

# CATOLICISMOS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Argentina y Brasil en diálogo



ROBERTO DI STEFANO  
ANA ROSA CLOCLLET DA SILVA  
(COMPILADORES)



CONICET



UNLPam

IEHSOLP



INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIO-HISTÓRICOS  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de La Pampa



# CATOLICISMOS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA



# CATOLICISMOS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Argentina y Brasil en diálogo

Roberto Di Stefano  
Ana Rosa Clochet da Silva  
(compiladores)



CONICET



I E H S O L P



UNLPam



INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIO-HISTÓRICOS  
Facultad de Ciencias Humanas  
Universidad Nacional de La Pampa

Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo / Ignacio Martínez... [et al.]; comentarios de Alejandro Frigerio; Emerson Sena da Silveira; compilado por Ana Rosa Clochet da Silva; Roberto Di Stefano. – 1a ed. – Santa Rosa: IEHSOLP Ediciones, 2020.

Libro digital, EPUB – (Memoria y sociedad ; 2)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-47526-1-1

1. Religiones. 2. Catolicismo. 3. Iglesias. I. Martínez, Ignacio. II. Frigerio, Alejandro, com. III. Sena da Silveira, Emerson, com. IV. Clochet da Silva, Ana Rosa, comp. V. Di Stefano, Roberto, comp. CDD 260.9

ISBN: 9789874752611

Imagen de tapa: Alex Rainer en Unsplash

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design ([www.teseopress.com](http://www.teseopress.com))

ExLibrisTeseoPress 35204. Sólo para uso personal  
[teseopress.com](http://teseopress.com)

## **Colección Memoria y Sociedad**

Directora

Dra. Ana María T. Rodríguez

Comité Académico

Dr. Fernando Rocchi

Dra. Lila Caimari

Dra. Lila Luchessi

Dr. Roy Hora

Dra. Nidia Nacuzzi

Dr. Daniel Villar (†)





# Índice

Introducción .....	13
<i>Ana Rosa Cloclet da Silva y Roberto Di Stefano</i>	
<b>Primera parte. Instituciones e ideas .....</b>	<b>23</b>
<b>1.1. Los patronatos y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XIX .....</b>	<b>25</b>
Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX) .....	27
<i>Ignacio Martínez</i>	
“Olhar para o futuro com os pés na tradição”. O padroado no Brasil Imperial .....	55
<i>Ítalo Domingos Santirocchi</i>	
De la “Iglesia libre en el Estado libre” a la amenaza del “Estado ateo”. José Manuel Estrada y su trayectoria intelectual .....	83
<i>Diego Castelfranco</i>	
<b>1.2. Concilio, post-concilio y Teología de la Liberación .....</b>	<b>113</b>
A modernidade na Igreja. A abertura pós-Conciliar e a Teologia da Libertação .....	115
<i>Tiago Tadeu Contiero</i>	
De Teilhard a Camilo. Intelectuales y cultura cristiana en el posconcilio argentino (1965-1976) .....	139
<i>José Zanca</i>	
Sociabilidade anticomunista em movimento. A TFP na primeira sessão do Concílio Vaticano II (1962) .....	187
<i>Rodrigo Coppe Caldeira</i>	

Comentarios a la primera parte del volumen. Las ciencias sociales y la Historia en el estudio del catolicismo ..... 207  
*Alejandro Frigerio*

**Segunda parte. Actores y prácticas..... 219**

**2.1. Las órdenes y congregaciones religiosas en la construcción nacional ..... 221**

Las “últimas de la fila”. Los estudios sobre mujeres religiosas en Argentina ..... 223  
*Cynthia Folquer*

Disciplina, piedade e exemplo. A congregação da missão e a formação de uma nova cultura clerical no ceará (1864-1891)..... 255  
*Pryscylla Cordeiro R. Santirocchi*

**2.2. Las mujeres en la vida de la Iglesia..... 293**

Aspectos de la feminización de la religión. Las damas católicas en el interior argentino ..... 295  
*Ana María Teresa Rodríguez*

Mulheres do fim do mundo. Religião católica e experiência feminina no brasil contemporâneo ..... 317  
*Edianne dos Santos Nobre y Roberto Viana de Oliveira Filho*

**2.3. Devociones y mesianismos..... 343**

Construir la fe. El culto mariano entre lo local y lo global. El caso de la Virgen de Guadalupe (Santa Fe, Argentina, primera mitad del siglo XX) ..... 345  
*Diego Mauro*

Entre profetas e reis messiânicos. Aspectos do sebastianismo no Brasil (séculos XVI-XIX) .....	387
<i>Jacqueline Hermann</i>	
Comentários à segunda parte do volume. O (in)comensurável no estudo do catolicismo Brasil-Argentina .....	425
<i>Emerson Sena da Silveira</i>	
Los autores .....	449



# Introducción

ANA ROSA CLOCLÉ DA SILVA Y ROBERTO DI STEFANO

Si bien en lo inmediato es fruto del diálogo que desde hace años mantienen los compiladores, esta iniciativa editorial es tributaria de los conocimientos producidos por generaciones de investigadores. Las similitudes, las diferencias y los puntos de contacto entre Argentina y Brasil en el plano religioso constituyen un fuerte estímulo para las aproximaciones comparativas y para la investigación histórica conjunta, en especial cuando se trata de estudiar el catolicismo en sus configuraciones comunes y a la vez diferenciadas. Entre los objetivos del volumen se cuenta el de ofrecer al lector algunos ejemplos de temas y perspectivas teóricas que se están desarrollando en las historiografías religiosas de Brasil y Argentina. Además, el propósito es estimular el diálogo entre estudiosos de la historia de la religión de ambos países, un diálogo que esta obra no ha iniciado ni mucho menos, sino que se ha ido tejiendo a lo largo de una historia de intercambios intelectuales, y se ha plasmado en varias iniciativas editoriales precedentes y en multitud de encuentros académicos.<sup>1</sup> El volumen se propone, por último, alentar la discusión en varios niveles: en el de las tradiciones historiográficas de los dos países, por supuesto, pero también en el de las perspectivas teórico-metodológicas, en el de los temas y problemas que caracterizan y singularizan a los siglos XIX y XX, y en el de las disciplinas desde las cuales esos temas y problemas han sido abordados: la Historia, la Antropología, la Sociología, la Geografía. Con ese espíritu

---

<sup>1</sup> Entre las obras publicadas podemos citar como ejemplos Cardim y Hirst (2003); Devoto y Fausto (2007) y Barral y Silveira (2015); en referencia específicamente a la Historia religiosa, Ayrolo y Machado de Oliveira, 2016.

de apertura interdisciplinaria es que hemos convocado a dos estudiosos de otras disciplinas para que contribuyeran con un comentario a la obra.

Si bien no es éste un volumen de historia comparada, tanto las similitudes como las peculiaridades de Brasil y Argentina ofrecen un terreno fértil para la confrontación. Ambos países surgieron de los procesos de conquista y colonización de las potencias ibéricas y adoptaron instituciones y prácticas similares para la gestión e imposición del catolicismo durante la era de la confesionalización que siguió al quiebre de la cristiandad europea en el siglo XVI: parroquias, reducciones, misiones itinerantes, cofradías, hermandades, seminarios y noviciados, conventos, monasterios femeninos... Por otro lado, los vínculos en el plano religioso fueron intensos desde los orígenes. Por no citar más que algún ejemplo, recordemos que los obispos que se trasladaban al Río de la Plata para servir en las sedes del actual territorio argentino necesariamente desembarcaban en puertos de Brasil y algunos recibieron la ordenación episcopal de manos de obispos brasileños. Tengamos presente también que durante buena parte del siglo XIX los representantes de la Santa Sede para toda la región residieron en Río de Janeiro, y que fue regular el tráfico de ideas, publicaciones y personas entre Buenos Aires, Bahía, San Pablo y la capital imperial.

Un tráfico que tenía que ver con la religión en muchos niveles: eclesiásticos católicos, desde luego, pero también “marranos”, masones, librepensadores y protestantes navegaron entre los puertos lusitanos y rioplatenses. La interacción, por cierto, no siempre fue pacífica, como muestra la historia de las reducciones guaraníes jesuíticas en guerra intermitente con los bandeirantes paulistas... Un siglo después de la expulsión de los jesuitas de ambos reinos, Argentina, Brasil y Uruguay se aliaron para destruir la supuesta herencia autoritaria de los ignacianos, que muchos de los contemporáneos veían encarnada en los gobiernos de Gaspar Rodríguez de Francia y de Francisco Solano López... En

el siglo XX, Brasil y Argentina vivieron experiencias parecidas a nivel de los vínculos entre la idea de nacionalidad y la identidad católica de la mayoría de sus poblaciones, así como entre las relaciones entre Fuerzas Armadas, populismos y catolicismos...

Las singularidades de los dos países no son menos relevantes. Basta recordar que el Brasil imperial conservó la institución monárquica hasta 1889, lo que facilitó el diálogo entre sus autoridades políticas y religiosas y la Roma papal, mientras que las Provincias Unidas del Río de la Plata se dieron a sí mismas una organización republicana que complicó el vínculo con Roma -cuyo magisterio en más de una ocasión fustigó la idea del origen popular de la soberanía- y retrasó la reorganización eclesiástica bajo la égida del ultramontanismo decimonónico. Basta recordar, también, que a la proclamación de la República del Brasil siguió una casi inmediata separación jurídica entre la Iglesia y el Estado que nunca se verificó en Argentina. Por no hablar del peso enorme de las tradiciones espirituales africanas en el universo religioso brasileño, sin punto de comparación con el que aportaron al argentino.

Se trata además, cabe recordarlo, de dos países enormes y sumamente diversos a nivel regional, lo que estimula los análisis a escalas inferiores a la nacional. Las relaciones entre Río de Janeiro, Montevideo y Buenos Aires, por ejemplo, estructuraron una geografía con dinámicas y lógicas propias. De similar modo, mucho podemos aprender de las miradas históricas conectadas y globales que hoy comienzan a proyectarse sobre el mundo católico. Un mundo que, nos permitimos subrayar, se pensó a sí mismo por fuera de las fronteras y favoreció las relaciones entre hombres, mujeres e instituciones que operaban en diferentes países y en el seno de redes transnacionales. Un mundo, además, que adquirió esa dimensión global a partir de la agencia de múltiples actores: la reforma ultramontana y la romanización, como bien sabemos hoy, fueron fenómenos que no cabe pensar, como a menudo se hizo en el pasado, como

unidireccionales, desde Roma hacia los márgenes del orbe católico, sino como experiencias que los hombres, las mujeres y las instituciones católicas coadyuvaron a modelar. Los católicos de Argentina y Brasil -no sólo los obispos, sino también el clero y las organizaciones del laicado- tejieron fuertes intercambios entre ellos y con diversas expresiones del catolicismo, no sólo europeas sino también latinoamericanas y de la América del Norte. Pensemos, por ejemplo, en las influencias mutuas que tuvieron lugar entre los católicos sociales de ambos países, o en el impacto de la “cuestión religiosa” brasileña en el imaginario católico argentino.

Por el hecho de considerar al catolicismo en términos estrictamente históricos, prestando atención a sus múltiples manifestaciones y poniendo en relación sus mutaciones con las de otras áreas de la vida colectiva, los abordajes históricos de los autores que colaboran en esta obra dialogan críticamente con las tradiciones historiográficas confesionales de sus respectivos países, a menudo caracterizadas por contaminaciones teológicas y miradas teleológicas. En ese sentido, el volumen refleja las nuevas perspectivas que abrió el tránsito de la Historia eclesiástica a la Historia religiosa -o Historia de las religiones- que se verificó en la historiografía del catolicismo en las últimas décadas en diferentes países, incluidos Argentina y Brasil (AAVV, 2018). Acompañaron a ese cambio de perspectiva el inicio de un saludable diálogo entre la Historia y las Ciencias Sociales -inicialmente con la Sociología, pero también, más recientemente, con la Antropología religiosa y con la Geografía- y la exploración de nuevos problemas, de nuevas fuentes documentales y de nuevas aproximaciones metodológicas. Todo ello ha permitido construir nuevas miradas de las diversas expresiones del catolicismo en sus articulaciones con lo institucional y con las prácticas religiosas, con lo universal y con lo particular, con la pluralidad de actores y proyectos que incidieron en su historia.



Los textos aquí reunidos nos permiten señalar al menos tres niveles de ese diálogo interdisciplinario que son actualmente objeto de reflexión y de revisiones. En términos generales, las perspectivas confluyen, directa o indirectamente, con las críticas de que ha sido objeto en los últimos decenios la teoría clásica de la secularización. En un primer nivel se sitúa el cuestionamiento del carácter teleológico y normativo que esa teoría imprimió a algunas investigaciones. El que haya sido formulada a partir de la experiencia de las sociedades europeas occidentales y en un contexto histórico de confrontación entre modernidad y religión la vuelve inadecuada para abordar los procesos históricos de construcción de otras sociedades modernas y seculares en las que la religión no perdió sus funciones normativas e integradoras ni quedó relegada a la esfera de la consciencia individual (Casanova, 2006). En contextos histórico-culturales como el latinoamericano, por el contrario, lo religioso y lo secular se modelaron recíprocamente, lo que permitió al catolicismo, con su enorme capacidad de recomposición, preservar su influencia sobre la sociedad civil, reformular sus vínculos con lo político y conservar su carácter de “modelo e referência para a formulação de direitos e enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas” (Montero, 2009: 10).

Al interpretar la experiencia histórica a partir de los modelos heredados de teorías generales que proponían una relación automática entre modernidad y pérdida de la religión, muchos estudios concibieron un Estado que habría tendido a “secularizar” y una Iglesia Católica que habría resistido los embates “secularizadores” (Steil y Reyes Herrera, 2010). Es decir, propusieron la idea del catolicismo como un elemento atávico de la cultura de nuestros países que habría opuesto resistencia a la construcción de una sociedad moderna y secular, pasando así por alto su enorme capacidad de adaptación y de recomposición y la complejidad de sus respuestas a las transformaciones que

se verificaron en otras esferas y planos de la vida colectiva, como la política, la economía, la estructura social, la ciencia, etc.

Otro legado que ha incidido en los estudios de Historia de la religión ha sido la tendencia -de matriz weberiana- a la elaboración de verdaderas tipologías a partir de la mayor o menor distancia de cada expresión religiosa respecto del catolicismo oficial, de sus creencias, normas y observancias. Tales tipologías han conducido a abordajes dicotómicos que ora privilegiaron las instituciones oficiales, la jerarquía y las elites eclesiásticas, ora la historia del “pueblo”, de la fe y de las creencias populares, en una especie de historia “no oficial” del catolicismo. En consecuencia, ha tendido a perderse de vista la porosidad entre esas diferentes manifestaciones, sus aproximaciones y distanciamientos circunstanciales, las tensiones y conflictos en las prácticas y experiencias comunes, así como la pluralidad de expresiones inherente al catolicismo “institucional”. En este último caso, los avances de la historiografía de nuestros países han mostrado que ni siquiera el catolicismo más ultramontano fue meramente modelado por las orientaciones emanadas de la Santa Sede, sino que se mostró sensible a las influencias de diferentes manifestaciones y a la agencia de múltiples actores, que dieron lugar a formas de convivencia que oscilaron entre la colaboración y la competencia.

Es por ello que la presente compilación, si bien por un lado aborda las dimensiones institucionales y normativas en lo que refiere a las relaciones entre Iglesia y Estado y por otro aspectos más bien relacionados con los actores, sus prácticas y formas de creer y de relacionarse con lo sagrado en cada uno de los dos países, enfatiza los inevitables cruces entre estas diferentes dimensiones del catolicismo, que sólo puede ser pensado en su pluralidad. Ello justifica el esfuerzo teórico de pensar la secularización no sólo como un proceso de diferenciación de esferas -según una tradición sociológica arraigada en ambos países- sino sobre todo como un

proceso de complejización de las relaciones siempre porosas entre lo que en cada contexto va definiéndose como religioso y como secular.

Ese diálogo crítico con la tradicional historia eclesial, por un lado, y con los estudios que han aplicado de manera automática al estudio de la historia la teoría clásica de la secularización, por otro, constituye un hilo conductor de la presente obra y explica su organización. La elección de las contribuciones que han sido reunidas en la presente obra ha sido guiada por su capacidad para poner de manifiesto que la Iglesia católica y sus jerarquías, lejos de haber asumido una actitud predominante y consensualmente defensiva frente a las transformaciones que conllevó el tránsito a la modernidad, constituyeron protagonistas importantes de las mutuas influencias de lo religioso y lo secular, lo que convirtió a la Iglesia en un agente primordial del complejo proceso de secularización. Cada uno de los capítulos que integran este volumen aspira a contribuir al esfuerzo de comprensión de los específicos procesos de secularización y de las específicas laicidades de Argentina y de Brasil, y pone en evidencia la innegable interrelación entre lo religioso y la modernidad en ambos países. Ese hilo conductor invisible explica que el arco temporal del volumen abarque fundamentalmente los siglos XIX y XX –sin por ello dejar de remitir oportunamente a los siglos precedentes de las respectivas experiencias coloniales ibéricas-, así como los apartados en que se estructura la obra: la cuestión del patronato y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XIX, el momento de la apertura al mundo moderno que significó el Concilio Vaticano II, el papel de las órdenes y congregaciones en la construcción nacional, el problema de la feminización de la religión y los cambios y pervivencias devocionales. Se trata de temas cuyo estudio ha sido, a nuestro juicio, objeto de importantes desarrollos en ambos países, lo que explica ulteriormente su tratamiento en el volumen. Por ese motivo, en todos los casos los autores han sido invitados a situar el abordaje del problema en su

contexto historiográfico, y algunas de las contribuciones incluyen breves estados de la cuestión o guías bibliográficas para orientar al lector. Fiel a su vocación dialógica, la obra se ajusta al modelo del simposio, con áreas temáticas y comentarios de los trabajos presentados. En virtud de esa misma vocación, además, hemos querido que el libro no incluyera conclusiones: no podría tenerlas, porque el intercambio entre los estudiosos del pasado de la religión está abierto y se enriquece a través de numerosos canales de interacción, por medio de obras como la presente, pero también de congresos, talleres y simposios y de proyectos de investigación binacionales.

Vale la pena subrayar además que los estudios aquí reunidos no carecen de relevancia para el análisis de la realidad actual de nuestros países, una realidad en la que lo religioso conserva una innegable presencia pública marcada por algunas tendencias generales de las sociedades contemporáneas. En el caso de Brasil, ello se refleja en los resultados del censo de 2010 -divulgados en 2012-, que revelan “a intensificação do trânsito religioso”, la marcada “provisoriidade da adesão e a dinâmica da privatização da prática religiosa” y una inédita pérdida de la centralidad del catolicismo, que ha pasado a ser la “religião da maioria dos brasileiros” en lugar de la “religião dos brasileiros” (Teixeira y Menezes, 2013). En Argentina, la *Primera encuesta científica sobre creencias y actitudes religiosas* realizada en 2008 arrojó resultados análogos que la segunda, que acaba de realizarse, ha confirmado en sus lineamientos generales. Allí la representación de los católicos ha disminuido porcentualmente a alrededor del 63% de los encuestados, mientras los evangélicos suman un 15% y los “sin religión” un 19%. Es notable además la pluralidad de las creencias, incluso dentro de cada grupo. Sin embargo, al igual que en relación con el pasado, conservan su vigencia ciertas singularidades históricas de Brasil y de Argentina que reflejan aspectos de las diferentes tradiciones políticas de ambos países. En Brasil es notable la permanencia del conservadurismo y del

autoritarismo de Estado, profundamente influyente en el pensamiento social e historiográfico más tradicional. Esa permanencia ha permitido el resurgimiento de movimientos religiosos ultraconservadores de hondo arraigo en el tejido social, que han demostrado una y otra vez su capacidad para influir en las más altas esferas del poder. Esas propuestas se posicionan actualmente en competencia con las tendencias progresistas, reformistas y dialógicas de sectores relevantes de la Iglesia católica que han cobrado renovado vigor durante el pontificado de Francisco. En Argentina la mayor parte de los encuestados se declara contraria a la financiación pública de las religiones -postura que a menudo se asocia a una actitud favorable a la separación jurídica entre la Iglesia y el Estado- y es parejo el porcentaje de quienes se oponen a la enseñanza de la religión en la escuela pública y el de los partidarios de la implementación de una asignatura general -no confesional- sobre las religiones. La figura de Francisco suscita entre los católicos opiniones divididas: similar representación alcanzan quienes valoran su rol como líder mundial y sus denuncias de las injusticias y quienes manifiestan disgusto por sus intervenciones en el campo de la política.

Al igual que la del pasado, la comprensión de este complejo panorama actual, plural y dinámico exige aproximaciones históricas críticas, preocupadas por poner en evidencia lo que cada situación particular muestra, a la vez, de singular y de común con las tendencias más generales del mundo católico en sus diferentes dimensiones y manifestaciones. Esperamos que la presente obra contribuya a ampliar nuestros conocimientos de la historia religiosa y también del presente de los dos países, que estimule nuevas investigaciones y suscite nuevas iniciativas animadas por el mismo espíritu.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2018), *De la historia eclesiástica a la historia religiosa. Estudios en homenaje del profesor Feliciano Montero García*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.
- Ayrolo, V. y A. J. Machado de Oliveira (Coords.) (2016), *Historias de clérigos y religiosas en las Américas: conexiones entre Argentina y Brasil (siglos XVIII-XIX)*, Buenos Aires: Teseo.
- Barral, M. E. y M. A. Silveira (Coords.) (2015), *Historia, poder e instituciones: diálogos entre Brasil y Argentina*, Rosario: Prohistoria.
- Cardim, C. H. y M. Hirst (Orgs.) (2003), *Argentina-Brasil, A Visão do Outro, Soberania e Cultura Política*, Brasília: IPRI/FUNAG.
- Casanova, J. (2006), "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *The Hedgehog Review*, vol. 8, Nº 1-2, pp. 7-22.
- Devoto, F. y B. Fausto (2007), *Argentina-Brasil. Ensayo de historia comparada, 1850-2000*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Montero, P. (2009), "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil", *Etnográfica*, Vol. 13 (1), pp. 7-16.
- Steil, C. A. y S. Reyes Herrera (2010), "Catolicismo e Ciências Sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectivas num objeto de estudo", *Sociologias*, Ano 12, Nº 23, pp. 354-393.
- Teixeira, F. y R. Menezes (Orgs) (2013), *Religião em Movimento*, Petrópolis: Vozes.

**Primera parte.**  
**Instituciones e ideas**





# **1.1. Los patronatos y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XIX**



# Usos del patronato en la Argentina (siglo XIX)

IGNACIO MARTÍNEZ

En el contexto hispanoamericano la relación formal entre Estado e Iglesia argentinos es, a primera vista, un caso extraño. En la Argentina no se dio ninguna de las dos soluciones usuales para resolver el dilema del vínculo entre catolicismo y poder soberano en las repúblicas que se independizaron de la Corona española. Esto es, la extinción del vínculo entre poder político y eclesiástico, o la firma de concordatos que ratificaban para el catolicismo el carácter de religión oficial a cambio del ejercicio del patronato delegado por Roma. En cambio, en nuestro caso el patronato siguió vigente con rango constitucional hasta 1966, sin ser reconocido formalmente por la Santa Sede y sin que existiera, hasta ese año, un acuerdo formal entre Roma y el gobierno argentino (Levaggi, 2017b). Ello en un contexto en el que la religión católica dejó de ser la religión oficial en la Argentina desde mediados del siglo XIX y sin que su culto dejara de recibir sostén económico del Estado, por mandato constitucional.

En este capítulo me propongo reflexionar sobre los usos que hicieron los diferentes actores, civiles y eclesiásticos, del patronato con el fin de sacar provecho del carácter precario e indefinido de esa facultad a lo largo del siglo XIX. Intentaré identificar, asimismo, en qué momentos y de qué modo, en la disputa por el modo de ejercer esa facultad, algunos sectores se vieron fortalecidos mientras otros perdieron poder eclesiástico. La hipótesis que subyace a estas reflexiones es que en la ambigüedad o indeterminación del ejercicio del

patronato se fueron fortaleciendo las instituciones estatal y eclesiástica a escala nacional y transnacional. De esa hipótesis se desprende que, aunque resulte paradójico, la supervivencia del patronato favoreció el cambio en las formas y escalas de los gobiernos civil y eclesiástico: fortaleció al Estado nacional y facilitó la construcción de una iglesia nacional con obediencia a Roma. Ello explicaría la perdurabilidad de esa figura en condiciones tan informales. Sin embargo, y si bien en muchas ocasiones encontraron en el patronato un espacio de convergencia, ese mismo instrumento se convirtió en un elemento de discordia y de definición de los intereses opuestos de Estado e Iglesia en Argentina hacia fines de siglo XIX. La reflexión se detiene a mediados de la década de 1880, cuando las relaciones entre la Santa Sede y el Estado argentino quedan interrumpidas tras la expulsión del delegado apostólico por parte del gobierno nacional. La historia que sigue tendrá un nuevo viraje en la relación entre ambas instituciones y el patronato seguirá siendo un punto central en ese vínculo, pero esa historia excede el horizonte de mi intervención.

### **Particularidad del caso argentino**

Argentina no separó Iglesia de Estado en ningún momento, pero fue precoz en quitarle a la religión católica el carácter de religión oficial y declarar la libertad del culto. En la mayoría de los países iberoamericanos, la separación sí ocurrió. En Colombia se dio a mediados del siglo XIX, pero el proceso se revirtió. México lo hizo unos años después. Siempre en medio de profundos conflictos. Brasil lo hizo hacia fines del siglo XIX, en la coyuntura de un cambio mucho más profundo: el tránsito de la monarquía a la república. Chile y Uruguay separaron Iglesia de Estado a comienzos del siglo XX.

Argentina tampoco firmó un concordato con la Santa Sede en todo el siglo XIX (sólo suscribió un acuerdo recién en 1966). Sin embargo, ejerció el patronato con el consenso implícito de la Santa Sede, a través de un protocolo tácito que se conoció como *modus vivendi*. El Poder Ejecutivo presentaba un candidato al obispado al papa, quien emitía la bula de institución sin hacer mención de la presentación previa. El gobierno le daba el pase a la bula reclamando los derechos soberanos ante la falta de mención del patronato en el documento. Ese esquema funcionó con escasos conflictos y las relaciones entre la Iglesia y el Estado fueron relativamente armoniosas a lo largo de un siglo y medio. Pero es muy importante tener en cuenta que el *modus vivendi* recién se impuso en la segunda mitad del siglo XIX, después de medio siglo de vida independiente. Aunque este trabajo analiza con más detenimiento la segunda mitad de esa centuria, mencionaré algunas novedades introducidas en el funcionamiento de las Iglesias rioplatenses en la primera mitad del siglo XIX que nos permitirán entender lo que ocurrió luego.

## Patronato en la primera mitad del siglo XIX

Desde la revolución de 1810 hasta la sanción de la Constitución Nacional en 1853 el ejercicio del patronato colonial fue transformado por tres fenómenos que afectaron profundamente al gobierno eclesiástico: la debilidad de los poderes políticos que surgieron sobre la base de la soberanía popular, la crisis de las instituciones y jurisdicciones eclesiásticas de la colonia y la aparición del papa como autoridad efectiva sobre las Iglesias rioplatenses. Los tres fenómenos forman parte de un mismo proceso de colapso de las formas de gobierno colonial que, en el aspecto que aquí nos interesa, podríamos caracterizar como disolución

del régimen de cristiandad (Di Stefano, 2000). Aunque estuvieron íntimamente relacionados, los trataremos aquí de manera separada.

### Debilidad y reconfiguración del poder político

La historiografía dedicada a las relaciones entre poder político y eclesiástico en el siglo XIX ha vuelto una y otra vez sobre la posición unánime de los gobiernos posrevolucionarios en el Río de la Plata frente al ejercicio del patronato. Desde 1810 las autoridades independientes defendieron la idea de que el patronato era una facultad inherente a la soberanía; por lo tanto, reclamaron para sí la potestad de llenar vacantes en la estructura diocesana, desde los obispos para abajo.

Sin embargo, sería errado evaluar el rol del poder político en la vida eclesiástica de este período a partir de sus reclamos formales. Si nos desplazamos del plano de las reivindicaciones y protestas al de los usos concretos de esa figura jurídica, encontraremos dos características que un enfoque más tradicional no pudo advertir. En primer lugar, las autoridades que tan celosamente defendían sus facultades patronales no estuvieron en condiciones de ejercerlas plenamente en razón de su debilidad (de esto nos encargaremos en este apartado). En segundo término, la debilidad del poder político, lejos de facilitar el fortalecimiento relativo de las autoridades eclesiásticas, provocó, al menos en un principio, también su crisis (lo veremos en el apartado siguiente).

Más allá de la decidida defensa del patronato como facultad inherente a la soberanía, a las débiles repúblicas rioplatenses se les hacía muy difícil ejercerlo tal como lo había hecho el monarca durante la colonia. El principal obstáculo era la negativa de la Santa Sede a reconocer a los nuevos soberanos esa facultad. La posición de Roma en este punto era bastante lógica. En el contexto europeo la Santa Sede estaba alineada con la

Corona española y no podía reconocer legitimidad a los gobiernos independentistas. Por otro lado, los gobiernos republicanos del Río de la Plata estaban lejos de resultar atractivos a Roma. Además de asentar su legitimidad en la soberanía popular, que potencialmente la separaba de su fundamento divino, los nuevos gobiernos sufrían una constante inestabilidad política que los volvía precarios y efímeros.

