
Artículos

Un capellán jesuita en el Río Bravo. Los escritos de John McElroy durante la invasión estadounidense de México (1846-1847)



A Jesuit Chaplain on the Rio Grande. The Writings of John McElroy During the American Invasion of Mexico (1846-1847)

Tomás Oubiña

Universidad de Buenos Aires, Argentina
tomasoubinia@gmail.com

Historia & Guerra

núm. 9, p. 119 - 146, 2026

Universidad de Buenos Aires, Argentina

ISSN-E: 2796-8650

Periodicidad: Semestral

historiayguerra@gehiguc.ar

Recepción: 10 junio 2025

Aprobación: 14 agosto 2025

DOI: <https://doi.org/10.34096/hyg.n9.17214>

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/678/6785630008/>

Resumen: Este trabajo examina los diarios inéditos y las cartas que escribió el jesuita John McElroy durante su labor, en 1846 y 1847, como capellán del ejército de los Estados Unidos en la guerra mexicano-estadounidense. Se plantea que, a las ambivalencias propias del rol del capellán militar, se sumaban en este caso contradicciones particulares: tanto McElroy como su compañero, Anthony Rey, eran católicos (y jesuitas) sirviendo a una nación mayoritariamente protestante que, además, libraba una guerra contra un país católico. En ese sentido, se contemplan los propósitos político-religiosos detrás de su misión. Se analizan los comentarios de McElroy sobre la esclavitud, en su paso por el sur de Estados Unidos, y sobre su relación —una vez establecido en la base de Matamoros— con la población mexicana y las tropas estadounidenses. Por último, se traza un balance de los logros y fracasos de su actividad pastoral.

Abstract: This paper examines the letters and unpublished diaries written by the Jesuit John McElroy while acting as a chaplain in the U.S. Army during 1846 and 1847, in the Mexican-American War. It is argued that, in addition to the inherent ambivalences of the military chaplain's role, particular contradictions arose in this case: both McElroy and his companion, Anthony Rey, were Catholics (and Jesuits) serving a predominantly Protestant nation that was, furthermore, waging war against a Catholic country. In this regard, the political and religious purposes behind their mission are considered. McElroy's comments on slavery, made during his passage through the American South, and on his interactions —while stationed at the base in Matamoros— with the Mexican population and the American troops are analyzed. Finally, the paper offers an assessment of the successes and failures of his pastoral activity.

Introducción: las ambivalencias del capellán

Los capellanes militares del siglo XIX han dejado un abundante y variado corpus literario de diarios personales, cartas y memorias. Las expediciones coloniales británicas propiciaron muchos escritos de esa índole: el diario de Isaac Nicholson Allen (1843) y las memorias de George Gleig (1846), por ejemplo, ambos de la campaña de 1842 en Afganistán, o las memorias, cartas y diarios de Henry Polehampton (1858) y los diarios de John Rotton (1858) y James Mackay (1860) relativos a la supresión de la rebelión cipaya de 1857. También se inscriben en aquella colección los testimonios de capellanes franceses, como la narración de Jean Efreim de Lanusse (1867) sobre la batalla de Puebla durante la intervención en México de 1862, o el diario del abate de Meissas (1872) y las memorias del jesuita Anatole de Bengy (1871), relativos a la guerra franco-prusiana de 1870-1871. Los componentes americanos de ese catálogo no serían pocos: sumado al diario del argentino Antonio Espinosa (1968), capellán durante la campaña del desierto de 1879, y las cartas del chileno Juan Capillano Pacheco Estay (1987) durante la guerra del Pacífico de 1879-1880, la guerra civil estadounidense de 1861-1865 aporta el diario de James Sheeran (1960) y las memorias de Alexander Betts (s. f.), ambos capellanes de la Confederación sudista, así como las memorias de William Corby (1893) y de Clay Trumbull (1898), las cartas del jesuita Michael Nash (1887-1889) y la autobiografía de Richard Fuller (1863), capellanes de la Unión yanqui.

El oficio de todo capellán militar está atravesado por una ambivalencia crucial: la de haber sido nombrado a la vez por la Iglesia y por el Estado. Todo capellán, en verdad, ejerce un servicio religioso en una institución, *a priori*, secular, que puede ser militar como también educativa o sanitaria. De allí brotan serias tensiones, y la posición del sacerdote castrense es una de “inherente ambigüedad” (Davie, 2015: 39-53). Si las autoridades seculares buscan en efecto sus funciones temporales, lo hacen, esencialmente, con fines no religiosos: el clérigo funciona como un lubricador social (Wilkinson, 1981: 250). Alan Wilkinson habla de una “paradoja del capellán militar”, que tendría por faceta más evidente la incongruencia fundamental entre cristianismo y profesión marcial (1981: 249-257). En una dimensión más concreta, la tarea de aumentar la moral del ejército, en la medida en que incrementa la capacidad de dañar al enemigo, ¿no implica cierta forma de participación (y no solo de acompañamiento) en la propia perpetración de ese daño? (Davie, 2015: 50). Por su parte, el ecumenismo de los evangelios choca con el carácter eminentemente nacional (y por ende particular) de la causa defendida (Wilkinson, 1981: 253). En líneas generales, a su vez, el capellán militar está condenado a la incómoda posición de ser un *amateur* entre expertos, un *outsider* entre *insiders*; ¿a dónde pertenece realmente: al ejército o al clero? (Wilkinson, 1981: 251). Debe adaptarse a la profesión de la guerra, ajena en métodos y valores, sin perder su profesión principal, por la cual había sido

incorporado como auxiliar al ejército en primera instancia (Budd, 2002). El título de la obra de Richard Budd es elocuente: el clérigo castrense debe enfrentar el desafío, quizás imposible, de servir a dos amos a la vez. Pero, si sus funciones tanto religiosas como seculares llevan al capellán a incurrir en contradicciones, es porque el origen de su poder, de su autoridad, es *al mismo tiempo* religioso y secular. Por eso, como revés de aquella lectura acaso comprensiva, no debe dejar de ofrecerse otra más suspicaz: estamos ante una autoridad ungida a la vez por la Iglesia y por el Estado.

En cualquier caso, esas tensiones existen. Y sin duda no fueron ajenas a John McElroy, como acreditan sus escritos sobre su experiencia como capellán del ejército estadounidense entre 1846 y 1847, durante la invasión a México. En mayo de 1846, el presidente James K. Polk, principal promotor de la agresión al país vecino, nombró capellanes a McElroy y a Anthony Rey, indicándoles que cargaran “no la espada, sino la rama de olivo” (McElroy, 1886 [1847]: 199). Nuevamente la ambivalencia: la guerra y la paz. Los diarios de McElroy, así como sus intercambios epistolares y su relato retrospectivo inmediatamente posterior a los hechos, sin dudas, se inscriben en aquel corpus literario capellanescos y decimonónico que mencionamos al principio. Pero esos escritos, a su vez, ostentan en esta colección un lugar singular: son testimonio de las vivencias de un capellán que, a las contradicciones esperables de su labor, añadía otras específicas asociadas –como veremos– al escenario religioso norteamericano. La trama que nos presentan los papeles de McElroy está atravesada por tales ambivalencias. Este análisis se propone desentrañarlas, atendiendo en particular a las representaciones esbozadas por el capellán respecto de tres grupos claramente diferenciables: los esclavos del Sur, los pobladores del noreste mexicano y los soldados estadounidenses.

Estados Unidos y Roma

For we must consider that we shall be as a city upon a hill. The eyes of all people are upon us.¹

John Winthrop, a los peregrinos del Arabella, 1630

The seven heads are seven mountains, on which the woman sitteth.²

Revelation 17:9 (King James Version)

