

Los evangelios criollos y el Martín Fierro católico

El gaucho al servicio del Concilio Vaticano II

Creole Gospel and the Catholic Martin Fierro

The gaucho serving II Vatican Council

Matías Emiliano Casas

Universidad Nacional de Tres de Febrero /
Université Paris Diderot Paris 7 / CONICET

Resumen

Este artículo se propone analizar el empleo de la narrativa criollista en función de la expansión del catolicismo. Se focaliza en las producciones literarias de los sacerdotes Amado Anzi y Francisco Compañy en el contexto del Concilio Vaticano II. Se considera que el impulso a la difusión del Evangelio promulgado desde el interior de la Iglesia católica encontró en el gaucho, como arquetipo de la vida rural, la referencia precisa para diseminar su mensaje. Hacia 1960, la reivindicación del gaucho ya contaba con un prolífero respaldo que involucraba a diversos sectores de la sociedad argentina. Esa condición resultó significativa para que distintos representantes de la Iglesia se animaran a tejer relaciones entre los gauchos y los personajes bíblicos. De ese modo, la representación del “gaucho católico” se presentaba como un recurso insoslayable para el peregrinaje católico hacia las masas rurales.

Palabras clave: Concilio Vaticano II – gaucho – criollismo – Martín Fierro

Summary

This article analyzes the use of creole narrative with the purpose of Catholicism expansion. It focuses on the literary productions of priests Amado Anzi and Francisco Compañy in the context of the Vatican Council II. The Catholic Church encouragement to disseminate the Gospel found the gaucho as the archetype of rural life, and a reference to spread its message. By 1960, the vindication of the gaucho already had a prolific support involving different sectors of Argentinian society. That condition was significant for the representatives of the Church who established relationships among the gauchos and biblical characters. Thus, the representation of “catholic gaucho” was a central resource for catholic pilgrimage to rural population.

Key words: Vatican Council II – gaucho – creolism – Martín Fierro

Introducción

Desde finales de la década del treinta la construcción de la figura del gaucho como símbolo de la “argentinidad” contaba con el aval oficial del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires que lo había erigido a partir de la institución del Día de la Tradición.

Los festejos realizados cada 10 de noviembre en homenaje al natalicio de José Hernández, autor del *Martín Fierro*, incluían un conjunto de números artísticos, actividades ecuestres y proclamaciones que tendían a consolidar al gaucho como arquetipo de la tradición nacional. En el primer festejo, realizado en San Antonio de Areco en 1939, el poeta Eduardo Rivas expresaba desde el escenario:

“la tradición, que es la historia novelada de todos los días, dejó [...] el matiz típico de lo que fue la vida argentina en los años que quedaron detrás cegados por el aluvión del progreso [...] La tradición no tiene documentos para certificar su verdad... ¡ni los necesita tampoco!”
(Archivo de Agrupación Bases. La Plata. 10.11.39).

Así, como plantea Eric Hobsbawm (1983), la repetición de esas prácticas consumaba la invención de una tradición particular para los argentinos que se esforzaba por reivindicar “un pasado común” destacando elementos de la vida rural decimonónica.

La “legalización” del gaucho, impulsada por el Gobierno provincial primero y nacional después, promovió la atención de distintas instituciones que se preocuparon por utilizar su imagen de acuerdo a sus intereses particulares. Por ejemplo, los centros tradicionalistas proliferaron en las zonas urbanas como expresión nostálgica de un pasado campero que se resignificaba al calor de esa nueva efeméride (Ratier, 2002; Pisarello, 2004). A diferencia de lo proyectado por Adolfo Prieto (1988) en su clásico estudio, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, donde presentaba una perspectiva apocalíptica para las asociaciones criollas, las agrupaciones que reconocían en la exaltación del gaucho su *leitmotiv*, se multiplicaron en ese contexto.

En el seno de esas instituciones se reconocían dos elementos que marcaron su desarrollo y actividades: por un lado, el carácter reglamentado de su dinámica prescribía una serie de prácticas –de vestimenta, de comportamiento, de demostraciones hípcas, etc.- y desestimaba otras. Es decir, los centros tradicionalistas pergeñaban una representación “idealizada” del gaucho que se afanaba en lograr su “genuina” caracterización. Raymond Williams plantea que la consolidación de una tradición será efectiva si hay “una discriminación intencionalmente selectiva de un pasado configurativo desde un presente pre-configurado” (Williams, 1988:132). En efecto, esa selección

consiste en subrayar prácticas y significados pretéritos y omitir aquellas que no resultaran funcionales para esa tradición en ciernes.

En segundo lugar, las asociaciones criollas dinamizaron la narrativa gauchesca a partir de la circulación de escritores costumbristas. El criollismo como recurso estilístico presentaba antecedentes considerables desde la producción de los cielitos de Bartolomé Hidalgo en el contexto de la guerra de independencia, a principios del siglo XIX. Josefina Ludmer (1988) demostró la recurrente utilización del género por la cultura letrada, en tanto lineamiento “didáctico” para identificar a los gauchos que se mantenían en los márgenes de la legalidad. Quizá el ejemplo más significativo de esa utilización en las primeras décadas del siglo XX, lo haya constituido el grupo de escritores vanguardistas nucleado en la revista *Martín Fierro*. La publicación, fundada en 1924, no pretendía constituirse como un periódico gauchesco, pero abordó de manera recurrente la compleja relación entre lo criollo y lo urbano (Sarlo, 1982). Entre sus componentes, se encontraba Ricardo Güiraldes el autor de la novela que consolidaba al gaucho adaptado a las tareas laborales de las estancias modernas: *Don Segundo Sombra* (1926).

La difusión de los clásicos de la literatura gauchesca, junto con las producciones de menor envergadura que circulaban en las asociaciones criollas a través de ediciones particulares y recitados en las celebraciones, se complementó con un circuito más amplio. Durante la década del treinta, los tópicos gauchescos se difundieron en publicidades, programas de radio, películas, obras de teatro, y espectáculos musicales, tanto a nivel nacional como internacional (Casas, 2015). En ese contexto, distintos representantes de la Iglesia católica reconocieron en el “gaucho” un vector apetecible para la masificación de su mensaje.

Por su parte, el catolicismo había experimentado, desde los años treinta, un significativo crecimiento institucional. Las diócesis se multiplicaron y se incrementó el número de parroquias (Ghio, 2007). El vínculo con la política se caracterizó por la ligazón al nacionalismo que se concentraba –aunque no sólo en ellos- en los militares que habían dirigido el golpe de Estado de 1930. Los lazos entre las Fuerzas Armadas nacionalistas y la Iglesia se pusieron de relieve en ocasión de la celebración del XXXII Congreso Eucarístico Internacional realizado en Buenos Aires en 1934. La “fiebre eucarística” trascendió el ámbito de lo religioso y se constituyó como un evento que enorgulleció a la moderna Buenos Aires (Lida, 2009).

Otro de los procesos que se conjugaba en la Iglesia Católica de los años treinta estaba relacionado al desarrollo e impulso de una “recristianización masiva”. En esa línea, Diego Mauro, reconoce el advenimiento de un “catolicismo popular” que se mostraba dispuesto –como nunca antes- a “hablar un lenguaje de masas” (Mauro, 2008). La década del treinta se caracterizó por la ocupación católica del espacio público y estuvo marcada por los múltiples congresos eucarísticos que, al calor de la celebración internacional, se sucedieron en diferentes ciudades. Como bien señala Mauro, esas movilizaciones masivas “no eran nuevas sino, más bien, el resultado de por lo menos dos décadas de avances y retrocesos.” (Mauro, 2008: 104).