A la inestabilidad se le sumaba el escaso alcance territorial de las nuevas soberanías políticas. A partir de 1820, tras la caída del Directorio, no hubo un gobierno central que reclamara jurisdicción más allá de las fronteras provinciales. El ejercicio del patronato a nivel provincial no sólo parecía inviable a los consejeros papales, sino que presentaba cotidianamente grandes problemas para el gobierno efectivo de las estructuras eclesiásticas. En el Río de la Plata convivían en inestable equilibrio confederal catorce provincias, organizadas como Estados (casi) autónomos. Pero las jurisdicciones diocesanas correspondientes a ese espacio eran sólo tres. Por lo tanto, la mayoría de las provincias no poseían en su territorio más que parroquias que pertenecían a diócesis cuyas autoridades tenían su sede en otras provincias. Para agravar la situación, la sede metropolitana de la provincia eclesiástica a la que pertenecían esas tres diócesis, Charcas, quedó situada en la república de Bolivia. De allí que el uso que pudieron hacer los gobiernos provinciales de un patronato que no era reconocido por Roma y muchas veces no alcanzaba a las autoridades de la diócesis era sumamente limitado. Nombraban párrocos interinos cuando podían ponerse de acuerdo con el provisor diocesano, intentaban fijar el valor de los aranceles parroquiales, alteraban la distribución de la recaudación decimal (que en situación de guerra era sumamente escasa) y no mucho más. Para ejercer esta suerte de semi-patronato los gobiernos provinciales contaron a menudo con el auxilio de los vicarios foráneos de sus provincias. El vicario foráneo era el

párroco de la capital provincial y gozaba generalmente de facultades de gobierno delegadas por la autoridad diocesana para ser ejercidas sobre el territorio de la provincia.

Como puede verse, toda esta estructura era precaria. Recuérdense que durante largos períodos las sedes estuvieron vacantes, porque Roma no nombraba obispos. El carácter provisorio del sistema daba lugar a constantes reclamos y conflictos que involucraban a autoridades eclesiásticas y civiles de diversa jerarquía. Para salir victoriosas en esas disputas, las partes involucradas recurrieron cada vez con más frecuencia a autoridades supra-provinciales. A partir de la década de 1830, la Santa Sede y Juan Manuel de Rosas, como gobernador de Buenos Aires encargado de las Relaciones Exteriores de la Confederación, comenzaron a tomar decisiones en la vida eclesiástica argentina. Debe notarse que ninguno de los dos lo hizo apelando al patronato. En efecto, Rosas intervino en el gobierno eclesiástico fuera de la provincia de Buenos Aires negando la doctrina de que el patronato era inherente a la soberanía. Al hacerlo, quitaba a los gobiernos provinciales (máxima expresión soberana en la organización confederal) el argumento para ejercerlo. La herramienta legal a la que recurrió Rosas para decidir sobre los destinos eclesiásticos fue, en cambio, la potestad que tenía como encargado de las Relaciones Exteriores, de aceptar o rechazar las disposiciones papales para el clero argentino, en la medida en que la Santa Sede era un poder extranjero.

### *Crisis de las instituciones y jurisdicciones eclesiásticas de la colonia*

Es importante tener presente aquí que, a pesar de lo que afirmaron y afirman voces que se han elevado en nombre de “la Iglesia”, la crisis de las estructuras diocesanas y del clero regular no fue producto de una política premeditada de los gobiernos revolucionarios y de los republicanos que los sucedieron. Los factores de esa crisis son los mismos



que explican la de las instituciones del poder civil. Se trata del descalabro provocado por la disolución de las formas de gobierno colonial.<sup>1</sup>

### *Colapso de la estructura diocesana*

Varios trabajos analizan las consecuencias de la fragmentación jurisdiccional y política del Virreinato del Río de la Plata para el ejercicio del patronato. Como acabamos de ver, uno de los efectos inmediatos fue la imposibilidad de estabilizar una autoridad política de alcance territorial y duración suficientes para negociar con la Santa Sede esa facultad. Esto llevaba a una encerrona, porque las autoridades civiles no estaban dispuestas a aceptar que el papa nombrara obispos sin su participación.

En el interín, las tres diócesis que abarcaban el conjunto de las Provincias Unidas del Río de la Plata quedaron vacantes antes de 1819 porque sus obispos tuvieron problemas con los gobiernos revolucionarios. Sin obispos, los inconvenientes que se desencadenaban en las diócesis no eran menores. En lo pastoral, la feligresía carecía de sacerdote con atributos para administrar la confirmación, consagrar óleos y otras funciones litúrgicas y sacramentales que hacen a la regular marcha de la vida católica. En lo institucional, el gobierno de las diócesis vacantes quedaba a cargo de vicarios capitulares que debían ser nombrados por los cabildos eclesiásticos y, según entendían los poderes locales de turno, debían contar con su aprobación. Todo esto ocasionó innumerables conflictos en el interior de las Iglesias y entre el clero y los gobiernos provinciales. Además, sin obispo, había trámites de la esfera eclesiástica que se volvían sumamente engorrosos: las dispensas matrimoniales,

---

<sup>1</sup> De hecho, el clero regular estaba en crisis desde antes del ciclo revolucionario.

las secularizaciones de regulares y las ordenaciones sacerdotales debían ser resueltas por autoridades residentes fuera del territorio argentino.

La falta de obispos, la penuria económica y la inestabilidad institucional durante un período tan prolongado minaron el funcionamiento diocesano a futuro. La consecuencia más grave fue el deterioro cuantitativo y cualitativo del clero parroquial. Los seminarios diocesanos no existían, los aspirantes al sacerdocio se formaban como podían en escuelas conventuales (en un contexto en el que el clero regular sufría con peor suerte el sismo revolucionario) o en las universidades (fundamentalmente de Córdoba y Buenos Aires), que no estaban particularmente orientadas a la formación de un clero contraído a su labor pastoral y obediente a las autoridades. El de la obediencia era, además de la instrucción, el gran problema que encontrarían los obispos de la segunda mitad del siglo XIX. Las sedes vacantes y los constantes conflictos que envolvían a las autoridades diocesanas provisorias (internos y con los poderes provinciales), sumados a la pobreza de las rentas eclesiásticas, habían debilitado el poder real de la sede sobre el clero diocesano. La suerte del cura en su parroquia parecía estar más atada a su relación con los gobiernos provinciales. Ildefonso García explicaba esta situación a Bartolomé Mitre en 1854 con claridad meridiana: los curas “...se han hecho compadres del tintero mayor del pueblo ó cómplices del comandante y han confundido lo de patriota con lo de partidario, so pena de no durar cuatro días”.<sup>2</sup>

### *Crisis del clero regular*

Las órdenes regulares vieron recrudecer la crisis que las afectaba desde el período tardocolonial. La escasez de clero parroquial y las políticas provinciales contra el clero regular provocaron secularizaciones -pase del clero regular al

---

<sup>2</sup> *La Religión*, Buenos Aires, 14 de enero de 1854.

secular. Esto abría una brecha en el patronato, porque los religiosos debían secularizarse para poder asumir beneficios curados. Los trámites de secularización eran realizados por autoridades extraterritoriales sobre las que los pretendidos patronos no tenían autoridad.

### Ingreso de la autoridad romana a América del Sur

En este punto es evidente que un patronato en manos de gobiernos provinciales y sin reconocimiento romano era totalmente inviable. Así, por las enormes grietas abiertas en el viejo esquema patronal se coló sin problemas la autoridad papal. El primer ensayo fue temprano. En 1824 desembarcó en Buenos Aires una misión pontificia que atravesaría de este a oeste el territorio argentino para arribar a su destino oficial, Santiago de Chile. Su titular, el obispo Giovanni Muzi, contaba con facultades sobre las Iglesias argentinas otorgadas en secreto por el papa para resolver trámites detenidos por la falta de obispos y por la incomunicación con la sede apostólica. También estaba facultado para nombrar autoridades que, de manera subrepticia, ejercieran facultades similares a las de los obispos en el gobierno de las diócesis argentinas. En uso de estas atribuciones Muzi libró numerosos rescriptos de secularización a sacerdotes regulares que sirvieron para reforzar el diezmo clero parroquial e invistió con el título de Vicario Apostólico (o vice) a tres personas que merecieron su confianza, uno en Mendoza, otro en Montevideo y el tercero en Buenos Aires. De esa manera, la Santa Sede buscaba alcanzar dos objetivos: solucionaba problemas urgentes de gobierno eclesiástico dotando de facultades a miembros del clero local y abría un canal de contacto e información sobre las Iglesias sudamericanas, de las que todo ignoraba.

En la década de 1830 se introdujeron dos novedades para cubrir esas necesidades. Ese año se instaló en Río de Janeiro una representación apostólica permanente ante la corte de Brasil cuyo titular gozaba al

mismo tiempo del título de encargado de negocios con las “repúblicas españolas”. Desde ese momento, el clero argentino tuvo en Río una autoridad competente para encauzar los trámites que surgían de la actividad cotidiana de sus Iglesias. El encargado en Río fue también los ojos y oídos de Roma en Sudamérica. Por su intermedio fluyó la información sobre las Iglesias y gobiernos rioplatenses como nunca antes. Ello fomentó la instalación de una red de contactos con el clero ultramontano en las diócesis argentinas. La llegada directa a Roma les otorgó a estos sacerdotes defensores de la autoridad papal cierto capital e influencia que les permitió cobrar relevancia frente al clero más apegado a la tradición galicana. Aquí el caso más importante es el del obispo auxiliar de Buenos Aires y futuro primer arzobispo de esa Iglesia, Mariano José Escalada. Su cercanía a Roma le permitió officiar casi como un arzobispo o nuncio informal y su opinión fue determinante a la hora de elegir a los primeros obispos nombrados por la Santa Sede al promediar el siglo.

Como resultado de ese conocimiento, y en respuesta a los reiterados pedidos de los gobiernos locales, Roma nombró vicarios apostólicos, consagrados obispos *in partibus infidelium*, para gobernar las diócesis vacantes. Se trató de una ruptura frontal con la práctica patronal. Aunque no eran obispos residenciales, los vicarios apostólicos eran obispos y podían gobernar las diócesis sin que formalmente existiera presentación previa por parte de la autoridad patronal. De hecho, los elegidos para esos puestos eran sacerdotes favorables a la autoridad papal y críticos de la tradición galicana. Aunque en algunos casos los sacerdotes escogidos contaban con el favor del poder político local, se trataba del consenso del gobernador de la provincia que alojaba la sede, pero las diócesis, como vimos, abarcaban varias provincias y los demás gobiernos se vieron lesionados en sus pretendidos derechos patronales al recibir la noticia de que en

lo eclesiástico serían gobernados por las nuevas autoridades. Pero hubo más. En Cuyo y en la Banda Oriental del Uruguay los nombramientos de vicarios apostólicos vinieron acompañados de la creación de nuevas jurisdicciones eclesiásticas, que se separaron de la diócesis de Córdoba y de Buenos Aires respectivamente.

Los nombramientos de la Santa Sede por fuera del sistema del patronato solucionaron algunos problemas urgentes de funcionamiento diocesano, pero incrementaron la confusión y la conflictividad que venía ocasionando la desarticulación jurisdiccional posterior a la revolución. La región de Cuyo presenta el caso sin dudas más interesante. Allí el conflicto fue largo y rico en alternativas. Un análisis adecuado superaría en mucho el espacio disponible aquí, pero me detengo un momento en él porque fue el único caso en que la Santa Sede concedió a un poder político argentino el derecho de patronato. El beneficiado fue el gobierno de la provincia de San Juan, porque en su capital se instaló la sede de un nuevo obispado creado *motu proprio* por el papa que abarcaba las provincias de Mendoza, San Luis y San Juan. Era toda una novedad: se trató de la primera diócesis erigida en el período independiente y del primer acuerdo firmado entre un gobierno rioplatense y la Santa Sede. En ese acuerdo se concedía al gobierno sanjuanino la facultad de presentar al candidato a ocupar la cátedra de la diócesis. En la práctica, ello ocurrió solamente en dos oportunidades y los obispos así presentados casi no pudieron gobernar su obispado. Los sucesivos gobiernos de Mendoza, provincia más importante que San Juan, se negaron a reconocer a las autoridades eclesiásticas instaladas en la provincia vecina.

## El patronato en la segunda mitad del siglo XIX

La situación comenzó a estabilizarse en materia eclesiástica (y en otros aspectos del gobierno) durante la segunda mitad del siglo XIX. Cuarenta años de tumultuosa vida republicana habían llevado a sectores dirigentes de todas las provincias a la convicción de que la estabilidad política debía construirse a nivel supra-provincial. Fue ese parcial consenso el que impulsó la construcción del Estado nacional, incluso antes de que la poderosa (y rebelde) provincia de Buenos Aires se incorporara al orden dispuesto por la Constitución de 1853 (Bragoni y Míguez, 2010).

En ese proceso de construcción el fortalecimiento de la estructura eclesiástica fue un aspecto central, y el uso del patronato es clave para entender el modo en que las instituciones civiles y las eclesiásticas se fortalecieron mutuamente en la búsqueda de encuadrar la vida política argentina. En efecto, la estabilización y consolidación de un gobierno nacional que pretendía ejercer el patronato en Argentina, lejos de perjudicar la estructura eclesiástica, primero la fortaleció y luego permitió a sus autoridades iniciar una reforma interna del clero para colocarlo en sintonía con el perfil ultramontano que un cada vez más poderoso segmento de la Iglesia católica, radicado en los países más pujantes de Europa y Norteamérica, buscaba instalar como modelo. Para explicar este proceso podemos distinguir dos etapas. La primera, desde la Constitución nacional en 1853 a mediados de la década de 1860, es la del restablecimiento de la jerarquía eclesiástica mediante la aplicación del *modus vivendi*. Es también la de las negociaciones frustradas de concordato con la Santa Sede. La segunda transcurre entre mediados de 1860 y 1885 y puede caracterizarse como la de la puesta en marcha de la reforma ultramontana encabezada por los obispos nombrados en la etapa anterior.

## Restitución de la jerarquía eclesiástica

Como se anticipó en la introducción, la Constitución nacional de 1853 (primera que rigió en Argentina a nivel nacional y que se mantiene hasta hoy en sus rasgos esenciales) introdujo dos profundas modificaciones en el estatuto público de la religión católica: no la declaró religión oficial o de Estado y garantizó la libertad de culto. Es decir, la profesión pública de cultos no católicos no podía prohibirse, ni obstaculizarse, en ninguna provincia argentina, y el gobierno nacional no estaba constitucionalmente obligado a respetar los cánones. Por otro lado, otorgó el patronato al gobierno nacional y distribuyó las potestades a él asociadas entre los diferentes poderes del Estado. Así, la Corte Suprema era la última instancia de apelación en los recursos de fuerza, y le correspondía también revisar el contenido de las disposiciones papales antes de que el Ejecutivo les otorgara el pase.<sup>3</sup> Cuando se trataba de bulas, breves o rescriptos que contenían disposiciones “generales y permanentes” era potestad del poder legislativo sancionar una ley que permitiera su cumplimiento. También correspondía al Congreso admitir en el territorio nacional la instalación de nuevas órdenes religiosas.<sup>4</sup>

Aunquese reclamaba formalmente el patronato como atributo soberano, los constituyentes insertaron en el texto algunas garantías que funcionaron como contraprestaciones a la Iglesia para justificar esa facultad. La más importante es la que garantiza el sostén económico exclusivamente al culto católico. La intención de los constituyentes, en vistas a un concordato, fue otorgar rango constitucional a una

---

<sup>3</sup> Los recursos de fuerza eran una herramienta jurídica que permitía pasar una causa del tribunal eclesiástico al civil a solicitud de una de las partes. Un análisis interesante de esta figura en la coyuntura de la construcción del Estado nacional puede verse en Lida, 2004: 47-73.

<sup>4</sup> Ver Constitución de la Nación Argentina de 1853, art. 64, en Dirección Nacional del Sistema Argentino de Información Jurídica, *Constituciones Argentinas. Compilación histórica y análisis doctrinario*, noviembre 2015, pp. 144-146. Disponible online: <https://bit.ly/2XbcDMZ>.

concesión que, tradicionalmente, Roma había considerado condición esencial (entre otras) para conceder esa facultad. También el deber del Estado nacional de garantizar los medios materiales para la conversión al catolicismo de las poblaciones indígenas no cristianas es un punto que continúa la tradición patronal desde tiempos coloniales. En la discusión de la Constitución se agregaron dos “concesiones” más a la religión católica que son índices del cambio: la obligación para el presidente y vice de profesar la religión católica y la “promesa” de firmar un concordato con la Silla Apostólica, implícita entre las facultades otorgadas al Congreso.

La primera es una novedad porque suponía que el resto de los agentes del Estado, incluida la representación soberana en el Congreso, podían no ser católicos. La segunda, porque implícitamente reconocía un vacío en materia eclesiástica que debía saldarse en un diálogo con la Santa Sede. Es muy sugerente que, en el mismo artículo donde se facultaba al Congreso para refrendar un concordato, se le encargase “...arreglar el ejercicio del patronato en toda la Confederación”. Ello significaba definir qué atribuciones patronales ejercerían los gobiernos provinciales. ¿Replicarían el esquema colonial y funcionarían como vice-patronos, tal como lo hacían los virreyes? Los constituyentes prefirieron dejar la resolución de ese problema espinoso al Congreso nacional. Más adelante trataré este punto.

Lo que se ha dicho hasta aquí corresponde a la disposición legal, pero ¿qué medidas y estrategias aplicaron los actores civiles y eclesiásticos de este período dentro del nuevo esquema constitucional? El gobierno de Justo J. de Urquiza sabía que no era suficiente con auto-otorgarse la potestad patronal; para no repetir los inconvenientes del pasado era necesario que la Santa Sede reconociera esa facultad. El esfuerzo diplomático desplegado en este sentido rindió frutos a medias. Roma reconoció la independencia de la Argentina (sólo ante el inminente reconocimiento de España, que se produjo en 1859) y comenzó a proveer



las diócesis vacantes. Los nombramientos recayeron, generalmente, en los candidatos presentados por el gobierno argentino, pero la curia romana se tomó su tiempo para evaluarlos a partir de informes recibidos por canales “confiables”. En los dos casos en que los informantes plantearon dudas sobre la ortodoxia del candidato, el papa dejó pasar el tiempo hasta que los sujetos cuestionados murieron y el gobierno debió presentar a otros. Más importante aún es que, en las bulas, la institución de los obispos se hacía *motu proprio* y, por lo tanto, sin hacer mención alguna del patronato. Así y todo, la provisión de las diócesis con obispos residenciales fue considerado todo un logro del gobierno. Se trató, sin embargo, de un avance fundamentalmente simbólico: los sacerdotes nombrados habían sido escogidos casi a título honorífico, en reconocimiento a largas trayectorias públicas que combinaban en dosis parejas la actividad en los órganos de gobierno político y eclesiástico durante las primeras décadas independientes. Llegaron a sus mitras sin energías (y quizás sin demasiada noción) para gobernar una diócesis. Menos aún para organizarlas desde cero, que era lo que se necesitaba. No obstante, frente al enorme desorden en que se encontraban las Iglesias argentinas, el solo hecho de proveer las vacantes significó un cambio en las lógicas de gobierno eclesiástico. En las diócesis de Salta y Cuyo, por ejemplo, los obispos debieron enfrentarse al alto clero y a los gobiernos locales, acostumbrados a gobernar sus Iglesias con autonomía. El poder nacional y el papal se unieron en estas coyunturas para imponer la autoridad de los nuevos obispos sobre las pretensiones de gobierno local (eclesiástico o civil), que solían ser justificadas con argumentos galicanos.

Otro gran éxito de la diplomacia argentina en Roma fue la creación de la diócesis del Litoral, que separaba las provincias de Entre Ríos, Santa Fe y Corrientes de la jurisdicción del obispado de Buenos Aires, cuyas autoridades residían en el Estado homónimo, que se encontraba en guerra con el poder nacional. El tercer logro, por

último, fue la llegada del primer delegado apostólico oficialmente reconocido, Marino Marini. Era un diplomático romano con experiencia en Sudamérica, que había estado en Buenos Aires durante algunos meses al final del rosismo y se había desempeñado luego como encargado de negocios de la Santa Sede en Río de Janeiro. Todos estos avances debían desembocar, según esperaba el gobierno de Urquiza, en un concordato que garantizara y pautara el ejercicio del patronato en manos del gobierno nacional. Sin embargo, las negociaciones se frustraron hacia finales de la década de 1850. Para firmar el concordato Roma pedía que fuera restaurado el catolicismo como religión oficial y exigía algunas garantías para la Iglesia católica (como la libre comunicación del papa con su clero) que requerían la reforma constitucional. El diplomático argentino no estaba en condiciones de hacer esas concesiones.

En síntesis, hasta que las negociaciones en Roma fracasaron, el patronato fue pensado por el gobierno argentino como parte de un acuerdo con la Santa Sede. La idea no era descabellada, puesto que, desde 1851, el papa había firmado concordatos con Bolivia, Costa Rica, Guatemala, Haití, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Ecuador y Venezuela en los que concedía al poder político la facultad de presentación a los beneficios eclesiásticos (Salinas Aranedo, 2013).

### *Modus vivendi* y reforma ultramontana

Entre fines de la década de 1850 y mediados de la de 1860 se sucede una serie de hechos que modificaron las coordenadas del gobierno eclesiástico en la Argentina. La más importante en lo que refiere al patronato fue mencionada recién: no se pudo llegar a un acuerdo con Roma para que esa facultad fuera reconocida por el Sumo Pontífice. De allí en adelante, el nombramiento de obispos seguiría una suerte de protocolo tácito denominado *modus vivendi* que consistía en lo siguiente: como lo prescribía la Constitución nacional, el Senado elaboraba una terna de candidatos y la elevaba al

Poder Ejecutivo, quien escogía uno de ellos y lo presentaba a la Santa Sede. Mientras tanto, en Roma el secretario de Estado recibía los informes de los candidatos que conformaban las ternas. Puesto que la Santa Sede no reconocía el patronato argentino, el nombramiento en las bulas se hacía *motu proprio*, como se dijo más arriba, y nada se decía del patronato. Al llegar estos documentos a la capital argentina debían recibir el pase del gobierno para ser ejecutados. En el pase, la autoridad nacional hacía énfasis en la presentación previa y dejaba salvos los derechos que le correspondían en virtud del patronato. La Santa Sede y los obispos dejaban pasar esta manifestación. Era, en suma, un patronato de hecho que la Santa Sede no estaba obligada a respetar.<sup>5</sup>

Simultáneamente, las diócesis que habían sido provistas hacia mediados de la década de 1850 vieron morir sus ancianos obispos pocos años después. La generación que los reemplazó entre fines de esa década y mediados de la siguiente tenía características diferentes. Se trataba, por lo general, de sacerdotes más jóvenes y menos vinculados a las alternativas políticas de los años pasados. Eran personas de Iglesia y sus episcopados reflejaron ese cambio. Entre la década de 1860 y 1880 se dedicaron con decisión a construir estructuras de gobierno en sus diócesis. Impulsaron la creación de los seminarios tridentinos, realizaron las visitas de rigor en todo el territorio de sus diócesis, fortalecieron la curia y se preocuparon por ordenar el funcionamiento parroquial, imponiendo disciplina a los curas y controlando el debido cumplimiento de sus tareas. Este proceso de organización y fortalecimiento de las instituciones eclesíásticas

---

<sup>5</sup> Ello permitió a Roma, a comienzos de la década de 1920, dilatar la provisión del arzobispado de Buenos Aires, para el que el gobierno nacional había presentado a Miguel de Andrea, cuyas posturas la Santa Sede reprobaba. El presidente Alvear debió retirar finalmente la candidatura de De Andrea y presentar un nombre más a gusto del pontífice. Sería necesario un estudio de larga duración que indagara en los archivos vaticanos las discusiones que se dieron en las congregaciones romanas en torno a los nombrientos durante la vigencia del *modus vivendi*.

dio un gran paso en 1865, cuando la sede episcopal de Buenos Aires fue elevada a metropolitana. El nuevo arzobispado reunía como sufragáneas a todas las diócesis argentinas (Cuyo, Salta, Córdoba y del Litoral), más la de Asunción, en Paraguay, y la vicaría foránea del Uruguay. La incipiente Iglesia Argentina por fin tenía su arzobispo.

Ese fortalecimiento a nivel institucional fue acompañado en la mayoría de los obispos por el endurecimiento de posiciones intransigentes frente a las amenazas de “la modernidad”, que un sector creciente del clero y el incipiente laicado católico veían encarnadas cada vez con más frecuencia en un Estado que no evitaba, o directamente promovía, esas amenazas. La difusión de la masonería, sobre todo en los sectores dirigentes; la llegada constante de familias protestantes que fundaban pueblos enteros como parte de la política inmigratoria nacional y, particularmente, el avance legal hacia una mayor laicidad (en gran medida para fomentar esa inmigración protestante) conformaron una agenda de preocupaciones que unificó a las jerarquías eclesíásticas contra un problema común. En las décadas de 1870 y 1880 se sucede una serie de acontecimientos que van jalonando esa suerte de despertar ultramontano. En primer término, cuatro de los cinco obispos argentinos viajan a Roma para participar del Concilio Vaticano I. A pesar de que la asamblea debió interrumpirse abruptamente por la entrada en Roma de las fuerzas italianas, el Concilio coronó el pontificado intransigente de Pio IX y fue la bisagra entre un papado apoyado sobre el poder territorial a otro de autoridad desterritorializada, consolidada sobre una naciente Iglesia moderna (Fantappiè, 2012; Komonchak, 1997). En ese clima, los obispos de Salta, Cuyo, Paraná y Buenos Aires experimentaron el clima de la Iglesia asediada (en términos metafóricos y literales) por la modernidad y su más poderosa criatura política: el Estado-nación. Otra experiencia importante en la deriva ultramontana del episcopado argentino fue un clima cada vez más sensible de contestación religiosa, que en ocasiones derivaba en estallidos

anticlericales. El más importante, sin dudas, fue la quema del colegio jesuítico de El Salvador en Buenos Aires en 1875 (Di Stefano, 2010). En 1880, luego de una ausencia diplomática vaticana que se había prolongado quince años, llegó a la Argentina un nuevo delegado apostólico, Luigi Matera. Pronto, Matera se propuso articular la posición de los obispos argentinos en torno a problemas comunes, como la ley de creación del registro civil y, luego, la ley de educación común (nro. 1420); ello provocó un conflicto con el gobierno nacional y derivó en su expulsión en 1885.

Esa actitud defensiva estuvo lejos de provocar una retracción de las autoridades de la Iglesia. En lo que hace al ejercicio del patronato, los obispos supieron, por un lado, aprovechar el aspecto económico de esa relación y, por el otro, debilitar el ejercicio de esa facultad por parte de los gobernadores a nivel parroquial. La ventaja más importante que sacaron de la obligación de sostén del culto fue el financiamiento nacional para los seminarios en todas las diócesis argentinas. Ese auxilio económico era imprescindible en las diócesis más nuevas, como Cuyo y el Litoral, pero también para la de Salta, que tenía seminario. El funcionamiento continuado del seminario conciliar garantizaba la formación del clero con un claro perfil intransigente, en consonancia con la posición de sus obispos (Martínez, 2018).

El avance sobre las potestades vice-patronales de los gobernadores para nombrar y remover párrocos fue también un cambio clave en las formas del gobierno eclesiástico. Como vimos, la Constitución nacional había delegado en el Congreso la responsabilidad de reglar el patronato por ley. Eso suponía definir cuáles eran las facultades de los gobiernos provinciales en materia eclesiástica. Ante la necesidad de resolver problemas urgentes, el gobierno de Urquiza había anticipado un decreto, en 1855, en el que delegaba el vice patronato en los gobernadores. Varias constituciones provinciales también otorgaban estas facultades a sus gobiernos (Levaggi, 2017a; Martínez, 2013: 370–379). A pesar de esta normativa, algunos estudios recientes indican

que, gradualmente, los obispos fueron ganando autonomía frente a los gobiernos provinciales para nombrar, trasladar y quitar curas de las parroquias (Abalo, 2013; Levaggi, 2017a; Martínez, 2018).

## Conclusión

Al revisar los resultados de los usos del patronato en el espacio eclesiástico argentino obtenemos una imagen que rompe con el relato clásico de la historia confesional. En primer lugar, hemos comprobado que la crisis más profunda de las Iglesias rioplatenses se dio durante un período en que las incipientes repúblicas provinciales ejercieron el patronato de manera muy limitada. Por el contrario, la existencia de un poder patronal nacional fuerte fue la condición de posibilidad para el fortalecimiento institucional de las diócesis y de la autoridad de los obispos. El Estado sostuvo a las autoridades y estructuras diocesanas con dinero, volcó su autoridad para disolver las resistencias internas en cada diócesis y garantizó las condiciones que solicitaba la Santa Sede para proveer las diócesis vacantes y crear nuevas (Di Stefano, 2014; Martínez, 2013). Incluso el ejercicio del patronato en sus diferentes etapas tuvo resultados un tanto paradójicos, porque por diferentes motivos facilitó el arraigo de la concepción ultramontana de la Iglesia. En la primera mitad del siglo, las grietas del patronato permitieron la intervención directa de la Santa Sede en las Iglesias locales. De allí que aquellos sacerdotes más allegados a la defensa de la autoridad papal se vieran favorecidos en los nombramientos hechos desde Roma. En la segunda mitad, no sólo se consolidó la práctica de nombrar al frente de las diócesis a sacerdotes afines a las posturas ultramontanas, sino que el Estado patrono financió en todas las diócesis seminarios que formaban un nuevo clero nacional imbuido de esos principios. Al mismo tiempo, las medidas laicistas

que comenzaron a insinuarse en la década de 1860 y se concretaron en la de 1880 dieron cuerpo a la “amenaza liberal” que justificaba las posiciones más férreas en su defensa de la Iglesia como sociedad perfecta asediada por las fuerzas disolventes de la modernidad. La proliferación simultánea de las sociedades masónicas completó la escena. Para los exponentes de esa intransigencia ultramontana, el Estado y una parte significativa de la sociedad (más por su estatus que por su número) se encontraban embarcados en una campaña contra la religión y la Iglesia. Enemigos y causa comunes tendieron a aglutinar a gran parte de la jerarquía eclesiástica, lo que reforzó la identidad de una Iglesia argentina. También sirvió para depurar hacia adentro a aquellos todavía renuentes a entender que sólo la obediencia al papa y sus representantes podían salvar a la religión y a la sociedad.