John McElroy, nacido en 1782 en el norte de Irlanda, era católico. En 1803 cruzó el Atlántico junto a su hermano y, habiéndose asentado en Washington D. C., ingresó en 1806 a Georgetown College. La institución había sido fundada en 1789 por John Carroll, un exjesuita, durante los años de supresión de la Compañía de Jesús (1773-1814); en 1806, no obstante, la orden estaba en vías de restauración y, a la vez que se hacía con la dirección del *college*, establecía también un noviciado, al cual McElroy ingresó ese mismo año (Curran, 1993: 58-59; O'Donnel, 2020: 42). No eran, sin embargo, años prometedores para Georgetown College; además de su desprestigio público y su bajísimo número de inscriptos, la institución sufría un grave

déficit financiero (Schlafly, 2015: 359-360). Hasta que, en 1810, llegó a la provincia de Maryland el jesuita italiano Giovanni Antonio Grassi, cuya experiencia educativa en Połock (Rusia) y Stonyhurst (Inglaterra) le ofreció importantes herramientas para impulsar una profunda renovación de Georgetown, primero como profesor y, entre 1812 y 1817, como rector (Pizzorusso, 2020: 485-487; Schlafly, 2015: 357-358). Fue durante su fructífero rectorado que tuvo lugar, a su vez, la restauración oficial de la Compañía, en 1814.³ McElroy, por su parte, fue ordenado sacerdote en 1817. En 1822, luego de asistir cuatro años al pastor de la Trinity Church de Georgetown, se convirtió en el párroco de Frederick, Maryland, donde permaneció 23 años hasta que, en 1845, volvió a Washington D. C. para hacerse cargo de la Trinity Church (Boyle, 1878: 10-11; 20). También Anthony Rey, su colega en México, era católico y jesuita, aunque su trayectoria fue un tanto distinta: habiendo nacido en Lyon en 1807, ingresó al noviciado de la Compañía a sus veinte años, en Friburgo, y recién cruzó el océano en 1840, enviado a Georgetown College como profesor (Berkeley Kines, 1958: 378). La cuestión es que, cuando en 1846 sonó la voz del clarín, ambos estaban ya asentados en los Estados Unidos (en Washington D. C.) y –en opinión del Superior Provincial, Pierre Joseph Verhæegen– reunían méritos para ser los dos capellanes presentados por los obispos estadounidenses ante el presidente Polk (McElroy, 20/5/1846).⁴ Si la edad y la experiencia convertían a McElroy en el jesuita más consumado del país, Rey, por su parte, energético y astuto, era la figura más prometedora de la provincia de Maryland (Curran, 2020: 57-58). La misión que se les encomendaba era acaso paradójica: el ejército que debían acompañar era el de un país que, así como los había acogido, no dejaba de ser mayoritariamente protestante; más aún, la guerra los enfrentaba a México, una nación esencialmente católica.

La guerra estalló en un momento crucial en la historia religiosa norteamericana. El sentimiento anticatólico estadounidense puede remontarse al cielo –en su doble sentido de suspicacia y de fanatismo religioso (*zealotry*)– de los primeros colonos en Virginia (Morgan, 2009: 17-37). Varios autores argumentaron que el antipapismo (como parte de una tradición antitiránica) fue, de hecho, un importante factor de cohesión identitaria durante la época colonial y más tarde sirvió para movilizar hombres en las guerras contra los imperios español y francés en el siglo XVIII (Barrington, 1997: 2; 5). Ese mismo sentimiento habría sido, a su vez, un elemento vital en el rechazo al gobierno británico en la década de 1770; los propios *Founding Fathers* albergaban serias inquietudes sobre las posibles injerencias papistas en la joven nación (Royster, 1979: 99)⁵ –sobre todo tras la restauración de la Compañía de Jesús en 1814–.⁶ Pero recién en las décadas de 1830 y 1840 ese anticatolicismo adquirió una forma más prominente y definida (Pinheiro, 2014: 1). Fue entonces cuando se articuló más fuertemente con el republicanismo, por un lado, y con la ideología nativista que ganaba fuerza en la medida en que los puertos del Atlántico recibían numerosos contingentes de inmigrantes europeos, en general católicos. Tierra adentro, el contexto también resultaba propicio al anticatolicismo: el Oeste parecía abrirse a la expansión de los anglosajones y, así como estos se atribuían por mandato

providencial el derecho de conquistar esa tierra –y extender sus dominios “de mar a mar resplandeciente” [*From Sea to Shining Sea*]–, muchos denunciaban con preocupación las presuntas avanzadas del papismo y sus agentes jesuitas sobre aquel país virgen. En suma, estamos ante un clima de ideas en el que tomaba forma una doctrina de superioridad racial (que puede llamarse “anglosajonismo”) que consideraba la defensa de la libertad como un atributo innato y esencial de los anglosajones y, por eso, era indisociable de sus correlatos político –el republicanismo– y religioso –el protestantismo–, esto es, el gobierno y la religión de los hombres libres (Pinheiro, 2014: 1-3). México (despótico, católico, atrasado) operó, en este escenario, como un espejo perfecto para los Estados Unidos: una imagen diametralmente invertida en la cual ver reflejadas las propias virtudes; pero también sirvió –y acaso de forma más efectiva– como advertencia de los efectos decadentes que supuestamente tendría un avance del catolicismo en el propio país (Curran, 2020: 63).

La posición de los católicos estadounidenses ante el conflicto con México, por su parte, era incómoda. Antes incluso de la declaración de guerra (pero con la certeza de su inminencia), la jerarquía eclesiástica de los Estados Unidos, reunida en Baltimore, recordaba a los fieles que su obediencia al Vicario de Cristo no era en absoluto incompatible con sus derechos y deberes cívicos: al César lo que es del César (citado en Guilday, 1954: 166). Más tarde, ya en mayo de 1846, el *Catholic Telegraph* de Cincinnati, en una elocuente columna editorial, llamaba a los católicos a apoyar el esfuerzo marcial: sin dejar de lamentar el estallido de un conflicto en el que debían tomar las armas “contra hermanos de la misma fe”, rechazaba la idea de que la similitud de credos primara sobre el patriotismo (y, bajo la misma lógica, afirmaba que hubiera sido intolerable cualquier renuencia de los compatriotas protestantes a pelear contra Inglaterra por la cuestión del Oregón) (“War With Mexico”. 21 de mayo de 1846, *Catholic Telegraph*). Pero, por más convincentes que fueran estos llamados (y por más unánime que fuera la postura de los católicos estadounidenses ante la guerra), no dejan de poner de manifiesto que la guerra contra los hermanos de fe no era un asunto libre de contradicciones.

Eran precisamente esas antinomias las que volvían atractivo, para los altos mandos de Washington, el reclutamiento de un dúo de capellanes jesuitas.⁷ Reunidos con Polk el 28 de mayo de 1846, este les señaló como principal propósito de su misión refutar la opinión mexicana de que los Estados Unidos atentaban contra la religión católica del pueblo vecino.⁸ Lo que debía quedar claro, a través de ese mensaje, era que aquella no era una guerra de religión. McElroy y Rey officiarían, en ese sentido, como diplomáticos con sotana. Otra preocupación en Washington era la falta de contención a los soldados católicos; por eso, otro objetivo perseguido –como lo expresa el secretario de Guerra William Marcy en una carta al general Zachary Taylor– era que los clérigos estuvieran en contacto con esa tropa, atendiendo a los heridos y dando los sacramentos a todos aquellos que así lo desearan (29/5/1846, en McElroy, 1886: 201). Se trataba generalmente de inmigrantes irlandeses (y, en menor medida, alemanes), no solo reclutados al ejército regular –donde los católicos

representaban un 40 % de la tropa (Curran, 2020: 60)–, sino también alistados a cuerpos de voluntarios, que se habían convertido en el sujeto predilecto de la propaganda católica (y demócrata) deseosa de exaltar la virtud patriótica de los inmigrantes católicos (Johnson, 2010: 67; Johnson, 2006: 534).⁹ En ese sentido, la misión de los ignacianos serviría también a un tercer objetivo, relativo a la opinión pública estadounidense sobre la Iglesia; el Superior Provincial Verhægen lo dice con claridad: “Servirá para desmontar esas calumnias [...] que acusan a los católicos, y especialmente al clero católico de los Estados Unidos [...] de no ser súbditos fieles, de tomar siempre partido por el enemigo” (citado en Curran, 2020: 59). Aquí se ve, nuevamente, la dualidad del capellán de guerra como servidor a la vez del Estado (tanto en su pata civil y política como en la militar) y de la Iglesia.¹⁰

Tal confluencia entre Estado e Iglesia se producía en un escenario donde, precisamente, se había consagrado la separación entre esos dos ámbitos. La Constitución de 1787 no establecía para los Estados Unidos ninguna religión oficial (Lambert, 2003: 237-238). Puede situarse allí un “umbral de laicización”, tomando el concepto que Jean Baubérot acuñó para el caso francés (2004).¹¹ Pero, como plantea Danièle Hervieu-Léger (2004: 36-44), la “paradoja religiosa de las sociedades seculares” reside en que esa secularización no implica, en esencia, un declive de la religiosidad en la cultura, e incluso en la vida pública, como lo demuestra la importancia que el presidente Polk le dio al nombramiento de capellanes para el ejército. Que estos, por su parte, fueran católicos (y se los hubiera buscado precisamente por esa condición), en un país mayoritariamente protestante, se explica porque, pese al celo de los Padres Puritanos, la tolerancia de los Padres Fundadores había permitido el desarrollo del catolicismo (y del jesuitismo) en los Estados Unidos (Lambert, 2003: 236-237; 292-293).¹²

Cabe preguntarse cuán idóneos eran realmente estos clérigos para esa misión. El mismo McElroy les había solicitado al presidente y al secretario de Guerra el nombramiento de un tercer capellán que supiera español para cubrir las deficiencias de los otros dos (1886: 199). También a la hora de pasarle un presupuesto al secretario Marcy, McElroy confesó no estar familiarizado con la cuestión: “Le respondí que lo ignoraba, desconociendo el país, o la forma de vida, etc.”, relataba un año más tarde (1886: 199). Aquí ya se advierte, en su retrospectiva, un afán apologético del jesuita.

