un rol protagónico en Argentina desde los primeros años del país. La Iglesia, a través de sus órdenes y parroquias, ha creado instituciones educativas que buscan formar a los jóvenes no solo en términos académicos, sino también morales y espirituales. Esta tradición educativa ha sido defendida por destacados pedagogos argentinos, como Carlos Alberto Sacheri, quien en su obra *La Iglesia y la Educación en Argentina* (1976), argumenta que la enseñanza católica ofrece una visión integral del ser humano y de su rol en la sociedad, en contraste con la educación laica.

En la década de los 90, los colegios parroquiales se convirtieron en una opción atractiva para muchas familias de clase media y baja, que buscaban una educación de calidad basada en valores religiosos. Esto fue especialmente relevante en zonas periféricas y de alta vulnerabilidad social, como Chimbas, un departamento de San Juan con altos índices de vulnerabilidad social.

Colegio Parroquial Nuestra Señora de Andacollo.

Historia Institucional

El Padre Ricardo Báez Laspiur se hace cargo de la Parroquia Nuestra Señora de Andacollo el 9 de Marzo de 1986. El Colegio parroquial Nuestra Señora de Andacollo se creó con el apoyo del Arzobispo de San Juan de Cuyo Italo Severino Distefano en 1988. La institución contaba con nivel inicial y primaria, dos salitas de pre jardín, dos de jardín y un primer grado, en la Casa Parroquial. En 1990 se creó el secundario técnico turno mañana capacitación laboral de mecánica de 4 (cuatro años) en turno tarde. En 1995 la capacitación laboral se transformó en Bachillerato Técnico. En el 2001 se transformó en Educación General Básica 3 y Polimodal (Ley Federal de Educación). Más tarde se produce la creación del colegio secundario de jóvenes y adultos en horario de 20 hs a 23 hs con orientación en electricidad, mecánica y contabilidad. El día 24 de Junio se estableció como fecha oficial de creación.

El colegio continuó en constante crecimiento, se adquirieron terrenos y hoy tiene seis hectáreas y una matrícula que supera los tres mil estudiantes. Se construyeron en la institución, aulas y salas de talleres para diferentes especialidades. Cuenta con un laboratorio de computación, laboratorio de Ciencias Naturales, talleres y el equipamiento para la formación pre profesional, una biblioteca y playones para actividades deportivas.

Pedagogía Cristiana

El colegio surgió como una respuesta a la carencia de instituciones educativas en la región y buscó brindar una educación integral basada en valores católicos.

“La educación es comprendida como formación integral de la persona, entendida como el logro de la plenitud en toda su realidad, la educación va muchísimo más allá de la función informativa, más allá de la transmisión cultural y científica. Trasciende los planteos académicos y piensa en el hombre todo y en todos los hombres como persona y como comunidad. La diversidad de los saberes instrumentales ha de contribuir al bien total de la persona y no ser incorporados de tal modo que le causen deterioro

La educación integral implica el desarrollo de las virtudes a partir de un proceso perfectivo, es intencional su finalidad es el paso de una potencia al acto con una meta. La finalidad de la educación es dada en primer lugar por la perfección de las operaciones puestas al servicio del perfeccionamiento armónico de las facultades humanas hacia el integral perfeccionamiento del hombre mismo. La perfección definitiva del hombre consiste en la posesión de su fin. Es necesario que todas las acciones humanas cumplan sus fines en subordinación y dependencia del fin último de toda la vida humana.

El Colegio de Andacollo, es un caso ejemplar, un claro ejemplo del papel transformador de la educación parroquial en contextos de vulnerabilidad. Este colegio fue establecido como una respuesta directa a la falta de instituciones educativas en la región, con el objetivo de brindar una educación basada en valores católicos, complementada con un fuerte compromiso social.

El Padre Báez Laspiur, conocido por su liderazgo comunitario y su preocupación por el bienestar de los sectores más desprotegidos de Chimbas, fue clave en la creación del colegio. Según Gil de Muro (1998), Báez Laspiur no sólo impulsó la construcción del colegio, sino que también lideró la formación de una cooperadora escolar, cuyo objetivo era mejorar las condiciones de vida en la comunidad a través de actividades educativas y de solidaridad. Esto permitió que la escuela no solo funcionara como un centro de aprendizaje, sino también como un espacio de cohesión y apoyo comunitario.

Crecimiento de la Matrícula en los Colegios Parroquiales

El crecimiento de la matrícula en los colegios parroquiales de San Juan durante la década de los 90 fue notable. A nivel provincial, los datos estadísticos muestran que en 1990 había

aproximadamente 8.000 estudiantes matriculados en colegios privados, muchos de ellos en instituciones parroquiales, cifra que para 1999 ascendió a 12.500 alumnos, representando un incremento del 56% en menos de una década (Ministerio de Educación de San Juan, 2000).

En el caso particular del Colegio de Andacollo, para su primer año de funcionamiento, la matrícula inicial fue de 250 estudiantes, número que creció de manera constante en los años siguientes. Para 1998, el colegio ya contaba con 750 estudiantes, lo que reflejaba no solo la demanda de la población local, sino también la confianza depositada en el proyecto educativo liderado por la comunidad parroquial.

Este aumento en la matrícula refleja una tendencia general observada en otras provincias argentinas, donde los colegios parroquiales se posicionaron como una alternativa sólida frente a las instituciones públicas, que en muchos casos enfrentaban dificultades derivadas de la falta de recursos y la implementación incompleta de las reformas educativas nacionales.

Retención y reducción de la Deserción Escolar

Uno de los logros más notables del Colegio de Andacollo fue la reducción de la deserción escolar en comparación con otras escuelas públicas de la región. Según datos proporcionados por el Ministerio de Educación de San Juan (1998), la tasa de deserción en las escuelas públicas de la zona en 1995 alcanzaba el 15%, mientras que, en el Colegio de Andacollo, esta cifra era considerablemente menor, llegando al 5%. Esto sugiere que la institución logró crear un ambiente propicio para la retención de estudiantes, en parte debido a su enfoque comunitario, la enseñanza de valores, y un vínculo cercano con las familias y el entorno social.

Comparación de la Deserción Escolar (1995)

El siguiente gráfico de torta ilustra la comparación de la tasa de deserción entre el Colegio de Andacollo y las escuelas públicas de la zona en 1995:

Comparativa de Tasa de Deserción (1995)

Escuelas públicas de la zona: 15%

Colegio de Andacollo: 5%

Distribución de la Deserción Escolar en 1995

Comparación de la tasa de deserción escolar en 1995 entre las escuelas públicas de gestión estatal o privada de la zona y el Colegio de Andacollo. Como se puede observar, el

Colegio de Andacollo mantuvo una tasa significativamente más baja (5%) en comparación con el 15% de las escuelas públicas ya sea de gestión estatal o privada, lo que resalta su éxito en la retención escolar.

Comparativa de Tasa de Deserción (1995)

Escuelas públicas de la zona: 15%

Colegio de Andacollo: 5%

Crecimiento de la Matrícula

Otro indicador del impacto positivo del colegio de Andacollo en la comunidad es el crecimiento de su matrícula. De acuerdo con datos del Ministerio de Educación de San Juan (2000), la matrícula del Colegio de Andacollo pasó de 250 estudiantes en 1992 a 750 en 1998, lo que refleja una alta demanda por una educación de calidad. Este crecimiento no solo demuestra la confianza de la comunidad en el colegio, sino también el éxito de sus políticas inclusivas y de retención escolar.

Este incremento en la matrícula es un testimonio del impacto positivo que la institución tuvo en su contexto local y cómo las políticas educativas aplicadas fueron eficaces para atraer y mantener a los estudiantes en el sistema educativo.

Este crecimiento de la matrícula puede interpretarse, desde la historia social, como una evidencia del éxito de la institución en la generación de capital cultural y social en la comunidad, elementos que Bourdieu (1986) identifica como fundamentales para la movilidad social y el desarrollo comunitario.

Evolución de la Matrícula

1992: 250 estudiantes

1998: 750 estudiantes

Impacto Social y Educativo del Colegio de Andacollo

El análisis histórico de los fenómenos educativos permite comprender no sólo la evolución de las instituciones, sino también el papel de la educación como factor de transformación social. En este sentido, el estudio del Colegio Nuestra Señora de Andacollo en Chimbas, San Juan, fundado en 1992, es un claro ejemplo de cómo la participación comunitaria y el liderazgo pueden generar cambios significativos en un contexto marcado por dificultades

económicas y sociales. Desde la perspectiva de la historia social de la educación, este caso muestra cómo el liderazgo del Padre Báez Laspiur y el trabajo de la cooperadora escolar lograron consolidar una institución que no solo satisfizo las necesidades educativas locales, sino que también promovió la cohesión y el bienestar comunitario.

El impacto social del Colegio Nuestra Señora de Andacollo en Chimbas no puede ser subestimado, como señala Braslavsky (1999), los colegios parroquiales en Argentina no solo cumplen una función educativa, sino que actúan como agentes de cambio social en comunidades vulnerables. El colegio se convirtió en un punto de referencia para muchas familias, no solo por su oferta académica, sino también por los programas de apoyo social y comunitario que promovía.

Un aspecto destacable fue el compromiso del colegio con la formación integral de sus estudiantes, promoviendo valores como la solidaridad, la responsabilidad social y el respeto por la dignidad humana. Esta orientación educativa fue clave para generar un impacto positivo en una comunidad afectada por problemas como el desempleo y la falta de oportunidades para los jóvenes.

El Colegio Nuestra Señora de Andacollo jugó un papel importante en la reducción de la deserción escolar, uno de los principales problemas que enfrentaban las escuelas públicas en San Juan en los años 90. Según datos del **Ministerio de Educación de San Juan (1998), la tasa de deserción en las escuelas públicas de Chimbas en 1995 era del 15%, mientras que en el Colegio de Andacollo esta cifra era de solo el 5%. Esto evidencia que la estructura y el enfoque del colegio parroquial contribuyeron a generar un entorno más propicio para la retención educativa, uno de los mayores retos que tuvo el Sistema educativo en esta etapa de implementación de la Ley Federal de Educación.

La Cooperadora Escolar: Un Modelo de Participación Comunitaria

Uno de los aspectos más innovadores del Colegio de Andacollo fue la creación de una cooperadora escolar, liderada por el Padre Báez Laspiur. Esta cooperadora, integrada por padres, docentes y miembros de la comunidad, tenía como principal objetivo apoyar el funcionamiento del colegio y generar actividades para mejorar la calidad de vida en Chimbas. Según Rivas (2002), las cooperadoras escolares son un modelo de participación comunitaria que ha demostrado ser muy efectivo en Argentina, especialmente en contextos de vulnerabilidad.