Así y todo, la particular historia del patronato en la Argentina es a la vez causa y síntoma del modo en que Iglesia y Estado se fueron determinando mutuamente en el proceso de construcción de un orden nacional. En este plano, la edición de un volumen como el presente debe celebrarse porque la comparación de casos con un punto de partida común y desenlaces tan diversos es un recurso ineludible para la explicación. Las similitudes entre Brasil y la Argentina son claras. Tras la independencia, los nuevos gobiernos pretendieron continuar ejerciendo el patronato. Esa pretensión patronal se conjugó con una agenda de reformas en torno a las décadas de 1820 y 1830 que combinaba elementos galicanos, ya ensayados por las monarquías ibéricas, con principios y tópicos liberales, como la libertad de conciencia o los matrimonios sancionados por autoridades no eclesiásticas. También se asemejan ambos espacios en el avance de una posición ultramontana enfrentada a esa ola reformista. Ese movimiento, que fue avanzando en los cleros brasileño y argentino, sostenía un discurso

intransigente hacia la modernidad y el liberalismo, pero proponía a su vez fuertes reformas en la tradición galicana de las Iglesias iberoamericanas.

Más allá de estos elementos comunes, las diferencias son considerables. En Brasil la Santa Sede no demoró en reconocer en el emperador el derecho de patronato, mientras que en Argentina, como señalamos en la introducción, eso nunca ocurrió. En reciprocidad hacia ese reconocimiento, la Constitución del imperio consagró a la católica como religión oficial; en cambio, la Constitución de la Nación Argentina no instituyó una religión oficial y garantizó la libertad del culto, mientras que la Constitución Política del Imperio sólo toleró los cultos no católicos en el ámbito doméstico.

Podemos identificar algunas circunstancias que nos permiten entender estas diferencias. Una sumamente importante es la capacidad del emperador para ejercer el patronato. Contó con el reconocimiento papal y abarcó una provincia eclesiástica entera con sede en Salvador de Bahía. Esa fortaleza institucional permitió la instalación de obispos en algunas diócesis brasileñas dispuestos a poner su autoridad al servicio de la reforma ultramontana. El emperador, al sentir la amenaza de tendencias republicanas, encontró en estos prelados ultramontanos un apoyo a la monarquía. Esa simbiosis se vería resentida durante la “cuestión religiosa” en la década de 1870, pero sobreviviría hasta la república. En ese momento, la Iglesia de Brasil, con sólidas bases ultramontanas, asumió esa nueva situación sin demasiados temores. En la Argentina la situación fue diferente punto por punto a la de Brasil. Hasta la década de 1850 las frágiles repúblicas rioplatenses nunca fueron reconocidas por Roma y a duras penas consiguieron ejercer su poder sobre autoridades diocesanas débiles y con jurisdicción fragmentada. Como vimos, ello repercutió negativamente en el gobierno eclesiástico. Recién en la década de 1850 comenzaron a restablecerse las instituciones eclesiásticas. A partir de 1860 se inició un proceso similar al que



en algunas diócesis brasileñas se había dado treinta años antes. Los obispos nombrados por Roma se propusieron la doble agenda de fortalecer su autoridad como gobernadores de sus diócesis (lo que suponía fundamentalmente imponer disciplina sobre el clero existente y formar nuevos sacerdotes imbuidos en ella) y coordinar esfuerzos entre las autoridades eclesiásticas argentinas para resistir políticas laicistas que sustraían funciones públicas a la Iglesia. Pero en el caso argentino ambos procesos, el de fortalecimiento interno y el de resistencia a los impulsos laicistas, se dieron de manera simultánea. Las estructuras diocesanas eran aún dependientes del apoyo estatal para su fortalecimiento (el caso de los seminarios es el más significativo). Desde el lado del poder político, además, también hay diferencias con el caso brasileño. Aunque en ambos espacios la consolidación diocesana en clave ultramontana estuvo vinculada al fortalecimiento del poder político nacional, en la Argentina esa fortaleza no se construyó frente a alternativas políticas (como lo eran los intentos republicanos frente al imperio), sino frente a inercias de autogobierno que atravesaban el ámbito civil y eclesiástico. Además, también aquí se da una diferencia en la secuencia en que se dieron las cosas. El poder político en Argentina hizo uso del factor conservador de la Iglesia a partir de la década de 1890, es decir, después de las políticas laicistas y no antes, como en el caso de Brasil.

## Guía bibliográfica

En razón de su importancia a la hora de definir las fronteras o la articulación entre poder civil y eclesiástico, el patronato ha sido objeto de reflexiones jurídicas e históricas desde los albores de la vida independiente (y por supuesto, desde antes también). La bibliografía que se produjo para defender o condenar el uso de esa facultad por parte de los gobiernos argentinos es un punto de partida importante todavía hoy,

incluso para aquellos trabajos que no tienen como objetivo justificar o rechazar su ejercicio. En ese espacio “litigioso” los trabajos más completos pertenecen a la denominada *historia confesional*, que se propuso demostrar la ilegitimidad o la inconveniencia del patronato en la época independiente. Son útiles porque desarrollan con bastante minucia los muchos aspectos y antecedentes jurídicos de esa facultad (Legón, 1920; Tonda, 1965; Kaufmann, 1996).

Más interesantes desde nuestro punto de vista son los trabajos que analizan el patronato para comprender tres transformaciones decisivas en la vida política argentina. En primer término, el proceso de laicidad que conformó el Estado y la Iglesia modernos. Los trabajos a los que me refiero cuestionan una concepción simplista y normativa de los procesos de laicidad y secularización. Dan por sentado que las relaciones entre poder civil y eclesiástico en la modernidad pueden recorrer diversos caminos sin por ello presentar situaciones de “atraso” o “desvío”. En estos análisis el patronato no es una rémora colonial que debería abandonarse para ingresar a la modernidad política, sino que se lo concibe cambiante y adaptado a la tarea central de construcción de un estado con bases republicanas (Di Stefano, 2004, 2008, 2014; Ayrolo, 2007; Ayrolo, Barral y Di Stefano, 2012; Lida, 2006; Martínez, 2013). Una rama de ese gran proceso de cambio político en el caso argentino es la constitución de repúblicas provinciales y la organización confederal en el espacio argentino durante la primera mitad del siglo XIX. En este plano, también el ejercicio del patronato a escala local ha aportado mucho para comprender el modo en que poder secular y poder espiritual van abandonando gradualmente el régimen de cristiandad colonial y han promovido intercambios fructíferos sobre el alcance de la experiencia política de los estados provinciales (Ayrolo, 2003, 2005; Di Stefano, 2004, 2006, 2008; Lida, 2004b; Martínez, 2011, 2013). Por último, y también como brazo del cauce principal de los estudios sobre la modernidad política, están los trabajos que analizan los alcances y

límites de la autoridad patronal para comprender el peso que el Estado, la sociedad y Roma tuvieron en la formación de la Iglesia argentina contemporánea durante la segunda mitad del siglo XIX. Aquí también se desarrollan interesantes debates que involucran consideraciones sobre el proceso de romanización, la desigual realidad en Buenos Aires y en el interior de la Argentina y la vinculación entre el patronato nacional y una figura diferente, que son los patronatos laicos, figura jurídica del derecho eclesiástico cuyo análisis tiene también mucho que decir sobre los procesos de secularización (Di Stefano, 2013a, 2013b; Lida, 2006a, 2006b; Martínez, 2015).

## Bibliografía

- Abalo, E. (2013), “Dinámicas involucradas en el nombramiento de eclesiásticos en la vicaría foránea de Tucumán durante la segunda mitad del siglo XIX”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, (3), pp. 103–132.
- Ayrolo, V. (2003), “Soberanía, República y Patronato. El caso de la Provincia-diócesis de Córdoba, 1820-1852”, *IX Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Córdoba.
- Ayrolo, V. (2005), “Patronage ecclésiastique et souveraineté politique. Étude de cas: Córdoba del Tucumán (1820-1852)”, *Caravelle. Cahiers Du Monde Hispanique et Luso-Brasilién*, (85), pp. 163–184.
- Ayrolo, V. (2007), *Funcionarios de Dios y de la República: Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires: Biblos.
- Ayrolo, V., M. E. Barral y R. Di Stefano (2012), *Catolicismo y secularización: Argentina, primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires: Editorial Biblos. Disponible en: <https://bit.ly/33bdVvy>

- Bragoni, B. y E. Míguez (2010), “De la periferia al centro: la formación de un sistema político nacional, 1852-1880”, en B. Bragoni y E. Míguez (Eds.), *Un nuevo orden político: provincias y Estado nacional, 1852-1880*, Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 9-28. Disponible en: <https://bit.ly/3femM1V>.
- Di Stefano, R. (2000), “De la cristiandad colonial a la Iglesia nacional. Perspectivas de investigación en historia religiosa de los siglos XVIII y XIX”, *Andes. Antropología e Historia*, 11, pp. 83-112.
- Di Stefano, R. (2004), *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Di Stefano, R. (2006), “El laberinto religioso de Juan Manuel de Rosas”, *Anuario de Estudios Americanos*, 63(1), pp. 19-50.
- Di Stefano, R. (2008), “Ut unum sint. La reforma como construcción de la Iglesia (Buenos Aires 1822-1824)”, *Rivista di storia del cristianesimo*, (3), pp. 499-523.
- Di Stefano, R. (2010), *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Di Stefano, R. (2013a), “Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires, 1700-1900”, *Hispanic American Historical Review*, 93(1), pp. 67-98.
- Di Stefano, R. (2013b), “Sobre liberalismo y religión: rentas eclesiásticas y presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires (1852-1862)”, *Almanack*, (5), pp. 178-198. Disponible en: <https://bit.ly/39GCwJD>.
- Di Stefano, R. (2014), “La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX”, *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 40, pp. 91-114.
- Fantappiè, C. (2012), “La Santa Sede e il mondo in prospettiva storico-giuridica”, *Rechtsgeschichte - Legal History*, (20), pp. 332-338.

- Kaufmann, J. L. (1996), *La presentación de obispos en el patronato regio y su aplicación en la legislación argentina*, Buenos Aires: Dunken.
- Komonchak, J. (1997), "Modernity and the Construction of Roman Catholicism", *Cristianesimo nella storia*, (18), pp. 536–585.
- Legón, F. (1920), *Doctrina y ejercicio del patronato nacional*, Buenos Aires.
- Levaggi, A. (2017a), "El vicepatronato y el nombramiento y remoción de párrocos y otros oficios menores (segunda mitad del siglo XIX). Acuerdo "confidencial" entre el obispo de Paraná y el gobierno de Entre Ríos (1866)", *Archivum*, (XXXI), pp. 235–254.
- Levaggi, A. (2017b), "Historia del concordato en la República Argentina. En torno al acuerdo con la Santa Sede del 10 de octubre de 1966", *Épocas. Revista de Historia*, (16), pp. 47–136.
- Lida, M. (2004a), "De los recursos de fuerza, o de las transformaciones de la Iglesia y del Estado argentinos en la segunda mitad del siglo XIX", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, 3a Serie, (26), pp. 47–73.
- Lida, M. (2004b), "Fragmentación política y fragmentación eclesiástica. La Revolución de independencia y las Iglesias rioplatenses", *Revista de Indias*, LXIV (231), pp. 383–404.
- Lida, M. (2006a), "Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina, (1853-1865)", *Prohistoria*, (10), pp. 27–46.
- Lida, M. (2006b), "Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX", *Anuario de Estudios Americanos*, 63(1), pp. 51–75.
- Martínez, I. (2011), "El 'obispo universal' y sus tenientes. Ingreso de la autoridad papal a las Iglesias rioplatenses, 1820-1853", *Signos en el tiempo, rastros en la tierra*, 5, pp. 17–38.

- Martínez, I. (2013), *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia – Dunken.
- Martínez, I. (2015), “Nuevos espacios para la construcción de la Iglesia: Estado nacional y sectores ultramontanos en la Confederación Argentina, 1853-1862”, *Quinto Sol*, 19(3), pp. 1–23.
- Martínez, I. (2018), “Consolidación de la autoridad episcopal, reforma ultramontana y poder temporal en las diócesis argentinas de Salta y Cuyo durante la segunda mitad del siglo XIX”, en A. Alejandro, A. Slemian y R. D. Fernández Sotelo (Eds.), *Jurisdicciones, soberanías, administraciones. Configuración de los espacios políticos en la construcción de los Estados nacionales en Iberoamérica*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 407-439.
- Salinas Araneda, C. (2013), “Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y los países latinoamericanos durante el siglo XIX”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, (XXXV), pp. 215–254.
- Tonda, A. (1965), *La Iglesia argentina incomunicada con Roma. Problemas, conflictos, soluciones*, Santa Fe: Castellví.

# “Olhar para o futuro com os pés na tradição”

## *O padroado no Brasil Imperial*

ÍTALO DOMINGOS SANTIROCCHI

### Introdução

As relações entre Igreja e Estado foram sendo moldadas no calor dos acontecimentos, nas práticas e experiências conjuntas, que por vezes geraram tensões e conflitos. Alguns deles foram negociados e resolvidos, produzindo acordos que resultaram em tratados, bulas e encíclicas. Essas composições bilaterais foram aceitas por ambos os poderes, civil e religioso, e formaram um conjunto de direitos que ficaram conhecidos como padroado, concentrados na figura dos reis ibéricos. Portanto, o processo de formação do padroado é cheio tensões, nem todas resolvidas (Santirocchi, 2015: 48-58).

O padroado, tanto português quanto espanhol, foi constituído de um *corpus* de documentos pontifícios que estabeleceram os termos da gestão eclesiástica e missionária na época das descobertas e da formação dos impérios. Após essa primeira fase, surgiu uma gama de documentações de caráter controverso e polêmico, constituída de petições pró e contra a manutenção de tais direitos. Para a fase inicial é possível datar o processo de formação deste *corpus* documental. Os limites cronológicos do primeiro iriam de 1420 a 1551, enquanto os do segundo de 1486 a 1511. Portanto, o padroado português teve um processo mais longo que aquele espanhol (Pizzorusso, 2012: 162-163).

A época dos acordos para a formação do padroado, entre o papa e as monarquias ibéricas, corresponde a uma conturbada fase histórica das relações entre Estado e Igreja, marcada pela intensificação das disputas entre os reis das potências europeias e os papas, pelo surgimento das igrejas nacionais, pela crise universal do papado e pelas reformas protestantes. Nesse contexto, foi fundamental para a Igreja conceder poderes eclesiásticos para as coroas espanholas e portuguesas, que estavam avançando no seu processo de reconquista e conquista do território ocupado pelos “mouros”, bem como na expansão marítima para o Atlântico.

Fantappiè, refletindo sobre a situação da Igreja na Época Moderna, diz:

Podemos interpretar o nascimento da *modernidade* como consequências da perda do espaço objetivo da Igreja. A “revolução espacial”<sup>1</sup> provocada pelas explorações africanas e pelas expedições colombianas, a fracassada tentativa de estabelecer uma fronteira territorial e política nos oceanos, por meio das bulas alexandrinas e a incapacidade jurídica para configurar um regime dos mares que permitisse conter o mundo no interior das fronteiras tradicionais e salvaguardar o cristianismo marcaram o fim do direito público cristão e a perda da posição central da Igreja, que pretendia um domínio direto ou indireto sobre a extensão do espaço. Desse momento em diante, a Igreja teve de se confrontar não só com uma concepção de ordenamento internacional, dominado pelas potências políticas europeias com as quais teve de estabelecer acordos, mas também com o expansionismo missionário das nações protestantes que passaram a dominar os mares [tradução livre do autor] (Fantappiè, 2012: 334).

Devido às concessões do padroado, a coroa portuguesa podia criar dioceses e paróquias, nomear bispos e outras funções, que o papa devia somente confirmar. Todavia, a

---

<sup>1</sup> P. Chaunu, *L'espansione europea dal XIII al XV secolo*, Milano: Mursia, 1979.



coroa tinha a obrigação de dar uma contrapartida: deveria construir e manter igrejas, bem como subvencionar o envio de religiosos e missionários. Para auxiliar nesse processo, embolsava o dízimo, ou seja, a taxa destinada à Igreja. As concessões do padroado vieram junto com as doações, por parte dos papas, de territórios às duas coroas ibéricas. A administração e expansão da fé seria a condição para tal doação. Na formulação, era prevista a expansão em territórios ainda por descobrir e conquistar, ratificando, portanto, as “guerras justas” (Kuhnen, 2001; Vieira, 2007; Pizzorusso, 2012; Santirocchi, 2015).

O rei português, no exercício do seu padroado, vigiava as relações, que desencorajava energicamente, entre os bispos e a Santa Sé e, depois do Concílio de Trento, regulava a convocação de concílio provinciais e diocesanos. Os soberanos buscavam também controlar as Ordens Religiosas<sup>2</sup>. Estas eram entidades supranacionais, mas para ampliar o seu poder sobre elas, os reis procuravam privilegiar os membros nacionais ou pertencentes às províncias nacionais, que eram considerados mais confiáveis que os demais, por razões, sobretudo, políticas. (Pizzorusso, 2012: 160).

Na segunda metade do século XVI, após o Concílio de Trento, a Cúria procurou recuperar a sua autoridade sobre a igreja missionária, mas a empresa se revelou impossível nos territórios do padroado espanhol (em prática sobre as colônias americanas), devido às estruturas já consolidadas

---

<sup>2</sup> A instituição católica se compõe, ainda, de uma dupla e paralela *estrutura do clero* dependendo do papa: a hierarquia ordinária do clero secular, que administra, segundo uma estrutura vertical, as suas respectivas circunscrições eclesiais territoriais (patriarcados, igrejas metropolitanas, dioceses e paróquias) e o clero regular, agrupado em ordens religiosas e institutos religiosos, que formam um dos eixos paralelos da organização geral da Igreja. Apesar de também serem organizados hierarquicamente, são dotados de autonomia estatutária e não estão submetidos à hierarquia ordinária. Esta organização do clero, se por um lado provocou, no decorrer do tempo, tensões e conflitos de jurisdição, por outro, permitiu ao papa e à Igreja terem à disposição forças autônomas e independentes umas das outras, em função das diferentes estratégias missionárias, políticas e sociais nos diferentes países e continentes (Fantappiè, 2012: 232).

do Império. Já nos territórios sob o padroado português na Ásia, gerou conflitos, disputas e tensões. Enquanto no Brasil os direitos foram mais fortemente afirmados, mesmo se foram numerosos os missionários franceses inicialmente e depois italianos que contribuíram com a evangelização brasileira (Pizzorusso, 2012: 160).

Para a Igreja de Roma, recuperar a direta autoridade sobre o mundo missionário significava também combater, ou ao menos limitar, o padroado. O principal instrumento utilizado para isso foi a fundação, em 1622, da Congregação “*de Propaganda Fide*”, organismo curial que exercia a jurisdição pontifícia mantendo o contato com o mundo missionário. Por séculos o padroado português foi objeto de uma forte contraposição entre Roma e Lisboa, que foi sobretudo jurídica e formal, mas, obviamente, também política, o que provocou uma divisão da Igreja na Ásia, com religiosos e bispos de nomeação régia (ditos, então, “do Padroado”) e outros de nomeação romana (Neto, 1998: 150-164; Pizzorusso, 2012: 160-161).

Diferentemente do padroado espanhol, que constituía uma doação ao rei católico (entidade laica), o padroado português se dirigia à Ordem Militar de Cristo (entidade religiosa incorporada pela Coroa somente em 1551). Além disso, os dois padroados foram vigentes em dois impérios profundamente diferentes: o espanhol impôs com as armas o seu domínio, justificando-o juridicamente com um ato de posse (il *requerimento*); os portugueses usaram a força de maneira mais limitada (com exceção de Brasil e Angola), onde na maioria das vezes compactuaram com os potentados locais. Portanto, para os espanhóis o padroado era a base da sua tomada de posse das terras americanas e da imposição da sua jurisdição. Já para portugueses a investidura papal seria uma espécie de título de posse, que lhe garantiria uma área de influência exclusiva, em relação às outras potências coloniais europeias. Essa “posse” era representada materialmente pelos *padrões* colocados nas costas pelos capitães das expedições marítimas de exploração e comércio. A

implementação do seu compromisso apostólico seria o verdadeiro sinal do seu direito à soberania, pois com a conversão dos povos, mesmo se por meio da conversão do príncipe, o monarca português os traria para a soberania do papa, da qual também descendia a soberania da coroa (Pizzorusso, 2012: 162-163).

Ao contrário de Portugal, a conquista espanhola *territorializou* a Igreja nas suas posses, com a distribuição, no espaço conquistado, de dioceses, paróquias, seminários e ordens religiosas, além da introdução dos princípios tridentinos. Desenvolveu-se uma “teoria vicarial”, segundo a qual o rei da Espanha encarnava a autoridade espiritual substituindo aquela pontifícia em seus territórios extraeuropeus, teoria afirmada no século XVII por Juan Solorzano Pereira. (Pizzorusso, 2012: 163)

Segundo Fantappiè, a *territorização* é uma das bases organizativas da Igreja, sendo fundamental para sua universalização. Isso incide diretamente na questão missionária e, conseqüentemente, na expansão do catolicismo,

Na estratégia missionária, extraeuropeia, depois de 1492, o catolicismo renovou a sua vocação jurídico-territorial, mesmo mantendo alguns elementos típicos que tendiam a reforçá-la. Seguiu-se e foi codificado o princípio no qual se baseia o processo de assentamento de uma hierarquia estável, que é precedido pela formação de uma hierarquia provisória mista (em um primeiro momento entregue aos missionários e, em seguida, às ordens religiosas) paralela àquela definitiva, que segue pontualmente as seguintes etapas: prefeitura, vicariato e delegação apostólica (Fantappiè, 2012: 333).

No caso português, a ideia de zona de influência não foi compreendida e aceita, nem pelas potências europeias nem pela Santa Sé, já que na realidade a ação direta lusitana, em grande parte do seu pretense império, era muito limitada. As definições territoriais das soberanias das dioceses portuguesas apareciam muito vagas. O império português não tinha fronteira territorial, um conceito que era fortemente

intrínseco à expansão missionária da Igreja Católica e da sua organização territorial por meio de dioceses e paróquias (Pizzorusso, 2012: 190).

Para Roma, a tipologia imperial colonial portuguesa não era funcional para a constituição de bispados missionários, o que facilitou a sua enérgica reação após a fundação da Propaganda Fide. Já para o caso do Brasil colonial não existiram contestações ao padroado português, tanto que, em 1676, Inocêncio XI criou duas dioceses, Recife e Rio de Janeiro, confirmando o padroado lusitano naquele território (Pizzorusso, 2012: 163, 170).

A Propaganda Fide foi criada com o objetivo de organizar dioceses missionárias e formar um clero indígena, ou seja, efetivar a territorialização da Igreja em um determinado espaço. Tais ações, com o tempo, trariam as missões para dentro do direito comum da Igreja. Com esse objetivo se passou a criar Vicariatos Apostólicos na Ásia, mesmo dentro de territórios que os portugueses acreditavam ser sua zona exclusiva de influência, nomeando para administrá-los bispos de origem francesa. Por meio da Propaganda Fide, o papa buscava defender o que acreditava ser o seu direito imprescindível de exercer a sua função de pastor universal e, portanto, de tomar decisões sobre a organização da fé (Pizzorusso, 2012: 169-174).

A Propaganda Fide era um organismo pontifício, com plenos direitos de agir em nome do papa, portanto, os vicariatos dependiam do poder pontifício. Essa situação levou a uma verdadeira guerra entre padroado e Propaganda nos domínios portugueses da Ásia. Isso se intensificou ainda mais com quando antigos territórios portugueses passaram a ser controlados por potências protestantes (Neto, 1998: 150-164; Pizzorusso, 2012: 169).

A grande influência dos jesuítas no campo missionário português também contribuiu para essas tensões, como, por exemplo, pelas dificuldades que criavam para ordenação do clero indígena. Envolveram-se na questão também os partidos romanos filo e antijesuítas, sendo que estes últimos

criticavam a autonomia da ordem nas missões e a sua defesa dos interesses do padroado português. Na segunda metade do século XVIII, a questão do padroado se misturou com a supressão da Companhia de Jesus, mas nem mesmo depois de tal medida a situação foi resolvida. Aliás, os acontecimentos se precipitaram, resultando na expulsão do Núncio apostólico de Lisboa (Pizzorusso, 2012: 167, 177).

A Propaganda Fide também criticava a limitada capacidade do governo português de financiar as missões. A questão se complicou ainda mais no século XIX, quando ocorreu a supressão das ordens regulares em Portugal, em 1834. Segundo Vítor Neto, a “cisão eclesiástica no Oriente exprimia a oposição entre a soberania do Estado português e o internacionalismo romano interessado no exercício de uma hegemonia espiritual na Ásia”. Posteriormente, foram celebradas duas Concordatas com a Santa Sé: em 1857 e em 1886. Nesta última, a situação foi pacificada, o padroado voltou a ser definido como “uma concessão da Santa Sé, reduziu a área geográfica da missão portuguesa e reorganizou a sua estruturação”. Esse acordo que à primeira vista parece desfavorecer o Estado português, foi fundamental para pacificar os conflitos internos entre ultramontanos e os governos liberais e constitucionalistas (Neto, 1998: 150-164).

A visão de um mundo missionário feito de dioceses, mesmo que fossem missionárias, constituía um programa de jurisprudência espiritual mundial que a Igreja de Roma procurava colocar em prática. A diocese, com o clero secular indígena, era o instrumento tridentino por excelência para trazer às áreas de missões um clero efetivamente presente e preparado, que difundisse proficuamente a doutrina e a ortodoxia romana. Todavia, restavam dois problemas nesse cálculo: o recrutamento do clero e o financiamento das missões (Pizzorusso, 2012: 182).

Essas questões, rapidamente apresentadas aqui, mostram o peculiar caráter “global” da política missionária da Igreja Católica: a relevância do elemento local e do

elemento central romano; e a oscilação da Propaganda Fide e, em geral, da Cúria entre estes dois polos. O Brasil independente não esteve imune a esse processo.

Seguindo essa lógica da História Global, vamos fazer algumas reflexões sobre a constituição do padroado no Brasil independente em sua relação com a perspectiva da Santa Sé. Para isso, iremos focar no Primeiro Reinado (1822-1831) e no papado de Leão XII (1823-1829).

### **Leão XII e um mundo em ebulição**

Em 1808, após a invasão napoleônica a Portugal, o rei e a sua corte mudaram-se para o Brasil. O Rio de Janeiro tornou-se a sede do Império lusitano. Permaneceram por aqui até 1821, quando as Cortes de Lisboa obrigaram o rei D. João VI a retornar a Portugal.

As Cortes de Lisboa foram o resultado da Revolução do Porto, que começou em 24 de agosto de 1820, e parte de um complexo de revoltas liberais que estavam sacudindo vários países europeus nas primeiras décadas do século. Elas também eram uma reação ao governo controlado pelos ingleses, enquanto o rei estava no Brasil. Entre as exigências das Cortes figuravam: o retorno do rei, uma Constituição, a divisão do império em províncias sujeitas a Lisboa e a eleição de deputados.

D. João e sua corte retornaram para Portugal em 25 de abril de 1821, mas Pedro, seu filho mais velho, permaneceu no Brasil, em uma tentativa de evitar uma separação total ou pelo menos na esperança de encorajar uma reunificação posterior. No entanto, as disputas entre os deputados brasileiros e portugueses em Lisboa, o risco de fragmentação do território – como aconteceu nas antigas colônias espanholas – a pressão política das elites de algumas províncias brasileiras e parte das classes populares da capital, levaram à Independência do Brasil, em 7 de setembro de 1822. Ao

contrário de outros países americanos, que adotaram a forma de governo republicano, no Brasil estabeleceu-se uma monarquia constitucional (Basile, 1990: 188-208; Ribeiro e Pereira, 2011: 137-174).

Para Pedro I não era fácil impor sua autoridade a todas as províncias. Algumas delas recorreram às armas. Os conflitos terminaram um ano após a proclamação da independência, em 15 de agosto de 1823, com a adesão da província do Pará, no norte do país. No entanto, o fim do conflito não significou o fim das ameaças à independência. Pedro I, o primogênito real, embora renunciando o direito ao trono português em favor de sua filha, para muitos setores da elite brasileira ainda representava um risco de recolonização do país.

D. Pedro I convocou uma assembleia constituinte, em 1823, mas a dissolveu quando seus aliados perceberam que os deputados pretendiam dividir a soberania entre o Imperador e a assembleia. O Imperador não queria ver seus poderes diminuídos. Em 25 de março de 1824, D. Pedro outorgou ao império uma Constituição. Ela previa a união entre Igreja e Estado, alguns privilégios do padroado e também leis de inspiração *regalista*. Esta Constituição não teve amplo consenso, não sendo apreciada pelos liberais mais radicais, o que acabou provocando fortes reações. Este é o caso da Confederação do Equador, movimento revolucionário de tendência republicana que irrompeu na província de Pernambuco, no Nordeste, em 1824. Apesar de fortemente apoiada por alguns membros do clero, a revolta foi fortemente reprimida por D. Pedro I (Rodrigues, 1974: 17; Santos, 1971: 4).

Nesse ponto temos de abrir um parêntese na nossa narrativa para fazer uma pequena reflexão sobre os termos *regalias* e *regalismo*. As *regalias* são uma série de direitos reivindicados pelos reis, mas não aceitos pelas Santa Sé (mas algumas vezes tolerados) – sem entrar aqui no mérito de quem teria razão –, que em Portugal eram chamadas

de regalias reais<sup>3</sup>, mas que em algum momento do século XIX passaram a ser chamadas de regalismo. Este conceito é usado por praticamente todos os pesquisadores lusitanos e brasileiros que se debruçam sobre essas questões no século XVIII e XIX. A origem desse termo vem das experiências de tensão e disputa, que o carregaram de significado. Neste contexto, padroado e regalismo vão se desenvolver lado a lado, sendo importante compreendê-los.