Los medios masivos de comunicación contribuyeron con la expansión del catolicismo durante el período. En su estudio *Los orígenes del catolicismo de masas en la Argentina*, Miranda Lida afirma: “La prensa y la radio contribuyeron a potenciar la imagen del catolicismo típico de los años treinta y permitió que éste adquiriera la sensación de encontrarse en el centro de la vida nacional.” (Lida, 2009: 358-359). Para argumentar esa definición resaltó, entre otras cosas, la modernización que había experimentado el diario católico *El Pueblo* y las emisiones radiales denominadas “El Evangelio sobre los tejados” en las cuáles monseñor Miguel de Andrea transmitía las misas en directo (Lida, 2013). Así, en la línea propuesta por la historiadora, se componía uno de los tres elementos que determinaron las transformaciones de la Iglesia Católica a comienzos de la década. Los otros dos componentes fueron la intervención de la ACA para la organización del laicado y las movilizaciones católicas masivas.

Las fiestas católicas que involucraron la participación de multitudes se sucedieron a partir de las celebraciones y peregrinaciones marianas, que confluían con los mencionados congresos eucarísticos. La Iglesia abría sus puertas y se manifestaba en espacios antes inexplorados para los marcos católicos. Esas condiciones posibilitaron que las jerarquías eclesásticas experimentaran un cierto triunfalismo, en orden al “renacimiento católico”, que se mostraba en proyectos ambiciosos como el de construir una nueva catedral para Buenos Aires (Lida, 2009). La presencia del imaginario católico en las ciudades resultó insoslayable. Como señalan los estudios recientes de los historiadores de la Iglesia, la masividad alcanzada durante esos años no se remitió unívocamente a la intencionalidad de las cúpulas dirigentes de la institución, sino más bien resultaron producto de la confluencia de varios factores (Folquer y Armenta, 2010).

Dos procesos que trastocaron con intensidad las estructuras y dinámicas de la Iglesia Católica argentina en la década del treinta constituyeron un marco de posibilidad para la apropiación de la figura del gaucho. El catolicismo integral, que pretendía mimetizar la identidad nacional con la identidad católica, y el desarrollo del catolicismo de masas, que buscaba expandir el mensaje del Evangelio a partir de los canales de difusión facilitados por la sociedad moderna, constituyeron un contexto válido para la construcción y difusión de la representación del gaucho como católico. En los años posteriores se pretendió ligar su figura a los valores cristianos, a partir de publicaciones, organización de eventos y manifestaciones populares.

Esa convergencia constituyó la primera aproximación de lo que se revitalizaría con intensidad a partir del Concilio Vaticano II. Las adaptaciones del Evangelio y de las celebraciones litúrgicas al imaginario criollo se promovieron tanto desde la sociedad civil como desde representantes de la Iglesia. Esas reconstrucciones conllevaron la necesaria redefinición sobre la religiosidad del gaucho. Las intervenciones de los sacerdotes que se ocuparon de ligarlo con la fe católica resultaron un núcleo fundamental para ese proceso.

Este artículo se propone, entonces, abordar el empleo de la narrativa criollista en función de la expansión del catolicismo. Se focaliza en las producciones literarias de los sacerdotes Amado Anzi y Francisco Compañy en el contexto del Concilio Vaticano II. Se considera que el impulso a la difusión del Evangelio promulgado desde el interior de la Iglesia católica encontró en el gaucho, como arquetipo de la vida rural, la referencia precisa para diseminar su mensaje. Hacia 1960, la reivindicación del gaucho ya contaba con un prolífero respaldo que involucraba a diversos sectores de la sociedad argentina. Esa condición resultó significativa para que distintos representantes de la Iglesia se animaran a tejer relaciones entre los gauchos y los personajes bíblicos. De ese modo, la representación del “gaucho católico” se presentaba como un recurso insoslayable para el peregrinaje católico hacia las masas rurales.

El gaucho y los personajes bíblicos

Uno de los atributos más remarcados para establecer al “gaucho” como modelo simbólico de conducta dentro del escenario católico, pero también por fuera de él, era su capacidad de resistencia ante las adversidades de la vida. A partir de la figura de Martín Fierro y las vicisitudes que tornaron su

existencia en una serie de sucesos desafortunados se construyó una representación del gaucho que todo lo soportaba. En un libro redactado por el Doctor en Filosofía y Teología, y vicario general de la Armada, Ricardo Dillon, en 1943, se trazó la comparación entre el protagonista del poema de José Hernández y Job, el personaje bíblico que se caracterizaba por su fidelidad ante los infortunios.

El libro de Job es uno de los textos más antiguos de la Biblia. En esos capítulos se narra la historia de un hombre, “servidor fiel de Dios”, que transitaba una vida sin conflictos ni necesidades. Satanás desestimó esa fidelidad y provocó a Dios para “ponerlo a prueba”, desde allí se desataron una serie de contratiempos para su vida. Pese a las significantes pérdidas que sufrió el protagonista de la historia, permaneció fiel, lo que finalmente determinó las restauraciones de todos sus males (Alonso Schökel y Sicre Díaz, 2002; Swindoll, 2005). Las vicisitudes que atravesó Job, y su resistencia frente a ellas, sustentaban la argumentación construida para compararlo con el gaucho.

El libro de Dillon se titulaba *Advertencias del gaucho Martín Fierro a los marineros de la Armada* y consistía en un análisis particular del *Martín Fierro* recuperando al personaje como maestro aleccionador de los marineros. El Ministerio de Marina autorizó la edición de 3.000 ejemplares para distribuir entre sus integrantes. Los destinatarios del texto se explicitan de modo contundente en el cuerpo de la narración. El vicario, en la voz del gaucho, les habla directamente a los marineros y busca interpelarlos con sus consejos. Una de las notas introductorias incluidas en el libro confirmaba que su edición estaba exclusivamente pensada para los miembros de la Armada, cuando se solicitaba: “Se ruega a todo el personal, haga llegar al compilador las observaciones que juzgare más oportunas para completar futuras ediciones” (Dillon, 1943:6). De ese modo, se anticipaba el espacio de circulación de su obra, lo que reforzaría con sus mensajes directos a los marineros en el cuerpo del texto.

Muchas de las recomendaciones ensayadas por el vicario se ligaban también a elementos religiosos. Para Dillon, las normas morales presentadas a partir de la hibridación entre los mensajes de Fierro y los textos del Evangelio constituían propósitos centrales. La ligazón entre Job y el gaucho la construyó a partir de la cita del personaje bíblico que rezaba: “*Militia est vita hominis super terram*”. Esa afirmación, que en latín significa “Milicia es la vida del hombre sobre la tierra”, era identificada con la definición de Fierro sobre la vida como un “continuo zafarrancho”. Desde allí, se posicionaban como “mo-

delos” de resistencia en los cuales los marineros podrían inspirarse. El autor hacía hincapié en la desgracia y citaba al protagonista del poema de José Hernández: “Viene el hombre ciego al mundo, / cuartilandolo la esperanza, / y a poco andar ya lo alcanzan / las desgracias a empujones.” (Hernández, 1879). Se presentaban, entonces, esos maestros como “faro” para que los tripulantes se iluminaran en “los naufragios de la vida” (Dillon, 1943: 27-29).