Desde la Asociación cooperadora del Colegio Nuestra Señora de Andacollo se organizaron actividades como talleres de capacitación para padres, ferias solidarias y proyectos de infraestructura escolar, que no solo beneficiaban a los estudiantes, sino a toda la comunidad. Esto reforzó el sentido de pertenencia y responsabilidad compartida entre las familias y la escuela, contribuyendo a la sostenibilidad del proyecto educativo. El Colegio de Andacollo en Chimbas.

La fundación y la gestión de viviendas

Luego de la creación del colegio, iniciativa liderada por el Padre Báez Laspiur, se comprometió en ofrecer soluciones habitacionales. Formó una Fundación para gestionar un proyecto que fuera viable para ser presentado ante las autoridades, con el asesoramiento del Ing. Galvarini y el apoyo constante de su colaborador el Técnico Constructor Nacional Osvaldo Vildozo, quien escribió un libro biográfico del padre Báez Laspiur “De todos los hombres, el hombre. Ricardo Báez Laspiur”

El Padre Báez desempeñó un papel crucial en la gestión para la construcción por parte del Instituto Provincial de la Vivienda de los barrios Andacollo I, I bis Andacollo II, II bis, Andacollos IV, V, VI y VII Parque Industrial siete barrios concretando mil viviendas, mil soluciones habitacionales para mil familias de la comunidad de Chimbas lo que demuestra un compromiso profundo con el desarrollo social y educativo de toda la comunidad. Estos esfuerzos reflejan un modelo de intervención educativa y social que buscó atender las necesidades urgentes de la población, integrando educación y vivienda como pilares fundamentales para el progreso comunitario en San Juan durante esa década.

Desde la Historia Social de la Educación como marco de análisis

La historia social de la educación se enfoca en el estudio de la educación no sólo como un fenómeno institucional, sino como un proceso en el que confluyen factores sociales, políticos y económicos. En este sentido, autores como Escolano Benito (2001) argumentan que la educación debe analizarse en su contexto social para entender cómo responde a las necesidades y demandas de los distintos grupos sociales. En el caso del Colegio de Andacollo, su surgimiento está ligado a las condiciones socioeconómicas de Chimbas, una región caracterizada por altos niveles de vulnerabilidad social reflejados en los indicadores de pobreza y exclusión social durante los años 90.

La década del noventa fue un período de profundas transformaciones estructurales en Argentina, con la implementación de políticas neoliberales que afectaron a diversos sectores de la sociedad, incluida la educación. Según Tedesco (1999), las reformas educativas de esta época, como la Ley Federal de Educación (1993), intentaban mejorar la calidad educativa a través de la descentralización, pero también generaron un contexto de desigualdad en el acceso a recursos y oportunidades. En este marco, los colegios parroquiales como el Colegio Nuestra Señora de Andacollo se presentaron como una alternativa a la educación pública de gestión estatal, ofreciendo una opción educativa que respondía a las necesidades locales a partir de un enfoque comunitario.

El liderazgo del Padre Báez Laspiur, la educación como agente de cambio

Una categoría clave de la historia social es la del liderazgo comunitario, que en el caso de Andacollo se encarna en la figura del Padre Ricardo Báez Laspiur. El liderazgo, entendido como la capacidad de movilizar recursos y personas para alcanzar objetivos compartidos, es esencial para comprender cómo se desarrollan iniciativas sociales exitosas en contextos adversos. Este religioso se destaca por su capacidad para convocar a la comunidad de Chimbas y organizarla en torno a un proyecto educativo que respondiera a las necesidades locales.

Según Puiggrós (2003), el rol de los líderes educativos en contextos de vulnerabilidad social es crucial, ya que logran articular las demandas de la comunidad con los recursos institucionales disponibles, creando espacios de inclusión y participación. En este sentido, el Padre Báez Laspiur no sólo impulsó la fundación del colegio, sino que también promovió la formación de una cooperadora escolar, un elemento clave para el éxito del proyecto. La cooperadora, integrada por padres y miembros de la comunidad, fue fundamental para generar un sentido de pertenencia y responsabilidad compartida, elementos que Giroux (1983) identifica como esenciales para el empoderamiento de las comunidades a través de la educación.

Un aspecto destacado del colegio fue su capacidad para reducir la deserción escolar. Según datos del Ministerio de Educación de San Juan (1998), mientras la tasa de deserción en las escuelas públicas de la zona alcanzaba el 15% en 1995, en el Colegio de Andacollo esta cifra era de solo el 5%, lo que sugiere que el enfoque comunitario y los valores promovidos por la institución crearon un ambiente propicio para la retención escolar.

Reflexiones finales desde la Historia Social de la Educación

El caso del Colegio de Andacollo ilustra cómo la educación puede funcionar como un motor de transformación social en comunidades vulnerables, siempre que esté acompañada por un liderazgo comprometido y una participación activa de la comunidad. Desde la perspectiva de la historia social de la educación, es evidente que el éxito de esta institución no solo radica en la provisión de un servicio educativo, sino en su capacidad para movilizar a la comunidad en torno a un proyecto compartido que promoviera el bienestar y la cohesión social.

El liderazgo del Padre Ricardo Báez Laspiur y el trabajo de la cooperadora escolar y la creación de la fundación para la concreción de las soluciones habitacionales, son ejemplos de cómo los actores locales pueden asumir un rol protagónico en la creación de instituciones educativas que respondan a las necesidades de su contexto. En un país donde las políticas educativas de la década de los 90 profundizaron las desigualdades sociales, los colegios parroquiales como Nuestra Señora de Andacollo demostró y demuestran hoy ser una alternativa viable para garantizar el acceso a una educación de calidad.

Desde un análisis histórico más amplio, este caso subraya la importancia de comprender la educación no solo como un proceso institucional, sino como un fenómeno social en el que confluyen múltiples actores y dinámicas de poder. Como señala Escolano Benito (2001), la educación es un campo en el que se juegan tanto los intereses de las élites como las demandas de las clases populares, y es en este cruce donde surgen las iniciativas más innovadoras y transformadoras.

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. En J. Richardson (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (pp. 241-258). Greenwood Press.
- Braslavsky, C., & Birgin, A. (2001). Reformas educativas en Argentina: hacia una educación para la inclusión social. Fondo de Cultura Económica.
- Di Stéfano. (2011). El Pacto Laico Argentino (1890-1920) Catolicismo, Sociedad y Política
- Di Stéfano. (2011). Nuevos desafíos historiográficos, recuperado de:
http://historiapolitica.com/datos/boletin/polhis8_DiSTEFANO.pdf Theory and research for the sociology of education. Greenwood.
- Diez, M. (2009). Luces y Sombras de la Educación Argentina. Gladius
- Escolano Benito, A. (2001). Historia social de la educación: Notas para un debate. *Revista de Educación*, 325, 11-26.

- Gil de Muro, A. (1998). *La educación en tiempos de crisis: el desafío de las escuelas parroquiales en Argentina*. Editorial Guadalupe
- Giroux, H. A. (1983). *Theory and resistance in education: A pedagogy for the opposition*. Bergin & Garvey.
- Gluz, N.; Feldfeber, M. (2018). *Las políticas educativas después de los '90: regulaciones, actores y procesos*. ed. CLACSO.
- Ministerio de Educación de San Juan. (1998). *Informe anual sobre la matrícula escolar en la provincia de San Juan*. Gobierno de San Juan.
- Ministerio de Educación de San Juan. (2000). *Datos estadísticos de la educación en San Juan*. Gobierno de San Juan.
- Ministerio de Educación de San Juan. (1998). *Informe anual sobre la matrícula escolar en la provincia de San Juan*. Gobierno de San Juan.
- Equipo episcopal de Educación Católica. *Educación y proyecto de vida*. Conferencia Episcopal Argentina 1985.
- Muscará, F. (2012) *Hacia una teología de la Educación* 4º ed. Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino. UNSTA
- Puiggrós, A. (2003). *La reforma educativa en Argentina: Narrativas pedagógicas y políticas de la memoria*. Ediciones Paidós.
- Puiggrós, A. (1997) *Historia de la Educación Argentina VII La Educación en la Provincias*. Argentina. Ed. Galerna
- Putnam, R. D. (1993). *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*. Princeton University Press.
- Rivas, A. (2002). *Cooperadoras escolares: participación comunitaria en la educación argentina*. Editorial Paidós.
- Sacheri, C. A. (1976). *La Iglesia y la educación en Argentina*. Ediciones del Pensamiento Nacional. 1 Paidós.
- Tedesco, J. C. (1999). *El nuevo pacto educativo: Educación, competitividad y ciudadanía en la sociedad moderna*. Fondo de Cultura Económica.
- Tedesco, J. C. (2001). *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1990)*. Editorial Siglo XXI

NOTAS SOBRE EL ISLAM EN SAN JUAN

Edith Herrera

Introducción

La llegada de los primeros musulmanes a nuestro continente, infiltrados en las embarcaciones de los conquistadores, se remonta a comienzos de la Modernidad. Tras la caída de la civilización Islámica de Al Ándalus, en España musulmana (711-1492), la población morisca fue expulsada y perseguida por la Inquisición del Imperio Español, por otro lado, también debe decirse que esclavos africanos arribados al suelo americano, profesaban su propia religión y creencias, que continuaron y transformaron en el nuevo mundo.

En Argentina, al igual que en otros países de América Latina, el Islam llegó como religión de inmigrantes, principalmente sirios y libaneses, entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Como otros grupos étnico-religiosos originados en la etapa de la inmigración masiva, ha tenido algunas dificultades en testimoniar su propia historia, muchas veces confundida con la historia de la Comunidad Árabe. Un problema inicial es que –en las fuentes argentinas- la migración siria y la libanesa se confundían y se consideraban idénticas, pese a que los lugares de origen eran distintos. Al ingresar al país se los asentaba sencillamente como “turcos”, de donde resulta difícil identificar con claridad ciudades y lugares de nacimiento. (Liberali, 2007; Castiglione, 2019; Noguera, 2022).