Votando à nossa narrativa, o papa Leão XII, nos cinco anos de seu pontificado, liderou a Igreja na delicada missão de reconhecer a independência de alguns países da América Latina. Às vezes, as negociações foram muito longas

---

3 R. Bluteau, *Vocabulario*, 1712-28: “Regalia. Géralmente fallando, he hum sinal exterior, demonstrativo da authoridade, & Magestade Real. As Regalias essenciaes são fazer leys, investir Magistrados, eleger Ministros dignos, & benemeritos, bater moeda, pôr tributos, & a seus tempos publicar guerra, & fazer pazes. As Regalias accidentaes são as que sem diminuir a soberania, nem augmentar o poder supremo, se varião mais, ou menos ao passo que se differença com as nações os seus costumes. Do tempo, que a Monarchia Imperial começou nos Assyrios, & passou aos Romanos, as Regalias accidentaes dos Emperadores eraõ trazer coroa, & sceptro, vestir purpura, & que lhes fallassem de joelhos, etc. Regalias tambem se chamão alguns direytos, ou privilegios dos Reys em materias Ecclesiasticas. Regalia dos Reys de França he o poder, que elles tem, de gozar as rendas dos Bispados, & Arcebispados vagantes, & conferir os beneficios, que os Prelados defuntos podião conferir, etc. Regalia. Jus Regium, gen. Juris Regii. (Era contra a Regalia do Emperador. Vieyr. tom. I. pag. 778.) § Regalia. A dignidade Real. Regia, ou Regalis dignitas, ou potestas Regia. Neste sentido usa Jacinto Freyre da palavra Regalia. (Traziaõ diante hũa bandeyra, em que estava figurado o seu Profeta, para que os incitasse juntamente a Religião, & a Regalia. Livro 2. num. 73.) Vid. tomo 7. do Vocabulario. Regalia do sangue, parentesco Real. Descendencia de Reis. Regia consanguinitas. Propinquitas Regalis. Regii sanguinis communio, onis, Fem. (A Regalia do sangue, por todos os lados soberano. Histor. dos Loyos, pag. 448.)”. Uso semelhante encontramos logo no primeiro ano de funcionamento da Câmara dos Deputados imperiais em 1827, que nos seus anais traz o discurso do Deputado Cunha Mattos: “Eu como catholico reconheço a autoridade espiritual do papa, mas como cidadão brasileiro também sustentarei quanto em mim couber os direitos da nação a que pertenço e as regalias do Imperador do Brasil”. Anais do Parlamento Brasileiro, 1827, Tomo Segundo, p. 131.



e complexas, devido às pressões das potências europeias, Espanha e Portugal, antigas colonizadoras dessas novas nações. Este foi o caso do Brasil.

Pouco mais de um ano depois da independência da colônia lusitana nas américas, em 28 de setembro de 1823, Annibale della Genga tornou-se papa com o nome de Leão XII. Alguns meses após assumir o governo da Igreja, chegava em Roma o representante do Imperador D. Pedro I, com o objetivo de iniciar as negociações para o reconhecimento do novo país, o que só aconteceu em 1826. Enquanto na Europa a Santa Aliança tentava impedir as revoluções, na América não havia outra escolha senão aceitá-las. Em fevereiro de 1829, Leão XII morreu e, em 1831, Pedro I abdicou do trono.

### **Uma Igreja para o império americano**

O retorno de João VI para Portugal, em 1821, e a proclamação da independência do Brasil por seu filho mais velho, Pedro, em 1822, ao mesmo tempo que permitiram uma maior proximidade entre uma parte do clero e do governo, exacerbou o espírito nacionalista na condução dos assuntos eclesiásticos. O objetivo do Estado continuava sendo o de controlar os setores estratégicos da Igreja e usar a fé como um instrumento para legitimar e manter a ordem social vigente (Azevedo, 1978: 122-123).

A hierarquia eclesiástica atuava tanto na esfera religiosa quanto na civil. Esse fator permitiu o envolvimento do clero brasileiro em diversas áreas da sociedade: na economia, na política, na administração pública e nas oligarquias locais. Isso nos ajuda a entender por que, no momento da independência, o clero participou ativamente do processo de emancipação e da organização administrativa do novo país, contando com representantes na Assembleia Constituinte dissolvida pelo Imperador em 1823.

A Carta Magna outorgada por D. Pedro I em 1824, apesar de suas aspirações liberais, começava com a invocação da Santíssima Trindade e o reconhecimento da Igreja Católica como religião do Estado. Esta união, no entanto, inspirava-se nas tradições lusitanas, adaptadas à nova circunstância do país independente e à adoção da monarquia constitucional como sistema político (Azevedo, 1981: 48).

A união entre Igreja e Estado foi declarada no Título I da Carta Magna - “Do Império do Brasil, seu Território, Governo, Dinastia, e Religião” – no quinto artigo, que afirmava: “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior do Templo”<sup>4</sup>. A religião do império era a católica, mas as outras religiões cristãs eram toleradas.

No Capítulo II, Título V, relativo ao poder executivo, o artigo 102 determinava que: “O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado”. Estas eram suas atribuições, entre outras: “§II. Nomear Bispos, e prover os Benefícios Eclesiásticos. §XIV. Conceder, ou negar o Beneplicito aos Decretos dos Concílios, e Letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas que se não opuserem à Constituição; e precedendo aprovação da Assembleia, se contiverem disposição geral”<sup>5</sup>.

Apesar de se apoiar na força da tradição ao estabelecer as relações entre Igreja e Estado, a monarquia brasileira, no momento de estabelecer o novo pacto social, por meio da Constituição, mirava o futuro, ou seja, a constituição de uma nova nação, pautada em princípios liberais. O direito de nomear bispos e prover benefícios eclesiásticos, que eram considerados anteriormente como concessões dadas

---

4 “Constituição Imperial de 1824” (1886), in *Coleção das Leis do Império, 1824*, parte I, “Constituição Política do Império do Brasil”, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, p. 7.

5 *Ibid.*, pp. 21-22.

pela Santa Sé, através de bulas papais ao rei português e aos grã-mestres da Ordem Militar de Cristo, passaram a ser considerados como um direito constitucional do poder executivo, estabelecido unilateralmente com a outorga da Constituição. Tudo isso sem prévia negociação ou acordo com a Santa Sé. Isto não é um fato isolado. Acontecia algo parecido com as repúblicas independentes da América Latina e, como vimos, com Portugal após a instalação de um regime constitucional liberal.

A Constituição também instituía o *placet*, ou beneplácito, que já estava presente nas *regalias* dos reis lusitanos. O padroado e certas *regalias* no Brasil foram legitimados pelo discurso da soberania popular e estabelecidos pela Constituição. Tais fatos levaram Cândido Mendes de Almeida, renomado jurista e ultramontano brasileiro do século XIX, a acusar, décadas mais tarde, o governo de ter instituído um “padroado à força” (Almeida, 1866-1873: 272).

Enquanto as *regalias* dos monarcas lusitanos eram justificadas por práticas e concessões tradicionais, no Brasil se apresentava na perspectiva da construção de uma nova nação, baseada na soberania popular e numa Constituição. Nesse novo contexto, era importante também avançar na tolerância de outras religiões cristãs.

No Título VIII da Constituição, “Das Disposições Gerais, e Garantias dos Direitos Cívicos, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros”, no artigo 179, a tolerância religiosa e seus limites se confirmam mais uma vez: “A inviolabilidade dos Direitos Cívicos, e Políticos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Império, pela maneira seguinte: [...] V. Ninguém pode ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública”<sup>6</sup>.

---

6 “Constituição Imperial de 1824”, in *Coleção das Leis*, op. cit., p. 38.

Depois da Carta Magna, outras inovações legislativas implantadas, como a extinção do Tribunal das Cruzadas, com a lei de 20 de setembro de 1828 e, mais importante ainda, a lei de 22 de setembro de 1828, que extinguiu a instituição executiva do Padroado Real Português, o Tribunal da Mesa de Consciência e Ordens. Assim, as principais questões sobre os assuntos eclesiásticos foram transferidas para o Supremo Tribunal de Justiça<sup>7</sup>.

### **A bula *Praeclara Portugalliae* de Leão XII e a territorialização da Igreja no Império tropical**

No Brasil, o padroado foi estabelecido sem prévia negociação com a Santa Sé, unilateralmente, implicando uma certa ruptura com a tradição lusitana, apesar de muitas continuidades, portanto, não era mais visto como uma concessão. Isto parece mais evidente quando analisamos o caso da bula *Praeclara Portugalliae*.

Após a emancipação política do Brasil, o Imperador D. Pedro I mandou seu enviado extraordinário à corte papal, Mons. Francisco Correia Vidigal<sup>8</sup>, nomeado em 7 de agosto de 1824. Ele chegou a Roma em 5 de janeiro de 1825. Sua missão era convencer a Santa Sé a reconhecer a independência do Brasil e assinar uma Concordata, estabelecendo as condições que deveriam reger as relações entre a Igreja e Estado na monarquia brasileira. O objetivo era garantir

<sup>7</sup> *Coleção das Leis do Império do Brasil* (1828) (1878), parte I, Rio de Janeiro: Tip. Nacional, pp. 45, 47-50.

<sup>8</sup> Nasceu no Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII. Nesta cidade completou seus estudos de humanidades e depois se matriculou na Universidade de Coimbra, em Portugal, onde se formou em direito canônico. De Portugal ele foi para Roma, onde foi ordenado sacerdote. De volta ao Brasil, exerceu o sacerdócio em Cuiabá. Retornou ao Rio de Janeiro, onde praticava advocacia. Em 1806 foi nomeado cônego do capítulo da diocese e depois reitor do Seminário de São José. Ele deixou este lugar quando aceitou a missão diplomática para Roma (Lemos, 1980: 30).

ao Imperador os mesmos direitos que os soberanos portugueses, incluindo aquele de ser o grão-mestre das ordens militares, com o privilégio do padroado vindo da Ordem de Cristo (Dornas Filho, 1938: 42).

No entanto, o fato de enviar um representante a Roma era reconhecer na Santa Sé o direito de conceder o padroado, apesar da Constituição de 1824 já ter atribuído ao Imperador o direito de nomear bispos, prover aos benefícios eclesiásticos e de aceitar ou não os documentos pontifícios.

Apesar disso, era importante obter um reconhecimento pontifício para dar maior força às reivindicações de D. Pedro I em relação ao poder legislativo, à população, à hierarquia eclesiástica e às províncias. O Imperador buscava uma fonte de autoridade que fosse além da “aclamação popular”, que “transferiu” a soberania e o coroou (soberania proveniente do povo e fundamentado no pacto social). Ele buscava uma maior legitimidade no sagrado, no direito divino dos reis (Ribeiro, 1994; Basile, 1990: 203).

A primeira reunião do enviado brasileiro com o cardeal Della Somaglia, secretário de Estado, foi realizada em 13 de janeiro, quando foram recusadas as credenciais de ministro ao Mons. Vidigal, não sendo reconhecidas suas funções diplomáticas. Esta recusa foi o resultado da pressão do ministro português junto a Santa Sé, Domingos António de Sousa Coutinho, Conde de Funchal. Ficou claro para Mons. Vidigal e o governo brasileiro que a Santa Sé só tomaria posição após o reconhecimento da independência por Portugal (Santini, 1974: 164).

Portugal reconheceu a independência do Brasil em 29 de agosto de 1825. Com a ajuda do cardeal Bartolomeo Pacca<sup>9</sup>, Mons. O Vidigal conseguiu ser recebido por Leão

---

<sup>9</sup> Talvez pelo fato de Mons. Pacca ter sido núncio pontifício em Portugal de 21 de março de 1974 até fevereiro de 1801, quando foi nomeado cardeal, sendo substituído pelo mons. Lorenzo Caleppi.

XII como diplomata brasileiro, em 23 de janeiro de 1826. Isso também implicou o reconhecimento da independência do império (Santini, 1974: 166).

Mais tarde, Leão XII concedeu um breve apostólico ao Imperador do Brasil, em 15 de abril de 1826, dando-lhe o poder de nomear bispos para cadeiras vacantes, pois isso era uma questão de suma importância para a Cúria (Santini, 1974: 167). A territorialização, fundamental para organização hierárquica da Igreja, passava pela presença constante dos bispos, evitando longas vacâncias, e pela criação de novas dioceses em um território tão vasto. Em seguida, estas concessões foram estendidas a outras dioceses erguidas mais tarde, como aconteceu em 15 julho 1826, com a bula *Sollicita Catholici Gregis*, que elevou as prelações de Goiás e Cuiabá à condição de dioceses. Essa bula e as seguintes sempre se remeterão à concessão do direito do padroado régio feito por meio do Breve de 15 de abril de 1826 (Santini, 1974: 176-177).

Em 8 de agosto de 1826, Mons. Vidigal pediu ao papa uma bula que reafirmasse o padroado dos benefícios infraepiscopais exercidos pelo Imperador. O pedido foi enviado à Sagrada Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários. Os cardeais se reuniram em 11 de março de 1827. A discussão foi longa, com uma série de dúvidas e obstáculos apresentados pelo secretário da Sagrada Congregação, Mons. Luigi Frezza. No entanto, com a insistência de Mons. Vidigal junto ao Santo Padre e a predisposição deste conseguiram superar os obstáculos (Santini, 1974: 167, 171-172).

Em 30 de maio de 1827, no lugar de uma Concordata, como inicialmente solicitado pelo Imperador, Mons. Vidigal obteve uma bula da Santa Sé, intitulada *Praeclara Portugalliae*. Ela concedia ao soberano e aos seus descendentes os mesmos direitos que a coroa portuguesa, ou seja, o padroado real e o grão-mestrado da Ordem de Cristo.

Quando o governo recebeu a bula, seguiu as determinações da Constituição, submetendo-a ao processo de beneplácito. O documento foi enviado às comissões conjuntas de Constituição e Eclesiástica da Câmara dos Deputados. Na sessão de 10 de outubro de 1827, elas se expressam de maneira contrária à concessão do *placet* à bula (Dornas Filho, 1938: 42-43). O Estado brasileiro em formação, além de estabelecer unilateralmente o padroado através da Constituição, não aceitou a concessão deste privilégio pela Santa Sé, que tradicionalmente detinha o poder de concedê-lo.

No entanto, existem algumas razões menos explícitas por trás do parecer negativo ao *placet* para bula *Praeclara Portugalliae*: era o conflito entre a Assembleia e o Imperador, envolvendo as diferentes interpretações sobre quem detém a autoridade derivada da soberania nacional. As comissões afirmam que a bula não poderia ser aprovada, porque continha disposições gerais que ofendiam a Constituição do Império. Depois de apresentarem um breve resumo das bulas que tinham concedido aos reis português e à Ordem de Cristo o direito de padroado, argumentavam que as ordens militares foram fundadas para lutar contra os inimigos da fé, o que seria contrário ao princípio da tolerância de crença estabelecido pela Constituição brasileira. A partir disso, as comissões concluíam que:

Pode jamais sancionar-se o princípio que a Bula parece querer consagrar, de que é lícito levar-se a desolação, o ferro e o fogo a casa daqueles que não creem no que nós cremos? Não são essas máximas de sangue e ignorância, e degradação, diretamente ofensivas do art. 5º da lei fundamental deste Império, que estabeleceu a tolerância de crenças e do art. 179 §5º, que proíbe que alguém seja perseguido por motivo de religião? Sem dúvida. Logo, os princípios sobre que a bula assenta sua decisão, nem existem, nem podem tolerar-se, por anticonstitucionais: e a bula, por consequência, é anticonstitucional, e assenta sobre uma causa falsa, isto é, causa que

não existe. E, além disso, a Bula é ociosa e inútil, porque o Imperador do Brasil tem pelo ato da Sua Aclamação e pela Constituição todos esses direitos que ela pretende confirmar-lhe (AES, fasc. 171, pos. 108, fl. 24r)<sup>10</sup>.

Além de negar os fundamentos tradicionais de legitimação do padroado, a parte final do parecer das comissões vai além do conteúdo proposto na bula, porque é uma defesa da posição da Câmara diante do Imperador, reconhecendo principalmente o princípio de que a soberania derivava da aclamação da nação legitimada pela Constituição. O parecer da Câmara não parava por aí. Ela alegava que o padroado da Ordem de Cristo nunca existira no país, pois ela “não fundou, não edificou, nem dotou as igrejas do Brasil. Logo, nunca teve, nem podia ter direito de padroado das mesmas igrejas” e concluía que:

as igrejas do Brasil nunca foram do padroado da Ordem de Cristo e, por consequência que os Reis de Portugal nunca exerceram no Brasil o direito de Padroeiros, como Grão-mestres, mas sim como Reis, sendo então todos os benéficos do Padroado Real, assim como hoje o são do Padroado Imperial, e essencialmente inerente à Soberania do atual Imperador do Brasil e Seus Sucessores no Trono, pelo ato da Unânime Aclamação dos Povos deste Império e Lei Fundamental do mesmo, artigo 1 e 2 §2º. Conclua-se, portanto, que a bula é ociosa, porque tem por fim confirmar o Imperador do Brasil no direito que o Mesmo Senhor tem por títulos mais nobres (AES, fasc. 171, pos. 108, fl. 28v; Dornas Filho, 1938: 44-48).

Essa passagem é essencial para entender as bases nas quais se pautam as relações entre Igreja e Estado no Império do Brasil. Os reis lusitanos justificavam suas regalias baseando-se na igreja primitiva, nos antigos imperadores

---

<sup>10</sup> AES – Arquivo do *Affari Ecclesiastici Straordinari* (Negócios Eclesiásticos Extraordinários), na época em que consultei a documentação este fundo estava no Arquivo Secreto Vaticano.



romanos, nas antigas concessões papais e na tradição, criando uma discussão sobre quem concedeu a quem este ou aquele privilégio. Em vez disso, o governo imperial brasileiro justificava a instituição do padroado e de *regalias* (beneplácito e recurso à coroa) baseando-se em uma suposta aclamação popular, que cedeu a soberania ao Imperador e à Constituição imperial. Era um padroado civil que não derivava da concessão da Igreja e do papa. Esses princípios foram recorrentes durante o período monárquico brasileiro, mas constantemente criticados e contestados pela Santa Sé.

Não sabemos se a Cúria foi informada do conteúdo integral destas discussões na Câmara dos Deputados do Brasil durante o Primeiro Reinado. Encontramos informações sobre isso nos arquivos vaticanos somente em discussões ocorridas nos anos de 1840, já no Segundo Reinado. Jerônimo Lemos afirma que a Santa Sé ouviu falar dessa decisão e isso suscitou alguma resistência no estabelecimento da nunciatura no Brasil. Outros estudiosos, que fizeram pesquisas nos arquivos romanos e vaticanos, não sabem se a Santa Sé soube do incidente ou quais foram suas reações (Lemos, 1980; Santini, 1974: 159-204; Vieira, 2007).

## **A instituição de uma nunciatura apostólica no Rio de Janeiro**

Antes da proclamação da independência, dois núncios estiveram presentes no Brasil: Mons. Lorenzo Caleppi (1808-1817) e Mons. Giovanni Francesco Marefoschi (1817-1820), ambos foram enviados para representarem o papa na corte portuguesa. No momento do seu retorno para Portugal, o núncio a seguiu. Depois da independência, em 1822, e depois de seu reconhecimento pela Santa Sé, em 1826, o primeiro núncio

enviado à nova nação é Mons. Pietro Ostini. As negociações para a nomeação deste núncio também aconteceram sob o pontificado de Leão XII (Accioly, 1949: 19-212).

Como já vimos, o Imperador do Brasil enviou seu representante a Roma para tratar do reconhecimento da independência. Em 28 de agosto de 1824, ele recebeu a instrução do governo, que no parágrafo sobre a nunciatura dizia:

A respeito do estabelecimento dos Núncios, é coisa natural e óbvia que os Papas os queiram ter, não só como Enviados e Ministros Plenipotenciários Políticos, as como seus Legados; fora melhor que eles não existissem como tais e até que não houvesse Tribunais de Legacia, mas não sendo da pretensão de S. M. Imperial destruir o que está estabelecido por longos tempos, e abraçado pelos mais Monarcas Católicos, não duvida que haja nesta Corte um Núncio, não só por este princípio, mas também pela conveniência de recorrer antes a eles do que a Cúria Romana, pela distância, naqueles casos, que sendo a ela reservados não podem ser dispensados pelos Bispos, e também para que perante eles se preparem os processos de nomeação para ocupar os Bispados vagos (Lemos, 1980: 33).

Antes do estabelecimento de uma nunciatura no Brasil, houve muitas discussões entre o governo e seus representantes diplomáticos estabelecidos em Roma e na Áustria, principalmente sobre a oportunidade ou não de ter uma nunciatura de primeira classe no Rio de Janeiro. O Monsenhor Vidigal era contra, argumentando que isso poderia criar inúmeras desvantagens para o governo brasileiro. Segundo Vidigal, uma internunciatura seria suficiente.

No entanto, Leão XII estava interessado em estabelecer imediatamente uma representação diplomática no Brasil. Segundo De Marchi:

Leão XII, já em fevereiro de 1826, tinha proposto ao Can. Del Bufalo (San Gaspare de Búfalo) o cargo de Representante Pontifício no Império do Brasil, que poucos dias antes (23

de janeiro) havia sido oficialmente reconhecido pela Santa Sé. O Santo, no entanto, através de seus amigos Mons. Cristaldi (mais tarde cardeal) e monsenhor Marchetti, conseguiu ser dispensado, pelo Papa, de acertar o cargo (De Marchi, 1957: 75).<sup>11</sup>

Em maio de 1826, Leão XII voltou a demonstrar interesse pelo estabelecimento de uma representação no Brasil. Mas a ideia foi de uma nunciatura conjunta com Lisboa. Ele enviou uma comunicação ao Ministro Plenipotenciário do Brasil e outra ao embaixador de Portugal, nas quais o Santo Padre expressava seu desejo de nomear um núncio para a corte de Sua Majestade Imperial. Como o rei português D. João VI tinha falecido aos 10 de março de 1826, e sendo o Imperador Pedro I o príncipe herdeiro do trono português, os nomes dos candidatos propostos foram enviados ao monarca brasileiro. Segundo Accioly, eram os seguintes: “Mons. Alessandro, dos marqueses Giustiniani di Scio, patricio genovês, arcebispo de Petra; Mons. Alessandro, dos príncipes Spada, patricio romano, auditor da Sacra Rota; e Mons. Luigi, dos marqueses del Drago, patricio romano”. A resposta do governo foi que esta decisão dizia respeito ao Reino de Portugal e não ao Brasil, uma vez que o Imperador D. Pedro I havia renunciado ao trono lusitano (Accioly, 1949: 213 e 223).

Em outubro de 1826, a Santa Sé retomou a iniciativa, por meio do Cardeal Secretário de Estado, Giulio Maria della Somaglia, que comunicou a Vidigal seu desejo de enviar um núncio apostólico ao Brasil. O encarregado brasileiro pediu, então, instruções ao seu governo. Alguns dias depois

---

<sup>11</sup> Tradução livre do autor. No original: “Leone XII, già nel febbraio 1826, aveva proposto al Can. Del Bufalo (San Gaspere del Bufalo) la carica di Rappresentante pontificio nell'impero del Brasile, che qualche giorno prima (23 gennaio) era stato ufficialmente riconosciuto dalla Santa Sede. Il Santo però, per mezzo dei suoi amici Mons. Cristaldi (poi cardinale) e Mons. Marchetti, ottiene dal papa di esse dispensato dall'accettare”.

reforçou o pedido, comunicando que o Santo Padre expressou pessoalmente a ele o desejo de ter uma nunciatura no Brasil (Accioly, 1949: 214).

O ministro das Relações Exteriores, João Severiano Maciel da Costa, Marques Queluz, respondendo a Vidigal, anunciou que o Imperador D. Pedro I queria uma nunciatura de primeira classe, considerando “pouco compatível com a dignidade do Império”, um núncio de segunda classe (Accioly, 1949: 215).

Para a mudança de posicionamento do Imperador, contribuiu Antônio Teles da Silva Caminha e Meneses, marquês de Rezende, ministro plenipotenciário na corte da Áustria, o qual estava conversando conjuntamente com a Santa Sé e com Mons. Ostini, internúncio em Viena, para que ocupasse esse cargo. Segundo Accioly, a nunciatura de primeira classe interessava a Ostini, que almejava o cardinalato o quanto antes (Accioly, 1949: 213-215).

No entanto, essa atitude do colega não agradou a Vidigal, que considerou as ações do Marquês de Rezende intrusões em assuntos que não eram de sua alçada. Mas seguindo suas instruções, Vidigal buscou dar garantias à Santa Sé de que o governo brasileiro iria fornecer os meios necessários para a manutenção do núncio, seguindo o exemplo do que acontecia em Portugal (Accioly, 1949: 215-216).

Em 11 de maio de 1827, o cardeal secretário de Estado comunicou a Mons. Vidigal que Sua Santidade tinha decidido pela instituição de uma nunciatura de primeira classe, com todos os privilégios e faculdades dos núncios apostólicos residentes em Lisboa, incluindo a nomeação a cardeal no final da sua missão. A Santa Sé apresentou uma lista de três candidatos ao Imperador, que escolheu o primeiro nome, Mons. Pietro Ostini, internúncio austríaco (Accioly, 1949: 216).

Era costume que o governo concedesse uma contribuição financeira para a manutenção da nunciatura “a exemplo do que praticavam os príncipes da Casa de Bragança”, o que implicava uma certa quantia a ser paga ao núncio, “para

o decoro do respectivo cargo”, por causa das dificuldades enfrentadas pelo tesouro pontifício. Mas quando a Câmara dos Deputados foi consultada, não aprovou a concessão de ajuda ao representante do papa (Accioly, 1949: 216-218).

Outro evento também preocupou a Santa Sé. A lei de 18 de setembro de 1828, que criou o Tribunal Superior de Justiça, que passaria a ser aquele de última instância para todas as causas, mesmo as eclesiásticas<sup>12</sup>, deixando o tribunal da nunciatura (legacia) sem funções. O último golpe contra este tribunal foi em 27 de agosto de 1830, por meio de um decreto imperial:

Art. 1º. As causas eclesiásticas, d’ora em diante, serão julgadas em segunda e última instância na Relação competente.

Art. 2º. As apelações interpostas para o Tribunal da Legacia, atualmente pendentes, ficam de nenhum efeito; e as sentenças proferidas na Relação competente terão sua inteira execução<sup>13</sup>.

Desta forma, as causas do foro eclesiástico ficaram limitadas a duas instâncias eclesiásticas: a primeira nos tribunais episcopais, a segunda no tribunal do Arcebispado da Bahia. Já a terceira instância seria um tribunal secular, o Supremo Tribunal de Justiça, por meio do recurso à Coroa (Beal, 1969: 151).

A Santa Sé, informada por Mons. Vidigal destas decisões, mudou de ideia, dando um outro destino para Mons. Ostini, arcebispo de Tarso, que seria nomeado à nunciatura da Confederação Suíça. O papa, então, propôs enviar um “encarregado de negócios”, uma nunciatura de terceira classe, para o Brasil. O governo imperial se opôs

<sup>12</sup> *Coleção das Leis do Império do Brasil, 1828 (1878)*, parte I, Rio de Janeiro: Tip. Nacional, p. 38

<sup>13</sup> *Coleção das Leis do Império do Brasil, 1830 (1876)*, parte I, Rio de Janeiro: Tip. Nacional, p. 19.

veementemente a essa ideia e ordenou a Mons. Vidigal que defendesse junto a Santa Sé a escolha que foi feita anteriormente, ou seja, Mons. Ostini (Accioly, 1949: 217-225).

Leão XII, então, propôs uma nunciatura de segunda classe, mas o Imperador continuou insistindo na de primeira. O impasse continuou nos anos seguintes, mas Leão XII morreu antes da conclusão da questão. As negociações para a nomeação se alongaram e terminaram apenas em 23 de junho de 1829, quando Pio VIII nomeou Mons. Ostini, que apresentou suas credenciais ao Imperador em 31 de maio de 1830. Nos dois anos que permaneceu no país, além de ter vivido um momento político conturbado da história política nacional, foi extremamente crítico e pouco afeiçoado ao Brasil (Accioly, 1949: 217-225).

## Conclusão

Buscamos demonstrar neste artigo como o padroado se desenvolveu numa perspectiva transnacional, numa relação entre os estados e a Santa Sé. Esta última pensava suas estratégias de ação numa perspectiva global, enquanto aqueles, de acordo com suas necessidades e interesses locais. Esse jogo local-global, com suas tensões e rearranjos, marcou a História das relações entre Igreja e Estado no Brasil oitocentista.

O Brasil independente, nos anos de sua função, trazia a força da tradição portuguesa que deveria ser conjugada a um novo horizonte de expectativa, usando a expressão de Koselleck, aquele da construção de uma monarquia constitucionalista pautada em preceitos do liberalismo político. Nesse contexto, buscou estabelecer as bases das relações entre Igreja e Estado, que já nasceram com interpretações diferentes do que seria o padroado: para uns seria uma concessão do papado e para outros um direito inerente à soberania. Essa tensão perpassará todo o Período Monárquico,

chegando em alguns momentos a se transformar e verdadeiro conflito. Ao contrário de Portugal, a monarquia brasileira não voltou a aceitar que o padroado fosse uma concessão pontifícia.

Nosso objetivo foi analisar somente o processo de independência e o Primeiro Reinado, momento fundador do padroado no Brasil, expondo os interesses conflitantes e particulares envolvendo a Santa Sé e o governo monárquico. Ambos preocupados em efetivar sua autoridade sobre a Igreja no território brasileiro.

