

II. MISSIONALIA HISPANICA

LA VINCULACIÓN ENTRE CLERO E INMIGRACIÓN VASCA EN ARGENTINA: RAZONES Y FORMAS

POR

ÓSCAR ÁLVAREZ GILA

Euskal Herriko Unibertsitatea

RESUMEN

La presencia de la religión en las grandes migraciones a América de los últimos siglos ha sido un hecho recurrente. En este entorno, religión y nacionalidad aparecen íntimamente vinculadas. Se analiza aquí la emigración vasca, estudiando en primer lugar las acciones pastorales de la Iglesia vasca para la asistencia espiritual de los emigrantes. En segundo lugar, se muestra la labor de los religiosos en la formación del entramado asociativo étnico.

ABSTRACT

In the last two centuries religion has been continually present in the great migrations to the Americas. At this respect religion and nationality are very close. In this article it is analysed Basque emigration and Catholic Church pastoral actions in order to religious assistance for Basque people. Secondly it is studied religious orders work in the constitution of ethnic associative system.

RELIGIÓN E INMIGRACIÓN

El mensaje cristiano es supranacional por naturaleza, y busca ser revelado a todas las personas, sin tener en cuenta consideraciones de sexo, raza, posición social o nacionalidad. Las Iglesias cristianas, sin embargo, han dejado patente a lo largo de su historia su falibilidad a la hora de llevar a la práctica estos altos ideales, y en muchas ocasiones, el conflicto entre ecumenismo y nacio-

Missionalia Hispanica
Hispania Sacra 50 (1998)

nalidad se ha decidido por el segundo de los elementos. Ya la ruptura que viviera el cristianismo en su primer foco de expansión, el dominio europeo-mediterráneo, entre Oriente y Occidente, iba aderezada con el componente nacional (Iglesia griega frente a Iglesia latina)¹; componente éste que, sin embargo, iba a llegar a su máxima expresión con las reformas protestantes, que consagrarían el nacimiento de Iglesias nacionales en el sentido estricto de la palabra.

Pero ni siquiera la Iglesia que, permaneciendo fiel a Roma, mantuvo su ideal universalista o *catolicidad*, se libró de esta tendencia particularista.

En países y regiones de fricción con otras confesiones cristianas o no cristianas, como era lógico, la religión pasaba de ser un sistema de creencias, a un elemento básico de la autoidentidad nacional frente al "otro". No puede entenderse la resistencia irlandesa a la asimilación por parte de los ingleses, sin la identificación que se establecerá entre (buen) irlandés y (practicante) católico; igualmente es difícil no vislumbrar en la base de la nacionalidad belga un componente de diferenciación y hasta de rechazo mutuo entre las comunidades protestante norteña y católica sureña de los Países Bajos.

Pero incluso en otros territorios, de unidad religiosa católica no amenazada, como España o la Francia posterior a las guerras de religión del siglo XVII, la nacionalización de la Iglesia fue a la vez un deseo regalista logrado sólo a medias, una aceptación a regañadientes —en medio de protestas romanas y papales— de los hechos consumados, y una identificación popular, sobre todo en España, de la uniformidad religiosa como base y salvaguarda de la nación. Fe y Nación, como Trono y Altar, formaban un matrimonio que, si bien a veces sufrían algunas discordancias y desavenencias mutuas, se mostraba muy sólido².

De esta manera, como hemos señalado anteriormente, y ciñéndonos al marco de la Iglesia católica en los países americanos donde se radica población europea durante la época de las «grandes migraciones», se constata la existencia de un clero también procedente de Europa, que va a traer como misión principal la de ejercer sus funciones religiosas y sociales entre los inmigrantes de su misma religión y nacionalidad³. Dos tipos de factores se conjugan para explicar, tanto la existencia de esta situación, como la presencia en América de este clero.

¹ Cfr. POPESCU, Emilian; "Église et nationalité dans l'Orient orthodoxe (byzantin) aux IV^e-XV^e siècles", *Hispania Sacra*, 42 (1991), Madrid, pp. 15-26, especialmente en pp. 18ss.

² Al respecto, son especialmente interesantes las consideraciones de Nils E. BLOCH-HOELL: "The Church and Nationality: various ways of approaching the problems", publicados en *Hispania Sacra*, 42 (1991), pp. 83-96. En general todas las aportaciones de este congreso, si bien no hace ninguna de ellas mención expresa al problema de nacionalidad, religión y emigración, aportan muy importantes luces a la cuestión.

³ Entiéndase el término nacionalidad en un sentido estrictamente étnico, no político.

1.- Los antropólogos hace tiempo que han puesto en evidencia el papel de la religión en los procesos de movilidad étnica, no sólo desde la Europa contemporánea hacia América, sino en general, en cualquier grupo humano en movimiento. La religión, lejos de ser entendida desde el reduccionismo occidental de la creencia individual, es muchas veces un *sistema*, que sobrepasa el estrecho campo del individuo, integrando y modelando en su seno valores personales, estructuras familiares, costumbres de trabajo y de ocio, el ritmo estacional y diario del trabajo, y hasta las formas en cómo es ejercido el poder político dentro de la sociedad que rige⁴.

De esta manera, cualquier inmigrante, como reacción al profundo choque cultural que supone la migración y la incorporación a una sociedad ajena —cuya estructuración desconoce—, tiende a recrear de algún modo su tierra de origen, repitiendo en la medida de lo posible sus esquemas organizativos y de funcionamiento, y recuperando las figuras rectoras de dicha sociedad original. La religión es uno de los elementos que sirve para minimizar este choque, y si bien cualquier sacerdote podía ocupar este papel, esto era especialmente cierto si el clero era compatriota⁵.

2.- Pero a esto se le suman, además, las diversas acciones planteadas por muy variados sectores eclesiales de sus países de origen⁶, impulsados desde la

⁴ SMITH, Timothy L.; "Religion and Ethnicity during the Great Migrations", in CAZEMAJOU, Jean (ed.); *L'immigration européenne aux États-Unis (1880-1910)*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1986, cit. en p. 43.

⁵ Algo no difícil de ocurrir, sobre todo en este período de las grandes migraciones. Por una parte, la propia expansión misionera de las Iglesias europeas (sobre todo, católica y protestantes), hace que prácticamente en cualquier parte del mundo exista un clero cristiano cercano. Además, en los países americanos de inmigración masiva se instala bastante clero de origen europeo en un proceso natural, bien algunos que vienen siguiendo los mismos mecanismos de la corriente migratoria general, bien aquellas vocaciones surgidas en América entre familias inmigrantes.

⁶ También en América preocupó a las autoridades eclesiásticas la corriente inmigratoria, pero nunca en el sentido que le era otorgado al problema desde las diversas iglesias locales de los países europeos foco de las migraciones. En América la preocupación era, ante todo, el número: la avalancha de nuevos fieles a los que evangelizar, y para los que no se contaba con suficiente clero. Carecía la visión americana, por lo tanto, de la idea nacional. Esto se expresa muy bien, por ejemplo, en el análisis de la correspondencia cruzada entre los obispos de Montevideo y Buenos Aires, por un lado, y Bayona (País Vasco francés), por otro, en los momentos previos a la partida de los primeros misioneros "betharramitas" (*cf. infra*) para el Río de la Plata: mientras el obispo bayonés recalca que el envío de sus efectivos es para la atención de "vascos y bearneses" (los dos pueblos que componían su diócesis), los obispos americanos eludirán cualquier predeterminación de la utilización que debía darse al clero, hablando genéricamente de innumerables servicios apostólicos que irían a prestar en Buenos Aires y Montevideo (Cfr. las referencias en Archivo Diocesano de Bayona, libro copiador de cartas, correspondencia episcopal, años 1852-1856). Además, ya desde el primer momento estos misioneros vascos tendrían que conjugar a sus misiones vascongadas la labor de capellanía, parroquial y educativa para la generalidad de la población.

preocupación que provoca en ellos el fenómeno migratorio con respecto al mantenimiento de la fe de los emigrados, de los que, a pesar de su marcha, siguen considerándose responsables espirituales⁷.

Un lugar común, aceptado en la literatura surgida en los círculos eclesiales a este respecto, señala que el emigrante que va a América simplemente pierde su fe en su nuevo país. Aquí se unían, a la desaparición de los frenos sociales —inexistentes en una sociedad más tolerante y permisiva—, los efectos de un déficit crónico de clero, arrastrado desde la época colonial y nunca superado completamente⁸. También factores como el desarraigo llevó a decir al jesuita vasco Pierre Lhande que “il serait plus juste dire qu'en partant pour les Amériques ils la laissent la foi au village natal”⁹.

Sería necesario calibrar hasta que punto responde esta idea tan repetida a una auténtica realidad, pero la concordancia que expresan pensadores y escritores de los más diversos países, prueba que era aceptada como tal¹⁰. “Dios no es más conocido aquí que en Pekín”, se quejaba el irlandés P. Fahy, uno de los primeros sacerdotes *hibernos* en llegar a Buenos Aires al cuidado de sus compatriotas¹¹.

A pesar de todo, fuera más o menos real la situación descrita, este estado de opinión tuvo sus efectos en la Iglesia en los países europeos focos de emigrantes. Aún con las inevitables diferencias de procedimiento en cada uno de ellos, el resultado práctico venía a ser similar en todos ellos: la necesidad de enviar clero natural del país, buen conocedor de la lengua e idiosincrasia del emigrante, que le sirviera de pastor en las demasiado extensas y peligrosas praderas y pampas americanas. El mismo Lhande ponía el ejemplo del indeferentismo religioso que, según decían, se extendía como una mancha de aceite

⁷ Esta responsabilidad era sentida a pesar de que, en especial en los países sudamericanos, los emigrantes se dirigían a territorios de uniforme religión cristiana católica, donde existía desde siglos atrás una Iglesia establecida.

⁸ Algo que, en el caso de los católicos, era una situación común a todos los territorios americanos, de norte a sur. Cfr. PRIEN, H.J.; *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Berlin, 1978, que pone de relieve cómo, todavía en 1965, mientras en Latinoamérica vivían el 35% de los católicos del mundo, sólo poseía el 9'5% de los sacerdotes, gran porcentaje de los cuales era, además, extranjero.

⁹ LHANDE, Pierre; *L'émigration basque*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1910, p. 220.

¹⁰ Aunque las matizaciones surgen desde el principio, y también cabría pensar que, detrás de tal uniformidad, podría hallarse más el efecto de una fluida circulación de ideas por Europa, que una concordancia real en las situaciones de las diversas colectividades nacionales en América. Más bien habría que pensar en un reforzamiento de la creencia religiosa, ahora también convertida en barrera cultural contra la pérdida de identidad. No obstante, creemos que la aparente “indiferencia religiosa” que se detectaría no sería tanto una indiferencia real, del mundo de las creencias íntimas, como una disminución de la práctica externa religiosa (lo más ligado al carácter de rito social, y lo más difícil de realizar en una sociedad distinta y, además, sin el suficiente clero).

¹¹ MIEYAA, P.; *Le Père Guimon*, Bétharram, S.C.J., s/f, p. 122.

entre los soldados de reemplazo vascos en el ejército francés, que él achacaba al desamparo que sufrían sus almas por la falta de un clero dedicado a su cuidado:

Du jour où ils trouvent un aumônier qui veuille bien s'intéresser à eux, ils reprennent volontiers le chemin de l'église et savent s'ingénier à merveille, tout gênés qu'ils soient par leur ignorance du français, pour se faire libres les dimanches matins¹².

En algunos casos los mismos obispos diocesanos iniciaban el proceso, enviando parte de su clero al servicio de los emigrantes, como ocurrió con los vascos en 1856¹³; pero en la mayoría de las ocasiones fueron órdenes religiosas las que tomaron a su cargo esta tarea, ya que su fuerte organización interna las permitía mantener una acción coordinada y permanente, que el clero diocesano no podía asegurar. De este modo, en Argentina, los religiosos palotinos y, posteriormente, los pasionistas se convirtieron en capellanes y unos de los auténticos guías (no sólo en lo espiritual) de la colectividad irlandesa allí radicada¹⁴.