En el camino

[...] y Dahlmann pudo sospechar que viajaba al pasado y no sólo al Sur.
Jorge Luis Borges, “El Sur”

McElroy y Rey partieron de Georgetown el 2 de junio de 1846 rumbo al sudeste de Texas a través del interior de los Estados Unidos. La primera parada del tren era Cumberland, todavía en Maryland. En el camino, debieron pasar por Frederick, en cuya estación McElroy se sorprendió al encontrar que lo estaba esperando su “antigua

grey devota” para despedirlo (1887: 33). Desde Cumberland en adelante cesaban las vías; el barco a vapor los condujo por el río Ohio desde Pittsburg hasta Cincinnati y Louisville y, el 13 de junio, arribaron a la desembocadura del Ohio, en el Misisipi (McElroy, 2-13/6/1846). Comenzaba ahí un Sur que acaso ya se presentía Viejo, aunque los sudistas se aferraran a ese anacronismo como una virtud en un mundo cada vez menos aristocrático, cada vez más industrial y urbano. Quizás también McElroy viera allí algo virtuoso. Sus comentarios sobre la esclavitud, siendo básicamente descriptivos, no dejan de resultar elocuentes.

En un principio, aún desde el vapor, el capellán contempló la pobreza de las cabañas rurales en ambas orillas del río, tanto en el estado de Arkansas como en el de Tennessee (McElroy, 14/6/1846). Pero, luego, los tripulantes desembarcaron para buscar leña –no se precisa si en la ribera oriental o en la occidental– y pudieron apreciar de cerca una plantación. En aquella *farm*, según les comentaron, había más de doscientos esclavos, “bien tratados y cómodamente alojados; sus cabañas muy limpias”, añadía McElroy (14/6/1846). Las tareas que realizaban estos hombres y mujeres consistían, entre otras cosas, en cortar leña para los barcos; en ese sentido eran, parcialmente, trabajadores asalariados pagados a destajo (claro indicio, para el jesuita, del trato relativamente benigno que aquellos recibían). Lo único que McElroy parecía lamentar de la situación de aquella población era su pobreza religiosa. Al conocer a una esclava muy anciana –cuyo amo, según el capellán, era muy amable y permisivo–, le preguntó si sabía algo en materia de religión, a lo que esta respondió: “Sé que mi Jesús me creó, [...] yo para él y él para mí” [*him to me & me to him*], y ese era su credo (McElroy, 14/6/1846). Dada la benevolencia con que, a los ojos de McElroy, eran tratados los esclavos y las relativas comodidades en las que vivían, ha de suponerse que, para él, cualquier limitación religiosa de aquella población negra debía tener otras causas. Las referencias positivas a la esclavitud de plantación se reiteran al continuar con el viaje hacia el sur. En el estado de Misisipi, donde McElroy desembarcó entonces por primera vez en su vida, señaló: “En todas partes los esclavos negros [*negro slaves*] parecen estar cómodos y parecen ser tratados muy humanamente” (15/6/1846). En Louisiana, por su parte, divisó “plantaciones muy bien cuidadas [*very neat plantations*], las casas encaladas y viéndose cómodas, incluidas las casas de los negros”, y al día siguiente apuntaba, similarmente: “grandes campos de algodón por todas partes[:]; las barracas [*quarters*] de los negros parecen cómodas” (McElroy, 16-17/6/1846). Plantaciones económicamente pujantes y socialmente amables, los dos tópicos de sus descripciones del bajo Misisipi.¹³

Pero, si McElroy tuvo allí su primer contacto con el Sur, no era en cambio su primer contacto con la esclavitud. Maryland era también un estado esclavista. Ya en las últimas décadas del siglo XVII, Virginia y Maryland, las dos colonias inglesas fundadas en la bahía de Chesapeake, comenzaron a sustituir a los sirvientes blancos, oriundos de la metrópoli, por esclavos africanos (Morgan, 2009: 289-308); los jesuitas habían establecido una misión en Maryland en 1634 y, como latifundistas, no fueron

la excepción a aquella tendencia general, aunque recién en 1717 se encuentran registros de esclavos bajo su posesión (Murphy, 2001: xv). Los debates entre esos ignacianos sobre la cuestión de la esclavitud comenzaron ya a fines de siglo XVIII, pero llegaron a su punto cúlmine en 1838, con una polémica venta de 272 hombres a plantadores de Luisiana (Curran, 2012: 41-43). Si bien McElroy no asumió una postura en aquellas disputas, había estado, de hecho, involucrado en el comercio y la gestión de esclavos en las fincas jesuíticas de Maryland. En 1814, aun siendo un novicio, fue el encargado de publicar en un periódico un aviso de recompensa para quien capturara a un esclavo que había escapado de Georgetown College, donde McElroy estaba a cargo de las finanzas (McElroy, 1814). Y, en 1840, actuando como *Procurator* de los jesuitas de Maryland, debió regatear con uno de los compradores de Luisiana que solicitaba un descuento *ex post facto* en el precio de tres esclavos adquiridos en la venta dos años previa (McElroy, 1840). Considerando estos antecedentes, sus descripciones del sur esclavista adquieren otro cariz.

El 18 de junio los capellanes llegaron a Nueva Orleáns, en el pantanoso delta del Misisipi (McElroy, 18/6/1846). Desde allí, navegando el golfo de México, debían embarcarse para la isla de Brazos Santiago, en la desembocadura del Río Bravo – conocido en Estados Unidos como Río Grande –, frontera sur de Texas. Pero no sin antes hacer escala en la ciudad costera de Galveston, en Texas, donde McElroy nos deja uno de los pocos raptos de lirismo de su diario.¹⁴ El 2 de julio, finalmente, luego de algunos contratiempos, llegaron a Brazos y, luego, a Fort Polk, en la isla de Point Isabel. Desde allí, se dirigieron río arriba hacia Heroica Matamoros (en el estado mexicano de Tamaulipas), pueblo que el ejército de Taylor había tomado apenas iniciada la guerra y que, ya en junio de 1846, era una importante base estadounidense, además de un asentamiento característicamente yanqui en todo salvo en el nombre (Berkeley Kines, 1958: 380).

Navegando el Río Bravo, McElroy tuvo su primer contacto con la vida mexicana. La mañana del 5 de julio, registró en su diario que divisaron “pequeñas parcelas [*patches*] de maíz en el lado mexicano del río y algunos novillos grandes y vacas de calidad”, probablemente de la raza criolla longhorn (McElroy, 5/7/1846). También apreciaron, aún desde el vapor, las humildes moradas del noreste mexicano: unas pocas chozas con techo de paja.¹⁵ La población local contemplaba con curiosidad el barco a vapor (McElroy diría luego que este resultaba, para los lugareños, toda una novedad porque, previo a la guerra, no había pasado ni un vapor por el Río Bravo, evidente síntoma del subdesarrollo [1887: 37]). La tripulación desembarcó y fue recibida por unos cuantos mexicanos “de diversos tonos [*shades*] y colores”, esto es: mestizos. Y todos semidesnudos; los bebés, en brazos de sus madres, pero también los hombres, “sin camisa (muchos de ellos), solo pantalones [*pantaloons*]” (McElroy, 5/7/1846). Pero eran felices en su simpleza rural, escribía McElroy. Una humanidad, en cualquier caso, reducida a un estado que rozaba lo primigenio; más adelante dirá, casi como un lapsus (y acaso culminando este viaje anacrónico): “la población india” [*the Indian population*](McElroy, 12/12/1846).

Guerra y religión en Matamoros

What we are dealing with, he said, is a race of degenerates. [...] There is no government in Mexico. Hell, there's no God in Mexico.¹⁶

Cormac McCarthy, Blood Meridian.