Es posible identificar en el proceso de inmigración sirio-libanesa dos olas migratorias: una producida a fines del siglo XIX (entre 1850 y 1920) y la segunda, ocurrida a mediados del siglo XX (más precisamente entre 1945 y 1974 debido a la guerra civil en el Líbano).

Entre las causas que expulsaron a las primeras comunidades que llegaron a nuestro país en la primera ola, pueden indicarse el elevado crecimiento demográfico en la región -que no pudo complementarse con el crecimiento de su economía- las guerras y persecuciones, la falta de oportunidades económicas, entre otras. (Liberali, 2007) Si bien al principio, se instalaron en la Región Litoral-Pampeana, pronto se trasladaron a otros parajes con una geografía y un clima más parecidos a los de su lugar de origen (Salta, Jujuy, Catamarca, La Rioja, Mendoza y San Juan).

Pese a las iniciales dificultades idiomáticas y de integración, hacia 1914 la comunidad musulmana en Argentina rondaba los 64.000 habitantes (Akmir, 1997, p.237), dedicados fundamentalmente a la buhonería y posteriormente a actividades comerciales, abriendo sus propias tiendas.

Las siguientes páginas pretenden dar a conocer algunos aspectos relacionados con las sensibilidades, creencias y rituales de una minoría étnico-religiosa, poseedora de una historia rica en tradiciones, que ha hecho aportes relevantes a la comunidad sanjuanina.

Para introducirnos en este tema, es menester recordar que El Islam comprende dos aspectos en cuanto a su práctica: lo netamente religioso y lo tradicional.

La impronta religiosa está dada por el sagrado libro en idioma árabe llamado “El noble Corán”, que se encontraba invariablemente presente en las casas de estos migrantes árabes. Su difusión en la comunidad receptora debió ser lenta en vista de las dificultades idiomáticas y su escaso conocimiento del idioma castellano. Es el Corán el origen de gran parte de las tradiciones y rituales que practicaban, bajo la mirada curiosa de los residentes locales.

En cuanto a lo tradicional, su vestimenta era -y es- peculiar y fue tal vez uno de los rasgos más notorios de la comunidad. Como testimonio, se encuentran fotos antiguas, donde pueden observarse las mujeres que cubrían su cabeza con un pañuelo y apenas dejaban ver su cabello, mientras que los varones usaban su gorro tradicional (topi o Taqiyah, es la palabra árabe para un tocado musulmán) y túnicas.

Otro detalle era su barba prominente, o bigote y en algunos casos sin barba ni bigote, que se dejan por tradición cumpliendo con los “hadices”, libro que contiene los relatos de la vida del profeta Muhammad "ṣallā -llāhu 'alayhī wa-'ālihī wa-sallama", la paz y las bendiciones sean con el (s.a.s.), ya se trate de sus palabras, de la descripción de sus actos o de sus reacciones ante los actos de sus discípulos. Los hadices componen la Sunnah que es la conducta y comportamiento del Profeta Muhammad (s.a.s.). Los hadices se transmiten por tradición oral, a través de una cadena (silsilat), serie de relatores quienes atestiguan que la transmisión y la tradición eran válidas (riwayah). Esta cadena de transmisión llamada isnad, es la que otorga legitimidad al hadiz, en ella figura de forma precisa la genealogía de la cadena de transmisores. La Sunnah se convierte en un complemento del Corán, arrojando luz sobre cómo debían comportarse en la vida diaria los musulmanes. El propio Corán recuerda la importancia jurídica

del Hadiz en varias de sus aleyas: “Obedeced a Alláh y a su Mensajero” 4:58, “...lo que el Mensajero os trae aceptadlo y absteneos de lo que os prohíbe” 53 :3-4

El hadiz se compone de dos partes la genealogía (Isnäd o Sánad) en la que se relata la línea de transmisión que parte del Profeta Muhammad (s.a.s.) y desde el sahaba que lo registró, es muy importante la biografía de los miembros de la cadena de transmisión, ya que, si se detectaba a alguien de conducta indigna, la cadena quedaba invalidada. La otra parte del hadiz es el texto (Matn) que puede presentar contradicciones entre los distintos autores, pero nunca en su significado Los hadices se recopilaron en colecciones llamadas Musannafat, los más famosos fueron Bujari y Muslim, cada uno de ellos realizó un Sahih o recopilación, otras cuatro colecciones reciben el nombre de Sunan y sus autores fueron Abu Dawud, Thirmidhi, ibn Majah y al Nisa’i

Los musulmanes jamás citan el nombre del Profeta sin acompañarlo de bendiciones, él mismo lo indicó en un hadiz que fue transmitido por Abu Huraira.: “No hagáis de mi tumba un lugar de festividades, mas invocad bendiciones sobre mí, pues vuestras bendiciones me llegarán desde donde quiera que estéis”

Las bendiciones se señalan por las abreviaturas que aparecen entre paréntesis (s.a.s.) sallá llahu ‘alaihi wa sallam que significa “la paz y las bendiciones de Alláh caigan sobre él”. La estima a los compañeros del profeta también exige que tras su nombre también aparezca entre paréntesis una abreviatura en este caso (Ra) radiAlláhu ‘anhu que significa “Alláh esté satisfecho de él (‘anhu) o ella (ánha)

Su religión como tradición la vestimenta, las alfombras que eran para el rezo se fueron disgregando convirtiéndose en murales decorativos para las paredes, el diker (recordatorio), masbaha, el duaa (súplica) son parte de lo que marcaron su paso por la provincia, dejando testimonio en familias que heredaron estos apellidos. Entrando al siglo XX poco quedó de aquellos musulmanes que llegaron a esta provincia.

Por lo tanto, en lo religioso, su devoción a Allah, nunca fue impuesta. Su rezo orientado a la Meca, su religión como modo de vida siempre estuvo presente, como así también sus lecturas y respeto por las demás religiones y libros sagrados.

Comunidad islámica en Argentina

La comunidad islámica tiene presencia en la Argentina desde hace muchos años y cuenta con la dificultad de testimoniar su propia historia, por su confusión con la Comunidad Árabe, en el marco de la inmigración árabe que llegó en el siglo XIX desde Medio Oriente.

La primera ola de inmigración musulmana según registros oficiales data entre 1850 y 1860, proveniente de la región de Sham (en árabe significa sol) ubicada principalmente en Siria y El Líbano, motivada por una profunda crisis económica y la decadencia general del Imperio Otomano. (Noguera, 2022; Liberali, 2007) Décadas después, ya al comenzar el siglo XX, nuevos contingentes llegaron producto del dominio europeo sobre los territorios árabes y en particular después de la desaparición del Imperio Otomano. Este panorama desalentador fue un factor preponderante para motivarlos al abandono de su tierra.

Los primeros vestigios claros del Islam en la Argentina pueden advertirse en monumentales mezquitas fundadas a partir de 1880 en distintas provincias.

La mezquita es un edificio destinado al culto islámico; consta de una sala de oración en la que se halla el mihrab (nicho u hornacina orientado hacia La Meca), de un minarete (torreón desde el cual se llama a los fieles a la oración) y de una fuente para realizar las abluciones y purificaciones.

La provincia de San Juan en el siglo XX, no estuvo exenta de la llegada de inmigrantes, estos nuevos pobladores que arribaron con religiones, cultura y costumbres distintas a las locales, han dejado huella en nuestra sociedad, basta echar una mirada a los apellidos que comienzan a surgir de investigaciones. Apellidos como Sarquis, Fagale, Medawar, Mattar, entre otros, son parte de la historia social, cultural e histórica sanjuanina, además de una legarnos una rica herencia arquitectónica como el Sirio Libanes, construido en 1959, por nombrar algunos.

Estos musulmanes inmigrantes, árabes, turcos, sirio-libaneses, entre otros, profesaban el Islam y se fueron insertando en una tradición diferente al llegar a esta provincia, sin embargo, compartieron su cultura y religión, nunca desistieron de ella, ya que su fe se basa en un modo de vida y su temor por Allah (Dios). Con el correr del tiempo, algunos de ellos fueron adoptando la religión católica, es por eso que hoy por hoy la mayoría de los que tienen apellidos árabes, turcos y/o musulmán profesan el catolicismo. La convivencia cotidiana, sus vinculaciones con familias locales permitió un proceso de integración pleno a la sociedad sanjuanina, además, si bien se prefería el matrimonio con miembros de la colectividad musulmana (para no perder sus tradiciones, idioma, etc.), no siempre era posible. Algunos contrajeron matrimonio con jóvenes

de la sociedad sanjuanina, pertenecientes al catolicismo o al cristianismo. De modo tal que muchas costumbres se fueron perdiendo con el paso del tiempo.

Cabe destacar que hace apenas unas décadas comenzaron las visitas de un movimiento llamado Tablinghi, que proporcionaban información sobre sus orígenes a quienes poseían apellidos de origen árabe-turco y que deseaban conocer su descendencia o que quisieran conocer el Islam. Estas visitas comenzaron desde Chile, pasaron por Mendoza y visitaron la provincia de San Juan en el año 2005; a partir de ese momento todos los años en nuestra provincia se recibe la visita de este movimiento que profesan la fe islámica, imparten charlas sobre el islam tratando de que muchos acepten esta religión como fe.

Tablighi Jamaat (también conocido como Tableegi Jamat / Tablig Jamat / Tableeq Jamaat / Tablighi Jamaat / Tabligh Jamaat) es el nombre no oficial dado al movimiento islámico más grande del mundo con un estimado de 100 millones de seguidores. Se enfoca en revivir la fe musulmana (Imán) y regresar a la Sunnah (vida) del Profeta SAW.

Conclusión

El presente trabajo es una muestra inicial de los aportes y relevancia de la comunidad musulmana en la provincia. Queda mucho por investigar en todos los aspectos referidos a una religión con una fuerte impronta en el pasado y en el presente de la inmigración local y nacional. Futuros trabajos intentarán profundizar estos aspectos, siempre con el respeto que se merece todo tema religioso, sin herir susceptibilidades y el compromiso del aprendizaje día a día, en la certeza de que sólo el conocimiento acerca a los pueblos, facilitando la comprensión de perspectivas diversas, pero igualmente enriquecedoras.

Bibliografía

- Akmir, A. (1991). La inserción de los inmigrantes árabes en Argentina (1880-1980): Implicaciones sociales. *Revista Anaquel de Estudios Árabes*. Universidad Complutense de Madrid.
- Centro cultural Islámico. El Islam en Argentina. Presencia histórica en América Latina y el Río de la Plata. Recuperado de: <http://www.ccislamicoreyfahd.org.ar/argentina/>
- Bell, R. (2006). Introducción al Corán: Nueva edición (Vol. 284). Encuentro.
- Castiglione, C. (2019) Morir lejos de casa. Marcas identitarias de la inmigración masiva en Argentina. *Andes*. 30 (1). Consultado en

https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-80902019000100006&lng=es&tlang=es.