En ese emparejamiento que permitía pensar de modo análogo las desgracias del “gaucho” y los sufrimientos de Job, se intentaba poner de relieve la actitud de perseverancia y fidelidad a Dios. Ese tópico, que Dillon proponía para los integrantes de la Armada, fue retomado por el sacerdote cordobés Francisco Compañy en su interpretación católica del *Martín Fierro*. Esa obra será analizada de modo particular en este trabajo en tanto constituye una de las elaboraciones más acabadas para la representación del “gaucho católico”. Compañy consideraba que la resistencia ante los “males de la vida” y las injusticias se ejemplificaba en el gaucho y esa actitud era presentada como virtud de todo buen cristiano. Así, el sacerdote intentaba demostrar que más allá de las desavenencias, el “gaucho nunca renuncia a la vida”. El argumento que esgrimía para justificar la resistencia gaucha era que en ningún caso había sobrevenido el suicidio como respuesta a las desgracias de su existencia campera (Compañy, 1963: 91)

La interpretación de Compañy, en relación al suicidio y el gaucho, no era una lectura original. En efecto, algunos artículos que databan de las primeras décadas del siglo XX ya retrataban a los “gauchos” con ese espíritu de resistencia que se mantenía alejado de la posibilidad de quitarse la vida. El suicidio, por su parte, despertaba la atención de médicos, criminalistas, y estadistas que elaboraron estudios en Argentina pretendiendo consignar las cifras específicas de esa práctica desde finales del siglo XIX. Con las necesarias aclaraciones en cuanto a la fragilidad de las estadísticas, la Doctora en Ciencias Económicas, Clotilde Bula, publicó su *Análisis estadístico del suicidio* en 1934. En ese trabajo recopiló datos de la ciudad de Buenos Aires para compararlos con las cifras de Rosario –uno de los polos urbanos más importantes del país- en el período 1899-1932. Si bien el análisis presentaba múltiples variables y factores atendibles para discriminar las cifras recogidas, resulta pertinente aquí focalizar en la localización de los casos registrados, de acuerdo a lo presentado para 1914-1932 en ambas localidades: de un total de 2.569 casos –que también incluían tentativas en tanto en muchas estadísticas

no aparecían diferenciados-, sólo 150 se realizaron en la campaña. La autora explicaba en su interpretación: “Es en la campaña donde la fiebre de los negocios apenas llega, donde se lleva una vida más conforme a las reglas de la naturaleza, lo que hace que el suicidio sea proporcionalmente tan ínfimo.” (Bula, 1934: 26). De ese modo, tributaba el distanciamiento reseñado sobre el gaucho –en tanto habitante “típico” del espacio rural- y las prácticas suicidas.

En general, para tratar la psicología del gaucho se realizaba hincapié en su “instinto de conservación” y se establecían aseveraciones como: “el suicidio no se presentó nunca en la imaginación del gaucho, ni en las edades más trágicas de su existencia.” (Ayarrogaray, 1916; Senet, 1927). Las publicaciones que abordaron temáticas propias del imaginario gauchesco no hicieron referencia al suicidio como una alternativa y sí, a menudo, a la perseverancia y a la resistencia de los gauchos. Dillon y Compañy recuperaron –desde una perspectiva católica- esa interpretación que circulaba en referencia a que “los gauchos no conocían la cobardía del suicidio”.¹

Un vestigio disidente a la postura consolidada sobre la incompatibilidad de gaucho-suicidio se puede advertir en un relato gauchesco que se compiló en el libro *Fogón de las tradiciones*.² Dentro de la selección de cuentos que se incorporaron –en su mayoría anónimos y recuperados de la tradición oral según se aclaraba en el prólogo de la compilación-, uno se tituló “Cosa é negros”. Allí se narra la historia de un gaucho peón de una estancia en Entre Ríos que le había dado “la manía de suicidarse”. El patrón encargó a otro de sus peones, “el negro Flores”, el cuidado de su compañero para que no lograra su objetivo. Luego de una serie de episodios, donde Flores evitó que se ahogara en el río, en un momento de distracción, el peón se colgó de un árbol y murió ahorcado (Torres, 1953: 57-58). Si bien el relato nunca pretende transformarse en ensayo y asentar una postura en relación a la resignación de los gauchos y su opción por el suicidio, es el único que –de manera tangencial y a partir de una historia ficticia- lo plantea como una posibilidad que se concreta. Sin embargo, pese a la historia del peón suicida, el carácter generalmente consensuado de la resistencia del gaucho posibilitó que esas interpretaciones católicas lo ligaran con la figura de Job.

¹ Ver un ejemplo de esa interpretación en *Caras y Caretas*, 8 de julio de 1933: 147.

² Hasta 1953, los relatos compilados por Pampa viejo (Enrique M. Torres) tenían siete reediciones. En ese año se realizó un edición especial, separada en dos tomos para abaratar su costo y volverlo más accesible.

Otras características reconocidas en los gauchos, les permitieron a algunos sacerdotes identificarlo con Pedro, el discípulo de Jesús a quien la Iglesia consideró posteriormente como su primer papa. El cura jesuita Leonardo Castellani recuperó el imaginario gauchesco para algunos de sus escritos de su vasta producción literaria. La figura del nacionalista católico, resultaría importante –como se profundizará en las páginas siguientes– para analizar la conexión entre las producciones textuales de reconocidos sacerdotes y la figura del gaucho. En 1959, publicó *Doce parábolas cimarronas* donde adaptaba al escenario campero algunos pasajes del Evangelio. En la introducción de ese trabajo, Castellani aseguraba que el *ethos* campesino se reproducía en diversas partes del mundo y en diferentes contextos, por eso afirmaba que “los pastores y labriegos hebreos” se parecían a “nuestros gauchos”. En esa comparación, se encargaba de afirmar que “San Pedro era gauchazo”, explicando –casi de manera obligada– “con un poco menos de altivez y mucho más conocimiento sobre religión” (Castellani, 1959: 7). La misma aclaración establecería Compañy, ya no sólo distinguiendo las diferencias sino también profundizando en sus “semejanzas”.

El Martín Fierro católico que proponía Francisco Compañy “conocía” a San Pedro y su trayectoria junto a Jesucristo. De hecho, el sacerdote invitaba al gaucho a dialogar y reprocharle las negaciones cuando su maestro era apresado, citando sus versos: “Al que es amigo jamás lo dejen en la estacada”. Pese a aquella situación de debilidad, los gauchos habrían visto virtudes reflejadas en el discípulo: “Algo de gaucho veían los criollos en aquél apóstol que tuvo el coraje de enfrentarse con la `partida` que fue a prender al Señor en la noche de Jueves Santo y, echando mano a la espada, `rebanó` la oreja del criado del rey.” (Compañy, 1963: 37). Según el sacerdote, los gauchos veían en San Pedro a uno de ellos mismos porque identificaban en él una mezcla de impetuosidad, nobleza, coraje ante el enemigo y debilidad ante la mujer.

Las analogías trazadas con Job y con Pedro contribuyeron a la pretensión de hacer del gaucho un “feligrés católico”. Esas comparaciones conllevaban el reconocimiento de algunos caracteres comunes en los “gauchos” tales como: la resistencia, la perseverancia, la fidelidad, la nobleza y el coraje. Desde esa óptica, también se llegó a reconocer en San José, esposo de la Virgen María, un “buen gaucho” (Castellani, 1959: 73). El contraste entre esos personajes fue construido desde miembros consagrados de la Iglesia católica. En algunas publicaciones tradicionalistas de la época, los límites de las analogías se

desplazaron hacia el extremo: asociar al gaucho con la figura de Cristo fue, quizá, la comparación más osada. Escritores como Juan José Soiza Reilly (1932) y Elbio Bernárdez Jacques (1937) ensayaron esas analogías. La serie de construcciones que aproximaron al gaucho a las citas bíblicas -tanto las provenientes del ámbito tradicionalista como las concebidas desde el seno del catolicismo- representaron la base sobre la que accionaron los curas gauchos y su pedagogía criollista en el contexto del Concilio Vaticano II.