En Italia llegó a fundarse una orden religiosa (los scalabrinianos, el año 1887) destinada, específicamente, a la atención de las comunidades italianas repartidas por América. Aunque, sin embargo, ya antes los emigrantes que residían en Argentina y Uruguay habían recibido el cuidado de otra congregación italiana, los recién fundados salesianos, que pasaron a encargarse de la feligresía italiana de dos parroquias del popular barrio bonaerense de La Boca¹⁵ antes de ocuparse de las misiones indígenas de la Patagonia; y también encontramos capuchinos en parecida situación¹⁶. Fue, además, el caso italiano el que propició la entrada del Papado, durante el pontificado de Pío X, en esta dinámica de preocupación eclesial ante los problemas derivados del fenómeno migratorio¹⁷.

¹² LHANDÉ, P; *op. cit.*, pp. 225-226.

¹³ Año en que el obispo de Bayona dio luz verde a las peticiones de clero para los emigrantes vascos, que le enviaron los responsables eclesiásticos de Buenos Aires y Montevideo. Cfr. la comunicación de Vicente RODRIGUEZ VILLAMIL: "Pastoral para la inmigración vasca al Río de la Plata a mediados del siglo XIX", presentada a las *Primeras Jornadas de Historia Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires 11-13 junio 1992.

¹⁴ USSHER, Santiago A.; *Los capellanes irlandeses en la colectividad hiberno-argentina*, Buenos Aires, 1954. También es interesante consultar las diversas historias, generalmente para uso privado, escritas por los propios religiosos palotinos y pasionistas de sus actividades americanas.

¹⁵ Cfr. especialmente BELZA, Juan Esteban; *En la Boca del Riachuelo*, Buenos Aires, Lib. Don Bosco, 1958.

¹⁶ BARBIERI, Antonio María; *Los capuchinos genoveses en el Río de la Plata. Apuntes históricos*, Montevideo, 1933.

¹⁷ Una buena relación cronológica de las cartas y documentos papales sobre este tema, en *Iglesia y Migraciones. Comisión episcopal para la pastoral de la migración*, Buenos Aires, Arzobispado de Buenos Aires, 1989.

Pero quizá el pueblo que destaca por la proliferación de este tipo de actividades dentro del área católica, es el polaco, donde se crearon, a lo largo del período de las grandes migraciones ultramarinas, trece órdenes religiosos que incluían entre sus actividades el carisma de la atención a los polacos emigrantes residentes en el extranjero¹⁸. Son interesantes las actividades de estas nuevas congregaciones, en especial de la Orden de la Resurrección (fundada en 1836), o de la Sociedad de Verbo Divino, entre las colonias polacas de Argentina, Brasil y Estados Unidos¹⁹.

No quedaron fuera del proceso, tampoco, franceses, alemanes, suizos, croatas, etc... Incluso algunos grupos no-cristianos (especialmente los judíos) entraron en esta dinámica de reforzar el cuidado espiritual de las nuevas comunidades ultramarinas. En todos los casos, este clero emigrante cumplía un doble papel, religioso y nacional.

Muy frecuentemente, estos sacerdotes usaban como recurso la recreación en América de las sociedades tradicionales de donde provenían los emigrantes. Partían de un planteamiento que identificaba fe con práctica religiosa, y hacían hincapié más en el carácter de la religión como manifestación social (vinculada estrechamente con el conjunto de manifestaciones de la sociedad a recrear) que en su vertiente de expresión de una creencia personal. Por lo tanto, trataban de trasplantar el ambiente original del emigrante para que éste mantuviera sin rupturas todas las formas de su vida en Europa, y siguiera con su práctica religiosa habitual.

De esta manera, los sacerdotes (y en general, el clero de ambos sexos) se involucrarán de manera activa en la creación y sostenimiento de sociedades de marcado carácter nacional; empezando por lo más simple, la celebración de las fiestas y devociones populares (por ejemplo, la Virgen de Nueva Pompeya para la comunidad italiana), y acabando por impulsar la creación y la introducción de aspectos religiosos en las sociedades recreativo-culturales y de socorros mutuos²⁰.

¹⁸ BARKALAZ, Józef *et alii*, eds.; *Działalność meskich zgromadzeń zakonnych wśród Polonii* (La actividad de las congregaciones de religiosos entre los emigrantes polacos), Lublin, Katolicki Uniwersytet Lubelski, 1982. Véase también DWORECKI, Tadeusz; *Zmagania polonijne w Brazylii* (Las labores del clero polaco en el Brasil), Varsovia, 1980.

¹⁹ Cfr. SMOLANA, Kristoff; "Los religiosos polacos y las comunidades polacas en la América Latina de los siglos XIX y XX", comunicación presentada al *Congreso de A.H.I.L.A. Iglesia, Religión y Sociedad en la Historia Latinoamericana*, Szeged (Hungría), 1987. Es de gran interés la línea de investigación desarrollada desde la revista *Estudios Latinoamericanos* (Varsovia, 1981-..) sobre el papel de los Misioneros del Verbo Divino polacos en las comunidades de este origen en Misiones (Argentina) y Brasil.

²⁰ Es posible que la temprana entrada en estas sociedades (de indudable importancia en la vida de los emigrantes) de elementos masones, como se constata ya tempranamente, por lo menos en Uru-

EL CLERO Y LOS EMIGRANTES VASCOS EN LA ARGENTINA

No fueron los vascos, como hemos apuntado brevemente, ajenos a este proceso; y por tal razón encontramos, en los más diversos puntos de la República Argentina con una presencia relativamente numerosa de vascos, diversos ejemplos de vinculación de eclesiásticos coterráneos con estas colonias.

La preocupación por los peligros de la emigración, aunque surgió de modo casi simultáneo a uno y otro lado de los Pirineos, presentó unas importantes diferencias de orden práctico, en cuanto a las modalidades de actuación y el alcance de la implicación en éstas de las autoridades eclesiales diocesanas (más identificadas con el concepto de territorialidad, al gobernar el clero de una región concreta, que las autoridades del clero regular).

Desgraciadamente, todavía no se han realizado en el País Vasco, a diferencia de lo que ha ocurrido en otros pueblos de alta tradición emigrante, estudios serios y sistemáticos sobre las cuestiones referentes a religión y etnicidad y, más concretamente, al papel jugado por la religión y los religiosos en la conformación del asociacionismo étnico vasco en los países americanos, especialmente en los "países blancos" del sur del Continente (ya que la situación en cuanto a los Estados Unidos es bastante diferente²¹).

Sin embargo, y a pesar de esta falta, es posible hacer una breve historia de las actividades desarrolladas por la Iglesia y los religiosos vascos en los países del Río de la Plata. Así, pueden distinguirse fundamentalmente dos fases en la

guay, también incidiera en este desembarco clerical en el asociacionismo extranjero. Cfr. FERNANDEZ CABRELLI, Alfonso; *Iglesia Ultramontana y Masonería en la transformación de la sociedad oriental*, Montevideo, Copygraf, 1990, pp. 300-323. Es de destacar, igualmente, la indudable relación existente entre esta práctica de la Iglesia católica en los países americanos de inmigración y la similar que, simultáneamente, se estaba llevando a cabo en los países europeos, como uno de los apartados más de la concreción material de la doctrina social de la Iglesia, formulada desde finales del siglo XIX. También en Europa encontramos el fomento e incluso la organización directa por parte de los párrocos de sociedades de ayuda mutua, como una de las actuaciones recomendadas desde la jerarquía eclesial y las grandes directrices de actuación de la Iglesia para con las clases trabajadoras. Ideológicamente, pues, no había ningún problema en aceptar su fomento también en los casos de atención a colectividades emigrantes. Cfr. al respecto, ANDRÉS-GALLEGO, José; *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa Calpe, 1984. *ICADE (Cien años de doctrina social de la Iglesia)*, 23 (1991), Madrid.

²¹ Respecto a las colonias vascas del oeste norteamericano, la existencia desde la década de los '60 del *Basque Studies Program* en la Universidad de Reno, Nevada, ha propiciado la realización de numerosas líneas de investigación sobre los más variados aspectos de la vida de los vascos en aquel país. De este modo sí que han aparecido estudios referentes al mundo de las creencias de los emigrantes y al papel de la religión y los religiosos entre éstos (Especialmente la obra de Kepa FERNANDEZ DE LARRINOA; *Estatu Batuetako mendebalde urrutiko Euskal Jaiak*, Vitoria, Gobierno Vasco, 1992). Sin embargo, hay que hacer constar que han sido fundamentalmente trabajos etnográficos más que históricos.

asistencia espiritual a los vascos emigrados a Argentina y Uruguay, a lo largo de casi siglo y medio de asentamiento.

La primera fase: los bayoneses.

A los pocos años del comienzo de la vida independiente de los que todavía eran conocidos con el ambiguo nombre de «países del Plata», la inmigración de vascos había comenzado a alcanzar unas proporciones notables. Es cierto que los problemas políticos derivados del proceso de Independencia, suscitados entre las antiguas colonias y metrópoli dificultaron un tanto —si bien no cortaron totalmente— la tradicional llegada de vasco-españoles. Quizá es por este motivo, que las primeras oleadas sean de vasco-franceses, y se marque 1840, fin de la I Guerra Carlista, como la fecha en que los vasco-españoles comienzan nuevamente a emigrar en masa a América²².

Precisamente la presencia, durante estos primeros años, de un mayor número de inmigrantes vasco-franceses en Argentina y sobre todo en Uruguay, explica que se comenzase a plantear tan tempranamente el problema de su asistencia espiritual en sus nuevos lugares de residencia. La causa evidente era la doble barrera idiomática (vasco y francés frente a castellano); con los vasco-españoles no hubiera ocurrido otro tanto, ya que a éstos se les suponía el conocimiento del castellano. De hecho, las actuaciones eclesiales contra los peligros de la emigración se circunscribieron, en el País Vasco español decimonónico, a la denuncia sistemática de todos los factores que inducían y hacían más fácil el éxodo migratorio hacia América, en especial los denostadísimos *enganchadores*²³.

Así, es el obispo de Bayona el que, a inicios de la década de 1850, centraliza el proceso. A través de su relación epistolar con los ordinarios de Buenos Aires y Montevideo²⁴, los esfuerzos cristalizan en la primera actividad organizada de auxilio espiritual a los vascos de la ciudad de Buenos Aires: la llegada en 1856 de los primeros religiosos del Sagrado Corazón de Bétharram, conocidos en América como *padres bayoneses* o *padres vascos*. Su idea era servir de capellanes y misioneros para los vascos habitantes en el país, así como en-

²² SIEGRIST DE GENTILE, Nora; "Planteo metodológico en torno al Grupo vasco-español. Notas sobre los inmigrantes en la ciudad de Buenos Aires según el censo de 1855", *Res Gesta*, 27-28 (1990), Rosario (Arg.), separata.

²³ Es de destacar la carta pastoral del obispo de Pamplona, Mons. Severo ANDRIANI ESCOFET: *Circular en que reprueba como inmoral el sistema de «engañar» jóvenes de ambos sexos para conducirlos al Continente Americano bajo las seductoras promesas de una estable fortuna y de un feliz porvenir*, Pamplona, 1852.

²⁴ Archivo del Obispado de Bayona (Francia), *Correspondance officielle*, années 1851, 1852 et 1853.

cargarse de la educación de sus hijos a través de su primera obra fundada en Argentina, el «Colegio San José» de Buenos Aires, en 1859²⁵.