Diario Sirio Libanes. <http://www.diariosiriolibanes.com.ar/>

Los cuarenta hadices. https://www.islamguiden.com/40hadither/40hadith_sp.htm

Montenegro, S. (2014). El Islam en la Argentina contemporánea: estrategias institucionales y modos de estar en el espacio nacional. *Estudios Sociológicos*, X- XXII, 96.

Montenegro, S. (2015). Formas de adhesión al Islam en Argentina: conversión, tradición, elección, reasunción y tránsito intra-islámico. *Horizonte*. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Consultado en <http://hdl.handle.net/11336/13507>

Cazorla, L. (2000) Inmigrantes árabes de religión islámica en Argentina. Consultado en <http://www.ceerjircea.org.ar/Documentos/GruposislamicosenlaArgentina>

Liberali, A. (2007). Cultura árabe en Salta (Argentina). *Espacio y Desarrollo*.

Noguera, A. (2022) La inmigración sirio-libanesa en la ciudad de Santa Fe a comienzos del siglo XX. *Actas del X Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África*. Consultado en <https://aladaa.com.ar/asiayafrica/los-estudios-africanos-y-asiaticos-en-2022-actas-del-x-congreso-nacional-aladaa-argentina/>

Bataller, J. (2023). *Los Fagale. Libaneses que tuvieron gran influencia en la vida cultural sanjuanina*. San Juan al mundo. Fundación Bataller. Recuperado de <https://www.lapericana.com.ar/los-fagale-libaneses-que-tuvieron-gran-influencia-en-la-vida-y-la-cultura-sanjuaninas/>

<https://www.google.com/search?q=mezquita+de+argentina+y+fotos+antiguas+de+inmigrantes+arabes&tbo=isch&ved=2ahUKEwiXl86ll4qAAxW9uZUCHWGEB5gQ2>

COMPRENDIENDO LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS MUSULMANAS - SENEGALESAS EN LA PROVINCIA DE SAN JUAN

Joaquín González Díaz

Introducción

Las migraciones contemporáneas, que se han iniciado en el cambio de siglo de manera significativa y están estrechamente vinculadas a los procesos de globalización capitalista, exhiben una marcada diversificación en cuanto a sus rutas y las relaciones entre los países de origen y destino. Esta diversificación ha dado lugar a la configuración de un mapa mundial caracterizado por una amplia red de conexiones que vinculan prácticamente cualquier punto del globo, marcando una clara diferencia con respecto a las pautas migratorias de épocas anteriores, particularmente en el período post industrial, que comenzó a mediados del siglo XX.

Durante el mencionado período, se produjo una inversión de los flujos migratorios en comparación con la era industrial, ya que comenzaron a dirigirse desde países de África, Asia y América Latina hacia las regiones occidentales de Europa y América del Norte. Este fenómeno ha sido documentado por investigadores como Durand y Massey (2003) sumado a Arango (2007). Esta tendencia se mantuvo en paralelo al incremento de las restricciones a la movilidad de personas en los países desarrollados, llegando a un punto en el que las políticas de control de flujos migratorios se han vuelto más rigurosas, adoptando una dimensión de seguridad significativa. Estas políticas se han traducido en un endurecimiento de las fronteras y en la promulgación de discursos antiinmigrantes que han contribuido al surgimiento de nuevas rutas migratorias.

La migración africana extracontinental se caracteriza por una marcada diversificación en las trayectorias migratorias, lo que implica la inclusión de destinos que previamente no eran opciones tradicionales para los migrantes. Este fenómeno ha sido documentado previamente por los investigadores Sow (2006) y Wabgou (2008) respectivamente. Un ejemplo paradigmático de esta diversificación es Sudamérica, donde en la primera década del siglo XXI, algunos países de la región implementaron legislaciones que representaron avances significativos en materia de derechos migratorios. Estas legislaciones han incentivado y facilitado la elección de destinos latinoamericanos por parte de los migrantes africanos, a pesar de las tendencias en sentido contrario observadas en los países económicamente más desarrollados del hemisferio norte.

Dichas legislaciones actúan como factores que promueven la elección de destinos en América Latina, que a menudo sirven como una etapa intermedia en la ruta hacia países como Estados Unidos, Canadá o incluso como un destino final en el camino hacia Europa. Sin embargo, es importante destacar que, en algunos casos y debido a diversos factores, como la existencia de redes migratorias establecidas, los migrantes africanos pueden optar por establecerse en países del sur global durante el proceso migratorio.

Actualmente, estamos presenciando un incremento en el flujo de movilidad de la población africana occidental hacia América del Sur, un fenómeno de reciente aparición que ha sido correctamente visibilizado por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en 2017. Este aumento en la migración se concentra en centros urbanos significativos de la región, especialmente en las ciudades de San Pablo, Porto Alegre y Buenos Aires.

El fenómeno migratorio involucra a individuos originarios de diversos países de África Occidental, entre los que se encuentran Senegal, Nigeria, Ghana, Guinea-Bissau, Camerún, Mali, Costa de Marfil, Togo, Liberia, Gambia y Sierra Leona.

El presente estudio se centra en la reciente emigración de contingentes senegaleses hacia Sudamérica, lo cual constituye una de las corrientes migratorias más destacadas en la región. Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas de 2010 en Argentina, se registró un total de 2,738 personas de ascendencia africana (INDEC, 2012). De estas, 459 individuos provenían de Senegal. Es importante señalar que esta cifra sub representa la verdadera magnitud de la población de origen senegalés en el país, aunque sigue siendo el grupo de origen más numeroso.

Además, se presenta que un total de 1,697 ciudadanos senegaleses se han inscrito en el Régimen Especial de Regularización de Extranjeros de Nacionalidad senegalesa implementado por la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) en 2013. Sin embargo, según estimaciones de la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina (ARSA), la población de compatriotas senegaleses en todo el país podría oscilar entre 4,000 y 5,000 individuos.

Estas cifras ofrecen una perspectiva inicial de la envergadura de una situación histórica relevante que ha situado a ciudades del Cono Sur en la corriente migratoria de personas de ascendencia senegalesa. Este fenómeno contribuye a la emergencia de migraciones Sur-Sur, como ha sido documentado por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en 2013.

El propósito central de este estudio radica en examinar la migración de individuos senegaleses en esta región geográfica, enfocándonos específicamente en el contexto de la religiosidad a través de un análisis de la historia actual. Abordaremos cómo, a través de diversas prácticas, encuentros y rituales religiosos, se establecen y mantienen vínculos de solidaridad y comunidad en una sociedad y cultura que difieren significativamente de la de su lugar de origen. Asimismo, tiene como objetivo ofrecer algunas notas sobre la manera en que estos migrantes son recibidos en su nuevo entorno sociocultural.

En el marco de la investigación presentada en este escrito, se empleó un enfoque metodológico cualitativo. El cual abarca un exámen de literatura especializada, junto con la realización de entrevistas en profundidad, conversaciones de naturaleza exploratoria y observaciones participativas en diversos niveles durante el proceso de trabajo de campo llevado a cabo con la comunidad de migrantes senegaleses en la provincia de San Juan, Argentina.

Desarrollo

El examen de la intrincada relación que surge entre la dimensión religiosa y la dimensión de la identidad, en el contexto de la experiencia migratoria de la población musulmana, conlleva el riesgo de generalizar rasgos comunes a un grupo que exhibe una significativa diversidad interna. Esto se debe a que, en el proceso de integración de la inmigración musulmana, la población se presenta como socialmente estratificada, careciendo de homogeneidad y siguiendo una variedad de trayectorias en la sociedad (Dassetto, 1995).

Por lo tanto, es imperativo señalar que, en el contexto de ciertos grupos minoritarios de inmigrantes en los países receptores, como es el caso de la comunidad musulmana y también de otros grupos, ya sea en la actualidad o en un pasado reciente (por ejemplo, la diáspora judía o los católicos italianos en los Estados Unidos), la religión desempeña un papel central en la configuración de las estrategias de integración y en las negociaciones con la sociedad anfitriona. Es importante destacar que esta dinámica no se limita exclusivamente al grupo de inmigrantes en cuestión que estamos analizando en este contexto.

Es así como en este sentido, el concepto de grupo étnico plantea desafíos en su definición. Marco Martiniello identifica dos enfoques principales en el estudio de la etnicidad en la sociedad contemporánea. En primer lugar, el enfoque sustancialista o primordialista que concibe la etnicidad como una característica objetiva, inmutable e inherente a la filiación de los grupos humanos, transmitida de alguna manera a través de la herencia. Este enfoque tiende a

tratar los grupos étnicos como entidades sólidas y a atribuirles una realidad que no necesariamente poseen.

En segundo lugar, el enfoque subjetivista y constructivista considera que la etnicidad y los grupos étnicos son construcciones sociales que no dependen necesariamente de la existencia objetiva de características distintivas inherentes a las etnias. Siguiendo la perspectiva de Max Weber, Martiniello argumenta que la creencia subjetiva en una comunidad de origen basada en similitudes culturales, tradiciones y experiencias culturales es suficiente para definir un grupo étnico, independientemente de la veracidad objetiva de esas similitudes (Martiniello, 1994).

Martiniello enfatiza la naturaleza socialmente construida de los grupos étnicos y de la categoría étnica en sí. Esta categoría se concibe como una abstracción desarrollada por el investigador a partir de la selección de criterios objetivos que caracterizan a la población de origen inmigrante. Bajo esta perspectiva, los rasgos objetivos que definen la categoría étnica suelen ser socialmente percibidos como criterios distintivos legítimos y verificables que permiten la construcción y perpetuación de representaciones positivas o negativas de un conjunto humano, a menudo evolucionando hacia prejuicios más o menos arraigados y sólidos. En consecuencia, la noción de categoría étnica es el resultado de una construcción sociológica y, al mismo tiempo, una construcción social (Martiniello, 1994).