El Concilio Vaticano II y el anuncio a las masas campesinas: prácticas y estrategias de los curas gauchos

En el proceso de identificación del “gaucho” con la Iglesia católica tuvieron una participación destacada varios sacerdotes que a partir de sus prácticas y sus escritos subsidiaron la representación del gaucho católico. En otros trabajos hemos analizado la participación central del prelado de Mercedes, Anunciado Serafini. El “obispo peregrino” fue el mentor de las peregrinaciones gauchas a la basílica de Luján y sostuvo un vínculo de estrecha amistad con varios de los centros tradicionalistas de la zona noroeste bonaerense. Serafini hizo uso habitual de la figura del gaucho y del lenguaje campechano en sus viajes por los municipios de la provincia y por el interior del país (Casas, 2013). En este artículo nos concentraremos más en las operaciones escritas y publicadas sobre esa filiación que en el derrotero del señalado obispo. Es innegable que sus intervenciones significaron un bastión del “gaucho católico”, pero además de Serafini otras operaciones se visibilizaron tanto en los años previos como en la coyuntura del concilio ecuménico en Roma.

En 1941, el director Lucas Demare estrenó el film *El cura gaucho*, que repasaba la tarea pastoral de José Gabriel Brochero, un sacerdote cordobés ordenado en la década del sesenta del siglo XIX. La producción cinematográfica recopilaba varios pasajes de su ministerio y actualizaba las historias del cura con los gauchos. La película, protagonizada por Enrique Muiño, representa la preocupación por los pobres manifestada por el sacerdote (Pellettieri, 2002). Brochero se ocupó de trasladar el mensaje del Evangelio sobre el lomo de su mula “malacara” con la que recorría kilómetros en búsqueda de potenciales cristianos. Una de sus obras más reconocidas fue la construcción de una casa de ejercicios espirituales que serviría de asilo para varios gauchos. Numerosas anécdotas relatan las experiencias de esos hombres, que en general eran perseguidos por la ley o

trashumantes de las sierras, en su aproximación a los oficios religiosos. En una conferencia pronunciada en homenaje al cura gaucho, el sacerdote Julio Merediz -uno de los principales impulsores del proceso de beatificación de Brochero- describía la participación de los gauchos en la casa de ejercicios:

“Al anochecer una fantástica procesión de vía crucis y en seguida [...] por turno entraban a la capilla, cerraban la puerta, apagaban las luces [...] y aquellos hombres recios, barbudos, se azotaban cruelmente las espaldas desnudas con sus rebenques de cuero trenzados.”

Esa práctica de autoflagelación era parte del “proceso de conversión” que les permitiría luego, arrodillarse ante el sagrario como consumación de su “cristianización” (Merediz, 2009).

Las “enseñanzas” de Brochero, fueron rememoradas por otro protagonista de las operaciones en pos del “gaucho católico”. El citado sacerdote jesuita, Leonardo Castellani, impregnó sus discursos de contenidos camperos y nacionalistas. El transcurrir de su infancia, a comienzos del siglo XX, en la zona rural de la provincia de Santa Fe lo había puesto en contacto con los hábitos de los pobladores rurales, y con la cultura campera, y desde allí explicaba su recurrente “preocupación” por difundir los mensajes religiosos en esos ámbitos (Llurba, 2002). Sus aproximaciones a las temáticas gauchescas se plasmaron en dos publicaciones de su autoría: la redacción de su autobiografía en tono analógico a la historia del gaucho Martín Fierro; y la adaptación de varias parábolas de Cristo al ambiente pampeano.

Antes de la aparición de su *racconto* biográfico, Castellani ya había demostrado cierto nivel de adhesión a las exaltaciones tradicionalistas cuando coincidió con Anunciado Serafini en la inauguración del museo gauchesco de San Antonio de Areco. En esa oportunidad, el jesuita presidió la misa para las más de mil personas que se habían congregado a presenciar la ceremonia inaugural y las actividades ecuestres. El obispo auxiliar de La Plata –en 1938, aún no había sido trasladado a la diócesis de Mercedes- tuvo a su cargo la bendición de las instalaciones en lo que resultó un evento de marcada tendencia nacionalista.³ Castellani también sintetizó, desde su discurso, la intersección entre los “valores” del catolicismo y el amor a la patria. En efecto, reconocía ese sentimiento

³ *La Prensa*, 17 de octubre de 1938.

como “el amor primero”, sólo superado por el amor de Dios (Castellani, 1952). El proceso de escritura de su autobiografía, titulada *La muerte de Martín Fierro*, que se desarrolló entre 1946 y 1952, se contextualizó en el período más crítico de su vocación cuando fue suspendido de la Compañía de Jesús por sus decisiones políticas y sus continuas críticas al “fariseísmo (sic) de la Iglesia”.⁴

En *La muerte de Martín Fierro* se presentan algunos puntos de contacto que evidencian la correspondencia entre el autor y los tópicos gauchescos. En primer lugar, la adopción estilística –notoria en la métrica, por ejemplo- que realizó para redactar su texto manifestaba una deliberada intención de adaptarse al estilo gauchesco. La biografía está escrita en verso, emulando el poema de José Hernández pero modificando los nombres de los personajes. En esa modificación, el hijo mayor –*alter ego* del sacerdote- aparece con la denominación de Desiderio Fierro y Cruz. Esa síntesis de apellidos constituirían para Castellani la “esencia del ser nacional” que se compondría de la “hidalguía” heredada del protagonista del poema y su fiel amigo –sargento “converso” que se une al gaucho perseguido en sus luchas contra las partidas- (Rodríguez Temperley, 2010). Esa condición de injusticia que cubre la trayectoria de Fierro en la narración es otro de los elementos que Castellani ponía de relieve en su continua comparación. El jesuita asimilaba la persecución del gaucho a las vicisitudes de su vínculo con las jerarquías eclesiásticas. En otros escritos, difundió la representación del gaucho como víctima de las persecuciones injustas y afirmó: “El caso de Martín Fierro se repitió 50.000 o 60.000 veces en Argentina.” (Castellani, 1959: 109).

A finales de la década del cincuenta, Leonardo Castellani publicó el libro que más elementos aporta para reconocer su pretensión de aproximar la figura del gaucho y las enseñanzas católicas. En el mencionado *Doce parábolas cimarronas*, el jesuita retomó diez historietas narradas por Jesús en los Evangelios y añadió dos textos de su autoría como una lectura crítica de la sociedad contemporánea. En los relatos de Castellani se entrelazan las moralejas de las parábolas con los componentes comúnmente asociados a los escenarios camperos. En general, todas presentan ciertos elementos que reivindicaban las costumbres “gauchas” y las consignas patrióticas. Actividades ecuestres, como las corridas de sortija, o hábitos culinarios como el asado con cuero,

⁴ En 1946, Castellani se presentó –sin permiso de sus superiores- como candidato a diputado por la Alianza Libertadora Nacionalista que adhería a la candidatura de Juan Perón para presidente de la República. Ese “desacato”, más sus escritos críticos sobre el celibato y la obediencia, determinaron su suspensión y su envío a España.

eran incluidos en las historias que contenían celebraciones numerosas. La parábola del buen pastor es una de las más significativas, en primer lugar porque Castellani le da voz a José Gabriel Brochero y lo ubica como protagonista y narrador de la historia. En segundo lugar, porque luego de la explicación del relato por el sacerdote cordobés –y sin argumentación precedente-, los serranos comienzan a vivir a la patria y a la figura de Brochero, aunando un grito de patriotismo y religiosidad (Castellani, 1959: 77-84).

Otra de las parábolas que le permiten incluir condimentos nacionalistas es la historia del “hijo pródigo” que solicita la herencia de su padre para irse al extranjero. Cuando el “arrepentido” regresa, luego de haber gastado todo su dinero, el padre realiza una gran fiesta que incluía: chinchulines, pastelitos, alfajores, y dulce de leche. Castellani no había ahorrado en estereotipos culinarios que se identificaban con la cocina argentina. En el transcurso de la fiesta, emerge un tío que exalta a Inglaterra en detrimento de su país generando debate y discusión. Los intercambios concluyen en un “consensuado”: “¡Viva la patria!” y la reflexión que reconocía a la propia tierra como la mejor (Castellani, 1959: 99-113). Una reivindicación similar, pero focalizando en los gauchos, se produce en el relato del “capataz camandulero” que narra la historia de unos peones despedidos. Mientras gestionan recuperar su trabajo, como una carta de presentación para volver a ocupar sus puestos, exclaman: “¡Viva los hombres gauchos!” haciendo uso de sus habilidades para realizar las tareas camperas (Castellani, 1959: 114-120). La propuesta de Castellani de volver más inteligible las páginas de la Biblia, adaptándolas al imaginario gauchesco, se complementaron con las inquietudes de otro sacerdote jesuita que –simultáneamente- iba realizando una versión criolla del Evangelio.