La actividad del colegio, en cuanto a su dedicación a los vascos, sufrió ciertos altibajos, para finalmente perder su intención inicial de exclusivismo. Siguiendo la lista de las distintas promociones de alumnos del colegio²⁶ se observa cómo aproximadamente un decenio después de su fundación los vascos ya no son ni siquiera la mayoría de los estudiantes. Las necesidades de la Iglesia argentina en su conjunto, una vez más, habían superado los iniciales proyectos de fomentar entre los vascos radicados en el Río de la Plata el surgimiento de un *clero étnico* que supiera “la lengua del viejo país”; nunca se realizarían los sueños de Simon Guimon, primer encargado de impartir misiones en lenguas francesa, vasca y bearnesa por la campaña de Buenos Aires y del vecino Uruguay²⁷.

No obstante, este colegio mantuvo su carácter de un punto de referencia para la colectividad vasca, ya que los bayoneses no abandonaron totalmente la realización de predicaciones, oficios religiosos y misiones en lengua vasca. De 1901 a 1907, por ejemplo, algunos sacerdotes bayoneses, unidos a los recién llegados a Argentina carmelitas descalzos vizcaínos y capuchinos guipuzcoanos y navarros, predicaban por lo menos una misión anual en vascuence, en su iglesia de San Juan, en pleno centro de Buenos Aires²⁸; será uno de los últimos ejemplos de este tipo de actos religiosos dirigidos a la colectividad vasca organizados *motu proprio* por los mismos religiosos (el último, una peregrinación a la basílica de Nuestra Señora de Luján, en la década de 1920²⁹).

Curiosamente, en estos primeros momentos, y en general hasta la llegada del siglo XX, estos religiosos no vieron la necesidad de plantear la creación de sociedades étnicas, y las primeras que aparecen en Buenos Aires («Laurak-Bat» (*Los cuatro, uno*) para los del sur en 1877³⁰, «Centre Basque-Français»

²⁵ Cfr. SARTHOU, B. (S.C.I.); *Historia Centenaria del Colegio San José de Buenos Aires (1858-1958)*, Buenos Aires, Imp. PP. Bayoneses, 1960. Su localización en una de las entradas a la ciudad desde la campaña circundante, se explicaba por el siguiente hecho: los lecheros vascos que diariamente venían a vender su producto a Buenos Aires, traían por la mañana a sus hijos, y pasaban a recogerlos a la tarde, de vuelta del reparto.

²⁶ SARTHOU, B; *op. cit.*, pp. 212 ss.

²⁷ LHANDÉ, Pierre; *op. cit.*, p. 229.

²⁸ Cfr. los informes de misión publicados en la *Revista Eclesiástica de Buenos Aires*, de 1901-1907.

²⁹ A partir de ese momento, las fuentes sólo reflejan actos religiosos específicos para la comunidad vasca organizados desde alguna instancia colectiva de esa misma comunidad, que solicita el concurso de los religiosos (fiestas vascas, conmemoraciones o la misa mensual de los vascos, establecida a partir de la década de los '40 en Buenos Aires, y que perdura hoy en día).

³⁰ *Centenario Laurak-Bat. El Hogar de los vascos. 1877-1977*, Buenos Aires, Laurak-Bat, 1977.

para los del norte en 1895³¹), lo hacen a iniciativa privada, por razones de socorros mutuos o, el «Laurak-Bat», como reacción a la pérdida de los fueros tras la última Guerra Carlista.

La segunda fase: «Euskal-Echea» de Buenos Aires

Con el nacimiento del siglo XX, la actividad religiosa de atención a los vascos residentes en el Río de la Plata va a recibir un nuevo impulso, además de presentar unas nuevas características que marcan un salto cualitativo respecto al momento anterior.

Los *bayoneses* ya no cubrían de manera total este apartado. Por sus pocos efectivos y el progresivo ampliamiento de su campo de apostolado, ni se dedicaban a la atención del emigrante de forma exclusiva, como hemos visto, ni habían logrado aglutinar a todos los católicos vasco-americanos.

Sin embargo, aquella preocupación que les había traído seguía presente con mucha fuerza en los círculos católicos del País Vasco. Se mantenía en el País Vasco francés, donde a lo largo del último cuarto del XIX habían experimentado dos nuevos intentos de paso a Argentina y Uruguay similares al de los bayoneses: el frustrado proyecto de creación de una orden religiosa similar a los scalabrinianos, los «misioneros de Hasparren»³², y la fundación en 1899 de un monasterio benedictino en la ciudad de Victoria (Entre Ríos): el monasterio de *Niño Dios* filial del instalado en Belloc, en las cercanías de Bayona. Ni uno ni otro intento consiguieron otra cosa que llevar a tierras argentinas unos pequeños grupos de sacerdotes y seminaristas vascos, de los que algunos acabarían radicándose en el país, olvidando su primitivo ideal misionero vasco que los había traído, nuevamente por la ampliación de sus campos de apostolado.

Por otra parte, se da en este momento la entrada de la Iglesia del País Vasco español, no sólo en la preocupación teórica, sino también en las realizaciones prácticas por sus diocesanos emigrados. El mejor ejemplo es la ya antes citada

³¹ AZPIAZU, Iñaki de; "Los pioneros del Centro Vasco Francés", *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, XXI (1972), Buenos Aires, pp. 120-121; y LAMARQUE, Jean; "Français et Basques d'Argentine. Un homme (J.-P. Passicot). Deux oeuvres", *Gure Herria*, X (1930), Bayonne, pp. 482-492.

³² Un grupo de sacerdotes diocesanos dedicados a prepararse como predicadores especializados. Siendo su superior Jean Pierre Arbelbide se generó la idea de su conversión en congregación religiosa pro-emigrantes vascos, llegando a pasar con un grupo de sacerdotes en 1897 a Buenos Aires. Tras el fracaso del proyecto, muchos de éstos permanecieron en Argentina, como sacerdotes seculares o bayoneses (ARBELBIDE, J.-P.; *Archives des Missionnaires de Hasparren*, Buenos Aires, Tip. La Basconia, 1898).

colaboración de religiosos vascos de ambos lados de los Pirineos en las misiones bonaerenses de comienzos del siglo XX.

Pero, sobre todo, la diferencia fundamental de este segundo momento se halla no en esta diversificación de órdenes religiosas y procedencia geográfica de los misioneros, sino en que la entrada de estas nuevas congregaciones ya no se produce por iniciativa propia o, en general, de los responsables eclesiales. Ya existen unas primeras asociaciones vascas en Argentina y Uruguay («Laurac Bat» de Montevideo; «Laurak Bat» y «Centre Basque-Français» de Buenos Aires, etc.); y son éstas las que van a llamar a los religiosos, para que se hagan cargo de diversas actividades en torno a la colonia vasca. Dichas actividades son generalmente educacionales y asistenciales, pero también puramente eclesiales (creación de la figura de unos capellanes vascoparlantes, misiones rurales para los vascos), como ocurre con la recién creada «Euskal-Echea» de Argentina³³, en cuyo programa fundacional se expresa que su intención era funcionar estrictamente como una sociedad de socorros mútuos³⁴ que tuviera como fin:

1° estrechar los lazos fraternales de los Vascos alejados de su patria e instalados en Argentina. 2° socorrer a los compatriotas poco favorecidos por la fortuna. 3° educar a sus hijos y huérfanos para hacer de ellos ciudadanos honestos y laboriosos, en una palabra, la «Euskal-Echea» se propone mantener en la raza vasca las sabias tradiciones de su país de origen³⁵.

Supone el nacimiento de «Euskal-Echea», además, el resultado de un proceso de unificación por parte de un sector del asociacionismo vasco, recogiendo las primeras influencias nacionalistas de Sabino Arana, que intenta «unir a los vascos sobre el terreno común de la raza y de la lengua, (...) huyendo de las sociedades exclusivistas, francesas, españolas o argentinas»³⁶. Su planteamiento no es suplantarse a los centros vascos como lugar de reunión y socialización de los emigrantes, entidades que han promovido su creación³⁷. De hecho, en ningún momento se plantea crear una sede social propia, sino servir de complemento a las anteriores instituciones.

³³ LHANDÉ, Pierre, *op. cit.*, p. 231.

³⁴ *Estatutos y Reglamento de la Euskal-Echea. Aprobados en las Asambleas del 17 y 24 de abril de 1904*, Buenos Aires, Amorrotu, 1904.

³⁵ Archivo de la Casa Generalicia de las Siervas de María de Anglet, Anglet (Pyrenées Atlantiques), *Histoire des Fondations, 1881-1962*, p. 99.

³⁶ LHANDÉ, Pierre, *op. cit.*, pp. 164-165.

³⁷ «Euskal-Echea» surge de la colaboración de representantes de los centros vascos de Buenos Aires: «Laurak-Bat», «Centre Basque-Français» y «Centro Navarro».

En el nacimiento de esta sociedad, por otra parte, se hizo patente la influencia de lo(s) religioso(s) como componente imprescindible de su idiosincrasia. Había sido un bétharramita, el P. Francisco Laphitz (o Lapitz)³⁸ el mentor, cofundador y primer asistente espiritual de la «Euskal-Echea», aunque fallecería en 1905, al poco de verla constituida. De esta manera, la sociedad va a encargarse del desarrollo de todas sus obras sociales a religiosos vascos. El primer presidente de la Sociedad, el suletino Martín Errecaborde, es el comisionado para que localizara, en un viaje a Europa que realizó el mismo año de la fundación, congregaciones del País Vasco (una masculina y otra femenina) para encargarse del apartado educativo.

Por ser Errecaborde natural vasco-francés, y por la tradición en el campo asistencial al emigrante de los religiosos de este origen, en un primer momento contacta con dos órdenes radicadas en la diócesis de Bayona: benedictinos y siervas de María de Anglet. Pero pronto ampliaría su campo hacia el sur de los Pirineos, para evitar las reticencias de los vasco-españoles socios de la «Euskal-Echea», aprovechando de paso la buena receptividad que se le ofrecían a sus propuestas desde diversas órdenes que contaban con un importante número de componentes *euskaltzales* (vascófilos).

De este modo, e ininterrumpidamente desde 1907 hasta el presente, dos órdenes religiosas vascas se han ocupado de la gestión de las actividades asistenciales promovidas por «Euskal-Echea». Por una parte, la citada congregación femenina vasco-francesa de las *Siervas de María de Anglet* se encarga de la sección femenina del colegio y orfanato, así como del asilo para ancianos vascos pobres, en sendas casas abiertas en Buenos Aires y en Llavallol (en la provincia de Buenos Aires, a pocos kilómetros de la capital)³⁹. Por otra parte, los franciscanos *Capuchinos* vasco-españoles de la provincia religiosa de Na-

³⁸ Nació en Arizcun, en el valle de Baztán, Navarra española, de padres bajonavarros, el 29-II-1832. Sus padres, vasco-franceses residentes en Irisarri, se hallaban de visita a unos parientes en Arizcun cuando nació (ALZOLA, Nicolás de; "Datos sobre la familia de Francisco de Lapitz", *Boletín de la Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 20 (1963), pp. 276-278). Sacerdote. Ingresado en la congregación de Bétharram en 1867, enviado a Montevideo y en 1875 pasa a Buenos Aires, donde se desempeñó durante muchos años de capellán en la Iglesia de los Vascos (iglesia de San Juan, en la calle Alsina esquina Piedras). Tuvo una destacada actuación tras la Guerra de la Triple Alianza, en el Paraguay. En 1901 colaboró en la fundación de la Obra de la Conservación de la Fe. Cfr. LAPHITZ, Francisco R.; "El Clero Baskongado" en *Los baskos en la nación Argentina*, Buenos Aires, 1916, p. 438. VILLASANTE, Luis; *Historia de la Literatura Vasca*, Arantzazu (Guipúzcoa), Editorial Franciscana, 1979, pp. 170-171.

³⁹ Cfr. nuestro «Les activités sur l'émigration basque en Argentine des Servantes de Marie d'Anglet (1904-1960)», en PLONGERON, Bernard y Pierre GUILLAUME (dir.); *De la charité à l'action sociale: religion et société*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1995, pp. 407-421.

varra-Cantabria-Aragón tomaron la dirección y la docencia de los institutos masculinos de educación, igualmente en Llavallol⁴⁰.