La población mexicana

Lo que apenaba a McElroy en México (en un gesto tan empático como condescendiente), similarmente al caso de los esclavos, era el desamparo religioso de la población. Matamoros era, según sus observaciones, el único lugar donde los feligreses del valle del Río Bravo podían encontrar un sacerdote (McElroy, 5/7/1846). Pero tampoco esa ciudad recibía una consideración benigna en los escritos del capellán. En su relato ya retrospectivo de 1847, señalaba que la ciudad con la que se encontró –y a la que refirió siempre con el nombre de *Matamoras*, un signo de su incorregible desconocimiento del castellano– estaba seriamente subdesarrollada, y si las carencias edilicias ya eran de por sí lamentables, el jesuita añadía: “lo que lamenté, sobre todo[:] la ausencia de buenas iglesias” (McElroy, 1887: 37). Una sacristía minúscula hacía las veces de iglesia para una parroquia de entre 8 y 10 mil católicos que no tenían otro lugar al que acudir. Y allí el relato de McElroy pasaba de la descripción a la reflexión histórica: “tales son los efectos de la revolución” (1887: 37). Comenzaba así una reivindicación de aquello que llamaba, con cierta ironía, el “yugo español”; desde la independencia de México, no se había construido una sola iglesia en todo el país, mientras que en las ciudades de origen colonial aún podían hallarse iglesias robustas y bien provistas para un servicio digno, sostenía. El doble registro de McElroy consistía, por un lado, en una crítica al gobierno del México independiente –contra el cual, no debe olvidarse, se libraba la guerra– y, por el otro, en una solidaridad acaso genuina con una población religiosamente huérfana.

Es elocuente, en ese sentido, la entrada del 12 de diciembre de 1846, el día de la Virgen de Guadalupe. Si los festejos involucraron a toda la ciudad (incluidas tanto las tropas de ocupación como la población mexicana), y si hubo una importante convocatoria en la misa de McElroy, este sin embargo añadía:

pero ¡atención!, no se vio a nadie acercarse al altar ni al confesionario, ¡¡salvo dos irlandeses!! Qué pena que un pueblo tan bien predisposto como la población india quede desprovisto de instrucción, sacramentos, etc. Que Nuestra Señora aplique el remedio (McElroy, 12/12/1846).

Si la población mexicana no acudía a tomar los sacramentos, no habría sido por su falta de inclinación espiritual, sino porque era un rebaño abandonado por los pastores del país. No mucho después, en otra entrada, se esclarecería ese congozamiento cargado de crítica; teniendo que bendecir frecuentemente imágenes a pedido de la población mexicana, McElroy se lamentaba: “¡pobre gente! Están todos bien

predispuestos, lo único que quieren son sacerdotes fervorosos [*Zealous*] que les enseñen el catecismo y en su propia lengua” (3/1/1847). Un pueblo devoto, pero carente de canales en los cuales volcar esa devoción.¹⁷

El capellán, por supuesto, se reconocía incapaz de ser pastor de un pueblo cuya lengua él no hablaba.¹⁸ Aunque esa barrera resultaba en ocasiones permeable. No son infrecuentes las referencias, en el diario, a auditorios lingüísticamente mixtos. Así, en una entrada, McElroy dice haber predicado ante una “congregación muy grande” que reunía “tanto mexicanos como estadounidenses” (acaso por la ausencia momentánea del *Padre Cura*, un sacerdote local) (27/12/46). El grueso de la población nativa, lógicamente, no hablaba inglés (como caso excepcional, McElroy dice haber administrado el *Viaticum*, en una ocasión, a un mexicano que sí lo hablaba [18/4/1847]). El propio jesuita lo reconoce en una entrada apenas posterior: “Prediqué, aunque muy pocos me entendieron, siendo la congregación principalmente mexicana” (McElroy, 1/1/1847).

En última instancia, el balance del irlandés sobre su relación con los locales era negativo: si uno de sus objetivos como capellán militar era disipar toda animosidad de la población mexicana hacia los estadounidenses, fracasó. Su compañero Rey había partido río arriba el 4 de agosto de 1846 para acompañar la campaña de Taylor, primero a la base de Camargo y luego en la gran ofensiva hacia Monterrey (McElroy, 3-4/8/1846). McElroy había quedado solo en la base de Matamoros (acompañado por un sirviente de apellido Kelly, seguramente un compatriota irlandés), administrando los sacramentos para los enfermos del hospital¹⁹ y también para los cuerpos de soldados allí estacionados. Las condiciones en las que McElroy oficiaba favorecían un acercamiento a la población local: su vida era básicamente sedentaria y, estando lejos del frente de batalla, su figura como capellán de un ejército invasor acaso podía suavizarse. Además, afrontaba un trabajo un poco menos demandante que el de su colega (a este, de hecho, y al Superior Provincial, McElroy les confesaba sentirse avergonzado de “estar aquí con tan poca ocupación” [12 de agosto de 1846, Matamoros, en McElroy, 1888: 4]).²⁰ Y, sin embargo, el irlandés le reportaba a su compañero estacionado en Monterrey:

En cuanto a conciliar con los nativos andando [*travelling*] entre ellos, creo que logramos poco; parecen aumentar su hostilidad, día a día, hacia todos los estadounidenses. Nuestro Señor tenía otros planes que los del presidente al enviarnos aquí (McElroy, 12 de diciembre de 1846, Matamoros, en McElroy, 1888: 156).

Si en la perspectiva de McElroy la grey mexicana estaba desamparada por sus líderes religiosos y, en última instancia, por el propio gobierno mexicano, cabe preguntarse qué utilidad podía tener, en la visión del capellán, una conquista de esas poblaciones por parte de su vecino del norte. John Pinheiro plantea que la opinión dominante en los Estados Unidos consideraba la raza y la religión (y la forma de gobierno) como aspectos indisolubles, holísticamente vinculados en la esencia de un pueblo (2014: 1-4; 9). El catolicismo no podía sino ser una arista específica de la

barbarie mexicana; la invasión estadounidense, por su parte, afirmaría la superioridad del anglosajón en todas sus facetas, incluida por supuesto la religiosa (Pinheiro, 2014: 4; 10; 13). Allí la visión de McElroy, como era de esperar, se apartaba. En principio, porque su diagnóstico era distinto: si, para el jesuita, México era efectivamente un país decadente, eso poco tenía que ver con el catolicismo de sus habitantes y con el ascendente que sobre estos conservaba el clero católico. Más bien ocurriría lo contrario: aquella ruina guardaba una estrecha relación con el desamparo religioso de la feligresía mexicana. De allí derivaba, entonces, un correlato práctico que también se alejaba de los lugares comunes: para McElroy, si a Estados Unidos le cabía el rol de salvar a México de su estagnación, no sería a través de su “protestantización”, sino de su “reevangelización” católica (Pinheiro, 2014: 110).

Así, las alusiones de McElroy a la *Indian race* o *Indian population* resultan significativas en dos niveles. Por un lado, en un sentido más directo, remitirían a una concepción de inferioridad racial que desentonaría poco con la doctrina del Destino Manifiesto: los “indios” de México, al igual que los indios del *Far West*, situados al margen del progreso, serían pasivamente vencidos por los Estados Unidos (“la energía indómita del carácter anglosajón”, decía Whitman [1920: 248]). Similarmente, un historiador contemporáneo, por ejemplo, describía a las tropas estadounidenses como “las pioneras de la civilización”, conquistando un Oeste salvaje donde “parece indiferente si luchan contra el oso y el búfalo, o el indio salvaje o el mexicano” (citado en Wolcott, 1925: 648). Como se señaló, la prensa y el clero católicos en general favorecían esta campaña nacional de conquista, aun cuando deseaban que fuera rápida e indolora. Y la posición de McElroy, en ese sentido, no era muy distinta. Pero, por otro lado, *Indian* puede adquirir en este contexto ciertas connotaciones religiosas que distanciarían a McElroy de la opinión prevaleciente en los Estados Unidos. Referidos como “indios”, los mexicanos estaban siendo homologados (aunque más no fuera inconscientemente) a los naturales del Nuevo Mundo; y, de modo similar a estos – recuperando el análisis de Pinheiro –, debían ser (re)integrados a la fe católica en una operación que emularía la evangelización española emprendida tres siglos antes. En ese sentido, la figura de McElroy nos remite a la imagen tradicional del misionero jesuita que “pacifica” poblaciones hostiles de zonas que las autoridades coloniales consideraban críticas (Schvartzman, 1987: 95-103; Justo y Zubizarreta, 2017: 38-39). Si la perspectiva de McElroy no impugnaba de manera rotunda, entonces, las visiones hegemónicas sobre la expansión anglosajona en Norteamérica, sí parecía resignificarlas de forma considerable, sobre todo en sus aspectos esencialmente religiosos. Puede hablarse, así, de una reinterpretación católica de la doctrina del Destino Manifiesto.

En cualquier caso, McElroy no dejaba de manifestar sus deseos de una resolución pacífica del conflicto, aunque esa paz no tuviera otro efecto que el de ratificar un avance de los Estados Unidos sobre el norte de México. La conquista de las armas del yanqui debía dar paso, cuanto antes, a la diplomacia. Por eso su señalamiento de octubre de 1846 era políticamente muy crítico, tanto hacia el gobierno mexicano

como hacia el estadounidense: “Los mexicanos dicen que debemos retirar nuestras tropas de su territorio antes de iniciar un tratado; nuestro gobierno se niega terminantemente a hacerlo” (McElroy, 21/10/1846). Monterrey había caído en septiembre, a manos del ejército de Taylor, pero las negociaciones de paz no avanzaban como se esperaba: ninguna de las dos partes quería ceder. Sentenciaba, entonces, McElroy: “así, impera el orgullo, y nuestro Señor hará su propia obra incluso mediante las pasiones de los hombres” (21/10/1846).