En 1956, el entonces seminarista –fue ordenado sacerdote dos años después en la Compañía de Jesús- Amado Anzi empezó a escribir su libro *El evangelio criollo*. Desde 1958, cuando la obra estaba casi culminada comenzó a hacer circular una versión a máquina entre miembros de la Iglesia que, según testimonió el mensaje editorial que introduce el texto, recibieron con aplausos la iniciativa. La metodología pastoral de Anzi encontraba varios puntos de contacto con las prácticas peregrinas del obispo Anunciado Serafini. Su carácter misionero, lo llevó por varios pueblos del interior del país donde el jesuita realizaba diversas actividades para anunciar los mensajes de la Iglesia. Algunos testimonios de la Patagonia y de la Rioja coinciden en reconocer un ministerio “alejado de las formalidades” que recurría a juegos, diálogos teatrales y representaciones crio-

llas de diversos pasajes de la vida de Jesús, además de compartir asados, mate y partidas de truco con los habitantes del lugar.⁵

El evangelio criollo se publicó finalmente en 1964 con la aprobación del superior provincial de la orden, Cánido Gaviña. La conexión, dos años antes de la presentación del libro, con el editor Alberto Kraft habría sido fundamental para la concreción del proyecto.⁶ El “espíritu sacerdotal y nacional” del autor se canalizó en los 20.000 ejemplares que se imprimieron. Los textos estaban acompañados con ilustraciones del pintor tradicionalista Eleodoro Marengo, quien como profeso católico se comprometió con la obra.⁷ El libro estaba escrito en verso y cada pasaje de la vida de Jesucristo se complementaba con un mensaje al lector que se distinguía por su formato itálico. Al igual que Castellani, Anzi había adoptado el estilo gauchesco para narrar cada estrofa. La sucesión de historias llegaba hasta el descenso del Espíritu Santo en la fiesta que la Iglesia denominó Pentecostés. Todos los relatos estaban impregnados de elementos camperos, para ese cometido el jesuita reformuló algunos textos bíblicos incorporando detalles que ambientaban la escena en la llanura pampeana.

Si bien se adolece de datos específicos sobre la circulación de la obra, se puede deducir su órbita de influencia a partir de tres elementos centrales: en primer lugar, el trabajo de Anzi pareciera circunscribirse a un espacio de circulación interno que involucraría a diversos miembros de la orden jesuita en tanto sus bocetos fueron analizados por sus compañeros de formación y sus docentes de la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel; en segundo orden, la perspectiva del sacerdote de anunciar los Evangelios a un público ligado al ámbito gauchesco parecía cumplirse en tanto su libro se encontraba en las bibliotecas de los centros tradicionalistas, como lo testimoniaban los catálogos del Círculo Criollo

⁵ Ver los testimonios en, <http://comunitasmatutina.blogspot.com.ar/2011/04/el-sermon-del-monte-por-padre-amado.html>; <http://blogsdelagente.com/riochico/2009/05/11/cura-gauchovivio-sus-hermanos/comment-page-1/>

⁶ Alberto Kraft era descendiente de la familia alemana que se había establecido en Argentina mediados del siglo XIX y representó la vanguardia en los adelantos técnicos gráficos del país. Ver, Costa (2012). La editorial Kraft será una referencia continua en las publicaciones de temáticas gauchescas, incluso superada la cronología aquí estudiada. Por ejemplo, en 1968 lanzaron a la venta 16 fascículos sobre el *Martín Fierro* en la coyuntura del estreno de la película homónima dirigida por Leopoldo Torre Nilsson.

⁷ Eleodoro Marengo fue un pintor autodidacta de la ciudad de Buenos Aires que dedicó la mayor parte de su obra a representar gauchos, caballos y paisajes camperos. En 2007, la Honorable Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires promulgó la ley n° 2.358 que denomina con su nombre a una plazoleta del barrio de Mataderos en homenaje al pintor.

Martín Fierro de Jáuregui y el Círculo Criollo El Rodeo de Moreno; por último, resulta factible que otro vector del *Evangelio Criollo* haya sido el propio autor en sus misiones “pedagógicas” por los poblados rurales del interior del país.

Algunas de las adaptaciones realizadas por Anzi involucraban modificaciones evidentes de los relatos evangélicos. Con la pretensión manifiesta de que se “abrieran las tranqueras de la gloria” para los gauchos que recibieran el mensaje, el presbítero incorporó el mate, la taba, el chiripá, las botas de potro y múltiples elementos más que remitían al escenario rural. Las apelaciones a la indumentaria son un recurso reiterado en el libro, el sacerdote definía desde esa perspectiva el significado de la fe: “La fe es el poncho enrollado / contra el filo del facón; / el demonio como lión / no de balde nos persigue, / solo para ver si consigue / quitarnos tal protección.” (Anzi, 1964: 29). Ese poncho reemplazaría, en la adaptación presentada, al manto de Cristo que sanó a la hemorroísa. En la versión de Anzi, era “el poncho del Salvador” el que tenía caracteres milagrosos. Los dibujos de Marengo acompañaban esas modificaciones. Como se advierte en la figura 1, los discípulos de Emaús que habrían caminado varios kilómetros de regreso a su ciudad luego de la crucifixión de Cristo, eran graficados como gauchos a caballo (Anzi, 1964: 79). El “lavado de los pieses (sic)”, el llamado de los “12 aparceros”, y la parábola del “chango rico” que reconocía a Jesús como “maístrogüeno”, completaban la “traducción” del cura jesuita.

Amado Anzi identificó su obra con los lineamientos del Concilio Ecuaménico Vaticano II. En 1962, el papa Juan XXIII convocó a la primera sesión del encuentro que se clausuraría tres años después con Pablo VI como obispo de Roma, a causa del fallecimiento de su antecesor. Desarrollar un abordaje de las consecuencias del Concilio implicaría realizar un estudio interdisciplinar que excede los límites de este trabajo (Diana, 2013; Morales, 2012; Arias, 2006). Sí es pertinente remarcar aquí la “renovación” en cuanto a la difusión del mensaje evangélico desde un carácter masivo. Lo que se consideró como “un punto de inflexión en la historia de la Iglesia”, generó un “aggiornamiento” de la institución a determinados parámetros de la sociedad moderna y: “abrió el paso a que arraigaran nuevas ideas tanto teológicas cuanto políticas, así como también a que se apelara a estrategias cada vez más innovadoras para atraer al público” (Lida, 2011: 127).

En ese contexto, se incorporó la misa criolla a partir de la producción discográfica de Ariel Ramírez. El compositor y pianista santafecino, animado a escribir una obra religiosa, comentó su proyecto con el sacerdote Osvaldo Catena –amigo de su infancia- en 1963. El consagrado, que era el presidente

de la Comisión Episcopal de Sudamérica y encargado –a instancias del Concilio Vaticano II- de traducir la liturgia del latín al español, le sugirió la idea de componer una misa con los ritmos folklóricos, que Ramírez conocía e interpretaba desde hacía décadas. En 1964, la expansión del folklore resultaba funcional al proceso de acercamiento de la celebración litúrgica a los fieles promulgado desde Roma. Con la aparición del disco en ese año, y su posterior incorporación al catálogo del Vaticano, se cristalizaba otro de los efectos del Concilio: el surgimiento de una modalidad autóctona para celebrar la fe que, al tiempo que contribuía con el afán expansivo de la Iglesia, posicionaba a la música folklórica como estilo representativo del país (Vargas Vera, 2014).