Incluso en el vecino Uruguay cundió el ejemplo de la «Euskal-Echea», de tal modo que el centro vasco «Euskal-Erria», de Montevideo, intentó a mediados de la década de 1920 establecer una obra similar para los vascos de la república oriental⁴¹. Así, se dirigen en principio a la superiora en Argentina de las Siervas de Anglet, para que acepten la dirección y provisión de personal, por supuesto vasco⁴². Sin embargo, en este caso la respuesta, recibida en abril de 1920, fue negativa sin posibilidad de otras negociaciones⁴³. Los esfuerzos cristalizaron en la contratación de una nueva congregación religiosa, de fundación catalana pero con muchos efectivos navarros en sus filas: las *Hijas de San José*. Durante tres años llegó a mantener abierto su instituto femenino, cerrado en 1927 por profundas diferencias de planteamiento educativo entre las religiosas encargadas del mismo y los directivos de la sociedad vasca⁴⁴.

Niveles de actuación

Como se ha podido comprobar, no toda las actividades realizadas por los religiosos vascos hacia su colectividad pueden situarse en un plano de igualdad. De hecho, cabe en este sentido la distinción de varios niveles de actuación, que responden a diversos grados de implicación de los religiosos en su relación con su colectividad compatriota organizada.

1.- De un modo general, son las mencionadas *sociedades de tipo étnico* (en nuestro caso, vascas, españolas y francesas) las que pueden ser consideradas como la verdadera célula básica para comprender los factores de asentamiento e integración en todos los niveles del inmigrante en la nueva sociedad, reconstruc-

⁴⁰*Euskal-Echea. Bosquejo histórico y recopilación de las opiniones de la prensa diaria, vertidas con motivo de la presentación de sus colegios en Llavallol (F.C.S.)*, Buenos Aires, 1913. *Institutos de la Euskal-Echea fundados por la colectividad éuskara de la Argentina para la educación de los niños vasko-argentinos*, Buenos Aires, 1913. PAMPLONA, Ignacio de; *Historia de las misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)*, Santiago de Chile, Imprenta Chile, 1911.

⁴¹ Aprobados en asamblea, el 13-XII-1919 (Archivo del Centro Vasco Euskal-Erria (en adelante ACVEE), Montevideo, *Libro III de Actas*, acta 317, folio 12.

⁴² *Ibidem*, acta 320, folios 19 y 20.

⁴³ *Ibidem*, acta 325, folio 33.

⁴⁴ Tras la negativa de las siervas de Anglet, intentaron el concurso de las Carmelitas de la Caridad, una orden fundada por una vitoriana, y que por aquellos años estaba iniciando su implantación en Argentina, de la mano de la bilbaína Leonor Maturana, actualmente en proceso de beatificación (ACVEE, *Libro III de Actas*, acta 328, fpl. 39, 4-V-1920). Al no concretarse nada con ellas, las gestiones se dirigieron a las Hijas de San José, que abren el curso escolar de 1924 (*Ibidem*, acta 469, fol. 69, 5-III-1924). En el verano de 1928, sin embargo, «Euskal-Erria» decidiría que “no se seguirá con la enseñanza y se orientará la acción futura a la beneficencia” (*Ibidem*, acta 599, fol. 42-44, 3-I-1928).

ción de lazos de solidaridad, mantenimiento de la vinculación afectiva, cultural e incluso política con la nunca del todo abandonada patria, y a veces sirven como un eslabón más dentro de la cadena de atracción de nuevos inmigrantes.

Suponen estas sociedades, en cierta medida, la punta visible que nos permite entrever y, por lo tanto, hablar de la existencia de una "colectividad" inmigrante definida en base a una conformación real y una estructura social interna propia. Por tanto, el estudio de cualquier aspecto relacionado con las vicisitudes de tal colectividad, ha de partir necesariamente de la actividad desarrollada en y por estos centros (aunque, claro está, sin caer en el reduccionismo de referirse únicamente a ellos).

De este modo, podemos entender la estructura de la colectividad étnica como un conjunto de círculos concéntricos, en cuanto a la autodefinición que cada persona aporta sobre su pertenencia al grupo de referencia. En el centro estaría aquella minoría nucleada y activa permanentemente en sociedades de carácter étnico; a su alrededor, en un segundo círculo, se hallarían aquellos que mantienen una relación esporádica (por ejemplo, en grandes actos y festividades "nacionales" o familiares) con las sociedades étnicas y su entorno; finalmente, en la periferia, podría encontrarse el grupo más numeroso de todos aquellos que, sin perder individualmente su autodefinición, no la plasman nunca o casi nunca en estas organizaciones o actos colectivos.

2.- También la actividad de los religiosos en relación a su colectividad compatriota va a integrarse en esta estructuración concéntrica, distinguiéndose los niveles de actuación en base a la mayor o menor proximidad y grado de vinculación que establezca el religioso con dicha colectividad, y especialmente con su exponente visible e institucionalizado, en nuestro caso, el respectivo centro que reúna a los vascos⁴⁵.

Así, en un primer nivel, o más interno, estarían aquellos religiosos que, individual o colectivamente, desarrollan actividades eclesiales, culturales, benéficas o de cualquier otro tipo (incluso políticas) abiertamente dirigidas a los vascos residentes en Argentina⁴⁶. El origen de la implicación de estos religiosos en las tareas de «auxilio espiritual a los emigrantes» puede ser doble: partir de una iniciativa propia de los estamentos religiosos o responder a iniciativas surgidas desde la propia colectividad vasca organizada.

Son precisamente este tipo de actuaciones de las que ha quedado constancia escrita en las fuentes, tanto en las conservadas en los propios centros vascos

⁴⁵ Es decir, el centro vasco así denominado, o si no, donde no exista, el centro español u otra sociedad recreativa, eclesial o civil donde se reúnan mayoritariamente los vascos.

⁴⁶ También puede considerarse en este caso a los que se dirigen a la colectividad española en su conjunto, aunque son muchísimos más escasos.

(sobre todo), como en los archivos de las órdenes religiosas (algo menos). Es interesante reseñar, de paso, cómo es muy infrecuente que ni éstos ni ningún otro religioso aparezca integrado en las nóminas oficiales de socios de los centros vascos: *existen*, y su influencia puede ser a veces decisiva en momentos clave de la vida de los centros (v.g., su fundación), *pero no son*, es decir, no suelen ver reflejado su papel real en el nuevo entramado institucional creado⁴⁷.

Alrededor de este núcleo central de religiosos, se puede rastrear la presencia de otros tantos, que mantienen una relación esporádica, y a distinto nivel. Sin colaborar en la organización, estos religiosos, individual y colectivamente, limitan su vinculación con el centro vasco a la participación, en ocasiones señaladas, de los diversos actos puntuales, conmemorativos o festivos, que se preparan para reunir a la colectividad inmigrante. Son religiosos que acuden a las fiestas religiosas (San Ignacio, San Miguel), que quizá se dejen ver por algunas comidas multitudinarias de confraternización, o en actos culturales (teatro, veladas de recitado de versos, alardes de danzas típicas vascas), o que incluso acudan, de vez en cuando, a los locales sociales, en los que su carácter de religiosos vascos supliría la falta de la condición de socios, exigida para el uso de dichos locales.

Evidentemente, dadas las características de esta presencia, las fuentes son inexistentes, aparte de las orales, por lo que prácticamente no puede saberse, excepto en casos extraordinarios o muy recientes, qué religiosos mantendrían este tipo de vinculación. Sin embargo, por indicios del pasado más reciente, nos inclinamos a pensar que serían, al menos, tantos como los del núcleo activo central.

Finalmente, en la periferia de la estructura se hallaría el resto de la presencia religiosa vasca, cuya relación con la colectividad vasca no iría más allá de las relaciones personales, más o menos intensas, con inmigrantes vascos en la ciudad, o con sus compañeros vascos de otras congregaciones. También podría incluirse en este grupo, incluso, a aquellos religiosos que contaban con familiares emigrantes radicados en Argentina, que suponen una cifra más alta de la que podría pensarse⁴⁸.

⁴⁷ Sólo hemos encontrado *dos* casos, entre todos los centros vascos de Argentina y Uruguay (dejando aparte la «Euskal Echea», que presenta características muy diferentes), en los que un religioso vasco sea *socio ordinario* de algún centro, aún por corto tiempo: Francisco Alcibar-Arichuluaga, duante los primeros meses de vida del «Zazpirak Bat» de Rosario, y el betharramita Lorenzo Mendivil, en el «Euskal Erría» de Montevideo. Por lo general, la única vinculación oficial de los religiosos con los centros van a ser las menciones “honoríficas”.

⁴⁸ Algo más de 35%, según los datos que tenemos registrados hasta el presente, de los religiosos vascos en el Río de la Plata contaba con al menos un familiar directo en Argentina y/o Uruguay. Si analizamos una muestra de 145 religiosos entrevistados, 63 declaraban tener tales familiares en

LAS RELACIONES ENTRE LOS RELIGIOSOS Y LA COLECTIVIDAD VASCA DE ARGENTINA.

En todos los centros vascos (menos uno⁴⁹) fundados en Argentina tras 1900, es posible encontrar un sacerdote o religioso vasco (o incluso toda una comunidad religiosa en pleno) impulsando la vida del centro, desde los mismos pasos previos a su fundación, pasando por la participación activa en actos públicos, festividades y otras actividades cotidianas de los centros, hasta (en casos aislados) llegar a ocupar cargos de responsabilidad en juntas directivas. Todo esto, por supuesto, lo hacían impregnando a la vida colectiva del centro, y a su ideología oficial, de unas buenas dosis de catolicismo militante, indisolublemente unido, en la idea que impulsaba a estos religiosos, a la misma esencia de la vasquidad.

Ya en 1899, el anteriormente citado padre betarramita navarro Francisco Laphitz Arriada había sido uno de los promotores de la primitiva idea de la «Euskal-Echea», que, cuando cristalizó en 1904, vio incrementados los efectivos vinculados a ella por la llegada de las religiosas asistenciales (Siervas de María de Anglet) y los religiosos educacionistas (Capuchinos navarros) para hacerse cargo de sus obras benéficas. Su actuación culminó en su nombramiento como primer presidente honorario de la entidad.

La temprana muerte de quien fuera primer capellán oficial de la sociedad «Euskal-Echea», Francisco Laphitz, fue pronto sustituida por otro representante de su misma familia: su sobrino, argentino de nacimiento, Francisco R. Laphitz⁵⁰; al que acompañaron en la tarea otros sacerdotes también seculares del mismo origen vasco⁵¹.

Argentina; incluso algunos señalaban cómo conocieron a muchos de estos parientes (primos, tíos) a raíz de su traslado a América.

⁴⁹ *Gure Echea* de Buenos Aires.

⁵⁰ Sacerdote diocesano, natural de Buenos Aires. "Cursó sus estudios en el seminario de Regina. Ordenado presbítero el 23 de setiembre de 1899 por Mons. Juan N. Terrero en la iglesia de San Juan, se inició en el ministerio como teniente cura de Santa Lucía. El 11 de abril de 1902 fue nombrado capellán 3º del Carmen; en 1906, capellán de las Hnas. Siervas de María que estaban a cargo del nuevo asilo de la colonia vascongada; más tarde, cura párroco interino de San Nicolás, y por último capellán (lo fue durante diecisiete años) del colegio Euskal-Echea. Se distinguió como poeta, orador y periodista (...). Falleció en Burzaco el 16 de abril de 1925". Cfr. AVELLA CHAPER, Francisco; *Diccionario Biográfico del Clero Secular de Buenos Aires. Tomo II: 1901-1950*, Buenos Aires, Instituto Salesiano de Artes Gráficas, 1985, p. 125.