La identidad étnica de un individuo, en cuanto a su afiliación a una categoría étnica, no surge de una elección basada en una autoidentificación, sino más bien es el resultado de un proceso de clasificación que ocurre externamente. Sin embargo, el concepto de pertenencia ayuda a explicar cómo los individuos que son categorizados étnicamente pueden desarrollar un sentimiento de identificación con el mismo grupo étnico. Esto, a su vez, les permite, por ejemplo, establecer redes de solidaridad o crear una serie de instituciones y asociaciones destinadas a defender sus intereses (Martiniello, 1994).

En este contexto, considerando ambos conceptos, la identidad étnica puede ser interpretada como un tipo de sentimiento de pertenencia que conecta al individuo con la colectividad a la que está afiliado. Este sentimiento se fundamenta en una variedad de valores, prácticas y símbolos que constituyen un campo de comunicación e interacción entre los individuos pertenecientes a una misma comunidad, al mismo tiempo que funcionan como elementos diferenciadores en comparación con otros grupos. Por lo tanto, como señala Joan Josep Pujadas, "la experiencia migratoria, que coloca a los individuos fuera de su grupo de origen y los expone a otros contextos culturales, proporciona una oportunidad para examinar las

funciones adaptativas de la identidad, los fundamentos sociales en los que se basa y el proceso de redefinición de los valores, prácticas y símbolos que poseen importancia y significado emocional para los actores sociales" (Pujadas y Comas, 1991).

Un extenso cuerpo de investigaciones que se centra en el papel de la religión en el desarrollo de la identidad y el sentido de pertenencia de las comunidades de inmigrantes musulmanes revela que la comunidad religiosa no solo funciona como un elemento diferenciador en la estructura de identidad social, sino que también puede desempeñar un papel fundamental en facilitar la integración en la sociedad anfitriona. De hecho, esta dimensión religiosa a menudo ejerce una influencia significativa en la configuración de las estrategias de inserción social de los individuos en la comunidad receptora.

En la sociedad moderna, tanto la noción de comunidad como la religión han enfrentado desafíos significativos en su aceptación. Sin embargo, el fenómeno migratorio, particularmente en su contexto musulmán, y otros fenómenos denominados "movimientos socio-religiosos", han resaltado la relevancia de la comunidad y la religión como mecanismos de regulación en sociedades que atraviesan crisis persistentes. En palabras más precisas, algunas sociedades europeas han relegado lo religioso a la esfera individual y al ámbito privado en diversos grados. La inmigración, al enfatizar la aproximación comunitaria y el derecho a la manifestación colectiva y pública de la religión, ha planteado la cuestión del retorno de lo religioso, que en realidad es un retorno de lo previamente excluido.

Este retorno de lo religioso no necesariamente implica un resurgimiento de las prácticas religiosas en sí (que incluso pueden disminuir), sino que refleja un deseo de reconocimiento de la identidad social y cultural. Los inmigrantes, a menudo excluidos de las formas tradicionales de representación política, han facilitado, en virtud de los principios democráticos y los derechos humanos que prohíben la exclusión y la marginación, el resurgimiento de lo religioso en el espacio público, que en el pasado había sido relegado al ámbito privado debido a los procesos de secularización y laicización. Lo religioso, en determinadas circunstancias, puede desempeñar un papel tanto temporal como duradero, brindando estructuras intermedias de integración y una vía de lucha contra la marginación para el individuo que de otra manera estaría aislado (Perotti, 1994).

En la misma línea de pensamiento, Dominique Schnapper nos advierte acerca de la necesidad de evitar concebir la preservación de una comunidad específica únicamente como un factor que conserva las prácticas tradicionales de la vida social. Esto se debe a que, al igual que

la familia, la comunidad tiene un rol conservador, pero también brinda al inmigrante una vía de integración en la sociedad receptora, ayudándolo en la resolución de conflictos con la sociedad en su conjunto. Además, de acuerdo con Schnapper (1988) contribuye a reducir los conflictos familiares y facilita la adaptación cultural de manera limitada (p. 184).

Ante las circunstancias adversas, la comunidad brinda la oportunidad de forjar y fortalecer los vínculos de solidaridad. En palabras más precisas la solidaridad y la cooperación recíproca se erigen como pilares fundamentales para la supervivencia, ya que atenúan los impactos traumáticos asociados a la adaptación a un nuevo entorno social y facilitan el proceso de integración. "La reconstrucción de conexiones sociales previas en un contexto novedoso se convierte, por tanto, en una condición esencial para la preservación de las estructuras familiares y, en términos generales, para la inserción social de los migrantes" (Pujadas y Comas, 1991, p. 38).

La migración de origen senegalés de confesión musulmana presenta una serie de características distintivas que la distinguen de otros grupos migratorios en los que la religión predominante es la misma. Estas particularidades hacen que la comunidad senegalesa constituya un campo especialmente propicio para la investigación de la interacción entre la dimensión identitaria religiosa y las estrategias de integración.

La relevancia del fenómeno cofrático, como lo conceptualizaremos a continuación, radica en el hecho de que, en la perspectiva murid del Islam, representa la cultura de adhesión de una parte significativa de la población senegalesa con vínculos directos o indirectos con la inmigración en nuestro país. Según estimaciones de 1989, aproximadamente el 94% de la población en Senegal profesaba la religión musulmana, y más de tres cuartas partes de esta población estaban afiliadas a una de las tres cofradías predominantes (el 49% a la cofradía Tijaniyya, el 33% a la Muridiya y el 12% a la Qadiriya) (Schmidt, 1994).

La relevancia social de las cofradías en Senegal se hace evidente en las observaciones del investigador senegalés Mustafá Anta Diop. Los musulmanes de ascendencia africana, particularmente los senegaleses, representan una minoría dentro de otra minoría y presentan características distintivas en cuanto a sus instituciones religiosas y prácticas. Los seguidores de estas agrupaciones religiosas, conocidas como cofradías, mantienen relaciones complejas con sus líderes espirituales, basadas en un sistema de donaciones y contraprestaciones. Estas cofradías se organizan en círculos religiosos llamados Dahiras. Las reuniones semanales se centran en cuestiones teológicas, cantos religiosos y sesiones de lectura del Corán. El sistema de Dahira

estructura la vida social de sus miembros y se ocupa de diversas ceremonias de la vida, como nacimientos, atribución de nombres, bodas y funerales (Diop, 1990).

Por otro lado, la etnia Wolof, que constituye la etnia predominante, que es el núcleo principal de la cofradía Murid. En los últimos años, esta cofradía ha experimentado un aumento en su influencia en detrimento de otras cofradías. El movimiento Murid, fundado durante la época colonial por el Cheikh Ahmadou Bamba, ha sido una de las manifestaciones más exitosas del islam en el movimiento Murid, en el contexto senegalés y ha desempeñado un papel significativo como un movimiento de resistencia al dominio colonial francés.

En lo que respecta a su génesis, el surgimiento de las cofradías tiene sus raíces en el desarrollo del misticismo sufí en África del Norte. Este enfoque espiritual se ha difundido ampliamente en la región del Magreb, en particular en Marruecos. Además, es en esta región de África del Norte de donde proviene la propagación del islam en las regiones sudanesas, entre las que se encuentra Senegal (Copans, 1980).

De acuerdo con Felipe Dassetto, los términos generales de cofradía y cofraderismo se emplean para describir las formas de asociación religiosa que se encuentran en el límite del islam ortodoxo y que se caracterizan por contar con una organización, creencias y rituales particulares. Estas cofradías son establecidas por un maestro, conocido como Cheik, quien predica a sus discípulos una vía mística, un camino hacia Dios llamado Tariqa. Los miembros de la cofradía aceptan y siguen esta vía. Se pueden considerar a estas cofradías como un conjunto de individuos reunidos en función de su estatus en una red coordinada de roles que asignan tareas y responsabilidades específicas a cada uno. Al igual que cualquier organización, las tariqas cuentan con sus propias normas, sistemas de sanciones y promoción, así como un modo particular de comunicación y lenguaje (Dassetto, 1984).

Dichos lazos y formas de organización son las que se pudieron observar en la provincia de San Juan, a partir del trabajo de campo. Donde la organización estaba regida por el seguimiento a Cheikh Amadou Bamba como bien se expuso, coincidiendo con el pujante crecimiento que ha tenido el muridismo.

La religión como estructura que asimila y a su vez sirve para insertarse en un contexto absolutamente diferente en términos tanto simbólicos como materiales es fundamental para la inserción. Donde por ejemplo se constató que el líder espiritual “Bamba” no solamente cumple un rol meramente religioso, sino que a su vez es el encargado de ofrecerle los contactos a los recién llegados para que puedan insertarse en el mundo laboral de la provincia (comercial

mayoritariamente); es el encargado de tramitar los pasaportes; e incluso ofrecer asilo temporal hasta que puedan establecerse por sí mismos.

Retomando las formas de inserción, es imperante retratar que a partir de las entrevistas realizadas (teniendo en cuenta la barrera del idioma) se pudo constatar que no solamente dicha inserción había sido exitosa, sino que se han formado lazos de amistad y de cónyuges con sanjuaninos y sanjuaninas. Las vinculaciones con base en lo laboral y la forma tan abierta, y poco hermética de la comunidad senegalesa en la provincia de San Juan, favoreció a la reproducción y el intercambio cultural y religioso entre miembros de mundos completamente diferentes.

Conclusión

El estudio de la comunidad senegalesa en San Juan y sus prácticas religiosas son un campo el cual aún se encuentra a explorar y seguir ahondando. Son nulas las investigaciones del tipo académico que se han realizado acerca de la mencionada temática en este territorio, por lo que aquí se ha intentado tipificar y describir cómo las categorías religiosas y étnicas también son aplicables a la comunidad de la provincia.

He de hacer énfasis en que, debido a la falta de experiencias anteriores, ha sido todo un desafío no solo la comunicación sino también el encuentro. Pero es en este sentido, que es importante dejar sentadas las bases para que en un futuro se pueda seguir trabajando la temática desde otras tantas perspectivas como la religiosa en profundidad.

Podemos decir que, a partir del trabajo realizado, en un primer momento y según lo recabado la sociedad sanjuanina acepta la presencia de senegaleses, no solo desde el punto de vista de la convivencia sino también desde lo religioso en el acompañamiento en las festividades. Se han formado parejas de cónyuges entre senegaleses y sanjuaninas, como así también lazos de amistad. Los cuales indican unos fuertes lazos entre dos cosmovisiones que, provisoriamente podemos decir que conviven.

Bibliografía

- Durand, J. y Massey, D. (2003). Los enfoques teóricos: una síntesis. En J. Durand y D. Massey (Coord.). *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, pp. 11-43
Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa.