## Referências

- Accioly, H. P. P. (1949), *Os primeiros núncios no Brasil*, São Paulo: Instituto Progresso Editorial.
- Alameida, C.M. de. (1866-1873), *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro Antigo e Moderno em suas relações com o Direito Canônico*, Rio de Janeiro: Garnier, vol. 1, parte I.
- Azevedo, T. de. (1981), *A religião civil brasileira: um instrumento político*, Petrópolis: Vozes.
- Azevedo, T. de (1978), *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*, São Paulo: Ática.
- Basile, M. O. N. de. (1990), “O Império brasileiro: panorama político”, in: Linhares, M.Y. (org.), *História Geral do Brasil*. 9 ed. Rio de Janeiro: Elsevier.
- Beal, T. (1969), “Os jesuítas, a Universidade de Coimbra e a Igreja brasileira, subsídios para a história do regalismo em Portugal e no Brasil 1750-1850”, Ann Arbor: The Catholic University of America, [Tesi di Dottorato].
- Chaunu, P. (1979), *L'espansione europea dal XIII al XV secolo*, Milano: Mursia.
- Coleção das Leis do Império do Brasil, 1824* (1886), “Constituição Política do Império do Brasil”, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, parte I.

- Coleção das Leis do Império do Brasil, 1828* (1878), Rio de Janeiro: Tip. Nacional, parteI..
- De Marchi, G. (1957), *Le nunziature apostoliche dal 1800 al 1956*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Dornas Filho, J. (1938), *O Padroado e a Igreja brasileira*, São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Fantappiè, C. (2012), “La Santa Sede e il mondo in prospettiva storicogiuridica”, *Rechtsgeschichte Legal History*, n. 20, pp. 332-338.
- Kuhnen, A. (2005), *As origens da Igreja no Brasil (1500-1552)*, Bauru: Edusc.
- Lemos, J. de. (1980), “Monsenhor Francisco Correia Vidigal e o reconhecimento da independência pela Santa Sé”, *RIHGB*, CCCXXVIII..
- Neto, V. (1998), *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa: INCM – Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Pizzorusso, G. (2012), “Il Padroado Régio Portoghese nella dimensione “globale” della Chiesa romana. Note storico-documentarie con particolare riferimento al seicento”, in: Pizzorusso, G. E; C. Platania e M. Sanfilippo, *Gli archivi della Santa Sede come fonte per la storia del Portogallo in Età Moderna*. Studi in memoria di Carmen Radulet. Viterbo: Sette Città.
- Ribeiro, G. S. e V. Pereira (2011), “O primeiro Reinado em Revisão”, in: Grinberg K. e R. Salles, *O Brasil Imperial*, volume I, 1808-1831, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 137-174.
- Ribeiro, M. E. de B. (1994), *Os símbolos do poder*. Brasília: Editora da UNB.
- Rodrigues, J. H. (1974), *A assembleia constituinte de 1823*, Petrópolis: Vozes.
- Santini, C. (1974), “O Padroado no Brasil. Direito Real”, *Perspectiva Teológica*, n. XI
- Santirocchi, Í. D. (2015), *Questão de Consciência*, os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889), Belo Horizonte: Fino Traço.



- Santos, J. A. dos (1971), “Liberalismo eclesiástico e regalista no Brasil sob o pontificado de Gregório XVI”, Roma: Pontificia Gregoriana, [Tesi di Dottorato].
- Vieira, D. R. (2007), *O processo de Reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*, Aparecida: Editora Santuário.



# De la “Iglesia libre en el Estado libre” a la amenaza del “Estado ateo”

*José Manuel Estrada y su trayectoria intelectual*

DIEGO CASTELFRANCO

Corría el año 1880 cuando, tras un hiato de ocho años, José Manuel Estrada comenzó a editar la segunda época de la *Revista Argentina*. Su carrera intelectual y política, durante aquel período, había evidenciado una marcada curva ascendente. Más allá de escribir y publicar una cantidad prolífica de libros y artículos sobre Historia y Derecho constitucional, fue convocado para formar parte de la Convención Constituyente de la Provincia de Buenos Aires, resultó elegido diputado provincial y le fueron otorgados cargos en dos de las más importantes instituciones de educación media y superior del país: en 1875 fue designado profesor de Derecho constitucional y administrativo en la Universidad de Buenos Aires, y en 1876 el presidente Nicolás Avellaneda lo ungió como rector del Colegio Nacional de Buenos Aires. Pero, a la par que su gravitación como figura pública se magnificaba, sus ideas comenzaron a manifestar un giro difícilmente soslayable. Al lanzar la segunda etapa de la *Revista Argentina*, despuntaba ya aquel Estrada, intransigente en su ultramontanismo, que lideraría el movimiento católico argentino contra las reformas laicas en la década de 1880. Algo que, unos pocos años antes, hubiera resultado para muchos quizá insospechable.

En este sentido, la diferencia entre las ideas y el tono emanados de sus artículos en la revista durante su primer y segundo períodos es tajante. En el texto inaugural de 1868,

titulado “La moral y la democracia”, un joven Estrada de 26 años se había propuesto interpelar en su conjunto a la elite intelectual y política argentina -o, como mínimo, a la elite bonaerense-. Sin referir al catolicismo, sostuvo allí que una moral sustentada sobre la noción absoluta de Dios se mostraba fundamental en cuanto sostenedora del único régimen político legítimo: la democracia. Como consecuencia de los deberes y derechos del hombre, “toda forma social distinta de la democracia es criminal de parte del pueblo que la establece ó la consiente” (Estrada, 1868: 5). Acompañó dicho juicio de un férreo optimismo en la libertad del hombre, que según el mandato de la providencia devenía la característica nodal del sujeto humano. Así, favoreciendo y moralizando dicha libertad por medio de la práctica política -para lo que resultaba necesario el fortalecimiento de unos municipios aún raquíticos- y de la educación popular -que, bajo el influjo de Horace Mann, debía desarrollar la razón para abrir las puertas hacia el conocimiento de la moral universal- podrían establecerse las bases para el genuino progreso de la República Argentina.

Este texto, en que ni siquiera se deslizaba la adherencia del autor al credo católico -y menos aún a los vientos ultramontanos, crecientemente conservadores, que soplaban sobre Roma y la mayor parte de Europa- manifiesta una notable disonancia con aquellos que el propio Estrada publicaría una década más tarde. La divisa de la *Revista Argentina* sería, a partir de 1880, “*instaurare omnia in Christo*” [“instaurar todo en Cristo”], y sus páginas sólo se encontrarían abiertas a aquellos escritores que “acepten su símbolo con animosa sinceridad” (Estrada, 1880: 3). Sus lectores imaginados, ciertamente, fueron también quienes adhirieron con particular celo a dicha fe.

En una conferencia dictada en el Club Católico el 21 de agosto de 1880, luego publicada en la *Revista*, el entusiasmo otrora inagotable de Estrada por las bondades de la libertad del hombre -y junto a ellas, de algún tipo de “liberalismo”-, acompañando los avances de una “civilización moderna”

que antes ensalzara como la más clara encarnación del progreso humano, se desvanecía casi por completo. El mundo sobrenatural, ahora, atravesaba de forma mucho más tajante y global su mirada sobre los asuntos políticos y sociales. El “progreso” dejó de ser definido como una senda lineal que permitía al hombre su propio perfeccionamiento para convertirse, en cambio, en “la restauración de lo sobrenatural en los hombres por la virtud de Cristo” (Estrada, 1905: 207-229). En este mundo maniqueo, sumido en un combate a muerte entre el cristianismo -católico- y el “naturalismo” que negaba la supremacía del reino de Cristo, la libertad se veía marcada por una naturaleza humana que era “ignorante y por degradación inclinada al mal”. La ciencia, a pesar de sus asombrosos avances, se mostraba incapaz de responder las preguntas fundamentales que aquejaban al hombre y se arremolinaba en quiméricos laberintos. El industrialismo, al sustraerse de la caridad, azuzaba una guerra entre ricos y pobres que se erigía sobre el egoísmo, por un lado, y la envidia, por el otro. Frente a las amenazas de un liberalismo veladamente naturalista y, peor aún, de un socialismo que amenazaba con devorar el mundo entero, la restauración del reino de Cristo se mostraba como la única salida posible.

Esta aparente transformación radical del pensamiento de Estrada ha llamado la atención de varios de sus biógrafos, tanto desde la historiografía confesional como desde la más reciente historiografía laica del catolicismo.<sup>1</sup> Si en el primer caso tendió a pensarse dicho giro como un reconocimiento de sus errores pasados, que lo habían conducido por la senda de un anatemizado “catolicismo liberal”, autores más recientes, no asociados a una perspectiva de ese tipo, han colocado un interrogante sobre dicha transformación sin lograr dilucidar por completo sus determinantes. El

---

<sup>1</sup> Entre las diversas obras biográficas dedicadas a Estrada pueden contarse Bruno, 2011; Dana Montaña, 1942; Rivarola, 1914 y Tanzi, 1994, entre muchas otras.

presente texto, si bien reconociendo este giro conservador de Estrada a fines de la década de 1870, procura enfatizar tanto los elementos de ruptura en su trayectoria intelectual como aquellos que se mantuvieron constantes -más allá de que su sentido específico pudiera variar en el marco del cambio estructural del pensamiento de este personaje-.

Este trabajo, por otro lado, se construye sobre la constatación de una ausencia que es general en la historiografía laica sobre el catolicismo decimonónico argentino: resultan sumamente escasos los trabajos que han abordado dicho objeto desde la Historia intelectual. Más allá de algunos estudios específicos, esta perspectiva sólo aparece de soslayo en el corpus textual conformado por dichas indagaciones. El estudio de las “ideas” católicas a lo largo del siglo XIX continúa, en cierta forma, bajo la égida de la historiografía confesional.<sup>2</sup> Las perspectivas que renovaron la Historia intelectual argentina durante las últimas décadas, asociadas a los estudios sobre la circulación y la recepción de los discursos, las trayectorias de los intelectuales y las herramientas de la Nueva Historia Intelectual -tanto en su vertiente koselleckiana como en aquella vinculada a la Escuela de Cambridge-<sup>3</sup> no han sido por lo general utilizadas para indagar sobre el catolicismo de este período.<sup>4</sup> Esto presenta un amplio abanico de posibilidades para abrir nuevas líneas de investigación, que puedan nutrirse de los múltiples avances de la historiografía “laica” sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos para avanzar hacia una historia intelectual de dicho objeto para el siglo XIX.

---

<sup>2</sup> Sobre este tema puede consultarse Castelfranco, 2019.

<sup>3</sup> Para una mirada general sobre las nuevas líneas de historia intelectual desplegadas por la historiografía sobre el siglo XIX puede consultarse Di Pasquale, 2012.

<sup>4</sup> Una excepción es la biografía que Paula Bruno dedicó, justamente, a José Manuel Estrada, donde reconstruyó sus sociabilidades culturales e intelectuales (Bruno, 2011).

Partiendo de dicha base, si se analiza el pensamiento de Estrada con respecto al vínculo que debía mediar entre el Estado y la Iglesia, en cuanto eje nodal de sus intervenciones públicas sobre estos temas, pueden señalarse tres períodos sucesivos: una etapa inicial de juventud, entre 1860 y 1862 en que defendió la unidad formal de ambas instituciones, y la oficialización del catolicismo como religión del Estado; una segunda etapa, entre 1870 y 1875, en la que se plegó a los postulados del “catolicismo liberal” francés -sobre todo en la forma dada a éste por Charles de Montalembert- y elevó la bandera de “la Iglesia libre en el Estado libre”; durante una tercera etapa, por último, comenzada a fines de la década de 1870, señaló que la separación de la Iglesia y el Estado encubría el enaltecimiento de un “Estado ateo”, y que por ese motivo debía ser combatida a toda costa.

Al mismo tiempo, si estos tres “momentos” del pensamiento de Estrada son analizados prestando atención al “lenguaje político”<sup>5</sup> que estructuró su pensamiento, pueden ser sin embargo reducidos a solamente dos etapas, con un quiebre entre ambas durante la segunda mitad de la década de 1870. Más allá de las variaciones de su pensamiento durante la década de 1860 y comienzo de la década de 1870, puede considerarse que nunca abandonó los límites de una cierta forma de “catolicismo liberal”. Éste incluía un conjunto de elementos fundamentales, tales como una visión antropológica positiva, que valoraba la libertad del hombre como su principal atributo; y la firme creencia en la noción del progreso como ordenadora del tiempo histórico, permitiendo a los integrantes de la “civilización moderna” gozar de beneficios -tanto intelectuales como espirituales y materiales- ampliamente superiores a los de épocas pasadas.

Durante el segundo período, iniciado en la segunda mitad de la década de 1870, su lenguaje político sufrió una importante fractura, más allá de que gran parte de su

---

<sup>5</sup> Sobre la definición de los lenguajes políticos puede consultarse Pocock, 2009: 77-78.

prédica se mantuviera incólume. Si durante la mayor parte del siglo XIX la Argentina se había situado en los confines de un “primer umbral de laicidad” -en los términos propuestos por Jean Baubérot<sup>6</sup> y retomados por Roberto Di Stefano<sup>7</sup> para analizar la realidad local, la década de 1870 atestiguó un conjunto de fuertes tensiones que comenzaron a disolver dicho entramado social e institucional para conducir al país hacia un “segundo umbral”. La religión, pensada hasta ese momento como el fundamento último de la moral y la estabilidad social, comenzaba lentamente a perder dicho papel -en manos, para algunos autores, de una “ciencia” que sería capaz de responder las preguntas centrales que aquejaban al hombre- y las voces que clamaban por una completa laicización del Estado no hacían más que extenderse y aumentar su intensidad.

---

6 Según Baubérot, un primer umbral de laicidad comenzó a constituirse en el marco de la Revolución francesa y el imperio napoleónico. Entre sus características centrales involucró una fragmentación institucional, en primer lugar, de acuerdo con la cual la religión dejó de ser portadora de un sentido que concerniera a todos los aspectos de la vida. Ciertas instituciones tendieron a autonomizarse con respecto a ella -tales como la medicina y la educación- y a desarrollar percepciones culturales no confesionales. A pesar de ello, en segundo lugar, la religión conservó su legitimidad social en cuanto prestadora de un servicio público fundamental: continuó siendo pensada como el fundamento de la moral y garante de la unidad social. Con respecto al “segundo umbral”, Baubérot señala como sus principales características: una disociación institucional, por la cual la religión debió tomar la forma de una asociación cuyos integrantes participaban -o no- libremente de ella; una ausencia de legitimidad social institucional, por la cual la socialización moral llevada a cabo por la religión dejó de ser considerada por el Estado; y, finalmente, una libertad de conciencia y de cultos que no discriminaba ya entre las confesiones reconocidas oficialmente y aquellas que no lo estaban (Baubérot, 2004; 2017).

7 Di Stefano describe, a partir de ello, un “primer umbral” que se inició con las reformas borbónicas y tomó una forma más definitiva al estallar la Revolución de 1810. En dicha instancia el poder civil y el poder religioso comenzaron a distinguirse, dando vida a instituciones separadas, a la vez que distintas esferas de la vida social -la política, sobre todo- tendieron a autonomizarse. El “segundo umbral”, consolidado en la década de 1880, atestiguó la desconfesionalización de ciertas instituciones -la educación primaria federal y el matrimonio, sobre todo-, pero nunca llegó a avanzar hacia la separación total de la Iglesia y el Estado (Di Stefano, 2011).



Estrada comenzó a señalar, en este contexto, el surgimiento de grupos de poder ajenos al “espíritu nacional” que pretendían barrer con la identificación del país con la fe católica. Mientras el progreso del siglo XIX devenía en una “idolatría del lujo y el dinero”, y unas elites políticas asociadas al “naturalismo” y a la siempre subrepticia masonería comenzaban a vociferar con creciente fuerza la laicización -o, a su modo de ver, la “ateización” del Estado-, su principal preocupación se convirtió en recuperar, por todos los medios que fuera posible, el influjo del cristianismo sobre el mundo social y político. Alejándose del “catolicismo liberal” que antes defendiera, denostó al liberalismo como una fuerza corrosiva que pretendía destruir los cimientos del catolicismo argentino y pugnó por fortalecer la alianza entre la Iglesia y las instituciones estatales. Se convenció, a su vez, de que si los hombres se lanzaban a los brazos de la libertad sin ser guiados por Dios la sociedad nacional no podía más que corromperse. La libertad, antes que la mayor virtud del sujeto humano, se mostraba como una carga que era necesario moldear adecuadamente si se pretendía evitar sus desbordes. Fue en este contexto que Estrada exhortó a sus correligionarios a “vender la túnica y comprar la espada”, y lanzarse a una lucha total por restaurar el reinado de Cristo en la sociedad.

### **El joven Estrada y su fugaz entronización como polemista católico**

José Manuel Estrada nació en 1842 y, como señala Paula Bruno, perteneció a una generación intelectual que no contaba ya, como la de 1837, con un pasado educativo único y compartido por todos sus integrantes. De acuerdo con la misma autora, para la década de 1850, y más aún en la siguiente, no sería posible identificar a un solo grupo letrado ni un único espacio de sociabilidad (Bruno, 2010). En ese

escenario marcado por una “explosión asociativa” y por la existencia de diferentes circuitos culturales inició Estrada su prolífica vida pública. Desde el comienzo su participación en el ámbito periodístico y asociativo se encontró de algún modo escindido entre su inserción en un circuito de carácter católico –escribió algunos artículos para *La Religion*, a fines de la década de 1850, y encabezó la Sociedad de San Francisco Javier<sup>8</sup> entre 1862 y 1864- y otro estructurado en torno a una sociabilidad intelectual mayormente laica –fundó y dirigió junto a su hermano Santiago, entre 1858 y 1859, el periódico *La Guirnalda*, escribió para *La Paz* y *Las Novedades*, y en 1864 estableció, junto a Lucio V. Mansilla, el Círculo Literario-.

Sus dos primeros textos de cierto alcance estuvieron específicamente destinados a defender una perspectiva ultramontana del catolicismo. En 1862 editó como folleto *El génesis de nuestra raza. Refutación de una lección del Dr. Gustavo Minelli*. Este último, un emigrado italiano que había combatido junto a las tropas de Garibaldi, había comenzado a dictar un curso en la Universidad de Buenos Aires en el que desplegó una narrativa estrictamente humana y terrenal respecto del desarrollo del hombre y la formación del mundo. Apelando a la obra de Lamarck defendió una mirada evolucionista que negaba la creación directa de Adán por Dios, a la vez que afirmó, refiriendo a diferentes geólogos contemporáneos, que la edad del mundo era mucho mayor que aquella sostenida por quienes defendían el relato mosaico de la creación. Estrada, citando en cambio

---

<sup>8</sup> No es mucha la información con que se cuenta sobre el desarrollo de esta institución en la Argentina. Había sido fundada en Francia, en 1840, por Armand de Melun. Su misión era captar a los sectores obreros para la causa del catolicismo, y actuó, así, como una sociedad de socorros mutuos y como un espacio de educación popular. Ese mismo objetivo persiguió la Sociedad en Buenos Aires, aunque con un éxito mucho más acotado que su ejemplo parisino –donde llegó a contar, ya en 1846, con 15.000 integrantes-. En un discurso pronunciado en 1864, Estrada debió reconocer la escasa difusión que había alcanzado dicha empresa, y pronto cerraría sus puertas. Ver Mas, 2007 y Estrada, 1905.

a diferentes apologistas católicos, sostuvo a rajatabla la literalidad de la narración bíblica y la completa armonía de la “ciencia moderna” con los dogmas de la Iglesia.<sup>9</sup>

El segundo folleto fue una respuesta al libro *La América en peligro* (1862), de Francisco Bilbao. Éste repetía allí sus viejos tópicos anticlericales y anticatólicos, afirmando que la Iglesia negaba la soberanía de la razón y que la América hispánica sólo podría progresar una vez que negara los dogmas romanos. En esta línea defendió también la completa separación de la Iglesia y el Estado.<sup>10</sup> La réplica de Estrada se ciñó aún, en sus trazos generales, a un discurso “clerical”<sup>11</sup> cuya principal expresión en la Argentina de esos años se encontraba aún constituida por los diversos textos de Félix Frías<sup>12</sup>. En esa línea, el joven intelectual defendió la infalibilidad papal, la existencia de penas y recompensas eternas y la necesidad de que el Estado tuviera una religión y sostuviera un culto. Con respecto a este último punto afirmó que “Los gobiernos en las democracias deben al pueblo el pan de la verdad: no hay verdad donde falta Dios: luego los gobiernos deben tener religión, para mejor asentar la fraternidad entre los suyos y el patriotismo entre los ciudadanos” (Estrada, 1899: 270).

Ya en ese texto inicial, sin embargo, comenzaban a emerger ciertas notas disonantes con respecto a las ideas de Frías y de los clérigos que durante la década anterior habían publicado *La Religion*, el periódico “clerical” por excelencia

<sup>9</sup> Sobre este tema puede consultarse Auza, 1999; De Asúa, 2009 y Castelfranco, 2015.

<sup>10</sup> Francisco Bilbao, *La América en peligro*, en <https://bit.ly/3hNkkkz>. Consultado el 18/08/2017.

<sup>11</sup> Como señala Roberto Di Stefano, la década de 1850 vio surgir en Buenos Aires un grupo de católicos “clericales” enfrentado a otro de católicos anticlericales. Si bien ninguno de ellos estaba dispuesto a abandonar su adscripción católica –y tampoco, en términos muy generales, su adscripción “liberal”– dieron vida a imágenes contrastantes de la religión y de su lugar en la sociedad rioplatense (Di Stefano, 2016).

<sup>12</sup> Sobre la trayectoria intelectual de Félix Frías durante este período puede consultarse Castelfranco, 2019.

durante aquellos años. En primer lugar, la perspectiva de Estrada sobre la libertad era mucho menos negativa que aquella expresada por el viejo integrante de la Generación del 37. En sus palabras, ésta “es la fuente de las grandes acciones; en ella se concentra el heroísmo, como la fuerza en el vapor, es la reina del mundo, emana de Dios...” (Estrada, 1899: 118). Esa libertad, que era asegurada por Dios al *yo* individual, actuaba como una fuerza progresiva que permitía al hombre y a la sociedad un permanente desarrollo. El régimen de historicidad que subyacía al pensamiento de Estrada, por lo tanto, era muy diferente que el que estructuraba el lenguaje político de Frías: si para el primero el cristianismo habilitaba una libertad que se amalgamaba con una visión lineal y progresiva de la historia, para el segundo esto era por completo secundario frente a la lucha intemporal entre la moral evangélica y la barbarie irreligiosa, el bien y el mal. Estrada también enunció que el hombre, “naturalmente libre”, requería sin embargo una contención para su voluntad ilimitada para no caer en la “licencia”. Ésta no estaba constituida por la moral, como lo señalaba Frías, sino por una razón que, de algún modo, era mucho más “expansiva” que “coactiva”: permitía a los sujetos desarrollar sus capacidades naturales y no actuaba tan claramente como una fuerza represiva para los “vicios” del alma humana. Para Estrada, el cristianismo se encontraba al frente de la “gran causa” que anhelaba la libertad, igualdad y fraternidad en el mundo, y que constituía “la síntesis del porvenir” (Estrada, 1899: 125). En esta misma línea, el joven porteño rechazó toda filiación intelectual que lo ligara a los exponentes más conservadores del pensamiento católico decimonónico: sin refutarlas, afirmó que no participaba de las “opiniones privadas” de personajes como De Maistre, Chateaubriand, Donoso Cortés o el sacerdote antiliberal peruano Bartolomé Herrera (Estrada, 1899: 135).

Esta veta disonante que manifestaban los textos de Estrada con respecto al discurso “clerical” que circulaba en la Buenos Aires de aquel tiempo se profundizaría en los

años subsiguientes. Como señala Paula Bruno, el joven intelectual no se consolidó en este período como un polemista católico (Bruno, 2011: 71). Luego de publicar su respuesta a Bilbao, se abocó a la realización de estudios históricos donde no se observaba ya una defensa cerrada del catolicismo ultramontano. Luego de que cesaran las actividades de la Sociedad de San Francisco Javier, por otro lado, Estrada parece haberse apartado de las asociaciones y espacios de sociabilidad propiamente católicos.

### **Estrada como el “Montalembert argentino”**

En 1868 Estrada dictó una serie de conferencias sobre historia argentina que luego se publicaron en la *Revista Argentina*. Al tratar el tema de las misiones jesuíticas, y a pesar de afirmar que la labor de los religiosos había sido “grande y elevada”, se mostró extremadamente crítico con respecto a la acción de la orden en América. La “constitución jesuítica” de las misiones guaraníes, a su entender, había constituido “un delirio y un absurdo”. Apelando al Evangelio habían fundado un régimen teocrático que negaba la propiedad privada y que intervenía en la vida de las familias. Las misiones se convirtieron en una suerte de Estado que absorbió al conjunto de la sociedad, de un modo similar a lo que ocurría en las antiguas ciudades griegas y romanas (Estrada, 1898: 137).

El ideal propugnado por Estrada era por completo antagónico con respecto a lo que, creía, había ocurrido en las misiones jesuíticas. En otra sección de sus lecciones sostuvo que:

Un pueblo que aspira á la libertad necesita hacer de cada ciudadano un agente apto de la soberanía común, y para esto infundirle ideas adecuadas á la majestad de su misión democrática: desarrollar su dignidad, el sentimiento de su independencia propia, el coraje de la responsabilidad moral, que es la clave del gobierno de sí mismo (Estrada, 1898: 183).

Cada vez más, el joven intelectual contemplaría la excesiva expansión del Estado como el principal elemento que amenazaba la libertad de los individuos y de la sociedad. Era necesario, por lo tanto, fortalecer a los sujetos para que el cuerpo social no se viera absorbido por las instituciones estatales. El principal medio que propuso para garantizar la libertad fue otorgar solidez a un conjunto de organismos que pudieran mantenerse al margen de un Estado crecientemente opresivo: la familia, unidad social por excelencia; el municipio, donde quienes encabezaban dichas familias podían actuar democráticamente; y la Iglesia, que para prosperar debía cercenar cualquier tipo de vínculo con el Estado.

Sobre la base de estas nociones, que manifestaban una creciente desconfianza en el Estado a la vez que una fuerte confianza en las libertades populares, Estrada intervino en los debates sobre la “cuestión religiosa” desarrollados a comienzos de la década de 1870. Ese año comenzó a reunirse la Convención Constituyente de Buenos Aires para reformar la Constitución de la provincia y adecuarla a la unificación del territorio nacional. Entre muchos otros temas los convencionales -a los cuales Estrada se sumó en 1871- debieron decidir si modificar el artículo 3° del texto promulgado en 1854, que declaraba al catolicismo como la religión oficial de la provincia.

En enero de 1871 el intelectual porteño publicó, en la *Revista Argentina* que dirigía, un artículo titulado “La Iglesia y el Estado”. Expuso allí un proyecto novedoso dentro del incipiente laicado católico porteño: para consolidar una verdadera libertad de cultos y estimular el fortalecimiento de la fe católica en el país era preciso separar a la Iglesia del Estado. Tanto el patronato como la protección a las instituciones eclesiásticas católicas debían, a su modo de ver, ser abolidos. Según lo expuso él mismo:

El programa de la reforma puede ser formulado así:

Abrogación del derecho de patronato.

Igualación de la Iglesia católica ante la libertad religiosa.

Ó en otros términos, según la fórmula de Montalembert y los católicos belgas, franceses, alemanes y norte-americanos de la escuela de Lacordaire, de Pereyve, de Ozanan, de los obispos actuales de Orleans y de Maguncia, de Carrol y de Hughes, torcidamente interpretada por Cavour: IGLESIA LIBRE EN EL ESTADO LIBRE (Estrada, 1871: 235).

El elemento más característico de esta propuesta de separación era, quizá, que se encontraba sin embargo completamente enmarcada en el “primer umbral de laicidad” descrito por Baubérot. Para Estrada sólo de la religión podía provenir una moral inmutable, y sin ella no podían existir el orden ni la libertad. Por ese motivo afirmó su explícito rechazo a la “separación *absoluta* de la Iglesia y el Estado”. “La sociedad”, sostuvo, “no es ni puede ser atea. La sociedad es religiosa. La sociedad moderna es cristiana” (Estrada, 1871: 235). Si el Estado devenía ateo y no recurría a las doctrinas evangélicas para fundar su legislación sólo restaba el “criterio engañoso y corruptor del utilitarismo” para establecer los derechos del hombre, clasificar el delito, graduar las penas y definir los alcances de la libertad (Estrada, 1871: 235).

Desde el comienzo de su artículo, Estrada manifestó su adhesión “al principio democrático en cuanto ciudadano, á Jesu-Cristo y la Iglesia Católica en cuanto hombre religioso” (Estrada, 1871: 196). Procuró defender, a partir de dichos principios, dos causas que a su entender eran inseparables: “la libertad robustecida y exaltada por la religión; la religión servida y fecundizada por la libertad” (Estrada, 1871: 196). El derecho más importante de que gozaba todo sujeto era la libertad religiosa, que hacía de la conciencia un recinto inviolable y sólo accesible por Dios. Merced a ello, podía defender a un tiempo la “intolerancia teológica, rigurosamente equitativa y racional” y la “tolerancia social y la libertad religiosa, no menos obligatoria, toda vez que estriba en el

respeto de la única soberanía absoluta, la soberanía de Dios” (Estrada, 1871: 212). Dado que los hombres debían rendir cuenta de sus creencias solamente ante su Creador, ningún poder terrenal se encontraba habilitado para actuar sobre ellas. El Estado, así, no tenía ningún derecho a profesar y proteger una religión en particular, puesto que no entraba dentro del marco de su competencia.

Según Estrada, su propuesta debía enfrentar a tres enemigos diferentes. El primero de ellos, y al que le otorgó menor importancia, estaba constituido por quienes “ocultan con cándido velo la copa venenosa de la indiferencia radical, y quisieran proscribir á Dios de la sociedad y al evangelio de la civilización” (Estrada, 1871: 258). Era éste, sin embargo, un sector casi inexistente en una Argentina que se hallaba aún sólidamente enmarcada en un “primer umbral de laicidad”. A diferencia de Frías, para quien una creciente “impiedad” se erigía como la mayor amenaza para el país, el joven intelectual contemplaba la cuestión de la increencia como algo mayormente no problemático.