⁵¹ Por ejemplo, Santos Echevarría, sacerdote secular vasco y familiar del obispo de La Plata, que acompañó el 6 de setiembre de 1913 a su obispo a la visita que realizara a los colegios de «Euskal Echea» en Llavallol. Cfr. *Euzkadi*, Bilbao, 9-X-1913, donde se dice de él que "no se contenta nuestro ilustrado presbítero y compatriota con ¡goras! y ¡aurrerás!, entre sus múltiples y delicadas atenciones cultiva con esmero nuestra literatura é historia".

El ejemplo pronto se difundió por otros lugares de Argentina, siendo Rosario el primer lugar donde se repetiría la participación de la clerecía vasca en el nacimiento (y, por supuesto, en el bautismo y posterior desarrollo) de su centro, «Zazpirak Bat», surgido el año 1912 por iniciativa conjunta de 4 sacerdotes vascos residentes en aquella ciudad y 6 destacados inmigrantes vinculados al nacionalismo vasco⁵².

Pero, sobre todo, fue en el *boom* del asociacionismo étnico vasco en Argentina experimentado tras la llegada de los exiliados de la Guerra Civil española (impregnados de fortísima ideología nacionalista vasca y de un gran activismo), cuando se observará, de forma más patente, la relación entre colectivos religiosos vascos instalados en el país y la aparición de nuevos centros de dicha nacionalidad.

Así, encontraremos como cofundadores y colaboradores de centros vascos a los capuchinos Miguel Olano de Alzo⁵³ y Casiano de Goldáraz⁵⁴, y en general las comunidades capuchinas de las localidades argentinas de Córdoba y

⁵² ÁLVAREZ GILA, Óscar; «Euskal abertzaletasunaren ezerrera Argentinan: Rosarioko Zazpirak Bat euskal etxearen adibidea (1912-1935)», *Mundaiz*, 44 (1992), San Sebastián, pp. 97-117.

⁵³ Aniceto Olano Galarraga, nació en el caserío de Olazabalzarra, en Alzo (Guipúzcoa), el día 17 de abril de 1896. Siguiendo el ejemplo de sus dos hermanos mayores, ingresó en el Seminario de los capuchinos en Alsasua (Navarra), donde profesó el 15 de agosto de 1912. Fue ordenado sacerdote en Pamplona el 3 de abril de 1920. Completó sus estudios en la universidad, primero en Barcelona y finalmente en Roma, donde se graduó en Derecho y Filosofía y Letras. Concluida su formación, pasó al colegio navarro de Lecároz como profesor. La Guerra Civil española le obligó a exiliarse, siendo trasladado de Francia a la Argentina en julio de 1940. Su primer destino americano fue Córdoba, y sucesivamente pasó por Buenos Aires (1948), Necochea (1951), colegio "Euskal-Echea" de Llavallol (1957) y nuevamente Buenos Aires (1960). En palabras de su compañero capuchino Bonifacio de Ataun, "era de mucha iniciativa y gran organizador; y puso esas sus excelentes dotes al servicio del movimiento cultural vasco, especialmente en el lustro 1931-1936, siendo uno de los colaboradores más eficientes de «Euskeraren Adixkideak» de Pamplona, «Eusko Ikastola Batza» de Bilbao y Sociedad de Cultura Vasca «Euskaltzaleak» de San Sebastián y de su revista «Yakintza» (1933-1936), en la que se publican interesantísimas colaboraciones suyas sobre Pedagogía, Filosofía Vasca, Derecho Vasco y Bilingüismo". Falleció el 3 de enero de 1966 en Buenos Aires. Cfr. ATAUN, Bonifacio de (O.F.M.Cap.); "R.P. Fr. Miguel de Alzo (Capuchino)", *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, (1966), Buenos Aires, pp. 44-46. También su necrología en *Boletín Oficial del Comisariato Argentino*, (1966), Buenos Aires, PP. Capuchinos, pp. 96-97; y ALZOLA, Nicolás; "Fray Miguel de Alzo", *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 23 (1966), San Sebastián, p. 480.

⁵⁴ Miguel Legarra Legarra, nació en Goldáraz, Navarra, el 15 de enero de 1907. Ingresó en la orden capuchina en agosto de 1923, profesando un año más tarde. Fue ordenado sacerdote en 21 de marzo de 1931. Tras realizar sus estudios en la Universidad Gregoriana de Roma, en febrero de 1935 recibió obediencia para Argentina, incorporándose al colegio capuchino de O'Higgins, en la prov. de Buenos Aires. El 12 de octubre de 1938 pasó a la nueva comunidad de Villa Elisa, en las cercanías de La Plata, como vicario del superior de la comunidad y director del Colegio. Al año siguiente fue nombrado superior y párroco, también en Villa Elisa. Permaneció en esta localidad hasta 1954, en que pasó a Buenos Aires. Falleció a inicios de la década de los '80, en Buenos Aires.

Villa Elisa (Buenos Aires), que formaron parte del grupo constituyente de las sociedades «Euzko Etxea» y «Gure Txokoa», de Córdoba y La Plata, respectivamente. En La Plata, además, el P. Goldáraz, rompiendo lo que era norma habitual, actuó en los primeros momentos como miembro de la junta directiva, aunque pronto abandonaría este cargo⁵⁵, pasando a ser solamente su capellán y mentor honorario (eso sí, siempre con una participación activa y comprometida con todos los actos organizados por el «Euzko Etxea»⁵⁶).

Tampoco hay que olvidar, en lo que se refiere a los capuchinos, la especial relación que mantenían simultáneamente con círculos vascos de Buenos Aires, desde su puesto de profesores de los colegios de «Euskal Echea» en la localidad bonaerense de Llavallol⁵⁷. Sin lugar a dudas, los capuchinos de Navarra-Cantabria-Aragón serán una de las órdenes más vinculadas a lo vasco en Argentina.

También los trinitarios⁵⁸ se involucraron de manera especial en la organización de la colectividad vasca en Argentina, en especial tras la llegada a Argentina de Lucio de Arriortua⁵⁹, otro religioso exiliado de Europa a causa de la

⁵⁵ Archivo del Centro Vasco de «Euzko Etxea» La Plata, *Libro de Actas*, p. 16, acta 3, 8-XII-1944: Casiano de Goldáraz es nombrado Jurado de Honor; permancecerá en el cargo hasta 1949. Cuando en 1969 se decide hacer socios vitalicios a quienes llevasen veinticinco años en la institución, no aparece en la lista Casiano de Goldáraz.

⁵⁶ Años más tarde, otro sacerdote secular vasco exiliado en Argentina, Tiburcio de Ispizua, también integrará una candidatura para vocal de la junta directiva de «Euzko Txokoa» de La Plata, aunque finalmente no sería elegido. Cfr. Archivo del Centro Vasco «Euzko Etxea» de La Plata, *Libro de Actas*, p. 18, acta nº 4, 14-IV-1946. Pertenece a la candidatura «Renovación», como miembro del Jurado de Honor.

⁵⁷ Cfr. la obra, divulgativa y conmemorativa, de Natividad E. BAYLAC: *Euskal Echea. Su obra a través de 50 años, 1904-1954*, Buenos Aires, Euskal Echea, 1955.

⁵⁸ Cuya implantación en Argentina ha estado encomendada a la provincia religiosa del norte de España, compuesta en gran medida por vascos: no en vano estaba localizada la casa principal en la localidad vizcaína de Algorta (Getxo). Cfr. GINARTE GONZALEZ, Ventura; «Restauración de los trinitarios en España (1879-1900)», *Hispania Sacra*, 42 (1990), Madrid, pp. 91-112. Si bien el primer convento trinitario restaurado en España, en 1879 en Alcázar de San Juan (Ciudad Real), rápidamente se difundió por el sur de España y, en 1888, se radicaron en el País Vasco, en Algorta.

⁵⁹ «El Padre Lucio de la Encarnación de Arriortua nació en Dima (Vizcaya), el 13 de diciembre de 1887. El 15 de octubre de 1902 ingresó en el aspirantado de los RR.PP. Trinitarios de Algorta, y tomó el hábito trinitario en el mismo convento el 15 de enero de 1903, haciendo su profesión simple el 17 de enero de 1904, y la solemne en el Colegio de Teología de los Padres en Antequera, Málaga, el 20 de enero de 1907. Cursó sus estudios mayores y los de filosofía en Córdoba (España) y teología en Antequera. Mons. Remigio de Gandásegui, a la sazón obispo de Ciudad Real, lo ordenó sacerdote en Algorta el 10 de octubre de 1910. Sus primeros años los dedicó a la predicación en euskera por los pueblos de Vizcaya, siendo trasladado en el verano de 1914, con otros cuatro religiosos a Chile a fin de fundar la primera Casa Trinitaria del país andino. Permaneció en Chile hasta 1921, en que le pasaron a la Argentina, regresando a Euskadi en 1924 para proseguir su predicación en euskera y la búsqueda de vocaciones. Durante la guerra, le tocó ser capellán y confesor del Lendakari, al mismo

Guerra Civil, amigo y capellán del primer presidente del Gobierno Vasco, el *lehendakari* José Antonio de Aguirre Lekube. Es significativo que el centro «Euzko Etxea» de Villa María⁶⁰ se fundara pocos años después de la llegada de Arriortua, destinado a la parroquia de los trinitarios ubicada en esta localidad cordobesa. El componente vasco de Villa María no había sido especialmente numeroso, o por lo menos lo era en proporciones similares a otras ciudades de Argentina, en las que nunca ha llegado a desarrollarse una organización colectiva vasca; hay que achacar el nacimiento de este centro, a nuestro entender, más al impulso dado por la presencia de los trinitarios en Villa María, que a la propia potencia de su colectividad vasca.

En similar situación se hallaría el proceso creador del centro vasco «Denak Bat» de San Carlos de Bolívar, en la provincia de Buenos Aires, donde también han tenido los trinitarios vascos una presencia continuada durante años (comunidad y colegio en el que estuvo destinado Lucio de Arriortua, precisamente en los años en que se funda el centro). Fue el propio Arriortua, conjuntamente con varios residentes en Bolívar de conocidas ideas nacionalistas y fuerte vinculación con los círculos vascos de Buenos Aires, quien dio inicio al «Denak Bat». Durante los primeros años de vida, este centro cobró una inusitada vida, por razones coyunturales ajenas a la propia potencia de la colonia vasca⁶¹. No obstante, su carácter de “obra personal” quedaría patente cuando,

tiempo que dedicó todas las horas libres a mitigar el dolor de amigos y aun de adversarios. Numerosos religiosos y civiles deben su vida al accionar del P. Lucio, para lo cual contó siempre con el decidido apoyo del *Lendakari* (...). En junio de 1937 pasa a Laburdi (*País Vasco francés*), y por mediación de don Policarpo de Larrañaga y Xabier de Gortazar y el ministro (Manuel de) Irujo, se interesa por los presos, de un modo especial por los trinitarios en la zona republicana. Posteriormente es transferido al Convento Noviciado de Livorno, Italia, y en junio de 1939 embarca por segunda vez rumbo a la Argentina con la misión de fundar la Casa Colegio de Villa María, Córdoba, tarea que le insumió seis años de trajinar constante. Finalizadas las obras en Villa María, el provincial Andrés de Sagarna, conocedor de su capacidad y celo apostólico, le encomendó la erección de Casa Trinitaria en La Habana, labor que cumplió a satisfacción de sus superiores en un lapso de cuatro años. Vuelto a la Argentina y luego de un período de relativo reposo, pues en Cuba enfermó del corazón, levantó la casa y parroquia de Nuestra Señora de Fátima en la localidad de Villa Martelli, cercana a Buenos Aires. Posteriormente fue superior de la Casa Colegio de Bolívar, en la provincia de Buenos Aires, de donde regresó a la Casa Mayor de Buenos Aires. Enfermo lo trasladaron a Villa María, donde vivió los últimos tiempos rodeado del afecto de la numerosa colonia vasca del lugar, hasta morir en la madrugada del 9 de diciembre de 1963”. Cfr. ASTIGARRAGA, Andoni de; *Abertzales en la Argentina*, Bilbao, 1986, p. 74. También GINARTE RODRIGUEZ, Ventura y PORRES, Bonifacio; *Los Trinitarios en España y América. Cien años de su historia*, Córdoba (España), Secret. Trinitario, 1983, pp. 229, 272, 280, 285.