- Sow, P. (2004a). Prácticas transnacionales y espacios de acción (wáar) de los senegaleses en España. En A. Escrivá y N. Ribas (Coord.). *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales*, pp. 235–254. CSIS.
- Sow, P. (2004b). Mujeres inmigrantes y/o esposas de inmigrantes senegaleses y gambianos en Cataluña (España): entre la vida familiar y la vida profesional. *Documents d'anàlisi geogràfica* (Núm. 43) pp. 69-88.
- Sow, P. (2006). Migraciones en África subsahariana. Las rutas de Mauritania se ampliarán cada vez más mientras Europa y África no superen la crisis económica y política que les enfrenta. *Afkar ideas* (Núm. 10), pp. 29-32.
- Sow, P. y Golberg, A. (2017). Migrantes senegaleses en Argentina: context sociopolítico-laboral y vulneración de derechos. En J. C. Tedesco y G. Kleidermacher (Orgs.). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*, pp. 117-133. EST Edições.
- Wabgou, M. (2008). *América Latina: ¿Nuevo destino de los inmigrantes africanos o nueva etapa en su periplo hacia EEUU?*. Universidad Nacional de Colombia: Observatorio sobre la Realidad Social del África Subsahariana (FCA-UAM).
- ANSD. (2014). *Chapitre VIII: Migration et Urbanisation. En Rappaport Définitif du Recensement Général de la Population et de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Elevage (RGPHAE 2013)*. Ministerio de Economía, Finanzas y Planificación.
- ANSD. (2019). *La population du Sénégal en 2018. République du Sénégal: Ministère de l'économie, des Finances et du Plan.* http://www.ansd.sn/ressources/publications/Rapport_population_060219%20002%20RECs%20.pdf.
- INDEC. (2012). Censo nacional de población, hogares y viviendas 2010: censo del Bicentenario: resultados definitivos, Serie B nº 2. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: INDEC. Recuperado de: https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/cen-so2010_tomo2.pdf.
- OIM. (2013). Informe sobre las migraciones en el mundo 2013: el bienestar de los migrantes y el desarrollo. Ginebra: OIM. Recuperado de: https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr2013_sp.pdf.
- OIM. (2017). Informe migratorio sudamericano n° 2. Recientes tendencias migratorias extra e intra- regionales y extra-continentales en américa del sur. Buenos Aires: OIM Suramérica. Recuperado de: <https://robuenosaires.iom.int/sites/default/>

- files/Documentos%20PDFs/Recien-tes_tendencias_migratorias_extra_e_intra_regionales_y_extra_continenciales_en_américa_del_sur_es.pdf.
- OIM. (2011). Informe sobre las migraciones en el mundo 2011: Comunicar eficazmente sobre la migración. Ginebra: OIM. https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr2011_spanish.pdf.
- DASSETTO, F. (1988): *Le Tabligh en Belgique. Diffuser l'Islam sur les traces du Prophète*. Academia-Sybidi Papers.
- DASSETTO, F. (1994): *L'Islam in Europa*. Fundazione Giovanni Agnelli.
- DASSETTO, F. (1995): «*Pratiques sociales et références religieuses*», en R. Bistolñ. *Islams d'Europe. Intégration ou insertion communautaire?*. Editions de l'Aube.
- DASSETTO, F. y BASTENIER, A. (1984): *L'Islam Transplanté. Vie et organisations des minorités musulmanes en Belgique*. Bruxelles, Evo.
- PEROTTI, A. (1994): «L'Immigration et le fait religieux», en Revue Migrations-Société, vol 6, n° 33-34, pp. 5-8.
- SCHNAPPER, D. (1988): «Modernidad y aculturaciones a propósito de los trabajadores emigrantes», en T.Todorov. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Gijón, Júcar, pp. 173-205.
- MARTINIELLO, M. (1994): «Élites et leaders ethniques: entre mobilité sociale et structuration communautaire», en Revue Internationale d'Action Communautaire n°31/71, pp. 105-117.
- DIOP, M.A. (1990): «Un aperçu de l'islam négro-africain en France», et Migrants-Formation n°82, pp. 77-81.
- SCHMIDT, O. (1994): *islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*. Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- COPANS, J. (1980): *Les marabouts de l'arachide. La confrérie mouride et les paysans du Sénégal*. Paris, Le Sycomore.

LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y SUS ASPECTOS TEÓRICOS DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Alejo Sáez Mallamaci

Introducción

La religiosidad popular es una manifestación compleja y diversa de la espiritualidad que se desarrolla dentro de los sectores populares, caracterizada por su capacidad de integrar creencias, rituales y expresiones culturales. Este fenómeno se distingue por proporcionar un sentido y una esperanza en la vida cotidiana de las personas, especialmente en situaciones de infortunios.

En esta aproximación, se analizan las diferentes dimensiones de la religiosidad popular desde América Latina y Argentina hasta llegar a la provincia de San Juan. El apartado abordará definición y características de esta forma de espiritualidad, su origen y evolución histórica, las prácticas y rituales asociados, así como su función social y cultural. A través de una perspectiva antropológica, se explora cómo estas manifestaciones de fe han sido, y continúan siendo, fundamentales para la identidad y cohesión de las comunidades. Se busca ofrecer una comprensión de cómo la religiosidad popular configura la experiencia de fe y la vida social de los sectores populares destacando su importancia en la construcción de la identidad cultural y la cohesión comunitaria.

1. Definición y características de la religiosidad popular

La religiosidad popular se va a manifestar de diversas formas y prácticas dentro de lo que se conocen como sectores populares, la misma no es un fenómeno homogéneo, sino que se va a articular a través de creencias, prácticas y expresiones culturales que convergen en una experiencia de fe profundamente enraizada en la vida cotidiana de las personas. La misma se refiere a las creencias y prácticas que van a emerger y sostenerse a través de los sectores populares.

El autor Aldo Rubén Ameigeiras (2008) define los "sectores populares" como aquellos grupos de la sociedad que viven y manifiestan una religiosidad profundamente vital y persistente. Estos sectores, según el autor, están enmarcados en las matrices culturales de las clases populares

y en los procesos de recomposición de creencias y prácticas cotidianas que no están sujetas a las instituciones religiosas reconocidas y consolidadas (Ameigeiras, 2008, p. 9).

Ameigeiras (2008) también señala que esta religiosidad popular se convierte en un recurso imprescindible en la vida diaria de estos sectores, proporcionando tanto una fuente de fe en momentos de angustia como una fuerza movilizadora (p. 9). Estas creencias y prácticas, no solo tienen un impacto significativo en la vida diaria de los individuos, sino que también constituyen una parte integral de su vida social y cultural.

La religiosidad popular se va a caracterizar por una convergencia de creencias religiosas, las cuales no se van a limitar a una sola doctrina o tradición, sino a un conjunto de creencias que permiten a los individuos encontrar sentido en sus vidas, especialmente frente a las dificultades cotidianas, abriendo posibilidades y manteniendo la esperanza en circunstancias adversas. Además de la convergencia también habrá una combinación entre manifestaciones tradicionales y nuevas modalidades, lo cual no significa que las nuevas suplanten a las viejas, sino que habrá un cruce, a lo que la autora Renée de la Torre (2013) nombra como “espacio de encrucijada” (p. 18). Esta combinación va a incluir, que en las manifestaciones de la religiosidad popular se encuentren tanto elementos tradicionales, vinculados a la memoria colectiva, como nuevas formas de creer, que surgen en el marco de nuevas identidades religiosas demostrando una constante recomposición y adaptación de las creencias en respuesta a los cambios sociales y culturales.

Por otro lado, la religiosidad popular, no será de la única manera en la que se conozca este concepto, sino que también se conoce como: religión del pueblo, religión popular, religiosidad de los sectores populares, religión ordinaria, entre otros sinónimos que reflejan la amplitud y la diversidad de interpretaciones que ha recibido el fenómeno. Pero también ha recibido cuestionamientos y desvalorizaciones por parte de la cultura hegemónica como paradigmas modernizantes, siendo vista de manera prejuiciosa como la forma de religiosidad básica, que tiene una mezcla de magia y supersticiones no siendo reconocida como “religión”, en el sentido formal del término, pero que sin embargo para los sectores populares, se constituye como un recurso vital y persistente en su vida diaria (Ameigeiras, 2008, p. 9).

La religiosidad popular se expresa mediante prácticas sociales y simbólicas cruciales para la vida diaria de los fieles. Un ejemplo de ellas es la realización de ritos y ofrendas, habituales en este ámbito, efectuadas en momentos y lugares específicos, considerados sagrados. Estos incluyen altares domésticos, devociones a santos y vírgenes, y la participación en ceremonias

religiosas (Ameigeiras, 2008, p. 8). En América Latina la misma está marcada por un fuerte proceso de fusión cultural, donde se enlazan elementos del catolicismo popular y las creencias indígenas y africanas, dando forma a un sincretismo de creencias y prácticas religiosas reflejando así, la diversidad y la riqueza cultural de las diferentes regiones.

Un lado particular de este tema, es el valor profundo que va a tener para los sectores populares, ya que les va a proporcionar un marco de sentido y un recurso para enfrentar las dificultades de la vida diaria. Esta religiosidad es una expresión de la identidad cultural y social de ellos, que, a su vez, se articulará de manera vital en las prácticas de la vida cotidiana. Cabe aclarar que es importante reconocer la complejidad e importancia que conlleva en la vida de los creyentes, debiendo despojarse de argumentos etnocéntricos y valorando las lógicas propias de las culturas populares (Ameigeiras, 2008, p. 21).

En síntesis, la religiosidad popular es una forma de vinculación con lo sagrado que se manifiesta en una diversidad de creencias y prácticas profundamente enraizadas en la vida de los sectores populares. Es un fenómeno dinámico y adaptativo que refleja la riqueza y la diversidad de las culturas populares, y que juega un papel crucial en la vida cotidiana de los individuos de esa sociedad, proporcionando esperanza y sentido.

El origen y el progreso de la religiosidad popular en América Latina reflejan un proceso complejo de mestizaje y sincretismo cultural que ha dado lugar a una diversidad de expresiones religiosas. Estas prácticas han evolucionado a lo largo del tiempo, adaptándose a los cambios sociales y culturales, y han sido fundamentales para la identidad y la cohesión de las comunidades. La religiosidad popular sigue siendo un fenómeno dinámico y vital, capaz de integrar nuevas influencias, mientras preserva elementos esenciales de su pasado.