El segundo grupo, de mayor peso, era el de los “regalistas”; esto es, los sostenedores de las potestades patronales del Estado entre los cuales se contaban la mayor parte de los “anticlericales” porteños. Uno de sus temores principales, afirmó, consistía en que un clero librado a sus propios designios levantara las banderas del fanatismo para sumir a la nación en una guerra religiosa. Pero, como lo entendía este autor, “El clero mal disciplinado, que puede deslizarse en la pendiente de la desmoralización y abusar de los recursos de su ministerio, es el único temible; pero ese es el clero supeditado por los gobiernos” (Estrada, 1871: 247). La emancipación de la Iglesia lo libraría del contagio de las “atracciones políticas”, permitiéndole conducir su ministerio “en las alturas incontaminables en que Dios quiere que asiente para ser la maestra [...] de los hombres” (Estrada, 1871: 248).



El principal destinatario del artículo de Estrada no eran estos grupos, sin embargo, sino “aquella fracción de los católicos y de gran parte del clero nacional” que se oponían a una reforma de ese tipo (Estrada, 1871: 232). Según él lo comprendía, la postura de éstos podía reducirse a un silogismo: que la religión es necesaria para la organización de las sociedades y la solidez de los derechos comunes; que el establecimiento legal de la verdadera Iglesia es imperioso para consolidar la influencia de la religión; y, por lo tanto, que debe conservarse la legislación que reconoce una Iglesia establecida. Si bien Estrada coincidía con el primer punto consideraba errónea la segunda premisa y, en consecuencia, la conclusión de dicha fórmula. La vinculación legal entre la Iglesia y el Estado, afirmó, podía conducir a dos resultados: la subordinación de la primera al segundo, que engendraba un gobierno absolutista, y la subordinación del segundo a la primera, que culminaba en un Estado teocrático. Ambas instituciones, argumentaba este autor, tenían su órbita específica y debían por lo tanto armonizarse, pero sin absorberse (Estrada, 1871: 233-246).

Acto seguido, pasaba a refutar diferentes argumentos postulados por este grupo. Que la mayoría de la población fuera católica, en primer lugar, no bastaba para declarar al catolicismo como religión oficial: ese no era más que un hecho fortuito, mientras que “la verdad es por su naturaleza general é inmutable” (Estrada, 1871: 238). El segundo argumento se refería a las funciones educativas del Estado: si éste debía educar era necesario que profesara una religión, puesto que de otro modo dispondría una educación estéril o proclive al ateísmo. Si bien Estrada afirmó que previamente esa idea lo había convencido, movilizándolo su apoyo hacia las opiniones “conservadoras”, su perspectiva había cambiado profundamente: el Estado no debía en realidad educar, puesto que dicha función recaía sobre las familias. Al separarse al aparato estatal de dicha labor el argumento perdía su sentido (Estrada, 1871: 241).

Los siguientes dos argumentos pondrían de manifiesto ciertos elementos centrales de la “separación sin divorcio” postulada por Estrada. Con respecto al tema de los matrimonios, su respuesta fue tajante: éstos debían regirse por las normas propias de cada confesión religiosa; no cabía lugar para un matrimonio exclusivamente civil que habilitaba el divorcio y, junto a él, “la desmoralización y la anarquía” (Estrada, 1871: 242). Algo similar debía hacerse con los cementerios: respetando las normas de la higiene, no debían ser laicizados y dejados en manos de las autoridades públicas, sino gestionados por los representantes de los diferentes cultos (Estrada, 1871: 243).

El mundo idealizado por este autor era uno en que el Estado cedería cada vez más su lugar a la acción libre de las familias y de las diferentes Iglesias. Esta visión, como se ha visto, estaba acompañada por una comprensión muy diferente de la libertad humana que aquella propugnada por Frías. Mientras que el segundo la contemplaba como marcada por el pecado y demandaba una autoridad fuerte que velara incansablemente sobre ella para evitar sus desbordes, para Estrada la libertad era una característica central y “sagrada” para el hombre. El peligro no era, a su entender, un posible descarrilamiento de la sociedad al otorgar un margen de acción excesivo para la acción libre, sino el peso potencialmente opresivo de un Estado que –como había ocurrido en la antigüedad, antes del nacimiento del cristianismo– pudiera absorber y normativizar todas las esferas de la vida pública y privada. Por ese mismo motivo, estaba convencido de que sólo la emancipación de la Iglesia podría vivificar al catolicismo:

...no vacilo en afirmar que la Iglesia desligada de las trabas que el Estado le impone, estimulando el entusiasmo y el *espíritu de confraternidad* entre sus fieles, compacta, desembarazada para enseñar y legislar, es más potente y de más fecunda influencia en el desenvolvimiento moral de los pueblos, como lo prueban las creces pasmosas del espíritu religioso en los Estados Unidos... (Estrada, 1871: 240).

Este discurso lo condujo a un enfrentamiento retórico con la principal cabeza visible de un laicado nacional aún en formación en las propias páginas de la *Revista Argentina*. Félix Frías, mucho más preocupado por el avance de la impiedad y del anticlericalismo que por un potencial acotamiento de las libertades públicas, declamó que en un país donde la moral cristiana no había sido aún internalizada por sus habitantes -como era el caso de la Argentina, a diferencia de los Estados Unidos- un Estado fuerte debía cimentar una alianza con la Iglesia para educar al pueblo en dichos principios. Emergía así una pequeña disonancia entre los personajes más relevantes de un naciente laicado “notabiliar” que, si bien identificado en mayor o menor medida con alguna comprensión del liberalismo, comprendía de modos divergentes el carácter de la libertad humana y el rol del Estado *vis-à-vis* la religión católica.<sup>13</sup>

## El giro conservador y antiliberal de Estrada

Durante la segunda mitad de la década de 1870 la provincia de Buenos Aires atestiguó una fuerte reverberación de las tensiones entre los católicos ultramontanos, que volvían a unirse ideológicamente después de la disidencia planteada por Estrada junto a su amigo Pedro Goyena, y un sector anticlerical cuya adscripción al catolicismo no se daba ya por sentada. En 1874 Nicolás Avellaneda se alzó como vencedor en las elecciones presidenciales y Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires, fue ungido como diputado nacional. Los temores de una avanzada “clerical” se incrementaron entre aquellos que temían al “fanatismo” romano y jesuítico, y el año siguiente se produjeron fuertes hechos de violencia contra distintos edificios vinculados a

---

<sup>13</sup> Sobre este tema y el desarrollo de un laicado “notabiliar” en la Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX puede consultarse Castelfranco, 2019.

la Iglesia. Las viejas batallas entre “clericales” y “anticlericales”, por lo general de carácter retórico, devinieron súbitamente en un conflicto que se trasladó a las calles. En el marco de ese escenario sumamente caldeado, los bandos en pugna dieron vida a nuevos periódicos y a nuevas asociaciones cuyo fin específico era la defensa de sus respectivas cosmovisiones.

Dentro del campo católico, entre 1875 y 1880 se publicaron *La América del Sud* –el primer diario bonaerense de carácter confesional–, *The Southern Cross* –fundado por los católicos irlandeses–, *El Eco de América*, *La Buena Lectura* –boletín parroquial de la iglesia de La Merced– y la segunda época de *La Revista Argentina*, a cargo de José Manuel Estrada. A fines de 1876, por otro lado, Félix Frías impulsó la creación de una novedosa institución: el Club Católico. El laicado porteño contaba así, por primera vez, con un ámbito de sociabilidad propio que no apuntaba ya a fines caritativos, como las conferencias vicentinas, sino que tenía como objeto reunir a los notables católicos para defender un conjunto de principios que consideraban amenazados. El campo católico se ampliaba a la vez que sus participantes se constituían en un grupo más compacto que en el pasado.

Un similar esfuerzo organizativo puede observarse entre los sectores anticlericales. En 1878, casi dos años después de que se fundara el Club Católico, un conjunto de personajes eminentes de la vida pública porteña y nacional dieron vida al Club Liberal. Como ocurría con su contraparte confesional, quienes se oponían al “fanatismo retrógrado” del catolicismo romano contaban ahora con una novedosa asociación. Su fin primordial era oponerse a un clero considerado supersticioso y retardatario en nombre de los principios perennes de la razón y la ciencia. A diferencia de la masonería, donde las disquisiciones religiosas y políticas estaban en teoría prohibidas, la finalidad del nuevo organismo era, explícitamente, desarrollar sus actividades en la esfera pública y dentro de las instituciones del Estado para librar una batalla que tenía en

su eje a la “cuestión religiosa”. Al diario *La Tribuna*, cuyo discurso anticlerical resonaba hacía décadas, se sumaron *El Libre Pensador* –órgano del Club Liberal- y una miríada de publicaciones satíricas: *La Matraca*, *El Católico*, *El Clérigo* y *El Fraile*. Ambos bandos contaban ahora con asociaciones, redes y publicaciones que se encontraban explícitamente al servicio de las causas que perseguían, lo cual daría paso a una creciente radicalización retórica en sus disputas.

Fue en este contexto que José Manuel Estrada comenzó a abandonar su previa adherencia al “catolicismo liberal”, que lo había conducido a defender la separación formal entre la Iglesia y el Estado, para adscribir su discurso a un catolicismo ultramontano de tipo crecientemente conservador y antiliberal. Como diría una década más tarde, en un esbozo biográfico destinado a sus hijos, durante toda su vida “La libertad de la Iglesia fue mi preocupación más constante”. Pero, durante mucho tiempo, había errado su diagnóstico sobre el mejor modo de asegurarla. En sus palabras:

...tuve la mala fortuna de pensar que el régimen, a cuya sombra veía prosperar el Catolicismo en los Estados Unidos, podía ser preconizado como una solución correcta y universal del conflicto, que me parecía argentino, y era, en realidad, del mundo entero. Por eso me sedujo durante algún tiempo el espíritu, bien intencionado, pero paradójal, de los que en Bélgica y en Francia, se llamaron, antes del Concilio Vaticano, *católicos liberales* (Estrada, 1942: 157-158).

Según afirmaba en ese mismo escrito, había sido la meditación sobre la liturgia católica el elemento fundamental que le había permitido descubrir sus antiguos errores. A partir de ello, continuaba, había logrado ver “íntegra y pura la verdad católica. El Cristianismo es el Reino de Cristo sobre las almas y las sociedades”.

Más allá de que su reflexión sobre los crecientes conflictos religiosos del período debe haber tenido una influencia sustancial en el giro que atravesó su pensamiento, no se

lo puede considerar como un fenómeno aislado y autónomo. Su nueva perspectiva religiosa acompañó una similar evolución en dos áreas que resultaban también, para dicho personaje, fundamentales a la hora de analizar el desarrollo de la realidad nacional: la esfera política y las instituciones educativas. Estos tres elementos, que durante la década de 1870 se encontraron en el eje de su pensamiento, se reforzaron entre sí para derivar en la ruptura del lenguaje político que antes había estructurado su discurso.

Durante estos años, a la par que su carrera política y académica mostraba un curso ascendente -en 1873 fue elegido diputado provincial en Buenos Aires, en 1874 recibió el cargo de director general de Escuelas Normales, en 1875 le fue adjudicada la cátedra de Derecho constitucional y administrativo en la Universidad de Buenos Aires y en 1876 fue designado rector del Colegio Nacional de Buenos Aires- su mirada sobre la realidad nacional se tornaba cada vez más crítica. En 1875, el mismo año de los violentos ataques anticlericales contra un conjunto de edificios católicos emblemáticos, publicó en la *Revista del Río de la Plata* un “Examen crítico” de la obra *Peregrinación de Luz del Día, o viaje y aventuras de la verdad al nuevo mundo*, que Alberdi había dado a la imprenta cuatro años antes. Si bien el texto de Estrada no manifiesta grandes innovaciones con respecto a sus anteriores ideas, sí puede percibirse un marcado cambio en las problemáticas que éste eligió enfatizar. De acuerdo con el intelectual porteño, *Luz del Día* proponía a la libertad como un fin en sí mismo, necesaria para asegurar el mayor bienestar posible a los hombres. Su propia mirada, en cambio, se mostraba muy diferente. En sus palabras, “Esta vida es una larga regeneración del hombre por el dolor y el trabajo. Progresar es elevarse en la esfera del deber” (Estrada, 1904a: 281). Dicho juicio no actuaba más que como un preámbulo para una crítica generalizada de la actividad política argentina -puesto que las asambleas electivas actuaban como órganos de un partido, y no como la encarnación de los distintos componentes del cuerpo

social-; de la excesiva afición por el lujo y las actividades frívolas del “mundo moderno” -merced a la cual los habitantes del país vivían entre “la Bolsa y el Café cantante”-; e incluso a los modelos norteamericano e inglés que alguna vez había ensalzado como el mayor resguardo de las libertades tanto políticas como religiosas.<sup>14</sup> Así, podía concluir su análisis un tanto sombrío de la situación sosteniendo que:

...la ambición desenfrenada en la política, la temeridad en el comercio, el lujo con su cortejo de intrigas degradantes de la familia, el fraude convertido en crédito con sus liquidaciones que acaban en el deshonor, é innumerables vicios que con terror vemos difundirse, no son sino otras tantas formas de la sensualidad, síntoma de una reacción materialista y pagana, que es urgente comprimir. -La educación espiritualista y cristiana nos dará la palabra de verdad, como la inmigración nos dará el pan... (Estrada, 1904a: 327).

Estas preocupaciones de Estrada serían nuevamente plasmadas dos años más tarde, en la primera *Memoria* que presentó sobre su gestión como rector del Colegio Nacional de Buenos Aires. Su juicio sobre la situación de la provincia, nuevamente, se mostraba muy negativo. Buenos Aires, a su modo de ver, “Es mercantilista y escéptica: y como tal, se halla expuesta á todas las seducciones del materialismo y de la sensualidad” (Estrada, 1904a: 435). Si bien la prosperidad económica resultaba muchas veces “pacificadora”, podía también infiltrar “el egoísmo en los caracteres y el positivismo utilitario en las leyes” (Estrada, 1904a: 436). El enriquecimiento,

---

<sup>14</sup> Si bien proclamaba su admiración por los Estados Unidos, Estrada señaló un conjunto de problemas que creía observar en su maquinaria de gobierno. Y, muy particularmente, intentó prevenir a sus contemporáneos contra el “fanatismo” que podía generar el modelo norteamericano, considerado por algunos el único camino posible hacia el progreso de la Argentina. En Inglaterra, en cambio, el “positivismo doctrinario y educacional” hacía prevalecer el móvil económico por sobre todo otro interés humano, convirtiendo al obrero en poco más que un esclavo (Estrada, 1904a: 310-311).

además, podía generar una serie de nuevos conflictos por sí mismo, conduciendo a la riqueza de unos pocos y a la pobreza generalizada de la mayoría.

Estrada enfatizó que uno de los medios centrales para evitar tales dificultades debía ser educar correctamente a “aquella porción selecta que tiene capacidad para afrontar las responsabilidades que le son anexas”. Así, la enseñanza de las ciencias positivas -que tendía a precipitar a sus estudiosos hacia el materialismo- debía ser complementada por una sólida formación en las Humanidades -Letras, Artes, Filosofía e Historia- para ensanchar el espíritu de las clases superiores y evitar su excesivo apego a los valores mundanos. Sólo así podría contenerse el avance de la “civilización materialista”, que “aniquila la acción del derecho bajo la prepotencia de la fuerza: convierte las sociedades en ejércitos sin aspiración ni fibra humana, mitad máquina y mitad rebaño...” (Estrada, 1904a: 445).

Durante los años siguientes las inquietudes de Estrada con respecto a la dirección que estaba tomando el desarrollo de la “civilización moderna” no harían más que incrementarse. En una conferencia brindada en 1878 en el Club Católico, frente a un auditorio de notables católicos cada vez más compacto en sus ideas -integrado por, entre otros, el propio Estrada y su hermano Santiago, Emilio Larmarca, Félix Frías y Pedro Goyena- el intelectual porteño concretó finalmente su ruptura doctrinaria con un concepto de “liberalismo” que hasta esos años se había situado en el centro de su pensamiento. A su modo de ver, “el siglo del liberalismo entiende mal la libertad” (Estrada, 1905: 160). Dado que dicha doctrina había establecido la extensión de la libertad política como un fin en sí mismo, había derivado en una fuerza intrínsecamente revolucionaria. Dicho principio, a su vez, conducía al olvido de que el fin último del hombre se encontraba constituido por Dios. Esto se conjugaba con uno de los mayores “crímenes” en que había incurrido el



liberalismo, al socavar la autoridad de “la única autoridad humana [...] establecida y definida directamente por Dios: la paternidad, la familia”. De acuerdo con Estrada:

La ley del matrimonio civil, y la ley del divorcio, su forzosa consecuencia, audaces usurpaciones revolucionarias, rebeliones insensatas contra Dios y contra su Cristo, son leyes tiránicas que envilecen la familia, la aplastan bajo el pie del Estado, bastardean su misión y atentan contra los derechos de la Paternidad! Si el padre no es el legislador de la familia por el testamento, ni el ministro, consagrado en los altares de Dios, para encaminar a sus hijos en los santos senderos; estamos en la servidumbre y nos precipitamos á la barbarie! (Estrada, 1905: 175).

La cuestión religiosa se combinaba, así, con una de las preocupaciones más antiguas de Estrada: la posibilidad de que el Estado se expandiera sin límite, absorbiendo a los otros dos centros “naturales” de la autoridad política y social, representados por la familia y la Iglesia. Esa misma preocupación lo condujo a solicitarle al Poder Ejecutivo, en su memoria rectoral correspondiente al año 1879, una reforma del Colegio Nacional de Buenos Aires que lo constituyera como persona civil capaz de asegurar sus propios ingresos por medio del cobro de una cuota. La problemática central, a su modo de ver, consistía “en decidir si los cuerpos científicos y docentes han de yacer en todo ó en parte bajo la mano omnipotente del Estado” (Estrada, 1904a: 578). Era ésta una de las herramientas que permitiría atemperar el carácter “pagano” que comenzaba a demostrar el Estado nacional, al absorber todas las funciones de la vida social y sujetar a la masa de los ciudadanos bajo su completo dominio.

Esta problemática era doblemente peligrosa porque “Al incremento anómalo del Estado se ha añadido la apostasía, y la consiguiente abolición del papel de la Iglesia en la enseñanza, quedando solo en el campo el Estado irresponsable,

imperante sobre la conciencia de la juventud, mal grado del sacerdocio, de la paternidad y de las corporaciones libres, disueltas ú oprimidas” (Estrada, 1904a: 581).

Fue en este contexto que Estrada, durante 1880, comenzó a editar la segunda época de la *Revista Argentina* bajo el lema de “*Instaurare omnia in Christo*”. Aun antes de que estallara el primer conflicto de envergadura en torno a la laicización de diversas instituciones estatales, con el Congreso Pedagógico de 1882, el intelectual porteño consideró necesario contar con una publicación que sirviera para difundir las ideas de un catolicismo que consideraba bajo asedio. Un extenso artículo de su autoría incluido en sucesivas ediciones de la revista durante 1881 puede considerarse una suerte de texto programático sobre los múltiples males que acechaban a la República Argentina. Sin que las elites políticas y económicas lo sospecharan -o, en el peor de los casos, con su explícita aquiescencia- el período en apariencia áureo que había inaugurado la consolidación del Estado el año previo estaba empujando al país hacia el abismo.

De acuerdo con Estrada, la problemática atravesada por la Argentina podía dividirse en distintos ejes, todos ellos atravesados por una sociedad que se encontraba “corroída” por el indiferentismo religioso. Con respecto al plano político, cada vez más éste dejaba de ser “ciencia y arte de gobernar” para convertirse en “simple táctica de usurpar ó birlar el gobierno” (Estrada, 1904b: 6). El sistema electoral había devenido en una maquinaria fraudulenta, en la que los gobernadores se habían constituido como únicos electores y los partidos en generadores de clientelas políticas.

La corrupción de la práctica política era agravada por los efectos perniciosos que generaba en la vida social y religiosa. En palabras de Estrada:

Conviniendo en que el Estado no está subordinado al Evangelio, y que la ley civil no debe ser informada por la ley divina, á primera vista parece que no se hiciera del Estado sino una entidad imparcial en materias religiosas; pero la

verdad es que siendo esa imparcialidad atributo de la soberanía, y siendo función de la soberanía regir todas las entidades agrupadas en sociedad, se confiere al Estado imperio sobre las cosas religiosas, desde que considera la religión como una simple opinión que vincula mayor ó menor número de súbditos suyos; y así se transforma en teoría la pretensión josefista, se avasalla á la Iglesia y con ella á la familia, que si no recibe la independencia de su carácter sagrado cae bajo el poder exclusivo del Estado. Destruida la autonomía de la Iglesia y de la familia, quedan extinguidas todas las fuentes y suprimidas todas las condiciones cardinales de la libertad civil (Estrada, 1904b: 31-32).

Dado que, para el editor de la *Revista Argentina*, la libertad civil se sustentaba sobre la base de tres núcleos orgánicos de origen divino -la Iglesia, la familia y el Estado- si uno de ellos comenzaba a ocupar los espacios propios de los otros dos el entero sistema se veía trastocado. Por la absorción de la vida religiosa y familiar por el Estado -un Estado, además, que a pasos acelerados parecía devenir en un “Estado ateo”- la República Argentina corría el riesgo de degenerar en el régimen “socialista” propio de las naciones precristianas: estos es, una sociedad completamente absorbida por un poder estatal que aglutinaba características de tipo tanto político como religioso.

Esto se hallaba potenciado por el monopolio de las instituciones estatales para conferir títulos y grados. Según Estrada, “...el Estado docente es una faz del Estado pagano en acción. Por necesaria implicancia, es una forma de despotismo” (Estrada, 1904b: 41). La educación de los niños, que debía recaer en las familias y ser complementada por la Iglesia, quedaba así eliminada en aras de la expansión de un poder político omnipotente.

Con respecto, por último, al plano del progreso nacional del país, que para muchos de sus contemporáneos resultaba un elemento de consenso, la Argentina se encaminaba también en una senda peligrosa si no adoptaba los principios cristianos. El “período de las industrias fabriles”, a su

modo de ver, era el grado culminante del desarrollo económico. Pero era también el punto en que comenzaban a desatarse todo tipo de borrascas. Si bien el país no había llegado todavía a esa instancia, la velocidad de la acumulación de riqueza permitía suponer que no se encontraba lejos. En ese momento, según Estrada, la disyuntiva se volvería tajante:

Ó se confiesa una ley divina estrictamente obligatoria para todos los hombres; y entonces el patronazgo es deber del capitalista y derecho del obrero, y la caridad alivia el pauperismo, extirpa la codicia y destruye bajo su fuego sagrado la raíz de las envidias y la raíz de la soberbia; ó no se confiesa otra ley sino el derecho positivo de las sociedades y el cálculo de los intereses y el conflicto de las pasiones, en cuyo caso, que es el imperio del naturalismo, el estado de las naciones será la guerra por el pan (Estrada, 1904b: 87).

La única solución a este enorme conjunto de amenazas que se cernían sobre la República Argentina consistía en una “restauración cristiana”. A diferencia de lo que había sostenido alguna vez, Estrada no afirmaba ya que la propia dinámica de la expansión de la libertad aseguraría el reino de la moral en la vida política, social y económica. Era necesario que el imperio de la moral se difundiera en las conciencias para que la libertad –“bien entendida”- pudiera medrar. Y esto sólo podría ocurrir si la población se unía bajo el espíritu de Cristo, que fortaleciendo a la Iglesia y la familia pondría coto al avance del “Estado omnipotente” e incrédulo, a la vez que sería capaz de evitar, por medio de la caridad y el patronazgo, las futuras guerras entre ricos y pobres.

Cuando Estrada escribió estas páginas no se había quebrado todavía ese “primer umbral de laicidad” imperante durante casi un siglo. Sin embargo eran ya muchas las voces que, desde un conjunto de asociaciones voluntarias y periódicos, así como desde la tribuna política, comenzaban a pugnar por su pronta disolución.

Mientras el conflicto en torno a las leyes laicas de la década de 1880 se intensificaba -conduciendo a Estrada y algunos de sus correligionarios católicos a reemplazar la *Revista Católica* por un diario que pudiera servir como una más efectiva arma de lucha- la prédica del intelectual porteño radicalizaría sus ribetes antiliberales, además de incluir notas crecientemente paranoicas en contra de la conspiración francmasónica que atentaba contra el espíritu nacional y contra el “elemento judío” que se enseñoreaba de los Estados merced a su “prepotencia financiera” (Estrada, 1905: 298).<sup>15</sup>

Pero, en sus elementos fundamentales, el programa de Estrada no se modificó sustancialmente tras la revisión de su propio pensamiento que realizó durante la segunda mitad de la década de 1870 y que culminó en la publicación del artículo antes expuesto. Los espacios para la existencia de un “catolicismo liberal”, que después de 1852 se había vuelto casi hegemónico ente el laicado de notables católicos -más allá de la evidente ambigüedad de la definición encarnada por el concepto de “liberal”- se reducían a paso agigantado. Era la hora, como señalaba Estrada, de “vender la túnica y comprar la espada”. Sólo la plena restauración del reino de Cristo podía salvar a la República del naufragio, y quien no aceptara dicho postulado plenamente no podía más que pertenecer al bando de aquellos que, movidas por siniestros y oscuros complots, conducían al país hacia los abismos.

---

<sup>15</sup> J. M. Estrada, “Le Play y el liberalismo, conferencia dada en la Academia Literaria del Plata el 24 de junio de 1882”, *Obras Completas*, tomo 12, p. 298.

## Bibliografía

- Auza, N. T. (1999), “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada”, *Teología*, (73), pp. 99-121.
- Baubérot, J. (2004), “Sécularisation et laïcisation”, en *Laïcité, 1905-2005, Entre passion et Raison*. París: Seuil.
- Baubérot, J. (2017), “Le premier seuil”, *Histoire de la laïcité en France*, París: Presses Universitaires de France/Humensis.
- Bruno, P. (2011), *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bruno, P. (2010), “La vida letrada porteña entre 1860 y el fin-de-siglo. Coordenadas para un mapa de la elite intelectual”, *Anuario IEHS*, (24), pp. 339-368.
- Castelfranco, D. (2015), *La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)*, tesis de Maestría, Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social.
- Castelfranco, D. (2019), *Dios y Libertad. Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX*, Rosario: Prohistoria.
- Dana Montaña, S. (1942), *Las ideas políticas de José Manuel Estrada*, Santa Fe: Instituto de Investigaciones Jurídico Políticas, Universidad Nacional del Litoral.
- De Asúa, M. (2009), “Abogados, médicos y monos: Darwin y los católicos en la Argentina del siglo XIX”, en M. De Asúa (coord.), *Los significados de Darwin*, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, pp. 39-51.
- Di Pasquale, M. (2012), “Apuntes en torno a la historia intelectual argentina en el siglo XIX. Metodologías, perspectivas y desafíos”, *Historiografías: revista de historia y teoría*, (4), pp. 27-46.

- Di Stefano, R. (2011), “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol*, 15 (1), pp. 1-32.
- Di Stefano, R. (2016), “Asuntos de familia: clericales y anti-clericales en el Estado de Buenos Aires”, en R. Di Stefano y J. Zanca, *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 35-103.
- Estrada, J. M. (1868), “La moral y la democracia”, *Revista Argentina*, tomo I, pp. 3-19.
- Estrada, J. M. (1880), *Revista Argentina. Segunda Época*. Buenos Aires.
- Estrada, J. M. (1899), *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo I, Buenos Aires: Librería del Colegio.
- Estrada, J. M. (1904a), *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo X, Buenos Aires: Librería del Colegio.
- Estrada, J. M. (1904b), *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo XI, Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- Estrada, J. M. (1905), *Obras Completas de José Manuel Estrada*, tomo XII, Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- Mas, G. (2007), *Le cardinal de Bonald et la question du travail (1840-1870)*, tesis doctoral, Université Lyon 2.
- Pocock, J. G. A. (2009), “The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought”, en J. G. A. Pocock, *Political thought and history. Essays on Theory and Method*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 67-86.
- Rivarola, R. (1914), *El Maestro José Manuel Estrada*, Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco.
- Tanzi, H. J. (1994), *José Manuel Estrada (1842-1894). Apóstol laico del catolicismo*, Buenos Aires: Ediciones Braga.





## **1.2. Concilio, post-concilio y Teología de la Liberación**



# A modernidade na Igreja

## *A abertura pós-Conciliar e a Teologia da Libertação*

TIAGO TADEU CONTIERO

### Introdução

Já se passaram mais de cinquenta anos desde que o Concílio Vaticano II se encerrou, mas sua obra segue ainda sendo objeto de intensos debates que não se restringem apenas a reflexões oriundas do mundo católico, mas que chegam a todos aqueles que estudam a relação entre religião e o mundo.

Observando o Vaticano II com essa distancia temporal considerável, não há como negar que sua grande contribuição resida justamente na reconciliação da Igreja Católica com o mundo moderno, algo que estava previsto e era esperado pelo então Papa João XXIII desde que o mesmo fora convocado e que se fez presente nas Aulas Conciliares e nos Documentos emanados pela Assembleia Conciliar com especial destaque para a *Gaudium et spes*.

Naturalmente, ao afirmarmos que o Concílio Vaticano II possibilitou uma reconciliação entre Igreja e mundo moderno, entendemos que a relação existente até o acontecimento conciliar era fundamentada em uma ruptura, sendo que essa ocorreu no advento da modernidade e se aprofundou com a Revolução Francesa e consequente reação católica ao longo de todo século XIX até meados do século XX.

Analisando especificamente a mudança na relação Igreja-Mundo ocasionada pelo Vaticano II, há um consenso entre os pesquisadores de que o Concílio abriu a Igreja à modernidade, ou seja, modernizou o catolicismo atualizando suas estruturas a partir das necessidades e exigências do tempo – nisso consistiu o *aggiornamento* clamado por João XXIII. Contudo, até mesmo pelo caráter universal da Igreja, a abertura pós-Conciliar ocorreu de maneiras distintas ao redor do mundo.