⁶⁰ Que en su nombre (“euzko”) refleja la influencia evidente del nacionalismo vasco de corte arañista.

⁶¹ Surgido en un momento de fuerte represión política en Argentina, el Centro Vasco se convirtió en el núcleo que reunía a todos los descontentos con el régimen peronista, por analogía (los vascos exiliados hacían oposición política al régimen de Franco, aliado exterior de Perón).

tras la marcha de San Carlos de Bolívar de los trinitarios y el fallecimiento de los otros colaboradores, el centro vasco simplemente acabó por languidecer y desapareció.

Tampoco debemos olvidar la labor personal de sacerdotes seculares que, sin el apoyo de comunidades organizadas pero fuertemente relacionados con sectores dirigentes de la colectividad vasca de Argentina, también se implicaron en la fundación de sociedades vascas en diversos puntos de la República.

Además del activo núcleo de Rosario, ya citado, podemos mencionar así al Domingo Jakakortajarena Garmendia⁶², exiliado tras la Guerra Civil, durante la cual había sido capellán de batallones de *gudaris* vascos, y que fue uno de los cofundadores y animadores del prematuramente desaparecido centro «Etxe Alai» de Pehuajó (provincia de Buenos Aires), desde su puesto de párroco en la cercana localidad de Mones Cazón. También tenemos a José Cecilio Vidaurreta, de posterior actuación junto a su hermano José Francisco en Rosario. José Cecilio, mientras estuvo ocupando cargos parroquiales en los alrededores y en la propia ciudad capital de Santa Fe, donde formó parte de la comisión organizadora del centro «Gure Etxea».

La nómina de los religiosos y sacerdotes que aparecen vinculados a los centros vascos de Argentina (y también de Uruguay) podría alargarse aún más. En todos los casos, se trata de un fenómeno aún por estudiar; sin embargo, tanto por su número como por el papel con que se los representa en la vida de estos centros, es fácilmente deducible que los religiosos forman uno de los grupos probablemente más compactos y más homogéneos, de entre los que dan vida a dichos centros, haciéndose así necesario conocerlos y calibrar su impronta en la vida colectiva de los vascos en el Río de la Plata.

⁶² Nació en Berastegi, Guipúzcoa, el 17 de diciembre de 1906. Estudió en los Seminarios de Andoain y Vitoria, donde se ordenó el 25 de mayo de 1932. Fue nombrado cura de Nafarrate, en la parte alavesa vasco-parlante, desde donde colaboraba en diversas revistas éuskeras. En la Guerra Civil se incorporó como capellán de *gudaris* vascos, teniendo que partir al exilio al acabar la guerra, primero al País Vasco-francés y posteriormente a Argentina, incorporándose a la diócesis de Nueve de Julio (Buenos Aires). Desde el 20 de enero de 1943 fue vicario parroquial de Mones Cazón, localidad en el centro de la provincia de Buenos Aires. Allí mantuvo su dedicación a la lengua vasca, traduciendo a esta lengua diversas obras, entre ellas el "Martín Fierro". Regresó a su Berastegi natal, donde pasó sus últimos años, falleciendo en marzo de 1993. ASTIGARRAGA, Andoni de; *Abertzales en la Argentina*, 1986, p. 105. Archivo Diocesano de Vitoria, expedientes de sacerdotes, número 4839. Entrevista a Domingo Jakakortajarena, Berastegi, agosto 1992.

Tipología de las relaciones establecidas entre religiosos y colectividad vasca

El religioso (y más concretamente, la figura del sacerdote, que va a ser el auténtico significado que tome la palabra "religioso" en la imagen colectiva de los vascos emigrantes⁶³), es, ante todo, un personaje que ha ocupado tradicionalmente una posición de preeminencia en la jerarquía de la sociedad rural vasca, e incluso, en bastantes ocasiones, en las incipientes ciudades en vías de industrialización. Para el inmigrante vasco, que tiene reciente en su memoria la escala de valores y jerarquías en la que vivió en el Viejo Mundo, el sacerdote es un dirigente nato de la pequeña comunidad local, puesto que en él se unen la capacitación intelectual dada por unos estudios, generalmente largos, y el carácter de administrador de las relaciones con Dios, que tiene adjudicado el sacerdote como tarea propia y exclusiva.

Por esta razón, su participación en la vida del centro vasco, aunque fuera iniciada a título personal (es decir, que acude a un centro como cualquier otro particular), adquiere desde el principio una significación especial, diferente a la de un socio de base, quien va a tender a adjudicar al religioso o sacerdote una posición relevante y va a ver en éste a un directivo por naturaleza de la obra a la que pertenece.

Esta premisa cristaliza en un consenso que, por los indicios que hemos podido observar, abarca a unos y a otros, a la generalidad de socios y a los religiosos. Por eso suele ser difícil a veces calibrar, cuando ubicamos a un determinado religioso implicado en un puesto clave dentro de uno centro vasco concreto, hasta qué punto ha tomado este religioso tal responsabilidad conscientemente, razonando su actuación según las bases de toda la teoría eclesial en torno a la actuación espiritual para los emigrantes; o si, por el contrario, ha asumido inconscientemente su papel de mentor activo como un reflejo más de la relación entre clero y pueblo en el País Vasco, ahora simplemente transplantada.

Por ejemplo, al no disponer de datos más precisos que nos hablen de las motivaciones íntimas de Casiano de Goldáraz⁶⁴, no somos capaces, por el mo-

⁶³ El religioso es el "padre", el "reverendo padre"; prácticamente nunca aparecen, en las fuentes propias de la colectividad vasca (de archivo o hemerográficas), menciones a religiosos no sacerdotes. Véase, para ello, las menciones que sobre clero vasco hace la revista decenal *Euzko Deya* de Buenos Aires: entre 1940 y 1943.

⁶⁴ No hemos encontrado, por el momento, en los archivos que hemos consultado, ninguna fuente manuscrita de los propios religiosos con actuación entre los emigrantes vascos, que sería de sumo interés para responder a estos interrogantes, especialmente para saber por qué y desde dónde se produce la implicación de éstos en los centros vascos: ¿una mezcla de añoranza de la tierra y la necesidad de mantener unos lazos de vinculación con el territorio de la infancia?; ¿un planteamiento político?; ¿un campo más de la labor eclesial?; ¿todo ello a la vez?.

mento, de establecer dónde deberíamos ubicar correctamente las intenciones de este capuchino navarro, cuando se creó bajo su sombra el centro vasco «Euzko Etxea» de La Plata (desde el embrión de la asociación de Hombres de Acción Católica, que él mismo dirigía como consiliario)⁶⁵.

Con todo (y sin entrar a analizar las hipotéticas causas), lo cierto es que, desde la parte evidente de la historia, es decir, de los datos y hechos que nos han llegado, se observa cómo los religiosos han tendido a ocupar, en los centros vascos, una serie concreta de papeles o actividades determinadas, que han configurado los tipos de relaciones que establecerían aquéllos con los centros vascos.

1.- Un papel muy repetido ha sido el de la participación activa de uno o más religiosos (a veces, toda una comunidad) como *cofundador o mentor-protector* de un centro vasco en su fase naciente. El primero de los ejemplos fue el de la «Euskal Echea» a comienzos del siglo XX en Buenos Aires, pero su carácter de sociedad de socorros mutuos, que excluía específicamente en sus estatutos la posibilidad de actuar como asociación recreativa o política, hace que este ejemplo sea atípico, y quede al margen en un desarrollo más amplio de la historia de la colectividad vasca en Argentina.

El centro de Rosario, «Zazpirak Bat» fue el primero de la serie de sociedades vascas de tipo recreativo-deportivo-político-cultural que cuente con esta figura, en este caso, con una presencia colectiva de sacerdotes diocesanos vascos (e incluso alguno no vasco) entre sus impulsores.

2.- Una situación especialmente interesante se produce cuando es toda una comunidad religiosa cuando, de forma colectiva, se dedica a la realización de este tipo de actividades, tanto en los momentos fundacionales, como en los posteriores. En este caso, la implicación de los religiosos es cualitativamente mayor, pues ya no queda reducido a ese ámbito privado de la persona que, aunque más reducido que para un seglar, siempre retiene cualquier religioso; el que toda una comunidad se implique indica que, en instancias superiores, tiene que existir un conocimiento, y la aprobación (o cuando menos, no desaprobación formal) de esta dedicación para con los vascos.

Esto, en momentos de especial distanciamiento entre muchos de los vascos organizados en los centros de la Argentina y el poder político dominante en España, será causa de numerosos problemas que enturbiarían la relación entre estas órdenes religiosas y el poder civil español, en la misma España. Nos

⁶⁵ Archivo del centro «Euzko Etxea» de La Plata, *Libro de actas*, vv.pp. También es interesante la descripción que se hace de la fundación del centro vasco, en *Federación de Entidades Vasco Argentinas*, Vitoria, G. Vasco, 1984 en el capítulo dedicado al centro de La Plata.

estamos refiriendo, sobre todo, a los años posteriores a la Guerra Civil española, y al período de la dictadura franquista.

En el caso de Rosario, serán los canónigos lateranenses⁶⁶ esta orden vinculada en cuanto que tal a las diferentes iniciativas, actos festivos y culturales organizadas por el centro vasco; como castigo, a algunos de estos religiosos, cuya peligrosa actividad entre los "separatistas" era inmediatamente conocida en Madrid a través de la activísima y siempre atenta embajada en Buenos Aires, se les llegó a prohibir la entrada en España, cuando años más tarde fueran destinados a casas del País Vasco.

3.- Junto a este papel de "fundadores" que adquieren algunos religiosos, y también perteneciendo a lo que anteriormente definíamos como "núcleo central" en lo que respecta a su vinculación con la colectividad vasca, se halla un segundo campo, reservado a la única y exclusiva participación del clero, necesario para su desempeño. Se trata de la *solemnización de las festividades* (sean religiosas, tradicionales, patrióticas vascas y argentinas, propias del acervo vasco-argentino o extraordinarias), entre las que destaca, ante todo, la celebración de la fiesta de San Ignacio, que con el correr del tiempo va a devenir en "la" fiesta de los vascos por antonomasia, en el Río de la Plata.

El *culto a San Ignacio de Loyola* tenía a su favor una muy antigua radicación en tierras argentinas: uno de los templos tradicionales de Buenos Aires, ubicado en la calle Bolívar, muy cerca de la Plaza de Armas (actual Plaza de Mayo) estaba dedicado a este santo guipuzcoano. La presencia de jesuitas en el Río de la Plata, desde 1673, así como el desarrollo del centro misional de los indios guaraníes, en el norte del que más tarde sería virreinato de Buenos Aires, contribuyeron a extender el culto a San Ignacio, presente como copatrón en capillas y parroquias a lo largo de Argentina. Junto con él, otras advocaciones vascas, en especial la Virgen de Aránzazu, también se vieron reflejadas en el título de varias iglesias y parroquias⁶⁷

Es cierto que San Ignacio fue nombrado patrón de Guipúzcoa muy tempranamente, y pocos años más tarde, también los vizcaínos lo admitieron como tal, en recuerdo a la procedencia vizcaína del linaje de su madre, los Licona. Tal nombramiento se oficializó eclesiásticamente cuando, en 1861, se funda la diócesis de Vitoria, que reúne en su seno las tres provincias vascongadas: la nueva diócesis adopta como patrón a San Ignacio⁶⁸. A pesar de todo, el santo patrón

⁶⁶ La única congregación religiosa masculina, de las ubicadas en Rosario, cuyos componentes son exclusivamente, vascos.