2. La relación entre la religiosidad popular y la antropología

La religiosidad popular es un fenómeno que es estudiado por los antropólogos debido a la influencia que tiene en la vida cotidiana de las comunidades. Estos investigadores abordan a esta expresión religiosa en función de su influencia con respecto a la sociedad, cuál es su significado simbólico y cómo va evolucionando a través del tiempo.

Desde la perspectiva antropológica, la religiosidad popular se define como un conjunto de creencias, prácticas y rituales que emergen de la interacción entre la religión oficial y las experiencias cotidianas de las personas comunes. Ameigeiras (2008) describe estas

manifestaciones como “formas de religiosidad que se encuentran profundamente enraizadas en las culturas populares” (p. 19). Este enfoque permite entender cómo las prácticas religiosas son moldeadas por las condiciones sociales, económicas y culturales de las comunidades.

Las creencias populares no solo reflejan una forma de religiosidad más accesible y menos formal que la religión institucional, sino también incorporan elementos sincréticos y adaptativos; un ejemplo claro son las festividades y rituales populares. Ellos integran prácticas pre cristianas con el catolicismo, creando una forma única de espiritualidad que responde a las necesidades y aspiraciones de los individuos y las comunidades.

La antropología también destaca que las creencias populares cumplen un rol de cohesión social y cultural. De la Torre (2013) destaca que las prácticas religiosas y populares actúan como un medio para la construcción y el mantenimiento de la identidad cultural (p. 18). En muchas comunidades, las festividades religiosas y los rituales colectivos no solo son momentos de devoción, sino también espacios para reforzar los lazos sociales y la identidad cultural. Estos eventos proporcionan un lugar para la expresión de valores comunitarios y la resolución de tensiones sociales. Por ejemplo, las fiestas patronales y las peregrinaciones, permiten a los participantes experimentar un sentido de pertenencia y solidaridad, lo que es especialmente importante en contextos de marginalización o desigualdad social. Como señala Ameigeiras (2008), la religiosidad popular ofrece un recurso vital para enfrentar las adversidades y mantener la esperanza, destacando su papel en la resiliencia social (p. 8).

Los estudios de caso son fundamentales para entender la diversidad y especificidad de la religiosidad popular en distintos contextos. En la particularidad de Argentina, Ameigeiras (2008) detalla manifestaciones de la devoción popular como festividades en honor a San Cayetano (el patrono del pan y del trabajo) y la Virgen de Luján (la patrona de Argentina) (pp. 31-41). Estas celebraciones no solo atraen a muchos devotos, sino que también reflejan particularidades culturales y las preocupaciones sociales de las comunidades participantes. En San Juan, la devoción a la Difunta Correa y el Gauchito Gil, ilustran cómo las creencias populares pueden surgir y consolidarse alrededor de figuras que representan valores y aspiraciones locales. Estas figuras, aunque no son reconocidas oficialmente por la Iglesia, son veneradas por proveer milagros y capacidad de intervenir en los asuntos cotidianos de los creyentes.

Desde la perspectiva antropológica, la religiosidad popular se estudia no sólo como un conjunto de creencias y prácticas religiosas, sino como un fenómeno cultural que revela las estructuras sociales y los valores de las comunidades. La antropología aporta herramientas

teóricas y metodológicas para analizar cómo estas prácticas religiosas reflejan y configuran las relaciones sociales, las identidades culturales y los sistemas de poder. La etnografía es uno de los enfoques claves que usa la antropología para comprender y contextualizar las prácticas religiosas a través de la observación y la participación en la vida cotidiana de las comunidades. Para De la Torre (2013), la capacidad de adaptación y resignificación de las prácticas religiosas populares permite que estas sigan siendo un componente esencial de la vida cultural, reflejando las dinámicas y transformaciones de las comunidades (p. 18).

Un caso particular en San Juan es la celebración de la Madre Tierra en la que participan la comunidad Huarpe y la comunidad boliviana local. La ceremonia hace referencia a un tipo de religiosidad popular, que incluye plantar un árbol y la realización de un pozo en la tierra donde los participantes ofrecen a la Pachamama, diversos alimentos, desde verduras y frutas, hasta cerveza. Este ritual, lleno de simbolismo, se llevó a cabo con la creencia de que las ofrendas a la Madre Tierra serán devueltas en forma de abundancia. La celebración, acompañada de música, cánticos y simbolismo católico, cuenta con una notable presencia de la cosmovisión Huarpe, que concibe el mundo de manera cíclica y resalta la reciprocidad entre los seres humanos y la naturaleza. A través de entrevistas y observaciones, se puede apreciar la importancia de estas prácticas como fuente de fe, cohesión social y sentido de pertenencia para las comunidades involucradas.

Como acotación final, se puede decir que la antropología sostiene que la religiosidad popular tiene una interrelación entre lo sagrado, lo cotidiano, lo cultural y lo social, proporcionando un alivio espiritual, cohesión social, identidad cultural y resistencia social. A través del estudio antropológico de la devoción popular, se puede apreciar cómo estas prácticas religiosas actúan reflejando las complejas realidades y valores de los sectores populares.

3. El origen y la evolución de la religiosidad popular

Este movimiento, en América Latina tiene sus raíces en procesos históricos y culturales complejos y multifacéticos, que son ampliamente estudiados por autores como Aldo Ameigeiras, marcando la convergencia de diversas tradiciones y creencias que se fusionan y transforman a lo largo del tiempo.

La religiosidad popular se va a originar principalmente durante el proceso de evangelización que siguió luego de la conquista europea, integrando los elementos del

catolicismo popular hispano-lusitano con las creencias y prácticas de los pueblos originarios y las religiones africanas traídas por los esclavos. Ameigeiras (2008) menciona que este catolicismo popular está profundamente influenciado por los cruces de culturas y procesos de mestizaje y sincretismo, resultado de la diversidad de expresiones religiosas (p. 32). La interacción entre creencias indígenas, africanas y el catolicismo (impuesto por los españoles), dio lugar a nuevas formas de religiosidad que se manifestaron en prácticas sincréticas. Por ejemplo, las figuras de Cristo crucificado y el culto a la virgen-santos se integraron con deidades y espíritus indígenas y africanos, creando un sistema de creencias híbrido que reflejaba las experiencias y necesidades de las comunidades locales.

Luego de este origen, las creencias evolucionaron debido a los cambios sociales, culturales y económicos a lo largo de los siglos, teniendo una trayectoria dinámica, donde se adaptaron y resistieron a las influencias externas. Ameigeiras (2008) señala que estas prácticas se desarrollaron a través de un proceso continuo de re-significación donde tanto viejas como nuevas creencias se mezclan y reconfiguran constantemente (p. 20). Este proceso es visible en la forma en que los rituales y festividades religiosas se adaptan a los contextos contemporáneos mientras conservan elementos tradicionales. En su obra, Ameigeiras (2008) señala que las festividades religiosas populares, como las peregrinaciones y las fiestas patronales, son ejemplos clave de cómo la religiosidad popular se manifiesta y evoluciona (p. 36). Estas festividades no solo tienen un significado religioso, sino que también actúan como momentos de cohesión social y cultural para las comunidades. La fiesta religiosa popular es un acontecimiento central en el catolicismo popular, que combina lo sagrado y lo profano en un evento que refuerza la identidad comunitaria y la memoria colectiva (p. 35). Por otro lado, la influencia de movimientos religiosos contemporáneos también ha dejado su huella en la religiosidad popular. El pentecostalismo, las religiones afrobrasileñas y los cultos populares son ejemplos de cómo nuevas formas de espiritualidad se integran y coexisten con las tradiciones religiosas más antiguas. Estas nuevas formas de religiosidad no reemplazan las prácticas tradicionales, sino que las enriquecen y diversifican, creando un mosaico religioso en constante transformación.

La religiosidad popular no solo se va a dar en América Latina; en Europa, Asia y África se forma a partir de una mezcla de diversas tradiciones y creencias, reflejando la rica diversidad cultural de cada región. En Europa, las prácticas devocionales tienen raíces en la cristianización del continente durante la Edad Media, dándose lugar a un sincretismo entre costumbres paganas preexistentes y las nuevas doctrinas cristianas que resultan en una variedad de festividades que

combinan elementos sagrados-profanos. Además, las festividades religiosas como las procesiones de santos y fiestas patronales, no solo tienen un significado espiritual, sino también actúan como integradores sociales y culturales para las comunidades.

En Asia, las creencias y prácticas espirituales son una amalgama de tradiciones antiguas como el hinduismo, el budismo, el taoísmo y el confucianismo, fusionadas con las creencias locales y las religiones indígenas. Estas prácticas religiosas han evolucionado a lo largo de los siglos, adaptándose a los cambios políticos y sociales. Por ejemplo, en India, la integración de rituales védicos con las prácticas devocionales (bhakti) ha resultado en una religiosidad vibrante que incluye festivales como Diwali y Holi. En Japón, el sincretismo entre el budismo y el sintoísmo ha dado lugar a festividades que combinan elementos de ambas religiones, como el Obon y el Año Nuevo.

En África, las expresiones religiosas abarcan una rica variedad de prácticas originadas en creencias animistas indígenas que veneran espíritus, ancestros y fuerzas naturales. La llegada del Islam y del cristianismo llevó a una integración y reinterpretación de estas prácticas dentro de las nuevas religiones. Las prácticas religiosas en África se caracterizan por su resistencia y adaptación a las influencias coloniales y postcoloniales. En Nigeria, por ejemplo, el cristianismo pentecostal se ha mezclado con las creencias yoruba, creando una forma sincrética de devoción que incluye prácticas de sanación y exorcismo. En Senegal, el Islam sufi se ha fusionado con las tradiciones locales, dando lugar a festividades y cultos específicos a los santos musulmanes.