Dentre essas maneiras, destaca-se a recepção conciliar na América Latina, onde o mesmo fora lido principalmente pelo olhar da Teologia da Libertação, uma corrente teológica que não entendia mais a Teologia apenas como sendo a ciência responsável pelo “estudo de Deus”, mas sim como disse Gutiérrez (1979: 26) “como reflexão crítica da *práxis* histórica à luz da Palavra [...]”.

Em outras palavras, o Concílio fora lido no contexto latino-americano a partir de um viés teológico particular, que estava ainda em desenvolvimento, e que concebia a Teologia a partir de sua prática, trazendo elementos da sociologia para a análise teológica, conferindo ao “espírito do Concílio” uma nova dimensão que até então ainda não tinha sido vivida.

Ao longo do presente capítulo, analisaremos justamente a entrada da modernidade no interior da Igreja, processo que teve seu início ainda no século XIX e que, gradativamente, alterou a maneira como a Igreja entendia o mundo moderno, possibilitando a realização do Concílio Vaticano II e a consequente abertura que ocorreu nos anos seguintes, algo que se mostrou fundamental para que a Teologia da Libertação tomasse forma e se desenvolvesse, conferindo ao Concílio uma leitura latino-americana.

Nossa abordagem parte do pressuposto que a modernidade, duramente combatida pela oficialidade católica, já se fazia presente nas margens da Igreja e alcançou seu centro com o Vaticano II, dando início a um processo irreversível de abertura que, de certa maneira, ainda está em curso.

Válido ressaltarmos que nossa análise parte do pressuposto que a modernidade nasceu no interior da Idade Média, ou seja, sua origem se localiza ainda no período em que a Igreja detinha a hegemonia sobre toda a sociedade. O Renascimento, primeiro grande marco do mundo moderno, foi apoiado e incentivado pela Igreja, mesmo já apresentando de maneira clara aspectos que podem ser considerados como secularizantes, principalmente no tocante a autonomia do homem e a valorização da racionalidade frente à fé.

Esses dois elementos resultaram na Reforma Protestante, cisma iniciado em 1517 e que foi responsável por fazer a Igreja ver a modernidade com desconfiança. Os avanços científicos, até então vistos com otimismo, passaram a ser condenados e a ciência passou a ocupar um campo oposto à fé.

De certa maneira, o Concílio de Trento (séc. XVI) sacramentou a entrada da Igreja no mundo moderno a partir da negação do mesmo. Mesmo entendendo que esse Concílio se mostrou fundamental para deter o avanço do protestantismo, não foi o suficiente para recuperar a unidade religiosa perdida na Reforma e ainda manteve o catolicismo afastado da modernidade.

Esse processo se acentuou com o avanço do Iluminismo e a Revolução Francesa que assumiu uma postura anticlerical levando o catolicismo a se posicionar contra todo mundo moderno, entendido como sendo o causador de todos os males. Essa postura católica perdurou durante todo século XIX até o Vaticano II.

Contudo, ainda no século XIX, diversos Movimentos surgiram no interior da Igreja buscando um diálogo com a modernidade. Foram eles que fundamentaram o Vaticano II e o processo de abertura da Igreja que ali teve oficialmente seu início e se materializou sobremaneira na *Gaudium et spes*. Fato é que a modernidade entrou na Igreja em meio a muitas resistências e de maneira gradativa, por meio dos Movimentos que antecederam o Concílio. Nele, as

estruturas eclesiásticas foram alteradas de modo profundo e a modernidade voltou para a Igreja. É justamente esse aspecto que pretendemos aprofundar ao longo deste texto.

## **1. O Concílio Vaticano II: a Igreja se abre e se insere na modernidade**

Partimos de um pressuposto de que o Concílio Vaticano II foi o ponto de chegada de diversos Movimentos que desde o século XIX já traziam para o interior do catolicismo elementos próprios da modernidade. Por essa premissa, o Vaticano II seria o momento no qual, definitivamente, o catolicismo aceitou oficialmente diversos elementos próprios da modernidade, saindo da condenação para o diálogo.

Cabe analisarmos, mesmo que entendendo a impossibilidade de se esgotar o tema, o que é um Concílio Ecumênico. Kloppenburg o define como:

[...] a assembleia dos Bispos da Igreja Católica e de outros Prelados que ao mesmo têm direito de ser convocados, para estudarem e resolverem, juntamente com o Papa e sob sua autoridade, as mais importantes questões doutrinárias e disciplinares que interessam à vida da Igreja. (Kloppenbug, 1962: 7).

Também não se pode ignorar a contribuição de Passos, segundo o qual:

Os Concílios são momentos de revisão, afirmação e transmissão da tradição da Igreja feita pelo Magistério que, em seu múnus de ensinar, exerce o mandato evangélico de levar a mensagem da Boa-Nova a todos os povos (cf. Lc 24,47-48), sob a guia do Espírito que conduz os discípulos à verdade (cf. Jo 16,13) e a coordenação primeira do sucessor de Pedro, a quem compete confirmar os cristãos na fé (cf. Lc 22,32) em comunhão com o colégio apostólico dos bispos de toda a Igreja. (Passos, 2014: 5).

Tomando por base essas duas definições, consideramos que os Concílios consistem em assembleias eclesíásticas conduzidas pelo papa, que ocorrem com a finalidade de rever, afirmar e/ou transmitir a tradição e doutrina da Igreja. Com uma visão sociológica, é possível considerar o Concílio como uma ferramenta burocrática que ao longo dos anos serviu para institucionalizar a doutrina cristã e eliminar eventuais disputas que poderiam colocar a fé em risco.

Ao longo da história, sempre que se mostrou necessário pelas exigências do tempo, os Concílios foram convocados. Por eles, a Igreja reinterpreto sua missão no mundo, assegurando sua relevância social.

O Concílio Vaticano II foi o 21º Concílio Ecumênico da história da Igreja. São chamados de “ecumênicos” os Concílios gerais que tratam de questões referentes à universalidade da Igreja e cujos documentos se aplicam igualmente ao catolicismo como um todo. Mesmo assim, conforme alerta Theobald (2015), não existiu um único modelo de concílio ecumênico, sendo que cada um deve ser observado em suas particularidades.

Passos (2014) afirma que desde o I Concílio Ecumênico, realizado em Nicéia no ano 325 d.C., que a autoridade e legitimidade do Concílio é conferida à ação do Espírito Santo. Kloppenburg também segue nessa mesma direção afirmando que:

O Concílio Ecumênico também não deve ser imaginado como uma espécie de Congresso Internacional: pois o elemento essencial e distintivo do Concílio é a ação do Espírito Santo que Cristo prometeu aos Apóstolos e que estaria com eles até a consumação. (Kloppenbug, 1962, p.7).

Todo Concílio possui, portanto, uma dupla compreensão: sociologicamente, atende às necessidades de consenso e legitimação, sendo uma ferramenta de institucionalização. Religiosamente, o Concílio atua por inspiração do Espírito Santo na comunidade de lideranças eclesíásticas, que

emitem seus parecerem a partir da inspiração do mesmo Espírito. Na junção dessas duas interpretações é que se tem um entendimento mais adequado de um Concílio.

Martina (2005: 276) afirma que, no final do pontificado de Pio XII, estava clara a necessidade de uma renovação. Na realidade, desde Pio XI já se cogitava a realização de um Concílio. Essa necessidade se expressa principalmente pelas concessões feitas aos Movimentos que alteravam a imagem da Igreja sendo preciso um posicionamento definitivo sobre diversas questões que envolviam a relação Igreja-Modernidade.

Ainda assim, quando João XXIII anunciou, em 25 de janeiro de 1959, que faria um Concílio, a Igreja e o mundo foram surpreendidos, incluindo os círculos próximos ao pontífice que não tinham sido informados da decisão do papa em convocar um Concílio Ecumênico.

Do ponto de vista formal, o Vaticano II não se diferenciou dos demais Concílios, posto que tinha a clara proposta de efetuar uma atualização da Igreja ou, nas palavras de João XXIII, seu *aggiornamento*. Mas em outros aspectos, mostrou-se completamente distinto, incluindo sua convocação, fruto de uma iniciativa individual de João XXIII. Ao mesmo tempo, a Igreja não enfrentava uma grande crise, como se via em Trento, ou ainda alguma indicação de cisma.

Na Encíclica *Ad Petri Cathedram*, João XXIII estabeleceu os objetivos do Concílio. Segundo ele:

Profundamente animados por esta suavíssima esperança, anunciamos publicamente o nosso propósito de convocar um Concílio Ecumênico, em que hão de participar os sagrados pastores do orbe católico para tratarem dos graves problemas da religião, principalmente para se conseguirem o incremento da fé católica e a saudável renovação dos costumes no povo cristão e para a disciplina eclesiástica se adaptar melhor às necessidades dos nossos tempos (João XXIII, 1959).



Na verdade, os três objetivos elencados – “incremento da fé”, “saudável renovação dos costumes cristãos” e “adaptação da disciplina eclesiástica para atender as necessidades do tempo” – indicam um único objetivo: a atualização da mensagem cristã para a modernidade. Revigoramento da fé católica, para que a mesma atendessem às necessidades de seu tempo, seria a grande finalidade do Concílio.

Desde sua convocação, ficou claro que João XXIII não intencionava realizar um Concílio que condenasse os “erros” do mundo moderno ou, ainda, promulgasse novos dogmas. Por séculos, a Igreja vinha condenando a modernidade e tinha conseguido apenas afastar-se das necessidades sociais.

João XXIII reconheceu que a humanidade estava diferente e que a Igreja precisava se fazer compreendida por esse homem moderno. Ao fundo, essa era a tarefa que o Concílio teria e, para tanto, o papa confiava na ação do Espírito Santo para conduzir a assembleia conciliar.

Concordamos com Passos (2014: 36), quando afirma que esse ideal de renovação presente em João XXIII estava em consonância com a exigência de seu tempo. Externamente, a sociedade passava por um aprofundamento humanista e uma nova realidade antropológica demandava novo discurso. Internamente, os Movimentos que já destacamos pediam passagem. Ou seja: era preciso efetivamente uma atualização e João XXIII tinha essa clareza almejando, como diz Alberigo (1995: 57) um Concílio que marcasse a transição de época no catolicismo. Esse seria o início de uma nova modernidade católica.

Apesar da vontade expressa pelo papa em deixar o Espírito conduzir o Concílio, o mesmo possuía regras que não poderiam ser ignoradas. Em outras palavras, todo impulso carismático de João XXIII seria enquadrado em regras pré-estabelecidas, que poderiam impedir a abertura da Igreja e sua atualização. Porém, o papa colocava a ação do Espírito acima das normas e regras, no que reside outra grande originalidade do Vaticano II.

Outra inovação diz respeito à condução da preparação do Concílio. Ao contrário do que se esperava, João XXIII delegou à Secretaria de Estado a tarefa de comandar a comissão organizadora e não o Santo Ofício. Para Alberigo (2006: 33), nesse ato, o papa deixava novamente claro que não queria um Concílio dogmático/doutrinário.

O próprio João XXIII insistiu que o Concílio deveria ter um caráter pastoral. Essa opção não anula os aspectos doutrinários, mas os deixa subordinados à imagem do Bom Pastor, ou seja, o Vaticano II se projetou como um Concílio que visava “pastorear” mais do que ensinar ou doutrinar.

Mostrando um viés moderno, João XXIII não propôs os temas a serem trabalhados. Ao contrário, enviou cartas a todos os bispos e superiores religiosos para que os mesmos fizessem as indicações dos temas do Concílio. Tratava-se, aqui, de uma abertura democrática nos métodos e nas regras que regeriam os debates, de uma abertura efetivamente moderna.

As Comissões preparatórias foram dominadas por membros da Cúria Romana e os esquemas elaborados nessa fase ficaram muitas vezes presos a estruturas dogmáticas, afastando-se do ideal de pastoralidade almejado por João XXIII. Esse viés foi efetivamente alterado na Primeira Sessão, quando os Padres Conciliares optaram por romper com o regulamento conciliar e consultar as Conferências Nacionais, para votarem nos membros das Comissões de trabalho.

A partir disso, reduziu-se o protagonismo da Cúria e cresceu a participação das Conferências episcopais. A Assembleia Conciliar não se alinhou aos esquemas preparados pela Cúria, demonstrando maior fidelidade com o espírito do Concílio proposto por João XXIII. Contudo, a grande virada se deu no debate entre conservadores e progressistas sobre o texto *de fofibus revelationis* (sobre as fontes da revelação).

O documento, elaborado pelo Cardeal Ottaviani, prefeito do Santo Ofício, foi considerado por setores progressistas como sendo pouco ecumênico e muito preso aos princípios escolásticos. O texto foi reprovado por 60%

dos padres, mas era necessário dois terços dos votos para aprovação ou reprovação. Desse modo, o texto continuaria seu caminho, mesmo com mais da metade da Assembleia contra ele.

Pessoalmente, o papa João XXIII retirou o texto da discussão e o entregou a uma comissão mista para revisão. Essa ação simboliza o momento em que o Concílio passaria a caminhar mais livremente, sem as amarras burocráticas que o mantiveram ainda detido em antigas tradições. Era o fim da “era tridentina”, marcada pela contrarreforma, e o início da era do Vaticano II, marcada pelo diálogo.

Não nos cabe aqui refletir sobre todo o Concílio, mas, ao abordar a relação Igreja-modernidade, vimos anteriormente o momento de ruptura, o que nos obriga a tratar do momento da reconciliação que ocorreu com a *Continuidade Pastoral Gaudium et spes*.

De modo geral, todos os documentos do Concílio foram elaborados a partir do impulso carismático de João XXIII, mas foi na *Gaudium et spes* que o espírito proposto pelo papa se materializou com maior clareza, posto que o documento foi pensado já com o Concílio em andamento e não na fase preparatória, o que nos indica um amadurecimento dos Padres Conciliares para com a abertura prevista por João XXIII.

Em sua rádio mensagem de setembro de 1962, um mês antes da abertura do Concílio, João XXIII ressaltou o dever da Igreja em levar Cristo ao mundo, destacando sua *ad extra*. Não era mais possível manter apenas a concepção de Igreja fechada em si (*ad intra*). A modernidade exigia a “Igreja para fora” (*ad extra*). Seria essa a linha mestra que o Concílio deveria seguir, refletindo sobre os problemas da sociedade e oferecendo ao homem, em linguagem clara, as soluções necessárias. A *Gaudium et spes* atende integralmente a intenção do papa.

A *Gaudium et spes* é um documento inovador também quanto ao uso de fontes. Por se dirigir a toda humanidade, ao mundo como um todo, deixa em segundo plano as fontes cristãs, destacando conceitos e argumentos extraídos de outras ciências, como a História ou a Sociologia, por exemplo.

Tratava-se de uma Constituição do Concílio que fazia uso das técnicas e métodos de análise da sociedade provenientes de ciências “modernas”.

Concordamos com Lima (1967: 155) quando afirma que o Concílio transformou a compreensão que a Igreja fazia do mundo. Desde a ruptura causada pela Reforma, a Igreja entendia o mundo moderno como algo negativo, a ser combatido duramente. Visão que se aprofundou ainda mais pós-Revolução Francesa. Com o Concílio, esse período de combate se encerrou, dando espaço a uma concepção positiva sobre a modernidade, vista a partir de então com otimismo. Isso se materializa na *Gaudium et spes*, mas serve como chave de leitura para compreensão dos documentos conciliares em seu conjunto.

Como ressalta Camacho (1995: 247), é o espírito de reconciliação com o mundo moderno que torna o Concílio compreensível. Mais do que a reconciliação ou a abertura em si, a *Gaudium et spes* não colocou a Igreja frente ao mundo, mas no interior dele, compartilhando as alegrias, esperanças e sofrimentos da sociedade moderna.

## **2. A Igreja pós-Concílio Vaticano II: a abertura teológica no contexto latino-americano**

Evidentemente, o momento pós-Concílio foi de efervescência e de busca por uma adequada compreensão de seus documentos, bem como de adaptação dos mesmos a partir das realidades locais. De modo geral, a fase pós-Conciliar pode ser dividida em dois momentos.

O primeiro deles se estende do fim do Concílio, em 1965, até o ano de 1985, período marcado pelo otimismo gerado pelos avanços conciliares e por um grande processo de abertura. Em 1985, ocorre o Sínodo dos Bispos voltado

para analisar a Igreja nos vinte anos pós-Concílio. A partir de então, há uma nova fase, quando os avanços conciliares passaram a ser lidos com maior cautela.

Fato é que, como indica Passos (2014) e também Faggioli (2013), ainda está em curso uma disputa sobre o sentido do Concílio: disputa marcada por alas mais tradicionais e mais liberais do catolicismo. Contudo, não nos cabe aqui efetuar uma análise desse processo, motivo pelo qual atentaremos apenas para a abertura que ocorreu nos primeiros vinte anos pós-conciliares.

A *Gaudium et spes*, em seu n. 1, afirma que a Igreja é ligada ao gênero e à história humana. Isso leva a deixar de lado a nostalgia pelo passado, valorizar as mudanças sociais e aceitar o tempo presente. Foi com esse prisma que a Igreja passou a viver seu momento pós-Vaticano II.

A nova realidade da Igreja, exigia que a mesma fizesse uma atenta leitura dos sinais dos tempos, compreendendo o mundo e não mais tentando adequá-lo às suas doutrinas. Isso já se expressa de maneira viva durante toda realização do Concílio, mas se consolida após seu término.

Ao final dos anos sessenta, a Igreja reconhecia que vivia o começo de uma nova era histórica, momento em que se viu obrigada a compreender o homem no interior de sua realidade, valorizando suas especificidades. Mesmo mantendo sua missão de converter as almas ao Evangelho, a Igreja passou a se entender como sendo servidora dos homens.

Esse novo modo de se relacionar com o mundo, enquanto servidora, exigiu também o reconhecimento dos problemas do mundo e, para isso, contou com o apoio de uma teologia renovada, voltada para a compreensão das realidades terrestres e da autonomia que essas realidades detêm frente à religião. Fora isso, o pós-Concílio foi marcado pela reconciliação do catolicismo com a ciência moderna, relacionando os avanços científicos com os estudos teológicos.

Como vimos anteriormente, essa busca do diálogo entre Teologia e ciências modernas teve sua origem antes do Concílio Vaticano II, mas foi a partir dele que encontrou efetivamente espaço para se desenvolver no interior da Igreja. Em outras palavras, após o Concílio a teologia voltou a dialogar com a ciência, ou melhor, passou a usar a ciência para realizar suas análises, a ponto de se considerar que a verdadeira reflexão teológica é aquela feita a partir do entendimento do mundo.

Esses princípios elencados acima fundamentaram o modo como o Concílio passou a ser compreendido nos mais diferentes contextos. No caso específico da América Latina, o Vaticano II foi abordado de maneira detalhada na II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, que ocorreu em 1969 na cidade de Medellín.

Na ocasião, os bispos latino-americanos leram a realidade religiosa no continente a partir da abertura oferecida pelo Concílio Vaticano II, fazendo uso de seus documentos e também das ciências humanas, principalmente a Sociologia, para compreensão da realidade.

Os bispos fazem uma análise detalhada do contexto latino-americano, estabelecendo uma realidade social-econômica-política muito negativa que resulta numa injustiça sendo essa, nas palavras do CELAM (1975: 10), consequência do egoísmo humano. Nos passos da abertura conciliar, a Igreja em Medellín se conferiu a obrigação de formar e orientar as pessoas em prol da construção de uma sociedade mais justa e fraterna.

Nesse processo, os leigos assumiriam seu protagonismo não somente na missão da Igreja, mas também na construção de uma sociedade mais justa a partir da solidariedade e promoção humana, processo que seria marcado pelo ideal de “libertação”. Em outras palavras, em Medellín, a Igreja fez uma leitura crítica dos documentos conciliares e entendeu que a missão do leigo no mundo seria fundamental para a transformação social.

Essa leitura do Vaticano II teve continuidade em 1979, na III Conferência do Episcopado latino-americano, realizada em Puebla, no México. Nela, os bispos deram um passo a mais na abertura trazida pelo Concílio, reafirmando a “opção preferencial pelos pobres” já assumida em Medellín, mas agora retomada de maneira mais trabalhada.

Nos dez anos que separam a II e a III Conferência do Episcopado latino-americano, a Igreja já implantava a opção preferencial pelos pobres, algo que fez com que o clero tivesse um contato cada vez maior com os grupos desprezados da sociedade, levando muitos padres e bispos a estabelecerem discursos denunciando as injustiças sociais.

Em uma sociedade polarizada pelos conflitos da Guerra Fria, não tardou para que a posição da Igreja fosse associada ao comunismo, o que levou diversos membros do clero a serem perseguidos por supostamente cometerem desvios ideológicos. Fato é que a Igreja desenvolvia uma consciência maior das condições sociais e tecia duras críticas ao capitalismo.

De todo modo, o pós-Concílio na América Latina fora marcado por profundas transformações decorrentes das aberturas trazidas pelo próprio Concílio. Dentre as transformações, merece destaque ainda o incentivo dado às CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), desenvolvidas para além das antigas e rígidas estruturas paroquiais.

Porém, concordamos com Vigil (2006: 375), quando este considera que a maior transformação na Igreja latino-americana se deu em nível espiritual, de uma obediência ao mandato do Vaticano II. De acordo com Vigil, o espírito conciliar pregado por João XXIII encontrou eco maior na América Latina, tornando-se uma “Espiritualidade da Libertação”.

É justamente a partir desse esclarecimento que podemos falar mais adequadamente da Teologia da Libertação. Evidentemente, seria impossível analisarmos todos os

aspectos dessa corrente teológica, motivo pelo qual nos deteremos apenas àqueles que denotam sua amplitude e características.

Na realidade, muito do que a Teologia da Libertação desenvolveu, já vinha em curso por meio do Movimento Teológico e do desenvolvimento da Teologia das Realidades Terrestres, teologia essa que se mostrou a base de diversos documentos conciliares, com destaque para a *Gaudium et spes*.

Segundo Gibellini (2002: 265), a Teologia das Realidades Terrestres se justifica por entender as realidades terrenas enquanto o objeto formal do fazer teologia, compreendida a partir da revelação. Ao entender que todas as realidades terrestres (trabalho, arte, cultura, etc.) foram criadas por Deus, a Teologia poderia – e deveria – se atentar a elas, posto que essas realidades devem atender ao homem ao mesmo tempo em que glorificam a Deus.

Chenu também contribuiu para o desenvolvimento da Teologia das Realidades Terrestres ao afirmar que o fazer teológico não pode se restringir apenas à apologética, mas deve se preocupar com a compreensão histórica, com a realidade onde essa teologia é produzida.

Não podemos esquecer que Chenu e muitos outros adeptos dessa teologia foram condenados ao silêncio na era pré-conciliar. Contudo, suas ideias já haviam sido lançadas e as transformações teológicas não tinham mais como serem detidas. Isso se comprova quando constatamos a influência decisiva que a Teologia das Realidades Terrestres teve no Vaticano II.

Sendo mais preciso, ao propor o uso de métodos da História e Sociologia para a reflexão teológica, a Teologia das Realidades Terrestres conferiu as bases não somente para que a *Gaudium et spes* fosse produzida, mas também para que a Teologia da Libertação pudesse ser criada.

O mundo passou a ser o campo de pesquisas e respostas teológicas. A sociedade moderna não somente deixou de ser combatida como passou a ser entendida como local onde



se encontraria sentido teológico, valorizando a realidade como parte da criação de Deus e local de sua ação. Tratava-se de uma das maiores – senão a maior – inversão teológica da história cristã.

Fato é que os teólogos latino-americanos inegavelmente tiveram como suporte de suas reflexões a Teologia das Realidades Terrestres, mas foram além, elaborando uma reflexão específica própria, principalmente devido ao uso mais frequente e intenso de definições oriundas da sociologia.

A Teologia da Libertação é, portanto, uma corrente teológica latino-americana desenvolvida a partir da já mencionada “Espiritualidade da Libertação”. Vigil (2006: 375-376) aponta que não é possível afirmar quem seria de fato seu fundador, posto que teria surgido a partir da reflexão de diversos teólogos que produziram sua teologia a partir da práxis.

Desse modo, a afirmação de que a Teologia da Libertação teve início no final dos anos 60 com a publicação da obra *Teologia da Libertação*, de Gustavo Gutiérrez, é questionável. Mais viável seria apontar sua origem em uma reunião ocorrida em 1962, na cidade de Petrópolis, onde o próprio Gutiérrez esteve presente e já se pensava na necessidade de se desenvolver uma teologia visando a libertação social.

Levando em conta essa possível origem, constataríamos que a Teologia da Libertação não seria uma consequência do Concílio Vaticano II, posto que teria se desenvolvido juntamente com ele, ou seja, a Espiritualidade que norteava o Concílio dava frutos também na América Latina.

O fato de não ter um fundador inquestionável faz com que a Teologia da Libertação possa ser considerada como fruto de uma espiritualidade própria e de uma tomada de consciência cada vez maior dos problemas do continente. Somam-se a esses fatores as aberturas trazidas pela Teologia das Realidades Terrestres, dando como resultado uma teologia original.

A Teologia da Libertação fundamenta sua reflexão tendo como ponto de partida a opção preferencial pelos pobres, entendendo que essa é a opção de Deus e de todos aqueles que buscam pela libertação. Boff (1986: 17), considera que a Teologia da Libertação nasceu a partir de duas condições: o escândalo da pobreza, que é consequência da indignação ética que gera mobilização por mudanças, e a profundidade da fé do povo, que gera o incentivo por construir um mundo melhor por meio da ação concreta.

Com isso, é possível afirmar que a Teologia da Libertação é consequência da união entre fé e consciência da situação de miséria latino-americana. A necessidade da sua existência é comprovada, segundo Boff (1986: 20), pelo modo natural com que surgiu e se desenvolveu.

Inegavelmente, ao longo de toda a história, a teologia sempre foi produzida a partir de um local específico. Seja no interior das Igrejas ou de modo sistemático nas universidades, a produção teológica sempre foi marcada pelo lugar onde foi refletida. Nesse sentido, como diz Boff (1986: 21), a Teologia da Libertação não é diferente das demais, posto que é produzida também de um lugar próprio: junto à sociedade, trazendo as dores e as causas dos mais pobres para dentro de sua reflexão.

Os teólogos da libertação entendem que o pobre é o sinal de um Deus ausente, de um Deus que se faz presente por meio de sua ausência. Para que Deus se tornasse presente, seria necessário assumir uma ação concreta, que fosse além do discurso passando para a ação. Ressaltamos que essa ação concreta vinha em consonância com o Vaticano II que permitiu que a mesma se tornasse possível.

Gutiérrez (1979: 9-10) ressalta que a Teologia deveria abordar de modo crítico a presença do homem na história. Essa percepção, adotada pelos teólogos da libertação, fez com que a reflexão teológica denunciasse as desigualdades sociais, o que deu a ela uma conotação política.

Tendo o objetivo de demarcar o campo de trabalho da Teologia da Libertação, o mesmo Gutiérrez (1979: 17) indica o que ele considera como as tarefas permanentes da Teologia: teologia como sabedoria e teologia como saber racional. Enquanto a primeira seria a teologia própria de monges ou de quem vive afastado do mundo e fundamenta sua reflexão a partir da espiritualidade, a teologia como saber racional é entendida como o encontro da fé com a razão.

Essa última, na visão de Gutiérrez, teria sido deixada de lado com o advento do Renascimento e o fechamento da Igreja frente ao avanço da modernidade. A Teologia da Libertação acamparia, para Gutiérrez, essas duas tarefas. Ao refletir sobre a atuação dos leigos, estaria se abrindo à teologia espiritual – porém, renovada –; ao mesmo tempo, ao trazer as ciências sociais para a reflexão teológica, estaria em consonância com a teologia como saber racional, sendo esse o foco maior dos teólogos da libertação.

Porém, Gutiérrez (1979: 18) vai além, considerando que qualquer teologia que não seja capaz de se relacionar com as ciências sociais se tornaria estérea e infiel à sua obrigação. Naturalmente, trata-se de uma posição polêmica e que geraria críticas dos setores tradicionais da Igreja.

A Teologia da Libertação não nega as verdades ou os dogmas já demarcados por outras reflexões teológicas, mas vai além, buscando a compreensão do real sentido que essas verdades possuem. Essa compreensão, para os teólogos da libertação, só seria possível se o labor teológico se associasse à *práxis*, o que torna o teólogo um pensador comprometido com os fatos históricos, assumindo assim uma função profética.

Válido ressaltarmos que Gutiérrez (1979: 27) acredita que a Teologia da Libertação não propõe um novo tema para a reflexão teológica. O que se desenvolvia era uma nova forma de se fazer Teologia, que possibilitaria o desenvolvimento de imagens específicas sobre Deus, sobre Jesus Cristo, sobre o Povo de Deus e sobre a própria Igreja.

Predomina na Teologia da Libertação a imagem do Deus do Êxodo, que fica ao lado do povo e o liberta da escravidão; o mesmo Deus dos profetas, posto que estes também optaram em permanecer junto ao seu povo. Jesus é tomado como grande libertador e também como aquele que denunciou e condenou as injustiças.

A imagem de Igreja da Teologia da Libertação se fundamenta na concepção conciliar de Povo de Deus. Boff (1986: 50) afirma que a reflexão teológica da libertação tende que a Igreja Povo de Deus antecede qualquer distinção hierárquica ou divisão entre clérigos e leigos, enfatizando o papel fundamental que os leigos exerceriam nessa realidade eclesiológica.

Válido ressaltar que essa concepção não é inovadora, posto que já havia sido assumida pela oficialidade católica no Vaticano II. Contudo, inegavelmente, seu uso radical se mostraria causa de diversas críticas contundentes por parte da hierarquia eclesial.

Destarte esses aspectos, não há como negar que a Teologia da Libertação só ganhou corpo graças ao Movimento Teológico que a antecedeu em décadas na Europa. Ao mesmo tempo, seu impulso original em muito se assemelha ao espírito de abertura que pautou o Vaticano II. Paradoxalmente, coube aos teólogos da libertação recepcionar e interpretar o Concílio na América Latina a partir não somente de seus documentos, mas, sobretudo, de seu “espírito”.