Por su parte, el sacerdote jesuita pretendió legitimar su libro a partir del nuevo enfoque eclesial, para eso tanto en la introducción como en el epílogo se hacía referencia al Concilio en marcha. La dedicatoria de *El evangelio criollo* tenía un solo destinatario: “Dedicamos la presente obra a S. S. Paulo VI y a sus esfuerzos en comunión con el Concilio Vaticano II por llevar la palabra de Dios a todos los hombres.” Anzi se asociaba a ese esfuerzo y creía contribuir con su adaptación gauchesca. En efecto, la nota del editor reafirmaba esa identificación con las nuevas estrategias en la pastoral católica: “La fidelidad que los versos del R. P. Anzi en su maravillosa inspiración guardan con el mensaje evangélico y su adaptación a nuestro lenguaje nos parece haber hallado el camino señalado por el Concilio Vaticano II” (Anzi, 1964). El encuentro ecuménico promovido por Juan XXIII se constituía, así, en otra característica institucional que –si bien no impulsaba de manera directa- contextualizaba la construcción del gaucha católico en los parámetros de la Iglesia.

Ese impulso promovió la publicación de otra obra que no se abocó a reformular los pasajes del Evangelio, por el contrario Francisco Compañy reinterpretó el *Martín Fierro* en clave religiosa. Esa reconstrucción ilustró los parámetros consolidados para la representación del gaucha católico. A partir de esa figura, los representantes de la Iglesia contaban con un recurso funcional para la difusión de sus mensajes.

La Fe de Martín Fierro: la utilización del poema de José Hernández en función de los intereses católicos

El sacerdote cordobés Francisco Compañy desarrolló un estudio con pretensiones científicas en pos de comprobar las “raíces católicas” del gaucha ar-

gentino. El trabajo realizado con formato de tesis universitaria fue rechazado por el jurado evaluador por “carecer de interés científico”. Empero, al calor del Concilio, los escritos del cura encontraron refugio en la Editorial Theoria y fueron publicados en 1963. El libro *La fe de Martín Fierro* compiló las hipótesis de Compañy en lo que representa la operación más evidente de utilizar la figura del gaucho en orden a los intereses de Iglesia católica. Su trabajo en el curato de Ballesteros, una pequeña localidad rural de la provincia de Córdoba, pareciera haber inspirado su motivación por reinterpretar el *Martín Fierro* en clave religiosa. No se conocen datos sobre la circulación de la obra publicada ni la cantidad de ejemplares que se imprimieron, lo cierto es que su aventura fue respaldada por otro escritor que redactó el prólogo avalando sus conceptualizaciones.

El profesor Pedro de Paoli fue un prolífero escritor de ensayos adscriptos al revisionismo histórico (de Paoli, 1952, 1964). Además de sus tareas literarias, lo caracterizaba su docencia rural, su militancia –primero en las filas del anarquismo y luego en el peronismo- y su continua denuncia contra la explotación agraria (de Paoli, 1935). El docente universitario estuvo a cargo del prólogo del libro. En sus estudios, no había manifestado una postura taxativa sobre la religión del gaucho. Sin embargo, en ocasiones remarcó el origen hispánico del gaucho y, por herencia, su “moral cristiana” aproximándose a la línea interpretativa del sacerdote (de Paoli, 1949: 24). Ese anticipo, lo confirmaría en la introducción a *La fe de Martín Fierro*, donde explicita: “La campaña argentina más que bárbara, fue bíblica [...] El bárbaro era idólatra o pagano. El gaucho era cristiano, católico.” (Compañy, 1963: 8). Así introducía lo que el sacerdote compondría capítulo a capítulo en el texto.

Otro de los respaldos más significativos a la interpretación de Compañy, la brindó Leonardo Castellani. En diversas oportunidades, el jesuita plasmó en sus escritos la comunión establecida para la perspectiva católica otorgada al poema de José Hernández. El primer texto en el que mencionó el trabajo del sacerdote cordobés data de octubre de 1963 por lo que amerita suponer una rápida repercusión de la obra (Pelicaric, 2014). Quizá, el punto de contacto haya sido la casa editora que había publicado varios títulos de Castellani. El aval del jesuita se sostendría en el tiempo, manifestado su adhesión a la reconstrucción de un Martín Fierro católico (Castellani, 1976).

La estrategia general utilizada por Francisco Compañy consistió en minimizar los pasajes del poema que permitirían reconocer hábitos supuestamen-

te contradictorios a los del cristianismo, como las supersticiones, y exaltar los versos que mencionaban algún elemento religioso. Además, se procuraba ligar situaciones de la vida de Fierro o moralejas de sus cantos con algunas citas bíblicas o documentos de la Iglesia. Del mismo modo, el autor no sólo se limitó a reinterpretar el texto producido por José Hernández sino también las motivaciones que habrían movilizado su pluma. Desde esa manipulación, afirmaba: “[El *Martín Fierro*] es una obra de arte cristiano, cristianamente pensada y puesta al servicio del ideal cristiano” (Compañy, 1963: 23). Esa afirmación se encuentra en las primeras páginas de la obra y “justifica” el cúmulo de interpretaciones. Si el autor del poema había sido animado por un fervor cristiano, sus esbozos no estarían tan alejados de las intenciones “genuinas” del texto. El hecho de plantear la religiosidad de Hernández le exigió incorporar un anexo para refutar otras versiones sobre su fe. Con afirmaciones tales como “no le creemos” o “no presentó ninguna fuente”, Compañy intentaba desestimar toda identificación de José Hernández con el espiritismo y la masonería (Lappas, 1958; Borges, 1953).

Una vez “resuelto” el problema del cristianismo del autor del *Martín Fierro*, el cura procuró resolver las problemáticas que le presentaba el protagonista del poema. Para ello, también en las primeras páginas, parecía intentar una contra argumentación y advertía: “Nadie espere encontrar en Martín Fierro a un cristiano perfecto.” Esa aclaración le daba pie para reconocer los efectos que la “injusticia del ambiente” habría provocado en el personaje. La soledad y el distanciamiento de la sociedad cristiana justificaban, según Compañy, la presencia de supersticiones en el pensamiento del gaucho. Empero, eran rápidamente desestimadas por el sacerdote: “Martín Fierro vive en el aislamiento físico y moral [...] mas no por eso la superstición constituye la base de su religiosidad [...] No gira sobre la superstición ni el pensamiento ni la conducta de Martín Fierro, sino sobre algunos dogmas fundamentales del cristianismo...” (Compañy, 1963: 12). Las apreciaciones con respecto a la superstición le resultaban funcionales para recordar por qué eran “necesarias” las autoridades religiosas para velar por la “pureza de la fe”.