4. Características Antropológicas de la religiosidad popular

Las prácticas cotidianas y rituales en la religiosidad popular incluyen actividades que buscan conectar lo mundano con lo divino. Para Ameigeiras (2008), las formas de vinculación con lo sagrado se van a presentar a través de la sacralización del tiempo y el espacio, festividades populares, devociones y peregrinaciones (p. 20). Estas prácticas no sólo tienen componentes espirituales, sino que también son momentos de reunión y fortalecimiento de la identidad comunitaria. Un ejemplo son las fiestas patronales, eventos anuales donde honran al santo patrón expresado en manera de misas, procesiones, danzas tradicionales y comidas típicas de la región donde se combinan elementos religiosos con celebraciones sociales y culturales. En muchos pueblos, los actos son acompañados por música y danzas tradicionales, donde los participantes llevan imágenes sagradas a través de las calles decoradas. Ejemplos de ellos son: Fiesta de la Virgen de la Candelaria en Puno, Perú, Carnaval de Oruro, Oruro, Bolivia, Fiesta de

la Virgen del Valle en Catamarca, Peregrinación a Luján, Fiesta de la Virgen de Itatí en Corrientes y en San Juan las fiestas de la Difunta Correa en Vallecito, de la Virgen de Andacollo en Villa Krause, de Santa Bárbara en Jáchal y de San Expedito en Bermejo.

Las peregrinaciones son otro movimiento importante en el tema; son jornadas espirituales que pueden durar varios días, permitiendo a los creyentes manifestar su devoción y buscar las bendiciones del santo patrón a quien siguen. Ameigeiras (2008) dice que las peregrinaciones no sólo son actos de fe, sino que también son espacios de socialización y reafirmación de la identidad cultural (pp. 36-37). Algunos ejemplos de peregrinaciones son: Peregrinación a la Basílica de Guadalupe en México, Peregrinación al Santuario del Señor de los Milagros en Perú, Peregrinación al Señor y la Virgen del Milagro en Salta, Peregrinación y ascenso a Sierras Azules durante Semana Santa en San Juan.

Otra característica de las prácticas en la religiosidad popular son las devociones y experiencias consideradas mágicas o milagrosas, donde las figuras actúan como intermediarias; allí los fieles piden la realización de deseos, que se logren sueños, la cura de enfermedades, entre otras cosas. Según Renée de la Torre (2013), estas prácticas incluyen uso de amuletos, rezos específicos y rituales para que puedan cumplirse tales milagros (p. 16).

Las fiestas populares son eventos donde se mezclan lo sagrado y lo profano. Estas celebraciones son una expresión del sincretismo religioso que caracteriza a muchas regiones de América Latina. En estas fiestas, se observan elementos de religiones indígenas y africanas integrados en el marco del catolicismo. Un ejemplo de esto es el Carnaval de Oruro en Bolivia, que combina danzas y rituales precolombinos con la celebración de la Virgen de la Candelaria. Con el tiempo, la religiosidad popular ha incorporado nuevas prácticas y adaptaciones. En el contexto contemporáneo, muchas comunidades han integrado elementos de la modernidad en sus rituales. Esto incluye el uso de medios digitales para difundir eventos religiosos y la adaptación de rituales tradicionales a nuevas formas de expresión.

La religiosidad popular en América Latina se manifiesta a través de diversas creencias y mitos que integran la vida espiritual de las comunidades. Este fenómeno combina elementos del catolicismo con tradiciones indígenas y africanas, creando un sincretismo religioso único. En Argentina, y más específicamente en la provincia de San Juan, la religiosidad popular adquiere características particulares que reflejan la historia y la cultura local.

En América Latina, la religiosidad popular se caracteriza por la veneración a santos y vírgenes, así como la creencia en milagros y fenómenos sobrenaturales. Según Ameigeiras (2008),

la devoción popular se basa en la fe en la intervención divina en la vida cotidiana, donde los santos y vírgenes actúan como intermediarios entre Dios y los fieles (p. 8). Este tipo de religiosidad es accesible y se adapta a las necesidades y circunstancias de los sectores populares.

Un mito común en América Latina es el del Santo Niño de Atocha, venerado en México y otros países. Este santo se cree que ayuda a los necesitados, especialmente a los niños y los viajeros. La creencia en el Santo Niño refleja la importancia de la protección divina en la vida diaria de los creyentes.

En Argentina, la religiosidad popular tiene manifestaciones diversas, como la veneración a la Virgen de Luján y a distintos santos locales. Un ejemplo destacado es el Gauchito Gil, un santo popular no canonizado cuya devoción es especialmente fuerte en el norte del país. Según Ghidini en su libro "El Gauchito Gil: Devoción popular y mito en el norte argentino", la leyenda del Gauchito Gil combina elementos históricos y míticos, donde se le atribuyen poderes milagrosos, especialmente en situaciones de peligro y necesidad. Otro mito importante es el de la Difunta Correa, una figura venerada en el centro y norte de Argentina. La leyenda cuenta que la Difunta Correa murió de sed mientras buscaba a su esposo durante la guerra civil argentina del siglo XIX y su cuerpo fue encontrado con su hijo vivo y alimentándose de ella. Esta historia ha generado un culto en torno a su figura, donde los devotos le piden favores y le agradecen los milagros atribuidos a su intercesión.

En la provincia de San Juan, la religiosidad popular se manifiesta a través de la veneración a la Difunta Correa y otros santos locales. La Difunta Correa es especialmente importante en esta región, donde su santuario en Vallecito atrae a miles de peregrinos cada año. La devoción a la Difunta Correa se caracteriza por la construcción de pequeños altares a lo largo de las rutas, donde los devotos dejan ofrendas como botellas de agua, flores y placas de agradecimiento por los favores recibidos (Ameigeiras, 2008, p. 72).

Además de la Difunta Correa, San Juan tiene una rica tradición de mitos locales que se mezclan con la devoción religiosa. Por ejemplo, Delgado, Mercado y Rodríguez (2004) mencionan a San La Muerte (culto tanatológico), a José Dolores y Martina Chapanay (cultos anómicos) y a don Luis Paredes (culto de sanidad) (p. 8). San Juan también es hogar de otros cultos populares, como el de José Dolores, un bandolero convertido en figura devocional, y Martina Chapanay, la gaucha sanjuanina que, con su historia de justicia y resistencia, se transformó en un ícono para los creyentes. Además, se venera a don Luis Paredes, ligado a los cultos de sanidad, en quienes los devotos depositan su fe para pedir por la salud. Estos cultos

reflejan una religiosidad popular que no se limita a los rituales institucionales del catolicismo, sino que se desarrolla en los caminos, las ermitas y los hogares, donde la comunidad encuentra en estos "santos populares" un canal de comunicación con lo divino. Las promesas y peregrinaciones son prácticas comunes, y los favores más solicitados giran en torno a la salud, el trabajo y el bienestar familiar.

La religiosidad popular desempeña un papel fundamental en la vida social y cultural de las comunidades, especialmente en América Latina, ya que esta forma de "espiritualidad" se caracteriza por una interacción dinámica entre lo sagrado y lo cotidiano, configurando espacios donde se manifiestan diferentes creencias, valores y prácticas de los sectores populares.

Una de las funciones que cumple la devoción popular es la de servir como un recurso crucial para enfrentar las dificultades de los individuos en la sociedad. Según Ameigeiras (2008), la religiosidad popular brinda sentido a la vida de las personas, funcionando como un recurso fundamental para enfrentar dificultades y mantener la esperanza (p. 8). Esto va a ofrecer un marco de referencia para interpretar y dar sentido a las experiencias personales y colectivas, las cuales se llevan a cabo a través de peregrinaciones, oraciones y promesas. Los individuos encuentran consuelo y posibles soluciones para sobrellevar situaciones difíciles, como enfermedades, problemas familiares, económicos, entre otros.

Este movimiento de fe popular también fomenta la solidaridad y la cohesión social. Las celebraciones religiosas, como fiestas patronales y peregrinaciones, reúnen a la comunidad en actos de fe compartida, reforzando lazos sociales y promoviendo un sentido de pertenencia. Ameigeiras (2008) los nombra como espacios de encuentro y de construcción de lazos comunitarios que fortalecen la identidad colectiva (p. 48). Esto demuestra que las manifestaciones de esta devoción popular están muy arraigadas en la vida cotidiana de las comunidades, actuando como un tejido que conecta a los individuos con su entorno social y cultural.

En el ámbito cultural, la religiosidad popular también desempeña un papel vital, en la preservación y transmisión de tradiciones y valores, estando las prácticas religiosas populares cargadas de significantes simbólicos que reflejan la historia, las creencias y los valores de la comunidad. De la Torre (2013) dice que la religiosidad popular contribuye a la construcción y mantenimiento de la identidad cultural de los pueblos, actuando como un vehículo de transmisión de valores y tradiciones (p. 18). A través de rituales, mitos y símbolos, se perpetúan

conocimientos y saberes ancestrales que forman parte del patrimonio cultural de las comunidades.

La religiosidad popular se adapta y transforma en respuesta a los cambios sociales y culturales. Esta flexibilidad permite que las prácticas religiosas populares se mantengan relevantes y significativas a lo largo del tiempo. En este sentido, De la Torre (2013) señala que la capacidad de adaptación y resignificación de las prácticas religiosas populares permite que estas sigan siendo un componente esencial de la vida cultural, reflejando las dinámicas y transformaciones de las comunidades (p. 18). Este proceso de adaptación es evidente en la incorporación de elementos modernos y en la reinterpretación de símbolos y rituales tradicionales.

Palabras finales

La religiosidad popular en América Latina es un fenómeno dinámico y vital que refleja la riqueza y la diversidad de las culturas populares. Ha evolucionado a lo largo del tiempo, adaptándose a los cambios sociales y culturales mientras preserva elementos esenciales de su pasado. Las prácticas religiosas y populares actúan como un medio para la construcción y el mantenimiento de la identidad cultural, proporcionando esperanza y sentido a las comunidades. Este sincretismo religioso, resultado de la interacción entre el cristianismo, las creencias indígenas y africanas, demuestra la capacidad de las culturas populares para resistir y adaptarse a las influencias externas. La antropología, a través de enfoques como la etnografía, permite comprender y contextualizar estas prácticas religiosas, revelando cómo se configuran y son configuradas por las relaciones sociales y los valores de las comunidades.

Bibliografía

- De la Torre, R. (2013). *La religiosidad popular: Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)*.
- Ameigeiras, A. R. (2008). *Religiosidad popular: Creencias religiosas populares en la sociedad argentina*.
- Delgado, E. J., Mercado, R., & Rodríguez, O. (2004, marzo). *Cultos populares en la Argentina*. Todo es Historia.
- Moreno Fabaro, C., Mercado, R., Ferrari, A. A., García, J. J., Rodríguez Álvarez, L. G., Fernandez Pacheco, M. M., Varas, F. M., & Saavedra Barea, J. (2022). *Prácticas de fe: Historias de la religiosidad sanjuanina (siglos XIX-XX)*.