Las tropas estadounidenses

Si la relación de McElroy con la población mexicana acusaba una serie de dificultades, aquella otra que entabló con las tropas estadounidenses no estaba tampoco libre de problemas. Aquí entramos en el terreno de las funciones propias de un capellán. De las páginas de su diario resalta, en primer lugar, la crítica a los comportamientos amorales de los soldados estadounidenses, tanto católicos como protestantes. En una entrada hacía referencia, por ejemplo, a una escena de “disturbios y embriaguez” de la cual muchos hombres, principalmente voluntarios, habían resultado heridos; señalaba, entonces, McElroy: “su conducta en las calles es muy lamentable [...]” (30/7/1846). Situaciones de esa índole eran frecuentes; unos días después, el general Taylor prohibió la venta de alcohol (*Spirituuous liquors*) dentro de los límites de la ciudad de Matamoros porque, como señalaba McElroy, la bebida “ha sido la causa de todo tipo de desórdenes, asesinatos, tumultos, accidentes, etc. que han ocurrido casi diariamente” (7/8/1846). Es de suponer que muchos de esos desórdenes estuvieron atravesados por conflictos entre tropas invasoras y lugareños mexicanos, aunque solo en algunos casos podemos asegurarlo. El día previo a la veda ética de Taylor, por ejemplo, McElroy hablaba de un hombre que había llegado al hospital con el brazo “gravemente herido [*badly cut*], en una riña, por un mexicano” (6/8/1846). En enero de 1847, por otro lado, McElroy contaba que esa noche un mexicano “fue baleado por uno de nuestros voluntarios; esta mala conducta es recurrente” (7/1/1847).

En cualquier caso, McElroy juzgaba con severidad la violencia de las tropas estadounidenses y, si mencionaba las escaramuzas con la población local (en las que esta, por supuesto, también adoptaba una postura belicosa), se descifra en estas escenas, tal como las relataba el capellán, cierto desequilibrio, como si la agresión inicial corriera por cuenta de los ocupantes y el accionar de los nativos fuera más bien una reacción. Quizás esto tuviera que ver con un fenómeno generalizado: las poblaciones del norte de México, sufriendo frecuentes asaltos y saqueos por parte de los voluntarios estadounidenses, empezaron a referirse a estos como los “comanches del Norte” y a resistir a sus embates como lo habían hecho frente a los de los nativos (Guardino, 2017: 125).²¹ A esa hostilidad entre ocupantes y ocupados se debía, en gran medida, la referencia de McElroy, previamente citada, sobre su incapacidad como representante de los Estados Unidos de transmitir a los locales una imagen

conciliadora. El propio Taylor reconocía los “excesos” de los soldados voluntarios en el noreste mexicano pero, asimismo, mostraba su incapacidad de imponer sobre ellos una disciplina más rígida (Ávila Ávila, 2003: 259-261).

Pero McElroy no dejaba de destacar, en otras ocasiones, la virtud de los soldados estadounidenses; y así relataba con admiración la retirada de las tropas que partían hacia el interior mexicano bajo una lluvia copiosa que tornaba las calles casi intransitables: “qué penurias y privaciones no padecen, avanzando con el barro hasta sus rodillas, acostados en el suelo mojado, la ropa húmeda, etc. y qué ejemplo para los religiosos, sufrir por un motivo superior” (5/8/1846). McElroy señalaba allí un comportamiento admirable; pero, si destacaba esa escena, parece ser menos por sus implicancias estrictamente militares o políticas, y más porque la tenacidad allí demostrada podía evaluarse en una clave religiosa (el sufrimiento por una causa mayor). Lo cierto es que, en sus comportamientos religiosos propiamente dichos, la imagen que McElroy nos transmite sobre las tropas estadounidenses es menos positiva (o resulta, en el mejor de los casos, ambivalente). No mucho tiempo después de arribar a Matamoros, descubría, para su desagrado: “Muy poca atención se presta aquí al domingo, incluso por parte de los católicos” (McElroy, 2/8/1846). El panorama resultaba, así, desolador: “la aparente desatención [*neglect*] a la religión en todas las clases es realmente lamentable; que el Señor tenga piedad de sus pobres almas” (McElroy, 2/8/1846). Esos retratos generales se combinaban con anécdotas que, siendo más específicas, apuntaban en la misma dirección; un soldado de origen alemán, agonizando, se resistió a recibir la extremaunción del capellán: “me dijo que era católico, ¡¡pero persistió en su negativa!! Qué terrible”, clamaba McElroy (18/12/1846).

El juicio del jesuita sobre los comportamientos y la moral de las tropas estadounidenses, no obstante, era muy variable, oscilando en función de las situaciones concretas que se le presentaban. Así, en otros casos, la proximidad a la muerte sí parece haber aumentado la predisposición a recibir el ministerio del clérigo para “prepararlos para ese momento terrible” (McElroy, 5/9/1846). De hecho, era frecuente que McElroy bautizara tanto a católicos no bautizados como a protestantes (aunque esto último podía resultar polémico, y en efecto se desató a comienzos de 1847 una desafortunada polémica entre periódicos protestantes y católicos por el falso rumor de que McElroy había bautizado, en el lecho de muerte, a un joven teniente, hijo de un pastor presbiteriano²²). Tampoco era extraño que el capellán predicara ante una feligresía religiosamente mixta, compuesta tanto por católicos como por protestantes. Leemos, por ejemplo, sobre una congregación reunida en octubre de 1846: “todos respetuosos y bien comportados; alrededor de la mitad, estimo, protestantes” (McElroy, 11/10/1846). Por otro lado, cabe señalar que, junto a las funciones sacramentales, McElroy también oficiaba de maestro en una escuela nocturna para tres jóvenes que eran tamborileros y oficiales del ejército y provenían de familias católicas (McElroy, 12/12/1846). No es extraño, tampoco, encontrar que un regimiento recién llegado de Massachusetts, con un gran número de católicos, le

pareciera al capellán “hasta el momento, ordenados y bien comportados”, y esperara con cierta ilusión que sus soldados asistieran a la iglesia todos los domingos (McElroy, 20/4/1847).

Pero el balance de McElroy en mayo de 1847, ya preparando su retorno a los Estados Unidos, era contundente: “Pocos soldados asistieron [a las confesiones]; me resulta muy difícil inducirlos a confesarse” (7/5/1847). El diagnóstico de McElroy era bastante severo: esos hombres eran, ya antes de alistarse, una “clase disoluta [*dissipated*] de hombres”, personas propensas al vicio (McElroy, 7/5/1847). El servicio marcial solo habría contribuido a acrecentar esos malos hábitos (pero no a originarlos). La falta de moderación, las blasfemias, eran habituales. Tampoco en este aspecto, entonces –en la relación de McElroy, como capellán, con su feligresía estadounidense–, habría sido positivo el resultado de la misión. Sin embargo, trazando luego una imagen más amplia y reflexiva, alejado ya del calor de la guerra, McElroy señalaba con convicción que sus labores (y las de su compañero Rey) habían logrado en gran medida rehabilitar la imagen del catolicismo ante la opinión pública estadounidense (McElroy, 1887: 228).

Si uno hiciera un balance de la misión de los jesuitas en México, debería señalar en primer lugar que aquella no logró reducir la animosidad mexicana hacia los estadounidenses; el principal objetivo de Polk, entonces, no se satisfizo. El propio Taylor le escribía a McElroy lamentándose por el fracaso diplomático del jesuita: “pese a que sus labores en el sagrado oficio han sido de tanta ayuda, fue incapaz de lograr uno de los grandes objetivos de su misión a este país” (1 de junio de 1847, campamento cerca de Monterrey, en McElroy, 1888: 163). Pero también debe señalarse que los dos ignacianos sí lograron, mediante sus funciones sacramentales en Matamoros, Camargo y Monterrey, ablandar la hostilidad hacia el catolicismo que prevalecía entre los propios estadounidenses (tanto en el frente de guerra como en el interno), cumpliendo así con los otros imperativos de su misión (Johnson, 2012: 100).²³

Muerte, retorno y escritura

Por su edad y dolencias, por su desconocimiento del castellano, por su incapacidad de cabalgar o por una combinación de esos factores, McElroy había adoptado un modelo de capellanía eminentemente sedentario, estacionándose en Matamoros para atender pacientes en el hospital, pese a que su compañero le había solicitado su contribución río arriba (Curran, 2020: 67). Rey, en cambio –joven, enérgico y más hábil con el idioma–, encarnaba un modelo de capellán itinerante. En enero de 1847, el Superior Provincial había indicado que McElroy, por su salud, empezara a preparar su retorno a Washington (McElroy, 1888: 159). El futuro de Rey, por su parte, era incierto, porque las vicisitudes militares empezaban a exigir una reconfiguración de la propia misión de los jesuitas (Curran, 2020: 71). Por lo pronto, Rey resolvió ir hacia

Matamoros para encontrarse con McElroy, a quien informó que llegaría allí el 24 de enero (11 de enero de 1847, en McElroy, 1888: 159).