En las analogías construidas sobre los versos de Fierro y las citas evangélicas, el autor volvía a otorgarle una motivación religiosa a la escritura de José Hernández. Compañy lee “evocaciones” a los Evangelios o a las cartas de los apóstoles en las estrofas del poema que le permiten establecer algún punto de conexión a partir del uso común de determinadas palabras. Esa estrategia

la emplea aun cuando los mensajes evidenciaban contenidos disímiles. Por ejemplo, cuando el gaucho asevera: “Dende el vientre de mi madre / vine a este mundo a cantar”, el sacerdote alude a Pablo de Tarso en su carta a los gálatas: “Dios me ha separado desde el vientre de mi madre, y me llamó en virtud de su gracia”. En una cita se refiere a la vocación del canto, en la otra se presenta el servicio a Dios, sin embargo Compañy las conecta reconociendo ambas como vocaciones divinas. Las comparaciones le resultaban más accesibles cuando hallaba una coincidencia en el mensaje. Martín Fierro, para describir su vida errante, reconocía que hasta diversos animales tenían refugio mientras el gaucho iba donde “la suerte lo llevara”. Esa estrofa del poema habría surgido, entonces, de la cita de San Mateo: “Las aves tienen sus nidos, la zorra tiene su guarida; tan sólo el hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza.” Además de las referencias al Nuevo Testamento, el autor define al texto de Hernández como un “alegato” contra la “realidad social y política” que afrontó el gaucho. Desde esa perspectiva lo identificaba al pensamiento del papa León XIII en referencia a las condiciones laborales y a las desigualdades sociales, cristalizado en la encíclica *Rerum Novarum*.⁸

En la “transformación” del gaucho Fierro como un personaje primordialmente católico, que operó Francisco Compañy en su libro, se presentaba como antecedente –y respaldo– varios pasajes de la obra de Hilario Ascasubi, *Santos Vega o los Mellizos de La Flor* (1872). Antes de abordar a los personajes de Hernández, el sacerdote incorporó la noción de “retablo pampeano” para hacer referencia a diversos elementos religiosos que remitirían a la “profesión de la fe católica”. Para construir esa idea recopiló todos los escritos que le resultaran “funcionales”. Reseña, por ejemplo, el pasaje de *El Facundo*, de Domingo Sarmiento, donde se describe un estanciero que había edificado una capilla para rezar a diario: “el dueño de casa, hombre de sesenta años, de una fisonomía noble, en el que la raza europea se ostentaba, por la blancura del cutis, los ojos azulados...” (Sarmiento, 1868: 12). Si se revisan las definiciones posteriores de Compañy, el estanciero que mencionaba el escritor sanjuanino tenía muy poco de “gaucho”, pero la escena contribuía a la concepción del “retablo”. El *Santos Vega* aportaba descripciones más significativas como las funciones de Semana Santa o la narración sobre el “Nacimiento”, pesebre de

⁸ Ver encíclica en http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_sp.html

estilo gauchesco que incluía reyes magos a caballo y el niño Jesús con chiripá (Ascasubi, 1872).

Los personajes del *Martín Fierro* fueron incluidos en esa atmósfera religiosa a partir de citas que permitirían reconocer el conocimiento de algunos santos del panteón católico. El principal exponente de esas menciones era Picardía, el personaje criado por sus tías “rezadoras”, que realizó referencias a San Ramón Nonato y Santa Lucía. Cuando incorporó esos nombres en sus cantos los complementó con algún verso que daba cuenta de sus funciones, así ligaba a Santa Lucía a los temas vinculados con la vista y a San Ramón -patrono de las madres embarazadas- con la soledad después de los trances. Sus tías también demostraban cierto nivel de información cuando invocaban a San Camilo –que había experimentado el vicio del juego en su juventud- para proteger a su sobrino, entregado a las barajas. Martín Fierro esbozó una analogía con Santa Magdalena -en tanto símbolo de dolor y arrepentimiento- cuando la asociaba al llanto de la mujer cautiva. Esas aproximaciones facilitaban la interpretación de Compañy que se abocó principalmente a la “conversión” del protagonista.

Para los intereses del sacerdote resultó más apetecible focalizar en el Martín Fierro que se presentaba en la segunda parte del poema que en la primera versión, cuando el protagonista perseguido huía por el desierto volviéndose matrero y asesino. En pos de explicar esa transformación en “consejero” reflexivo y arrepentido, Compañy construyó un relato desde las prácticas católicas. Aseguraba que durante la estancia del gaucho en el desierto, y luego de la muerte de su amigo Cruz: “vivió Fierro unos días de retiro espiritual; allí se fueron elaborando algunos de sus consejos; allí formuló el propósito de buscar de nuevo a su mujer y de este modo el Hijo Pródigo preparó el regreso a la casa de su padre” (Compañy, 1963: 65). Como Castellani, apelaba a la conocida parábola pero esta vez se identificaba el gaucho con el hijo menor que había estado “perdido” y se “reencontraba” en ese tiempo de reflexión. En *La fe de Martín Fierro*, el autor afirma que el protagonista realizó un “profundo examen de conciencia” lo que habría determinado su “conversión”. Luego de ese espacio de recogimiento y “oración”, Fierro habría retomado los “valores cristianos” de la humildad y el trabajo. Su negativa a la confrontación cuando es provocado por el Moreno, demostraba, para Compañy, que “el imprudente se había hecho prudente” en un gesto que identificaba al contacto de San Francisco de Asís con los leprosos (Compañy, 1963: 153).

Ese gaucho era entonces reconocido como “cristiano y patriota”. La afirmación se apoyaba en la interpretación del escritor Carlos Alberto Leumann que reconocía los mismos caracteres (Leumann, 1945). Esa representación le permitía a Compañy retomar la identificación de la Iglesia con los principios nacionalistas. El sacerdote presentaba a la pastoral católica como un “recurso valioso” en la tarea de “hacer la patria” y proyectaba ese vínculo como parte de la “tradicción nacional.” (Compañy, 1963: 219). En el epílogo del relato, se apelaba a la retórica argentinista que había quedado relegada en el afán de elaborar el “gaucho católico”. Hacia el final, confluyen esas caracterizaciones y se presentan a los gauchos, en tanto “levadura de un pueblo nuevo”, como tributarios del hombre argentino “fuerte, noble y sagaz” (Compañy, 1963: 222). Se agregó, entonces, el último componente que Francisco Compañy imaginó o recicló para su construcción, la más radical elaborada desde los sectores de la Iglesia.

A modo de conclusión

En el transcurso de los años aquí reseñados se produjo la convergencia de diferentes factores que fueron contribuyendo en la construcción y la circulación de la representación del gaucho católico. Durante la década del treinta se presentaron los antecedentes más significativos que pusieron de relieve la plausible conexión entre la figura del gaucho y la Iglesia. Los procesos institucionales que atravesaba, como su adaptación a la cultura de masas y la ocupación de los espacios públicos para grandes manifestaciones, facilitaron la convergencia entre los discursos religiosos y la retórica criollista. Esa articulación se graficó en las analogías trazadas sobre los gauchos y los personajes bíblicos a partir del supuesto *ethos* campesino compartido. Desde esa “comuni3n” se ampliaba tanto el sentido de lo gauchesco como el carácter convocante de las figuras de la biblia. Si el “gaucho” tenía puntos de contacto con Pedro, o más aún, si el ap3stol Pedro era un “gaucho”, se transformaba así en una referencia cercana para los que se veían reflejados en ese “arquetipo” de la tradici3n nacional.

La participaci3n activa de los “curas gauchos” complement3 el ensayo elucubrados desde los textos tradicionalistas. Esos religiosos, que mediante estrategias empíricas, metodol3gicas o te3ricas se ocuparon de “traducir” los Evangelios, plasmaron una opci3n desde el interior de la Iglesia por reconstruir el gaucho de acuerdo a sus intereses. Al “símbolo de la argentinidad” se lo visti3 de cat3lico en una doble operaci3n: por un lado, esa construcci3n se



El evangelio criollo (1964: 79)

insertó sin mayores esfuerzos y colaboró con los propósitos eclesiásticos promulgados desde el Concilio Vaticano II; por otro lado, al cristalizar la filiación del gaucho con la Iglesia, el catolicismo se confirmaba como un elemento constitutivo de la “nacionalidad”. En efecto, si el gaucho representaba lo “argentino” y en su figura se advertía un devoto fiel de las tradiciones católicas, por extensión la identidad católica se pretendía confirmar como un componente insoslayable de la nación.