⁶⁷ Existen sendas parroquias de Arantzazu, fundadas ambas en el siglo XVIII, en las localidades de San Fernando (Buenos Aires) y Victoria (Entre Ríos).

⁶⁸ En Alava compartía el copatronazgo con San Prudencio, uno de los primeros obispos de la sede medieval desaparecida alavesa de Armentia.

nuca sería objeto de una celebración festiva popular real en el País Vasco, ni siquiera en las tres provincias donde era el patrono oficial; otras festividades, y en especial los santos locales, tenían más eco popular que el santo jesuita.

Sin embargo, y curiosamente, cuando en Argentina los primeros grupos organizados de vascos buscan una fecha para celebrar su fiesta, recogen a San Ignacio, olvidando prácticamente cualquier otra mención. Ni siquiera otro santo de gran tradición y vinculación con lo vasco, el patrón de los navarros San Miguel de Excelsis⁶⁹, cuya figura había sido revalorizada en el universo mental de los nacionalistas por la epopeya pseudohistórica de Navarro Villoslada⁷⁰, tuvo ninguna oportunidad. Se translucía en esta preferencia, ante todo, una mayor participación de vascos de Álava, Guipúzcoa o Vizcaya entre los organizadores de las primeras festividades vascas de Argentina. Posteriormente, la costumbre se haría ley, y la celebración de San Ignacio tomaría una significación propia en Argentina: se convertiría en una fiesta popular, en la fiesta vasca por antonomasia, fijándose asimismo los diversos elementos que la deberían componer⁷¹:

- celebrar la fiesta el domingo siguiente al 31 de julio, día del santo.
- comenzar indefectiblemente con una misa solemne, a poder ser oficiada por un sacerdote vasco, misa en la que no faltara un sermón panegírico con el cual otro sacerdote, también vasco, “que siempre se encuentra a mano”, acometiera la tarea de glosar la figura del santo, tomado como paradigma de los caracteres más profundos de lo vasco.
- seguidamente, realizar una serie de alardes de danzas y cantos vascos en la propia iglesia⁷² o, preferentemente, en el exterior del templo, con un desfile en homenaje del Santo⁷³.

⁶⁹ Venerado en la ermita de Excelsis, en la sierra de Aralar (Navarra). Aparece desde muy temprano vinculado este santuario a la monarquía navarra.

⁷⁰ *Amaya o los vascos en el siglo VIII*, una novela ambientada en el momento de la invasión de España por los musulmanes, que se superpone a la lucha mantenida por vascos y visigodos, por paganos y cristianos.

⁷¹ Cfr. especialmente RUIZ AÑIBARRO, Víctor; “El Culto a San Ignacio de Loyola en la Argentina”, *Boletín del Instituto Americano de Estudios Vascos*, (1966), Buenos Aires, pp. 7-10.

⁷² No faltó, especialmente en los momentos posteriores a la llegada de los exiliados de la Guerra Civil, el recurso a la imagen militar en las llamadas “guardias de honor” que rodeaban el Santísimo durante la celebración de la misa: grupos de *ezpatadantzaris* ataviados con el traje típico, que rodeaban marcialmente, con las espadas al hombro, al sacerdote durante la celebración de la misa. La *ezpatadantza* es un baile folklórico vasco que consiste en unos movimientos sublimados de una lucha a espada, que se realizan con armas auténticas.

⁷³ Donde existía retoño del árbol de Gernika (símbolo de las instituciones tradicionales vascas), se solía hacer pasar este desfile por el lugar donde estuviera plantado, repitiendo allí los actos de homenaje.

- finalmente, realizar una comida de hermandad, seguida de una romería en la que se incluyeran actividades lúdicas tradicionales vascas (bailes, música, desafíos deportivos, etc.), muchas veces aderezadas de pequeños toques de folklore argentino.

Un ejemplo típico del desarrollo más habitual de estas festividades de San Ignacio, nos lo puede ofrecer la celebración del Santo realizada en Rosario bajo los auspicios de *Euzko Batzokija* el día 8 de agosto de 1915: se iniciaron los actos del día con la temprana misa, celebrada en la iglesia Matriz (luego catedral) de Rosario, seguida de un banquete a mediodía, amenizado con sendos discursos de varias personalidades del «Euzko Batzokija», del «Centro Navarro» de Rosario, así como el sacerdote Francisco Alcibar-Arichuluaga. Tras la comida, se desarrolló una larga velada y romería, que culminó en un acto cultural compuesto de actuaciones musicales clásicas y folklóricas vascas, y la representación teatral de una obra del repertorio nacionalista, *Jauntxuba*⁷⁴.

Lógicamente, en estas festividades quedaba reservado al sacerdote vasco la celebración de la parte religiosa; pero hay que tener en cuenta que la importancia de este acto sobrepasaba lo meramente católico, para convertirse en una de las actividades centrales del mensaje ideológico que se transmitía juntamente con la festividad. El panegírico del Santo era, muchas veces, un discurso de intenciones, entre programático e ideológico, cuyo eco teóricamente debía vertebrar el carácter de la fiesta.

Por lo general, en Rosario estos panegíricos van a recoger, por lo menos en su estructura externa (lenguaje, vocabulario, semántica) la influencia clara del nacionalismo⁷⁵. Por esta razón, además de la parte religiosa de la fiesta, el sacerdote también solía tener un papel protagonista en otros apartados del día, ya que, además de persona consagrada, también solía estar en una posición afín a la ideología oficial del centro y sus directivos.

⁷⁴ Como se observa, en 1915 todavía no tenía el centro vasco «Zazpirak Bat» formado su grupo de danzas, que realizara el desfile en homenaje al santo. De todos modos, sí se bailaron en la romería de sobremesa algunas danzas vascas, no sólo las de diversión, sino las de carácter reverencial, generalmente ejecutadas en ceremonias de homenaje: «Hemos de hacer notar que entre los aureskus bailados sobresalió el de última hora dando ocasión á que nuestros compatriotas Sres. Ercilla é Insausti demostraran su destreza y agilidad tejiendo hermosísimas filigramas en los diversos tiempos de la danza y en cuyo trabajo de atzesku y auresku respectivamente fueron muy aplaudidos».

⁷⁵ Cfr. al respecto, por ejemplo, el pensamiento de uno de los destacados panegiristas de la primera época del «Zazpirak Bat» de Rosario, mons. Andrés A. Olaizola, que pusiera por escrito para una publicación del mismo centro vasco. Olaizola se nos presenta, tanto en éste como en otros discursos, como un declarado nacionalista: incluye loas a Sabino Arana y a su ideal político, recoge estrictamente las teorías aranistas sobre léxico y ortografía vascas (“lagi” por “lege” (=ley); “euzkera”, “euzkaldun”, por “euskera”, “euskaldun”, etc...).

4.- Otro papel, ocupado con asiduidad por religiosos, es lo que podríamos denominar como *colaborador habitual en las actividades culturales* organizadas por el propio centro vasco. En estas ocasiones, los religiosos actúan claramente desde la privacidad, es decir, que su colaboración es personal, desde su carácter de ser un vasco más residente en la Argentina, no desde su ser religioso. La única ventaja con la que contarían sería su nivel académico, y sobre todo, la capacitación y experiencia de muchos de ellos en diversos campos de la cultura vasca (especialmente la música y el cultivo de la lengua vasca).

De este modo, actividades como la organización y dirección de coros, ochotes y otros grupos vocales con los socios interesados del centro, estuvo en muchas ocasiones en manos de religiosos, que contaban para ello con la necesaria preparación musical. Así ocurría en Mar del Plata⁷⁶, en Villa María⁷⁷; pero el ejemplo más acabado sería el Coro *Lagun Onak* («Buenos Amigos»), cofundado por el lateranense Luis Mallea en Buenos Aires, donde sería destinado tras su paso por Rosario⁷⁸. El «Lagun Onak» se convertiría rápidamente en el más conocido coro vasco de la Argentina, abandonando su primitivo amateurismo, para convertirse en un coro que, si bien no era profesional, sí tenía la calidad suficiente como para representar con éxito y ante público exigente las obras clásicas más difíciles⁷⁹.

También se destacarían los religiosos en la tarea de profesores de lengua vasca, en las clases que periódicamente se organizaron en diversos centros vascos de la Argentina, impulsados desde la organización «Euskaltzaleak» de Buenos Aires, desde su fundación en 1944. No obstante, ya en 1909 habían comenzado a dictarse unos cursos de euskera en el colegio «Euskal-Echea» de Llavallol, por el capuchino Fernando de Dima⁸⁰, que en 1912 daría a la im-

⁷⁶ Los coros mixtos del centro «Denak Bat» de Mar del Plata, que actuaban en todas las «Semanas Vascas» organizadas anualmente en dicha ciudad balnearia bonaerense, fueron creados y dirigidos por los padres capuchinos vascos también residentes de la ciudad, en especial el navarro P. Luis de Gulina.

⁷⁷ Su «Coro Vasco» debutó oficialmente en las fiestas de San Ignacio de 1967. Estaba preparado por los PP. Trinitarios de la misma localidad.

⁷⁸ Luis Mallea había formado, en la parroquia bonaerense de Nuestra Señora del Valle, un coro femenino para que solemnizase las celebraciones dominicales. Mientras, un grupo de hombres, exiliados recién llegados a la Argentina, habían creado un pequeño coro para cantar algunas piezas vascas en las fiestas que organizaban entre los vascos. El 20 de enero de 1939 ambos coros se fundieron, formándose el «Lagun Onak» bajo la batuta de Luis Mallea, que fue su director hasta 1967, año en que pasó destinado a Estados Unidos. Este coro se convertiría rápidamente en el «oficial» en las numerosas celebraciones de la colectividad vasca de Argentina, actuando en la práctica totalidad de las ciudades donde existieran estos centros.

⁷⁹ *Asociación Coral Lagun Onak. Bodas de Oro, 1939-1989*, Buenos Aires, 1989.

⁸⁰ Saturnino Soloeta Iturrondobeitia, nació en Dima, Bizkaia, el 11 de febrero de 1881. Ingresó en la orden capuchina en mayo de 1898, siendo ordenado sacerdote el 13 de marzo de 1908.

prenta su *Curso primero de idioma basko* en Buenos Aires, y diez años más tarde resumiría su trabajo en el *Ensayo de la unificación de dialectos baskos*⁸¹.

De este modo, conocemos de la presencia de profesores religiosos de euskera en los centros vascos de Bahía Blanca, Necochea, Mar del Plata, Buenos Aires⁸²; además, desde que se inició la celebración del llamado «Día del Euskera», en la festividad de San Francisco Javier (mes de diciembre), diversos sacerdotes se encargarían de las celebraciones religiosas que solían acompañar a este acto⁸³.

5.- Finalmente, en casos más aislados, pero igualmente constatables, las relaciones entre los religiosos y la colectividad vasca organizada se establecen en términos de *socorro mutuo*.

No era una novedad, en el terreno de las vinculaciones entre emigrantes y religiosos vascos residentes en América, la existencia de este tipo de relaciones. El ejemplo más claro, y sobre el que ya existe un consenso en la historiografía que se ha referido a él (aunque sigue, lamentablemente, poco estudiado) es la actuación que los jesuitas vascos tuvieron en los momentos posteriores a la Guerra Civil española, cuando pusieron todo su conocimiento adquirido sobre la realidad venezolana, país en el que llevaban más de veinte años instalados, regentando colegios y universidades donde se educaban los hijos de las clases más pudientes de Venezuela. Su experiencia anterior, y en especial todos los contactos, al más alto nivel, que habían adquirido los jesuitas durante su presencia en Venezuela, se pudieron inmediatamente a disposición de la corriente de exiliados vascos que, en 1940, huía de Francia hacia los refugios americanos⁸⁴.