Pero los días pasaban y no había noticias de Rey, por lo cual McElroy comenzó a pedir a los altos mandos que investigaran el paradero de su colega. El 25 de febrero envió, al parecer, la primera carta de esa índole, destinada al capitán Hunt en Camargo; el 20 de marzo envió otra al propio general Taylor (McElroy, 25/2/1847; 20/3/1847). Para fines de este mes, sin embargo, las certezas iban desplazando las especulaciones: “No hay reporte alguno, al momento, sobre el padre Rey; todas mis indagaciones y cartas hasta ahora no han tenido ningún efecto”, escribía McElroy; “es casi seguro que ha sido asesinado en el camino desde Monterey a este lugar” (29/3/1847). Una semana después llegaría la confirmación: “recibí una carta hoy desde Monterey informándome del asesinato, como se lo llama, del padre Rey en un pueblo llamado *Marine* [sic]; también su sirviente; tal fue, según se teme, su destino” (McElroy, 5/4/1847). Como relataría unos meses después, según los diversos reportes del hecho, Rey había partido de Monterrey hacia Matamoros el 18 de enero, cuando fue interceptado por una pandilla de mexicanos que primero mataron a su sirviente, un irlandés apellidado McCarthy, y acabaron también matando al propio capellán para que no atestigüe el crimen (McElroy, 1887: 226). A mediados de abril ya no había lugar a dudas de la muerte de Rey, y McElroy comunicaba esa certeza al provincial (McElroy, 14-15/4/1847). Al poco tiempo, el jesuita recibía la orden de volver a Georgetown tan pronto como pudiera (McElroy, 5/5/1847) y, el 10 de mayo, en efecto abandonaba Matamoros, lamentándose: “por mi parte, con gran pesar, por no haber dejado ningún sacerdote para los ingleses católicos y enfermos en el hospital” (McElroy, 10/5/1847). De esa manera concluían 10 meses y cuatro días de servicio en la base y comenzaba el viaje de retorno, deshaciendo el camino hasta Washington. Nueva Orleans, el río Mississippi, St. Louis, el río Ohio, Cincinnati: topónimos que se repiten, pero esta vez en orden inverso y acompañados por entradas más lacónicas en las que se descifra cierto agotamiento.²⁴

Ya en abril de 1847 encontramos en el diario de McElroy reflexiones retrospectivas de su misión como capellán, fundamentalmente desde que recibió, el día 5, la indicación de retornar a Estados Unidos.²⁵ Con ese mismo espíritu, emprendió el 20 de abril la elaboración de un texto distinto: el relato de aquella experiencia (prácticamente ya pretérita) que se editaría y publicaría luego, póstumamente, en la revista jesuítica *Woodstock Letters* (del Woodstock College de Maryland) entre 1886 y 1889. Aquello lo sabemos porque anotó, el día 21, en su diario: “No sintiéndome en condiciones de hacer mucho ejercicio, comencé ayer a escribir un breve relato de nuestra misión como capellanes desde nuestro nombramiento hasta el presente” (McElroy, 21/4/1847). Acordemente, el reporte publicado comienza: “En mayo del año pasado (1846) [...]” (McElroy, 1886: 198).

Cabe preguntarse por los motivos que lo llevaron a escribir esa historia. La dilación en la edición de ese manuscrito (y, más aún, el hecho de que esta fuera póstuma)

indicaría que McElroy no tenía un particular interés en hacer pública su versión de los hechos. Es fundamental, sin embargo, distinguir entre el tipo de escritura que encontramos en diarios, por un lado, y en memorias, por el otro. En este último género predomina un aire reivindicatorio: el autor busca, en general, justificar sus decisiones previas y exculparse. El diario, en cambio, por haberse elaborado al calor de los hechos y con la intención, generalmente, de servir para un desahogo individual antes que para una futura publicación, suele ofrecer un panorama mucho más íntimo de las perspectivas de una persona –además de que permite rastrearlas en su evolución temporal– (Blumenthal y Zubizarreta, 2023: 16-18). No es casualidad, en ese sentido, que las memorias de McElroy (y las cartas, escritas con fines más bien prácticos) resultaran más útiles a los propósitos de los editores de las *Woodstock Letters* que el diario, del cual no recogieron más que algunos pasajes –cuya prosa intervinieron seriamente– que ayudaban a reconstruir la cronología del viaje hacia el sur.

En efecto, en ese relato retrospectivo editado póstumamente resulta evidente tanto el afán autorreflexivo de McElroy como la indulgencia hacia su propia actuación en México. Esto no solo no desentona con el género de las memorias, sino que tampoco lo hace con la larga tradición apologética de los jesuitas. Los escritos del capellán irlandés, sin embargo, se sitúan en un momento particular de la historia ignaciana. Desde la restauración de la Compañía, en 1814, hasta finales del siglo XIX, asistimos a un prolongado “silencio” en esa clásica literatura autocomplaciente de los jesuitas, acaso por la adopción de una política de cautela motivada por la reciente experiencia persecutoria (Perrone, 2016: 156), a lo cual se le añadiría en el caso estadounidense el agravamiento de un anticatolicismo y un antijesuitismo vernáculos. Eso, quizás, explique por qué los manuscritos se publicaron recién cuatro décadas después de su redacción, con una Compañía que ya había logrado reconstruirse plenamente, y en el marco de una revista que se había fundado en 1872 con la intención de ser un espacio de intercambio para los jesuitas estadounidenses “sin temor de ser escuchados (*overheard*) más allá de los límites de nuestra familia jesuita” (“The Woodstock Letters Reorganizes”, 1946: 1).

Por otro lado, y como complemento de ese énfasis apologético, es evidente la crítica de McElroy al presidente Polk, a quien le cuestionaba la poca preparación con la que fueron enviados él y Rey a México a causa del apuro con el que se decidió poner en marcha su misión (lo cual tenía mucho que ver con el cálculo –a la postre errado– de que la guerra sería breve) (McElroy, 1887: 227). McElroy señalaba, a su vez, la falta de clérigos para administrar los sacramentos al enorme número de soldados que los solicitaron, muchos de los cuales murieron, por ello, sin la debida asistencia espiritual. Su afirmación resulta contundente: “El objetivo del presidente de los Estados Unidos en nuestra misión fue enteramente político” (McElroy, 1887: 227); una sentencia que condensa la compleja relación entre la figura del capellán y el poder temporal.

Referencias bibliográficas

- Ávila Ávila, J. J. (2003). Aspectos sociales: entre la jara del salvaje y el rifle del extranjero. En L. Martínez Cárdenas, C. Morado Macías y J. J. Ávila Ávila (coords.). *La guerra México-Estados Unidos. Su impacto en Nuevo León, 1835-1848* (201-294). Senado de la República
- Adams, C. F. (ed.). (1856). *John Adams, Second President of the United States: With A Life of the Author, Notes and Illustrations* (vol. X). Little, Brown and Co.
- Allen, I. N. (1843). *Diary of a March Through Sinde and Afghanistan, With the Troops Under the Command of General Sir William Nott and Sermons Delivered on Various Occasions During the Campaign of 1842*. J. Hatchard and Son.
- Barrington, J. P. T. (1997). *Studies in the Anticatholic Origins of the Anglo-American Self* [Tesis doctoral inédita]. The College of William and Mary.
- Baubérot, J. (2004). Los umbrales de la laicización. En J. P. Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (94-110). Fondo de Cultura Económica.
- Berkeley Kines, L. (1958). Lincoln in a Cassock. *Life of Father John McElroy, S.J., 1782 to 1847. Woodstock Letters*, 87, 335-398. Betts, A. D. (s. f.). *Experience of a Confederate Chaplain, 1861-1864*. W.A. Betts.
- Blumenthal, E. y Zubizarreta, I. (2023). Estudio preliminar. En E. Blumenthal e I. Zubizarreta (eds.), *El diario íntimo de un exiliado. Ramón Gil Navarro entre Argentina, Chile y California (1845-1856)* (pp. 8-46). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Boyle, E. (1878). *Father John McElroy, the Irish Priest*. James Bellew.
- Budd, R. M. (2002). *Serving Two Masters. The Development of American Military Chaplaincy, 1860-1920*. University of Nebraska.
- Capistrano Pacheco Estay, J. (1987). *Cartas del Capellán Fray Juan Capistrano Pacheco Estay, 1879-1880*. [Editorial desconocida].
- Corby, W. (1893). *Memoirs of Chaplain Life*. La Monte, O'Donnell & Co.
- Curran, R. E. (1993). *The Bicentennial History of Georgetown University (Vol I: From Academy to University, 1789-1889)*. Georgetown University.
- Curran, R. E. (2012). *Shaping American Catholicism: Maryland and New York, 1805-1915*. The Catholic University of America.