Entre las intervenciones de los sacerdotes reseñados se destacaron los escritos de Amado Anzi y Francisco Compañy. En el contexto del Concilio, esos religiosos delinearon dos metodologías diferentes para elaborar una misma representación. El gaucho católico definió su fisonomía a partir de las readaptaciones religiosas. La impronta autóctona que se visibilizaba en esos textos evidenció la “regionalización” del mensaje católico. De hecho, las premisas estandarizadas de la Iglesia pretendieron arraigarse desde una perspectiva local que utilizó el imaginario gauchesco como un canal masivo para convocar nuevos fieles.

Bibliografía

- ALONSO SCHÖKEL, Luis y José SICRE DÍAZ (2002) *Job, comentario teológico y literario*, 2 ed., Madrid, Ediciones Cristiandad.
- ANZI, Amado (1964) *El evangelio criollo*, Buenos Aires, Ediciones Agape
- AYARROGARAY, Lucas, *Revista de Filosofía*, mayo de 1916.
- BERNÁRDEZ JACQUES, Elbio (1937) *El cristo gaucho*, Buenos Aires, Talleres gráficos Ferrari hermano.
- BORGES, Jorge Luis y Margarita GUERRERO (1953) *El Martín Fierro*, Buenos Aires, Ediciones Neperus.
- BULA, Clotilde (1934) *Análisis estadístico del suicidio*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral.
- CASAS, Matias (2013) “Gauchos y católicos. El origen de las peregrinaciones gauchas a la basílica de Luján, Buenos Aires, 1945” en *Anuario de la Escuela de Historia*, núm. 25, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, pp. 257-275.
- ___ (2015) “Representaciones y publicaciones sobre el gaucho argentino en la década del treinta. Entre la identidad nacional, el campo literario y las estrategias comerciales”, en *Revista Historia y Memoria*, en prensa.
- CASTELLANI, Leonardo (1959) *Doce parábolas chimarronas*, Buenos Aires, Itinerarium.
- ___ (1959) *El crimen de Ducadelia y otros cuentos del trío*, Buenos Aires, Ediciones Dosemen.
- ___ (1952) *Las muertes del padre Metri*, Buenos Aires, Ediciones Sed.
- ___ (1976) Leopoldo Lugones. Esencia del liberalismo. Nueva crítica literaria. Buenos Aires, Ediciones Dictio.
- COMPANY, Francisco (1963) *La fe de Martín Fierro*, Buenos Aires, Ediciones Theoría.
- COSTA, María Eugenia (2012) “Tradición e innovación en el programa gráfico de la editorial Guillermo Kraft: colecciones de libros ilustrados (1940-1959)”, *Primer coloquio argentino de estudios sobre el libro y la edición*, La Plata, pp. 97-122.
- DE PAOLI, Pedro (1935) *Defrauden. La quiebra escandalosa de la Federación Agraria Argentina*, Buenos Aires.

- ___ (1952) *Facundo: vida del brigadier general don Juan Facundo Quiroga víctima suprema de la impostura*, Buenos Aires, Ciordia y Rodríguez.
- ___ (1964) *Sarmiento, su gravitación en el desarrollo nacional*, Buenos Aires, Ediciones Theoría
- ___ (1949) *Trayectoria del gaucho*, 2 ed., Buenos Aires, Ciordia y Rodríguez
- DIANA, Marta (2013) *Buscando el reino: la opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II*, Buenos Aires, Planeta
- DILLON, Ricardo (1943) *Advertencias del gaucho Martín Fierro a los marineros de la Armada*, Sociedad Impresora Americana, Buenos Aires
- FOLQUER, Cynthia y AMENTA, Sara eds. (2010) *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias sociales*, Tucumán, UNSTA
- GHIO, José María (2007) *La Iglesia Católica en la política argentina*, Buenos Aires, Prometeo Libros
- GÜIRALDES, Ricardo (1926), *Don Segundo Sombra*, Buenos Aires, Francisco A. Colombo
- HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence (comps.) (1983), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- LAPPAS, Alcibiades (1958) *La masonería argentina a través de sus hombres*, Buenos Aires, Rego
- LEUMANN, Carlos Alberto (1945) *Edición crítica del Martín Fierro*, Buenos Aires, Estrada
- LIDA, Miranda (2009) “Los orígenes del catolicismo de masas en Argentina”, en *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, vol. 46, pp. 358-359.
- ___ (2009) “Mitos y verdades del XXXII Congreso Eucarístico Internacional, 75 años después”, en *Revista Criterio*, N° 2354, pp. 16-21.
- ___ (2011) “Por una historia política y social del catolicismo en la Argentina del siglo XX”, en *PolHis*, N° 8, pp. 121-128.
- ___ (2012) *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950*, Rosario, Prohistoria Ediciones
- ___ (2012) *La rotativa de Dios. Prensa católica y sociedad en Buenos Aires: El Pueblo, 1900-1960*, Buenos Aires, Biblos
- ___ (2013) *Monseñor Miguel de Andrea (1887-1960), obispo y hombre de mundo*, Buenos Aires, Edhasa

- LUDMER, Josefina (1988), *El género gauchesco, un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Libros Perfil
- LLURBA, Ana María (2002) “Aproximación a la obra de Leonardo Castellani”, en *Gramma*, USAL, pp. 5-12.
- MAURO, Diego (2008) “Imágenes especulares. Educación, laicidad y catolicismo en Santa Fe, 1900-1940”, en *Prohistoria*, N° 12, Rosario, pp. 103-116.
- MEREDIZ, Julio (2009) “El cura Brochero: un hombre de Dios para su pueblo”, Cura Brochero, Córdoba
- MORALES, José (2012) *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Madrid, Anzos.
- PELICARIC, Iván (2015), “Martín Fierro y Leonardo Castellani” en *Revista Cruz de Sur*, año V, núm. 10
- PELLETTIERI, Osvaldo dir. (2002) *Historia del teatro en Buenos Aires. La emancipación cultural, 1984-1930*, vol. II, Buenos Aires, Galerna
- PIÑERO, Héctor (1939) *El suicidio en la ciudad de Buenos Aires*, Talleres Gráficos de la Penitenciaría Nacional
- PISARELLO, María Cecilia (2004) *Presente de Gauchos*, Buenos Aires, UPCN
- RATIER, Hugo et. al., (2002) “Organizaciones rurales y cultura de las pampas: La construcción social de lo gauchesco y sus implicaciones”, en *Etnia*, n° 44-45, pp. 81-96.
- RODRÍGUEZ TEMPERLEY, María (2010) “La muerte de Martín Fierro, de Leonardo Castellani: apuntes de genética textual”, *IX Congreso Argentino de Hispanistas*, El hispanismo ante el Bicentenario, La Plata
- SARLO, Beatriz (1982), “Vanguardia y criollismo: La aventura de Martín Fierro”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año 8, n° 15, pp. 39-69.
- SARMIENTO, Domingo (1968) *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, 4 ed., Nueva York, Appleton y compañía
- SENET, Rodolfo (1927) *La psicología gauchesca en el Martín Fierro*, Buenos Aires, Gleizer
- SOIZA REYLLI, Juan José (1932) “Los grandes cultores del criollismo” en *Caras y Caretas*, 26 de noviembre, pp. 21-27.
- SWINDOLL, Charles (2005) *Job un hombre de resistencia heroica*, Texas, Casa Bautista Publicaciones

TEJERINA ARIAS, Gonzalo (2006) *Concilio Vaticano II, acontecimientos y recepción: estudios sobre el Vaticano II a cuarenta años de su clausura*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca

TORRES, Enrique (Pampa Viejo) (1953) *Fogón de las tradiciones*, 7 ed., Buenos Aires, Editorial Bell

VARGAS VERA, René (2014) “50 años de la Misa Criolla” en *Todo es Historia*, año XLVIII, edición 568, pp. 35-46.

WILLIAMS, Raymond (1988), *Marxismo y literatura*, Barcelona: Península.

Recibido: junio 2015

Aceptado: agosto 2015