Al año siguiente fue destinado a la Argentina, donde desempeñó su labor docente en el colegio «Euskal-Echea» en Llavallol hasta 1926, año en que pasó destinado como párroco al Santuario de Nueva Pompeya en Buenos Aires. Se nacionalizó argentino en 1916. Se trasladó a las misiones católicas de China en diciembre de 1927, trabajando en aquel país hasta que fue expulsado en 1953. Después pasó a Filipinas, donde murió el 21 de junio de 1964. *Estadística de la Provincia Capuchina de Navarra-Cantabria-Aragón*, Pamplona, 1964, pp. 48-49. También ALZOLA, Nicolás; "Fray Fernando Soloeta de Dima, O.M.C.", *Boletín de la Sociedad Bascongada de Amigos del País*, 21 (1964), San Sebastián, pp. 323-324.

⁸¹ Buenos Aires, Tip. La Baskonia, 1922. Una obra, por otra parte, cuyos presupuestos no fueron aceptados por la filología científica, pues planteaba una reconstrucción muy discutible de un euskera ideal, que además pretendía convertir en la lengua base con la que realizar la unificación de los dialectos vascos en una única y necesaria *koiné*.

⁸² Los ejemplos están en *Federación de Entidades Vasco Argentinas*, op. cit.

⁸³ Por ejemplo, en 1954 es el capuchino Miguel de Alzo quien se acerca al *Euzko Etxea* de Necochea, con motivo del «Día del Euskera», invitado por la directiva del centro. Allí impartirá, además, una conferencia.

⁸⁴ Koldo SAN SEBASTIAN señala, al hablar de la llegada de los primeros refugiados vascos a Caracas, que "según las distintas fuentes, son los jesuitas quienes van a ejercer su influencia para propiciar una inmigración vasca" (*El exilio vasco en América. 1936/1946 - Acción de gobierno*, San Se-

De este modo, también en Argentina muchos elementos de la colectividad vasca van a conocer en los momentos difíciles la ayuda de religiosos compatriotas que, aunque fueran también como ellos, recién llegados al país, contaban con una infraestructura anterior, muy útil en aquellos momentos. Es así el caso, por ejemplo, del apoyo aportado por el sacerdote diocesano Tiburcio de Ispizua y el lateranense P. Irizar, a refugiados vascos llegados, con las manos vacías y en situación clandestina, a la Argentina (y al Rosario) de inicios de aquella década:

La Policía argentina daba inmediatamente la orden de captura en todo el territorio argentino y, si el desertor (en este caso, Antonio de Otsa) era capturado, se le devolvía detenido a la España de Franco.

Ese mismo día, al mediodía, me fui al Colegio Belgrano (de Salta) con el pretexto de almorzar con los padres lateranenses. Según éstos iban en fila al comedor, me puse a examinar al que más se pareciera a Otsa por su talla, gordura, etc. El Padre Irizar, un patriota cien por cien, fue el candidato elegido.

Cuando terminó el amuerzo, le abordé a solas a dicho Padre y le dije:

— Tengo que trasladar de Rosario a Salta a un amigo mío, gran patriota, desertor de un barco. Tienes que prestarme una sotana tuya y un sombrero para disfrazarlo. Pienso traerlo vestido de sacerdote.

— Si es para ayudar a un patriota vasco —me dijo mientras se reía a carcajadas— te daré mi mejor sotana y un sombrero que tengo sin estrenar. Todo sea que tengamos que ir a la cárcel tú, tu amigo y yo⁸⁵.

También, aunque en menos ocasiones, la ayuda tomó la dirección contraria, y fueron los emigrantes vascos, asentados de antemano en una zona, los que aportan su conocimiento, su colaboración e incluso su dinero, a congregaciones religiosas con alta presencia vasca, que deciden instalarse en dicho lugar. Casos conocidos serían el de José Joaquín Esandi en Bahía Blanca⁸⁶, o el guipuzcoano Casiano de Rentería, conocido miembro de la colectividad vasca bonaerense, socio del centro «Laurak Bat» de la capital federal, coparticipante

bastián, Txertoa, 1988, pp. 115-116. SAN SEBASTIAN se remite, en una cadena de citas, a Dorothy LEGARRETA (*The Gernika generation. Basque refugee children on the Spanish Civil War*, Reno (Nevada), Univ. of Reno Press, 1984, p. 243, que a su vez se remite a Javier RUBIO: *La emigración de la Guerra Civil de 1936-1939*, Madrid, San Martín, 1977, p. 196, que, por su parte, no indica la fuente en la que basa su afirmación. Cfr. también nuestro "Bizkaiko jesuita garaikideak Hegoamerikan (1820-1960). Jesuitas vizcaínos contemporáneos en Hispanoamérica (1820-1960)", en *Jesusen Lagundia Bizkaian. La Compañía de Jesús en Bizkaia*, Bilbao, Diputación Foral de Bizkaia, 1991, pp. 159-180.

⁸⁵ ISPIZUA, Tiburcio de; *Odisea del clero vasco exiliado. Apasionante relato de un sacerdote vasco en el exilio desde 1937 a 1974*, Bilbao, Imp. Amado, 1986, p. 97. También fueron sacerdotes vascos los encargados de conseguirle la necesaria documentación falsa.

⁸⁶ Aunque su relación se produjera especialmente con los religiosos salesianos, en su mayor parte italianos.

como vocal en la sección española del Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires de 1934⁸⁷, y que aportó su ayuda en la instalación material de las religiosas Siervas de Jesús en Buenos Aires, congregación fundada en Bilbao por Sancha Guerra, religiosa alavesa⁸⁸.

En Rosario tenemos, sin embargo, uno de los casos más claros, en la figura de las religiosas Oblatas del Santísimo Redentor, y en concreto *María Mercedes Barrutia Aldasoro*. Esta guipuzcoana de Deba había llegado en 1935, con sólo veinticinco años de edad, destinada a Argentina. Pariente de Ramón María de Aldasoro⁸⁹, uno de los tres miembros de la Delegación que instalara el Gobierno Vasco en 1939 en Argentina⁹⁰, se hallaba por lo tanto muy bien relacionada, por vía familiar, no sólo con la colonia vasca de Argentina, sino también con sus dirigentes políticos, ahora en el exilio. Quizá por esta razón fuera ella la encargada por sus superiores, a pesar de su juventud, de realizar en Rosario las gestiones de cara a fundar la primera casa oblata en la ciudad santafesina. Mercedes Barrutia, de inmediato, se pondría en contacto con la colectividad vasca del centro «Zazpirak Bat», en cuyos miembros encontró todo el apoyo necesario para ubicar el lugar adecuado y solventar las dificultades de todo tipo que le llegaban a la nueva fundación en sus comienzos. Estaría destinada en Rosario hasta 1960.

6.- Todas las relaciones anteriormente descritas implicaban, ante todo, a ese “núcleo central” de religiosos, que siempre aparecerá vinculado de un modo palpable a las vicisitudes de la colectividad organizada vasca, y en concreto de los centros vascos. Junto con tales relaciones, pueden encontrarse otras más generales, y por lo tanto, más difusas, de las que también participan los religiosos del núcleo central, pero que son las únicas que presentan otros tantos religiosos “periféricos”, en cuanto a su vinculación con los vascos emigrantes.

⁸⁷ Cfr. GIL PRIETO, Juan; *La sección española del XXXII Congreso Eucarístico Internacional (Buenos Aires 1934). Reseña histórica*, Buenos Aires, T.G. Belsollá y C^o, 1935, vv.pp.

⁸⁸ Cfr. el *Historial de la Casa de Buenos Aires*, manuscrito que recoge las vicisitudes de la casa que las Siervas de Jesús poseen en Buenos Aires, calle Moreno al 2300, conservado en el Archivo de la Delegación Argentina de las Siervas de Jesús, Buenos Aires.

⁸⁹ Consejero de Comercio del primer gobierno vasco, y representante de Izquierda Republicana en dicho gabinete de “concentración nacional”, nacido en plena guerra. Se encargó de la Delegación vasca en Argentina hasta su vuelta a Francia en 1946. Fue “sin lugar a dudas, uno de los artífices del resurgimiento de la colonia vasca en Argentina”.

⁹⁰ La “Delegación Vasca”, como comúnmente se la denomina en las fuentes, se trataba realmente de un órgano dependiente del Gobierno Vasco en el exilio, para coordinar la asistencia y protección (dentro de sus posibilidades) a las colonias de exiliados vascos, así como mantener una representación propia, aunque su actividad entrara acá más en el campo de lo simbólico que de las posibilidades reales. Cfr. SAN SEBASTIAN, Koldo; *op. cit.*, pp. 9-34.

Especialmente dos niveles de relación unen a estos religiosos a la colectividad. Para un importante grupo de ellos son las *relaciones familiares y personales*, con miembros de dicha colectividad vasca, el factor fundamental (como ya hemos mencionado anteriormente). Entre los religiosos vascos ubicados en Rosario, tenemos constatada la presencia de un mínimo de 32 casos en los que el religioso en cuestión tenía algún pariente cercano viviendo en la Argentina.

Otro nivel de relación también lo tenemos mencionado, y se trataría de la asistencia, más o menos asidua, del religioso a los locales del centro vasco, bien en fechas de especial significación (fiestas vascas), o simplemente en la cotidianidad del día a día.

En el caso del centro vasco de Rosario, el recurso a la fuente oral nos ha permitido comprobar la existencia (muy habitual, por otra parte) de este tipo de relación como un hecho normal en el desarrollo de las relaciones entre la colonia vasca y el clero vasco residente en la ciudad. Sería éste el caso de las franciscanas de la Inmaculada Concepción, quienes, sin haber sido nunca miembros jurídicos del centro vasco, han mantenido desde su llegada a la ciudad unas muy cordiales relaciones, incluso de amistad, con muchos socios del centro vasco, al que acuden en bastantes ocasiones al cabo del año. Así, cuando el *lehendakari* del Gobierno Vasco, José Antonio Ardanza, se acercó en noviembre de 1988 a Rosario en su visita a Argentina con motivo de la *Iª Semana Vasca Intercontinental*, la directiva del centro vasco cursó una invitación a las franciscanas vascas, para que estuvieran presentes, como así fue, en el acto de recepción oficial⁹¹, siendo la primera vez que estas religiosas figuran oficialmente como tales en un acto del centro, tras casi medio siglo de relación personal.

En general, la tarea de localizar la participación del grupo religioso en la vida de la colectividad de los vascos inmigrantes en Argentina se ve dificultada por la deficiencia de las fuentes, deficiencia que se agrava, además, cuando nos referimos a este grupo en concreto.

Por una parte, puede hablarse entre los religiosos de una prevención generalizada a figurar oficialmente como socios de cualquier entidad colectiva vasca. Son muy escasos los ejemplos en los que encontramos a religiosos convertidos en socios de centros vascos, e incluidos en las nóminas oficiales de asociados. No obstante, esto no quiere decir que, en la práctica, no hayan colaborado en el centro vasco (muchas veces, su participación es más intensa que la de la mayoría de los socios de número); y, también en muchas ocasiones, llegan a ser nombrados para menciones honoríficas (por antigüedad o por su dedicación al centro).

⁹¹ Declaraciones de Estéfana Zubiaga, Rosario, enero de 1992.

El resultado de esta práctica es un problema añadido para el historiador, que se encuentra, en muchos casos, a falta de los datos necesarios, que no reflejan las fuentes al uso, en las que aparece claramente minusvalorado el papel jugado por los religiosos en su seno.

Por otra parte, esta misma deficiencia es más dramática para el caso de los religiosos que se limitan a una asistencia habitual, o cuya relación con la colectividad vasca los coloca dentro de la “periferia”, sin pertenecer al grupo activo central. En estos casos, al no ser socios, ni siquiera nos queda de dicha relación la mención que podemos tener de otros emigrantes vascos, estos sí socios, que mantienen con el centro el mismo tipo de vinculación que estos religiosos (asistir más o menos habitualmente, acudir a las fiestas).