- Curran, R. E. (2020). 'It will serve to destroy those calumnies that Catholics are not faithful subjects': The McElroy-Rey Mission and the Limits of Patriotism in the Mexican-American War. *U.S. Catholic Historian*, 38(1), 49-74.
- Davie, G. (2015). The Military Chaplain: A Study in Ambiguity. *International Journal for the Study of the Christian Church*, 15(1), 39-53.
- De Bengy, A. (1871). *Mémoires du R. P. de Bengy, de la Cie. de Jésus*. Adolphe Josse.
- De Lanusse, J. E. (1867). *Les vaincus du cinq mai*. Biblioteca Digital Mexicana A.C. <http://bdmx.mx/documento/los-vencidos-5-de-mayo>.
- Di Stefano, R. (2011). Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina. *Quinto Sol*, 15(1). <https://doi.org/p26b>
- Espinosa, A. (1968). *La conquista del desierto. Diario del capellán de la expedición de 1879, Monseñor Antonio Espinosa, más tarde arzobispo de Buenos Aires*. Freeland.
- Fuller, R. F. (1863). *Chaplain Fuller: Being a Life Sketch of a New England Clergyman and Army Chaplain*. Walker, Wise & Co.
- García García, L. A. (2021). *Frontera armada. Prácticas militares en el noreste histórico, siglos XVII al XIX*. Fondo de Cultura Económica y Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Gleig, G. R. (1846). *Salé's Brigade in Afghanistan, With an Account of the Seizure and Defence of Jellalabad*. John Murray.
- Guardino, P. (2017). *The Dead March. A History of the Mexican-American War*. Harvard University Press.
- Guilday, P. (ed.). (1954). *The National Pastorals of the American Hierarchy, 1792–1919*. Newman Press.
- Hervieu-Léger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. Ediciones del Helénico.
- Hinojosa, G. M. (1983). *A Borderlands Town in Transition: Laredo, 1755-1870*. Texas A & M.
- Johnson, T. V. (2006). 'To Take up Arms against Brethren of the Same Faith': Lower Midwestern Catholic Volunteers in the Mexican-American War. *Armed Forces & Society*, 32(4), 532-548.

- Johnson, T. V. (2010). Punishing the Lies on the Rio Grande: Catholic and Immigrant Volunteers in Zachary Taylor's Army and the Fight against Nativism. *Journal of the Early Republic*, 30(1), 63-84.
- Johnson, T. V. (2012). *Devotion to the Adopted Country. U.S. Immigrant Volunteers in the Mexican War*. University of Missouri.
- Justo, M. S. y Zubizarreta, I. (2017). Estudio preliminar. En M. S. Justo e I. Zubizarreta (coords.), *Antología de la Antigua Compañía de Jesús. Carisma, Instituciones y Reducciones en Paraguay, siglos XVI-XVIII* (pp. 15-63). Universidad Nacional de La Pampa.
- Lambert, F. (2003). *The Founding Fathers and the Place of Religion in America*. Princeton University.
- Library of Congress (ed.). (1904). *Journals of the Continental Congress 1774-1789* (vol. I., 1774). Government Printing Office.
- Mackay, J. A. (1860). *From London to Lucknow: With Memoranda of Mutinies, Marches, Flights, Fights, and Conversations*. James Nisbet and Co.
- McCaffrey, J. M. (1992). *Army of Manifest Destiny: The American Soldier in the Mexican War, 1846-1848*. New York University.
- McElroy, J. (1814). Runaway ad for Isaac. The Georgetown Slavery Archive.
- McElroy, J. (1840). "I overvalue her." Fr. McElroy disputes the price of slaves sold to Louisiana. The Georgetown Slavery Archive.
- McElroy, J. (1845-46). Journal, 1845-46. Georgetown University Library.
- McElroy, J. (1846-47). Diary, 1846-47. Georgetown University Library.
- McElroy, J. (1886). Chaplains for the Mexican War – 1846. *Woodstock Letters*, 15, 198-202.
- McElroy, J. (1887). Chaplains for the Mexican War – 1846. *Woodstock Letters*, 16, 33-39; 225-229.
- McElroy, J. (1888). Chaplains for the Mexican War – 1846. *Woodstock Letters*, 17, 3-12; 149-163.
- Meissas, A. F. N. (1872). *Journal d'un aumônier militaire*. Charles Douniol et Cie.
- Morgan, E. S. (2009). *Esclavitud y libertad en los Estados Unidos. De la colonia a la independencia. Siglo Veintiuno*.
- Murphy, T. (2001). *Jesuit Slaveholding in Maryland, 1717-1838*. Routledge.
- Nash, M. (1887-1889). Letters from a Chaplain. *Woodstock Letters*, 16, 20-31.

- O'Donnel, C. (2020). *Jesuits in the North American Colonies and the United States*. Faith, Conflict, Adaptation. Brill.
- Perrone, N. H. (2016). Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús. La bibliografía jesuita y laica sobre las expulsiones, la supresión y la restauración de los jesuitas. *Anuario IEHS*, 31(1), 149-172.
- Pinheiro, J. C. (2014). *Missionaries of Republicanism. A Religious History of the Mexican-American War*. Oxford.
- Pizzorusso, G. (2020). The New World of the New Society of Jesus: Giovanni Antonio Grassi and his *Notizie varie sullo stato presente della Repubblica degli Stati Uniti* (1818). En P. A. Fabre, P. Goujon, M. M. Morales (coords.), *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIIIe - XXe siècles)* (pp. 483-499). Institutum Historicum Societatis Iesu y École Française de Rome.
- Polehampton, E. y Polehampton T. S. (eds.). (1858). *A Memoir, Letters and Diary of the Rev. Henry S. Polehampton, M.A. Fellow of Pembroke College, Oxford, Chaplain of Lucknow*. Richard Bentley.
- Quaife, M. M. (1910). *The Diary of James K. Polk During his Presidency, 1845 to 1849* (vol. 1). A. C. McClurg & Co.
- Rotton, J. E. W. (1858). *The Chaplain's Narrative of the Siege of Delhi. From the Outbreak at Meerut to the Capture of Delhi*. Elder Smith & Co.
- Royster, C. (1979). *A Revolutionary People at War. The Continental Army and American Character, 1775-1783*. University of North Carolina.
- Schlafly, D. (2015). The "Russian" Society and the American Jesuits Giovanni Grassi's Crucial Role. En R. A. Maryks y J. Wright (eds.), *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773-1900* (pp. 353-367). Brill.
- Schwartzman, J. (1987). Entrada misional y correría evangélica. La lengua de la conquista espiritual. En C. Iglesia y J. Schwartzman, *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista* (pp. 89-188). Catálogos.
- Sheeran, J. (1960). *Confederate Chaplain: A War Journal*. Bruce.
- The Woodstock Letters Reorganizes. (1946). *Woodstock Letters*, 75(1), 1-6.
- Trumbull, H. C. (1898). *War Memories of an Army Chaplain*. Charles Scribner's Sons.
- Whitman, W. (1920). The Victory (October 13, 1846). En C. Rodgers y J. Black (eds.), *The Gathering of the Forces by Walt Whitman* (vol. 1, pp. 247-248). Knickerbocker Press.

Wilkinson, A. (1981). The Paradox of the Military Chaplain. *Theology*, 84, 249-257.

Wolcott, R. (ed.). (1925). *The Correspondence of William Hickling Prescott, 1833-1847*. Houghton Mifflin.

Sobre el autor

Tomás Oubiña es Profesor en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Como becario UBACyT estímulo, se encuentra investigando sobre la influencia de la fiebre del oro de California en las ideas político-económicas de los argentinos desterrados en Chile. Ha investigado en la Bancroft Library (UC Berkeley) tras obtener la Reese Fellowship. Es autor de los artículos “La hacienda andina y el modo de producción en América colonial” (*Sociedades Precapitalistas*, 2025) y “Estancia y frontera. Ambivalencias del capitalismo temprano en la campaña de Buenos Aires (1750-1850)” (*Pasado Abierto*, en prensa).

<https://orcid.org/0009-0004-7461-896X>

Tomás Oubiña holds a degree in History from the University of Buenos Aires. As a UBACyT research fellow, he is investigating the influence of the California Gold Rush on the political and economic ideas of Argentines exiled in Chile. He conducted research at the Bancroft Library (UC Berkeley) after receiving the Reese Fellowship. He is the author of the articles “La hacienda andina y el modo de producción en América colonial” (*Sociedades Precapitalistas*, 2025) and “Estancia y frontera. Ambivalencias del capitalismo temprano en la campaña de Buenos Aires (1750-1850)” (*Pasado Abierto*, in press).

Notas

- 1 “Pues debemos considerar que hemos de ser como una ciudad sobre una colina. Los ojos de todos los pueblos están posados sobre nosotros”.
- 2 “Las siete cabezas son siete montes, sobre los cuales se asienta la mujer” (Reina-Valera Antigua).
- 3 Para un estado de la cuestión sobre la historiografía relativa a la supresión y restauración de los jesuitas, véase Perrone (2016).
- 4 Los diarios manuscritos de McElroy que se utilizan aquí son el Journal (que abarca desde noviembre de 1845 hasta octubre de 1846) y el Diary (que abarca desde octubre de 1846 hasta septiembre de 1847). Estos diarios no tienen páginas numeradas. Por eso, las referencias entre paréntesis aludirán a la fecha de la entrada de diario. Las entradas previas al 11/10/1846 pertenecen al Journal; desde esa fecha en

adelante, corresponden al *Diary*. Las citas textuales, por su parte, se harán en castellano, traducidas por el autor de este artículo.

- 5 Ya en 1774 el Congreso Continental, reunido en Suffolk, Massachusetts, condenaba la tolerancia al catolicismo que los británicos habían aprobado en Canadá, viéndola como “peligrosa en grado extremo para la religión protestante y para los derechos civiles y libertades de toda América” (Library of Congress, 1904: 35).
- 6 Thomas Jefferson escribía a John Adams sobre los jesuitas: “Me desagrada, como a Usted, su restauración; porque representa un paso retrógrado de la luz hacia la oscuridad” (1 de agosto de 1816, Monticello, en Adams, 1856: 223).
- 7 Estrictamente hablando, no obstante, debe señalarse que McElroy y Rey no fueron enviados como capellanes de iure. El presidente no tenía la potestad de designarlos oficialmente; lo que Polk sí podía hacer –y efectivamente hizo– fue nombrarlos funcionarios del ejército de Taylor (Berkeley Kines, 1958: 370).
- 8 Polk creía que, asegurándoles a los mexicanos que se respetaría su catolicismo y su patrimonio eclesiástico, se ablandaría considerablemente la resistencia al avance estadounidense sobre el norte de México, facilitando y abreviando la conquista (Quaife, 1910: 411).
- 9 No contribuían a esa propaganda, sin embargo, episodios como el de la famosa desertión (y posterior ejecución) del batallón San Patricio que, si bien no se explica únicamente por la afinidad religiosa entre los mexicanos y los desertores –que no eran todos irlandeses ni católicos–, lo cierto es que generó un gran impacto en los Estados Unidos. Como era de esperar, se reforzaron muchos prejuicios nativistas. Los católicos resintieron enormemente el daño que provocó aquel incidente en la imagen de sus soldados correligionarios (Pinheiro, 2014: 103-105).
- 10 Está claro que esos objetivos no son excluyentes entre sí, pero resulta notorio cómo cada uno puede adscribirse a los intereses de distintos poderes: el político, el militar y el eclesiástico.
- 11 Roberto Di Stefano ha aplicado ese concepto al caso del proceso secularizador argentino e hispanoamericano. De esa manera puede decir que, al momento de la guerra, México ya había atravesado un primer “umbral”, definido por las reformas borbónicas del siglo XVIII y por las revoluciones de independencia del XIX (Di Stefano, 2011: 5-14).

- 12 A pesar de su desconfianza, Adams se mantenía tolerante hacia la Compañía restaurada. Su intercambio con Jefferson vuelve a resultar elocuente: “Nuestro sistema, empero, de libertad religiosa debe ofrecerles [a los jesuitas] un asilo” (6 de mayo de 1816, Quincy, en Adams, 1856: 219).
- 13 Que McElroy no tomara explícitamente un posicionamiento sobre la institución de la esclavitud no quita que sus descripciones y percepciones hablasen por sí solas. Resulta difícil coincidir con el señalamiento benévolo de Berkeley Kines de que McElroy, en estos escritos, “en modo alguno nos permite vislumbrar sus reacciones personales ante la esclavitud” (1958: 342).
- 14 “Salí a cabalgar esta noche con el reverendo Mr. Orlando, nos llevó a la orilla del mar, un paseo hermoso por la [costa], con una deliciosa brisa del golfo. ¡Cuán majestuoso, cuán grandioso es el océano! La voz de Dios reverberaba en el oleaje: ‘¡hasta aquí y no más lejos has de ir!’ [thus far and no farther shalt thou go]” (McElroy, 29/6/1846).
- 15 Debe señalarse que, para ese entonces, la economía y la demografía de la ribera sur del Río Bravo se encontraban severamente debilitadas por la decisión que había tomado el gobierno mexicano de reorientar recursos a la guerra en Texas (donde había estallado una revolución independentista en 1835), lo cual había dejado a las aldeas fronterizas desamparadas militar y económicamente. En Laredo, por ejemplo, los ganados ovino, caprino y equino se vieron diezmos entre 1835 y 1837; en su reemplazo, hubo un incremento en la producción de maíz que, sin embargo, no dejó de resultar escasa (Hinojosa, 1983: 50-52).
- 16 “Con lo que estamos tratando, dijo, es una raza de degenerados. [...] No hay gobierno en México. Peor: no hay Dios en México”.
- 17 J. Jesús Ávila Ávila señala que en el estado de Nuevo León, ubicado (como su vecino Tamaulipas) en el noreste mexicano, la estructura diocesana era raquítica en relación con los habitantes; sin embargo, la guerra contribuyó a que se estrecharan los vínculos entre la población civil y el clero (2003: 238-246).
- 18 Rey, por talento o por esfuerzo, parece haber hecho mayores avances en la superación de esa distancia idiomática. En una carta a McElroy, le comentaba: “Ahora puedo hacerme entender bastante bien en español” (10 de noviembre de 1846, Monterrey, en McElroy, 1888: 150).
- 19 Las enfermedades, causadas generalmente por el consumo de agua contaminada, fueron muchísimo más letales para los

- estadounidenses que las armas enemigas (la relación era de 7 a 1) (McCaffrey, 1992: 52-53; 58; 61).
- 20** El intercambio epistolar entre los dos capellanes tenía el obstáculo de la distancia, esto es, del tiempo: las cartas tardaban unas dos semanas en viajar por el Río Bravo hasta llegar al receptor, lo cual ocasionaba una razonable impaciencia en los interlocutores (ocurrió, así, más de un desfase: Rey, por ejemplo, podía llegar a escribir una segunda carta cuando, en verdad, la respuesta a la primera ya estaba en camino).
- 21** En los años previos a la invasión estadounidense, las incursiones indígenas en el noreste mexicano y el relativo abandono de esa región por parte del gobierno central habían contribuido al reforzamiento de estructuras militares autónomas. Esa organización marcial estaba marcada, según Luis Alberto García García, por una fuerte herencia ibérico-medieval asociada a la reconquista (2021: 230-245).
- 22** El episodio, lógicamente, permitía a los nativistas confirmar todos sus temores sobre una conspiración católica (Johnson, 2010: 81-82).
- 23** En ese sentido, debido a su laboriosidad y determinación (así como también, quizás, por su capacidad conciliadora), Berkeley Kines refiere a McElroy como un Lincoln in a Cassock, esto es, un Lincoln con sotana (1958: 336; 398).
- 24** En su aventura al Río Bravo, el jesuita había ganado cierta fama. Al pasar Portsmouth en Ohio fue, según su relato, acosado por varios caballeros que lo reconocían como “el capellán de México” y le hacían todo tipo de preguntas (McElroy, 23/6/1847).
- 25** Ese tono reflexivo se aprecia, sobre todo, en McElroy (7/4/1847).

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/678/6785630008/6785630008.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Tomás Oubiña

Un capellán jesuita en el Río Bravo. Los escritos de John McElroy durante la invasión estadounidense de México (1846-1847)

A Jesuit Chaplain on the Rio Grande. The Writings of John McElroy During the American Invasion of Mexico (1846-1847)

Historia & Guerra

núm. 9, p. 119 - 146, 2026

Universidad de Buenos Aires, Argentina

historiayguerra@gehigue.ar

ISSN-E: 2796-8650

DOI: <https://doi.org/10.34096/hyg.n9.17214>

**Historia & Guerra utiliza una licencia internacional
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0).**



CC BY-NC 4.0 LEGAL CODE

**Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0
Internacional.**