Entretanto, o uso das ciências modernas, principalmente da sociologia, para a fundamentação da reflexão teológica foi a causa dos maiores questionamentos à Teologia da Libertação. Como dissemos anteriormente, a teologia produzida junto aos pobres visando a libertação dos mesmos fez com que os teólogos considerassem que o capitalismo era o responsável pela miséria e opressão.

Não nos cabe aqui discutir mais profundamente a coerência ou não dessa percepção, mas, inegavelmente, ela foi responsável por aproximar a reflexão teológica latino-americana de princípios marxistas, algo já exposto por Gutiérrez. Segundo ele:

Seja como for, de fato, a teologia contemporânea acha-se em inescusável e fecunda confrontação com o marxismo. E em grande parte estimulado por ele é que, apelando para suas próprias fontes, orienta-se o pensamento teológico para uma reflexão sobre o sentido da transformação deste mundo e sobre a ação do homem na história (Gutiérrez, 1979: 22).

Essa aproximação com o marxismo fez com que os teólogos da libertação passassem a ser alvo de diversas críticas e condenações por parte do magistério eclesiástico. Atualmente, analisando esse momento já com certa distância temporal, é possível questionar qual era a leitura do marxismo efetuada pelos teólogos da libertação e se isso torna a Teologia latino-americana efetivamente socialista.

Certamente, a leitura marxista efetuada pelos teólogos da libertação não é a mesma feita pelos Soviéticos ou por outros teóricos marxistas europeus. Assim como a Teologia latino-americana estava se desenvolvendo de maneira distinta da europeia, o marxismo teria uma leitura igualmente ímpar.

Hinkelammert (1996) afirma que a leitura marxista efetuada pelos teólogos da libertação se mostrou mais abrangente do que a praticada em outras partes do mundo, seja por sociólogos ou demais cientistas. Fora isso, Boff (1986: 66), considera que a relação entre os teólogos com o marxismo se restringe apenas à análise da realidade social, não englobando o momento em que se elabora os conteúdos da reflexão teológica.

Esse esclarecimento se fazia necessário, posto que o socialismo era duramente combatido pela Igreja desde a *Rerum Novarum*. Nela, Leão XIII considerou que o socialismo era uma doutrina subversiva, constituindo-se em um grande mal para a sociedade.

A proximidade com o marxismo, bem como as críticas à Igreja, formuladas pela reflexão teológica latino-americana, fez com que a hierarquia católica, já no pontificado de João Paulo II, passasse a condenar os teólogos

da libertação, em um processo marcado pela tentativa de estabelecer uma leitura oficial do Concílio com um viés mais conservador.

Esse projeto foi empreendido pelo papa com apoio do então cardeal Joseph Ratzinger, ao longo de toda a década de 1980. O resultado foi não somente o declínio da Teologia da Libertação, mas, também, um fechamento da Igreja para com o “espírito” de abertura do Concílio Vaticano II.

## Conclusão

Mesmo se tratando do 21º Concílio Ecumênico da história da Igreja Católica, devido as particularidades que o marcaram desde sua convocação, o Vaticano II foi um evento único na história bimilenar do catolicismo. Apesar de inúmeros autores já terem se debruçado sobre o Concílio, ainda há muito a ser refletido não apenas sobre o evento conciliar, mas também sobre suas consequências.

Ainda não há uma conclusão definitiva sobre a obra estabelecida pelo Concílio Vaticano II, tampouco sobre seus efeitos na Igreja. Porém, dada a distância estabelecida do momento da conclusão do Concílio, algumas considerações já nos são permitidas.

Dentre essas considerações, podemos afirmar que a leitura do Concílio foi feita de maneira distinta ao redor do mundo e na América Latina isso ocorreu por meio da Teologia da Libertação, uma linha teológica marcada pelo uso das ciências sociais na construção de sua reflexão. Apesar de estar em consonância com os ensinamentos conciliares, seus teólogos acabaram sendo condenados pelo uso do marxismo e pelas críticas direcionadas à hierarquia católica.

De modo geral, a forma como a hierarquia católica se fechou e combateu a Teologia da Libertação nos serve como indicio de que a relação Igreja-modernidade, ao menos no que diz respeito à Teologia, ainda não estava totalmente reestabelecida, mesmo após todos os debates conciliares.

Efetivamente, não resta dúvidas de que o diálogo com o mundo fora reestabelecido no Concílio. Contudo, nas décadas que seguiram a sua conclusão, ainda havia arestas a serem aparadas e os avanços trazidos pela reflexão teológica aliada à sociologia, feita pela Teologia da Libertação, mostrou justamente os limites desse diálogo.

Evidentemente, esses limites são explicados pelos longos séculos de embate entre Igreja e modernidade e pelo fato de que as mudanças institucionais trazidas pelo Vaticano II foram conduzidas por lideranças católicas que ainda tinham em mente o modelo de Igreja estabelecido em Trento.

Por fim, como afirma Passos (2014): o Concílio Vaticano II é um “carisma em curso”, ou seja, sua implantação segue ocorrendo, e isso em meio à disputa interna da Igreja sobre seu real sentido e interpretação. As aberturas feitas até o momento propiciaram o surgimento de uma Igreja Católica mais aberta e dialogante. Contudo, é preciso reconhecer que ainda há um longo caminho a ser percorrido para que a relação Igreja-modernidade se estabeleça de maneira mais harmoniosa.

## Referências

- Alberigo, G. (1995), “O anúncio do Concílio: das seguranças das trincheiras ao fascínio da busca”. In: Alberigo, G. y J. O. Bezzo, (org.) (1995), *História do Concilio Vaticano II: O catolicismo rumo à nova era. O anúncio e a preparação do Vaticano II (janeiro de 1959 a outubro de 1962)*, Petrópolis: Vozes, vol. 1.

- Concílio Vaticano II, “Gaudium et spes”, In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II* (1997), São Paulo: Paulus.
- Boff, L. (1986), *E a igreja se fez povo: eclesiogênese: a igreja que nasce da fé do povo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes.
- Camacho, I. (1995), *Doutrina Social da Igreja: abordagem histórica*, São Paulo: Loyola.
- Conselho Episcopal Latino-Americanon (CELAM) (1975), *Conclusões de Medellín*. 2 ed. São Paulo: Paulinas.
- Conselho Episcopal Latino-Americanon (CELAM) (1983), *Conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano*, 5 ed., São Paulo: Paulinas.
- Faggioli, M. (2013), *Vaticano II: a luta pelo sentido*. São Paulo: Paulinas. (Coleção Revisitar o Concílio).
- Gibellini, R. (2002), *A Teologia do século XX*, São Paulo: Loyola.
- Gutiérrez, G. (1979), *Teologia da libertação*, Petrópolis: Vozes.
- Hinkelammert, F. J. (1996), “A Teologia da Libertação no contexto econômico-social da América Latina: economia e teologia ou a irracionalidade do racionalizado”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: v. 56, n. 221, pp. 45-61.
- João XXIII (1959), *Ad Petri Catedram*. Disponível em: <https://bit.ly/30b8yKE>.
- João XXIII (1962b), *Radiomensaje a todos los fieles cristianos un mes antes de la apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II*. Disponível em: <https://bit.ly/2EB2S11>.
- Kloppenborg, B. (1962), *Concílio Vaticano II*, vol 1 – Documentário preconciiliar, Petrópolis: Vozes.
- Lima, A. A. (1967), “Visão panorâmica sobre a Constituição Pastoral “Gaudium et spes””. In: Baraúna, G. (1967), *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes.
- Martina, G. (2005), *História da Igreja – de Lutero a nossos dias*. Vol. 4: A era contemporânea, São Paulo, Loyola.
- Passos, J. D. (2014), *Concílio Vaticano II: reflexões de um carisma em curso*, São Paulo: Paulus. (Coleção Comunidade e Missão)



- Pio XI (1928), *Mortalium animos*. Disponível em: <https://bit.ly/2Pmnr6Z>.
- Pio XII (1943), *Divino Afflante Spiritu*. Disponível em: <https://bit.ly/2BliVwa>.
- Pio XII (1950), *Humani Generis*. Disponível em: <https://bit.ly/2X9ZJ23>.
- Theobald, C. (2015), *A recepção do Concílio Vaticano II*, São Leopoldo: Ed. Unisinos.
- Vigil, J. M. (2006), “O Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina”, *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: v. 66, n. 262.



# De Teilhard a Camilo

## *Intelectuales y cultura cristiana en el posconcilio argentino (1965-1976)*

JOSÉ ZANCA

En 2013 el cónclave de la Iglesia Católica en Roma decidió coronar un papa latinoamericano. Tan inesperado hecho redirigió la mirada europea hacia la historia de la teología latinoamericana, que había tenido su punto de máxima exposición internacional en los años setenta del siglo pasado con la circulación de las teologías de la liberación y las experiencias contestarias de clero y el laicado del continente. Este renovado interés se sumó a la historiografía que existía en Argentina sobre el Concilio Vaticano II y sus efectos eclesiológicos, teológicos y políticos. Con estos antecedentes, en este ensayo me propongo tres objetivos. Dar cuenta del modo en que se ha analizado el “posconcilio” en Argentina, las líneas de clivaje que marcan el debate sobre el tema y, finalmente, las áreas de vacancia que pueden ser un campo fértil para la investigación en los próximos años. El trabajo no pretende ser exhaustivo ni agotar los problemas en torno al periodo, sino el punto de partida para un balance que permita desplegar nuevas preguntas.

### **El posconcilio como categoría política e historiográfica**

Se puede dar al término posconcilio diferentes significados. En los años sesenta y setenta servía para interpretar la postura de los distintos actores frente a los cambios que había

propuesto la magna reunión. *Preconciliar*, *conciliar* y *posconciliar* eran términos que definían qué esperaban obispos, sacerdotes y laicos respecto de la modificación de la liturgia, la colegialidad, los cambios en la relación entre religión y vida moderna y el compromiso político con las urgentes demandas de los sectores más postergados. Se asignaba el mote de “preconciliares” a aquellos que rechazaban las innovaciones, aunque estuvieran legitimadas por la autoridad romana. Conservadores, reaccionarios, “tiempistas” del cambio entraban en esta categoría. Los *conciliares*, por su parte, apoyaban la modernización, pero no querían ir ni un paso atrás ni un paso adelante de las modificaciones impulsadas por el Vaticano. Finalmente, *posconciliar* calificaba a quienes pensaban al Concilio Vaticano como el puntapié de una gran revolución de la Iglesia Católica, una vocación por desbordar los documentos conciliares y adaptarlos a las realidades de cada región del globo, comprometerse en el cambio radical que atravesaba el Tercer Mundo reconciliando al cristianismo con “...la marcha ascendente de la historia”.<sup>1</sup> Este sistema de referencias temporales parecía más adecuado que un esquema espacial, de izquierdas y derechas, para entender los conflictos que atravesó el catolicismo de esos años. El término cristalizó con la publicación de *Los católicos posconciliares en la Argentina*, del exsacerdote Alejandro Mayol y de los militantes laicos Norberto Habegger y Arturo Armada.

Mayol era una figura muy conocida, tanto por sus posiciones políticas como por su trayectoria artística. Había ejercido el presbiterio en la parroquia de San Telmo (Ciudad de Buenos Aires), en Santa Magdalena Sofía Barat y había sido capellán del Instituto del Cáncer. A la par de su trabajo sacerdotal, el “padre Alejandro” se convirtió en una figura de la música popular en Argentina. Los temas y la figura de Mayol se asemejaban a los del padre Duval o

---

<sup>1</sup> “Mensaje de 18 obispos del tercer mundo”, *Archivo MSTM*, FOLIO MSTM2 (2).

Luc Dominique en Francia. Como los describía una revista de la época, se trataba de una nueva generación de sacerdotes que incorporaba a su mundo elementos de la vida cotidiana. De alguna manera se parecía "...a los curas obreros, para quienes dedicarse a las tareas de los hombres no es un impedimento sino más bien una prolongación de la tarea religiosa".<sup>2</sup> La figura de Mayol creció a nivel latinoamericano. En 1965 realizó una gira por el continente y su éxito fue relevante. La crónica de la prensa destacaba que en Venezuela Mayol tuvo que partir "...dado el alud de solicitantes de autógrafos que lo obligó a correr con la sotana recogida, perseguido por docenas de niños".<sup>3</sup> A medida que su figura ascendía, se convirtió en un símbolo del sacerdote progresista que, guitarra en mano, desafiaba el imaginario de una institución conservadora. Traducía, por otra parte, formas complejas de catecismo y teología al formato de la *cultura pop*, con frases ingeniosas y juegos de palabras que incluía en sus canciones. Finalmente, en 1969 su nombre apareció en la tapa de los principales medios de comunicación al conocerse la noticia de su casamiento con Beatriz Braga. Para Mayol, el amor no lo distanciaba del ministerio, pero se negó a pedir su cambio de estado o someterse a la autoridad. "No pienso ser cismático ni unir-me a pequeños círculos de alocados, seguiré en comunión con la Iglesia" afirmaba. En un mensaje tan característico de los años sesenta, en el que confluían el deseo y el compromiso, afirmaba "Siento amor a mi vocación sacerdotal y al mismo tiempo siento amor por Beatriz. Las dos cosas no son incompatibles".<sup>4</sup>

Habegger, por su parte, había militado en la Acción Católica y en la juventud de la Democracia Cristiana. Había sido asesor de los diputados DC que habían llegado al

2 «Dominique tiene un año de vida», *Siete Días Ilustrados*, 17 de enero de 1967, p. 28.

3 «A Dios rogando y con la guitarra cumbiando», *Confirmado*, 18 de junio de 1965, p. 46.

4 «Los curas se casan», *Panorama*, 18 de marzo de 1969, pp. 12-15.

Congreso en 1963 y desde allí había patrocinado proyectos de carácter socializante. Dedicado el periodismo, trabajó para las más diversas publicaciones de la época: *Automundo*, *Panorama*, *Primera Plana*, *Confirmado*, *Mensaje*, *Vispera*, *En Marcha*, *Envido*, *Antropología del 3er. Mundo*. Con una pata en la política y otra en el periodismo, desde mediados de los sesenta se había acercado al peronismo, y en la época de la publicación del libro ya había fundado la organización armada *Descamisados*, que se terminaría integrando, poco después, a Montoneros. Arturo Armada, finalmente, había militando en la agrupación Movimiento Humanista Renovador (MHR) de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), desde donde se había acercado al peronismo como muchos de los humanistas luego de 1966. En 1970 fundará junto a Domingo Bresci, José Pablo Feinmann, Manuel Fernández López, Carlos Alberto Gil, Santiago González y Bruno Roura -muchos de sus ex compañeros de militancia humanista- la célebre revista *Envido*, un intento de emular las publicaciones de la intelectualidad francesa comprometida como revistas-libro teóricas, como *Temps Modernes* o *Esprit*.

Mayol, Habegger y Armada dan en *Los católicos...* un sentido ideológico a la categoría de posconciliar. El libro exhibía los enfrentamientos dentro del catolicismo, agudizados en la segunda mitad de los años sesenta en los conflictos de los obispados de Córdoba (1964), Mendoza (1965) y el más importante, el de Rosario en 1969. En palabras de Mayol, había claramente dos Iglesias, la del dios “arriba y afuera”, que respondía a un modelo imperialista y que respaldaba el “desorden establecido”, y la otra, la *posconciliar*, “La Iglesia joven, con vocación de fuerzas liberadoras, para quien Dios es infraestructura, construida desde el pueblo, es la portadora de una teología que hace imposible todo tipo de esclavitud” (Mayol, Habegger y Armada, 1970: 90).

*Los católicos posconciliares* se convirtió en una obra de referencia, tanto por las interpretaciones como por los documentos que reunía. Hasta el día de hoy es fuente de información básica para los febriles años que van desde

1965 a 1970. Sin embargo, en este trabajo tomaré distancia de ese sistema de referencias, para pensar el posconcilio como una época. Esto no significa obliterar las legítimas percepciones de los actores, sino incluirlas en un horizonte de referencias en el que cobren un significado más pleno. Como señala Claudia Gilman al referirse al escenario en el que se movieron los intelectuales comprometidos y revolucionarios latinoamericanos de los años setenta, una época se define como “...un campo de lo que es públicamente decible y aceptable [...] en cierto momento de la historia”. En particular, los sesenta se caracterizaron por la valorización de la política y la expectativa revolucionaria y la violencia adquirió entonces “...un estatuto central en la vida política de la militancia y la intelectualidad de izquierda” (Gilman, 2003: 36). El periodo posconciliar se caracterizó por un profundo posibilismo, puesto de manifiesto en las audaces combinaciones que ofrecían las teologías radicales y contestarias de las décadas de 1960 y 1970: la teología de la secularización, de la muerte de Dios, de la revolución, de la liberación y del pueblo.<sup>5</sup> Cada una poseía características singulares y diversas, pero todas evidenciaban una vocación por trascender los límites de lo establecido por la experimentación y la crítica. El posconcilio en Argentina fue una época en la que un conjunto de términos, provenientes de un número relativamente limitado de fuentes entre las que se destacaban documentos conciliares, declaraciones de obispos –en términos individuales y colectivos–, tomas de posición de movimientos laicales y sacerdotales, artículos de teólogos, obras de sociólogos católicos, constituyeron una biblioteca que legitimaba un conjunto de desplazamientos geográficos

---

<sup>5</sup> El concepto de posibilismo utilizado es el que emplea Robert Darnton con relación a la Revolución Francesa, sintetizado en la “...certeza de que la condición humana es maleable, no fija, y que la gente común y corriente puede hacer historia en lugar de padecerla” (Darnton, 2010: 37).

–hacia el contacto con los más débiles y marginados–, de compromisos políticos –con partidos de izquierda y movimientos insurgentes– y de reflexiones teóricas.

Como toda época, los bordes del posconcilio no son del todo precisos. Si en el caso de los escritores la Revolución cubana marca, sin duda, el inicio de la década de 1960, en el caso del catolicismo el Concilio Vaticano II fue un fenómeno que despertó distintas expectativas entre los católicos argentinos. Es posible encontrar muchos de los motivos y debates del Concilio en la década de 1950. En particular, una vocación general de los sectores “progresistas” por abrir el catolicismo a un diálogo con las corrientes ideológicas de la posguerra: el existencialismo sartreano y el marxismo. Sin embargo, lo que singularizó el periodo posconciliar fueron la apropiación y puesta en práctica de los cambios conciliares y los conflictos derivados de tan audaces iniciativas. Gustavo Morello, por ejemplo, señala un hecho puntual para iniciar esta nueva etapa: los reportajes que el *Diario de Córdoba* les realizó a tres sacerdotes en mayo de 1964 y el escándalo que se desató en esa ciudad los días posteriores. Morello señala que esa intervención pública signó el comienzo de una opinión pública en el seno de la Iglesia, y que se puede afirmar que fue el inicio de un catolicismo “posconciliar” que “intentó un diálogo con la época, con un talante aperturista y progresista” (Morello, 2005: 3). Tal vez no sea posible extender esta hipótesis a todo el país, pero el ejemplo marca un nuevo escenario. Por un lado, un cambio cualitativo en los conflictos internos del campo católico. Por el otro, una ampliación del campo de batalla, que incluye en los debates, que hasta ese momento se daban *ad intra*, a toda la opinión pública.

En cuanto a la clausura del posconcilio, inmediatamente surge el año 1976 como una fecha pertinente. El golpe de Estado que inauguró la última dictadura militar argentina marcó el cierre de los canales de expresión de las manifestaciones religiosas contestatarias, y la alianza de las Fuerzas Armadas con el sector hegemónico del episcopado



argentino sirvió para la ejecución de un plan de disciplinamiento represivo sobre clérigos y laicos de izquierda. Sin embargo, la periodización en este caso también debe adecuarse a las diferentes zonas geográficas, espacios institucionales y grupos internos. Así, es evidente que la represión interna –aunque sin la colaboración del brazo armado del Estado– en muchos casos comenzó mucho antes. El recambio del provincial de los jesuitas, con la llegada de Jorge Bergoglio, implicó un cambio brusco en la orientación ideológica de sus publicaciones. Lo mismo puede decirse de lo sucedido entre los franciscanos. En algunos casos, la libertad para implementar innovaciones se extendió más allá del fatídico 1976, y los mismos obispos fueron víctimas de la vigilancia, represión y violencia estatal. Algunos preladados no se sumaron al consenso de la dictadura militar y, en muchos casos, se atrevieron a desafiarla. Tales son los casos de Enrique Angelelli (obispo de La Rioja, asesinado) Jaime de De Nevaes (obispo de Neuquén), o monseñor Vicente Zazpe (arzobispo de Santa Fe). Más allá de estos desacoples temporales, es claro que para la segunda mitad de los años setenta el vigoroso clima posconciliar, el posibilismo de los años sesenta, la ilusión de un cambio trascendente en la Iglesia argentina parecía esfumarse. El fallecimiento de Pablo VI –que ya había dado claras señales de su voluntad de cerrar ese ciclo histórico–, el breve papado de Juan Pablo I y la llegada de Karol Wojtyła al trono de Pedro marcaron un fin de época en el que, si bien los motivos del posconcilio no desaparecieron completamente, se adaptaron a un nuevo contexto reinterpretándose bajo la luz de una nueva etapa histórica. Incluso abriendo una etapa crítica respecto de muchos de los conceptos utilizados en el periodo previo (Eroles, 1980).

Cabe preguntarse, más allá del lógico interés que revisite el periodo posconciliar entre los historiadores del catolicismo en Argentina, cuál es su relevancia para una historia que pretenda dar cuenta de los procesos de mutación más amplios del país y de América Latina. La respuesta puede

dividirse en tres niveles. En términos políticos, el posconcilio permite explorar las relaciones entre catolicismo y peronismo, movimiento con el que los grupos tercermundistas argentinos mantuvieron una relación de atracción –reconociendo el carácter popular y la adhesión mayoritaria de la clase obrera al movimiento creado por Juan D. Perón– pero también de distanciamiento, al entender que el peronismo era un fenómeno que había logrado cuestionar el orden establecido en los años cuarenta, pero el personalismo de su líder había ocluido la capacidad revolucionaria de sus seguidores. En síntesis, y al igual que otros sectores de la nueva izquierda, muchos católicos tercermundistas veían al peronismo como un movimiento reformista, necesario, pero no suficiente para llevar adelante un cambio de estructuras en Argentina. La lectura sobre el peronismo y sus posibilidades como vector revolucionario aparecen, entre otras, como una de las motivaciones de la crisis del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM). En este mismo nivel, los préstamos y apropiaciones entre izquierda y cristianismo, así como la circulación de teologías radicales como mecanismo de cuestionamiento al orden establecido dan cuenta de la importancia de estudiar este periodo bajo una clave político-religiosa.

En términos sociales, el posconcilio implicó una nueva ubicación del catolicismo con relación a los sectores marginales, lo que dará como resultado una perenne legitimidad pública para la Iglesia Católica. La “opción por lo pobres” no sólo fue la reiteración de la preocupación que, desde fines del siglo XIX, distintos documentos episcopales manifestaron sobre “la cuestión social” (Calvez, 2002). Implicó un desplazamiento geográfico: comprometerse implicaba vivir con los desposeídos. Este movimiento se inició antes del Concilio, con los primeros “curas obreros” a fines de los cincuenta. Siguió con la presencia de sacerdotes en barrios de emergencia y se multiplicó con los efectos de la desigualdad social que se agudizó con los cambios en la estructura económica de fines de la década de 1960. Los

planes de racionalización del gobierno militar de la Revolución Argentina (1966-1973) generaron diversas crisis en el interior del país -muchas zonas se dinamizaron, y otras, como Tucumán o el norte de Santa Fe, entraron en decadencia por la imposibilidad de adecuarse a los cambios de la matriz económica internacional-, donde los sacerdotes y laicos tercermundistas aparecieron como protagonistas de los movimientos de protesta y reivindicación de los “olvidados” del sistema. Este proceso se agudizó a mediados de la década de 1970, cuando se quebró el proyecto de “pacto social” que intentó el tercer gobierno peronista de 1973 y Argentina entró en una novedosa forma de trance: los agudos estrangulamientos externos como consecuencia de su apertura al mercado internacional de capitales. El cura villero era una figura cotidiana en los años setenta, lo que colocó a la Iglesia Católica en un lugar imaginario privilegiado, desde el que podía ejercer una crítica al sistema económico capitalista por el conocimiento y el testimonio de primera mano que recogía de sus víctimas.

La tercer y último nivel en el que se destaca la importancia del posconcilio es el de las ideas y los intelectuales, tal vez el más importante a los efectos de este trabajo y al mismo tiempo el más difícil de abordar por su carácter gelatinoso. El campo de las ideas religiosas vivió una singular efervescencia luego de la Segunda Guerra, con la irrupción de la “nouvelle théologie”. Las críticas al tomismo, el diálogo entre cristianismo y filosofías modernas, la aparición de teologías radicales fueron sólo algunos de los puntos de un periodo marcado por la exploración ideológica, luego de una etapa de censura y represión que caracterizó la primera parte del siglo XX. Desde la persecución del “modernismo” bajo el reinado de Pío X, hasta las condenas de Pío XII en *Humani Generis* se había desplegado un ciclo de ataque a las innovaciones dentro de la Iglesia. El posibilismo de los años sesenta y setenta permitió la elaboración de una teología que, al tiempo que reivindicaba muchos de los valores de la modernidad -de hecho, abrazaba la revolución

como aceleración de los tiempos de la historia, en un sentido teleológico—, criticaba los efectos del despliegue de lo moderno en América Latina. Si en los años sesenta el desarrollo parecía ser una ilusión alcanzable —“el nuevo nombre de la paz”, según la frase de Pablo VI—, en los setenta el crecimiento económico no parecía venir acompañado de desarrollo humano, mientras eran evidentes las carencias del capitalismo en la periferia de las economías centrales. La crítica esencialista de corrientes como la teología del pueblo convertía a la “cultura nacional” en un proyecto político, de resistencia a la opresión del imperialismo y a sus mecanismos de dominación ideológica. La opción por los pobres implicó también un populismo cultural en el que se puso en duda la relación vertical entre el sacerdote que predicaba y el lego que aprendía. Retomando transitados tópicos del romanticismo, la cultura popular —incluso en sus versiones religiosas, la *religiosidad del pueblo*— fue reivindicada como la cultura “auténtica” en contra de las “mistificaciones” de la ilustración. Sería inapropiado no ver la coincidencia entre este movimiento dentro del catolicismo latinoamericano y argentino y la crítica más global a la modernidad ilustrada que se abría, en esos mismos años, en distintos ambientes de la estética y la intelectualidad europea y norteamericana. El debate sobre la posmodernidad de fines de los setenta y el giro decolonial tendrían como protagonistas a figuras originarias del debate cristiano de los años sesenta y setenta. La más significativa y destacada, sin duda, fue la del filósofo mendocino Enrique Dussel.

El análisis del periodo posconciliar enfrenta desafíos metodológicos que en muchos casos son la extensión de los mismos problemas debatidos por otros objetos de la historia reciente. Entre ellos se destaca la confrontación entre Historia y memoria. Existe multitud de trabajos de calidad diversa que intentan una reconstrucción del pasado reciente del catolicismo a través del relato de sus protagonistas. En cualquier caso, el resultado puede ser un relato mítico, un tanto romántico, en el que se enfrentan dos Iglesias:

aquella que intentó el cambio y aquella que lo traicionó. La invención de una tradición basada en la memoria tiene los problemas comunes de este tipo de reconstrucción: se ponen en evidencia datos y procesos vinculados a las necesidades del presente y se oscurecen ideas, actores y clivajes que ya no forman parte del horizonte de los actores o que han cambiado radicalmente (Dri, 1987).

Por otro lado, también entre teólogos y filósofos cristianos ha habido un interés por visitar el periodo posconciliar en trabajos monográficos referidos a aspectos específicos de esa etapa. De esta manera, se han elaborado interesantes obras dedicadas a iluminar aspectos colectivos e individuales de los años sesenta y setenta. Se torna necesario, sin embargo, para que pueda establecerse un diálogo con la Historia y las Ciencias Sociales, evitar la superposición de conceptos teológicos e historiográficos que se advierte en algunos casos, así como las reconstrucciones que obedecen al patrón literario de la martirología. En esta línea se ubican los trabajos de Liberti, Bresci, la CEHILA y Virginia Azcuy (Liberti, 2017; Bresci, 1994; CEHILA, 1994; Azcuy, 2015).

Pero si el abordaje en trabajos memorialísticos, teológicos o confesionales tiene dificultades, las Ciencias Sociales y la Historia también deben reconocer las suyas. En primer lugar, la impugnación a la que se somete a las “categorías nativas”. La sola invocación de este término permite objetar su uso sin tener que brindar mayores explicaciones. Son categorías que, por ser usadas por los actores, carecerían de valor científico. En un punto, el subtexto de este principio es que los hombres y las mujeres hacen la historia, pero no saben la historia que hacen. Lo cual remite a un paradigma positivista y erudito del abordaje historiográfico que corre el riesgo de eliminar de su propio horizonte la hermenéutica de los actores. La Antropología es la que ha aportado las más audaces reflexiones sobre el problema. En *El antropólogo como autor* Clifford Geertz aporta una

reflexión sobre el papel de la narrativa en la construcción del discurso de las Ciencias Sociales. Rosana Guber, por su parte, ha señalado el carácter “incomodo” de la Antropología con argumentos que perfectamente podrían referirse al trabajo historiográfico.<sup>6</sup>

Un segundo problema, que no es exclusivo del análisis del periodo posconciliar, es el de la naturalización de los prejuicios normativos de los observadores. El abordaje de lo religioso, y en particular su despliegue político, está cargado de un mandato en el que subsiste la teoría clásica de la secularización. La ecuación que vincula modernidad y secularización implica un ideal en el que lo político no se contamina con lo religioso y lo religioso remite a la esfera privada. Su politización, su salida a la esfera pública es vista como un fenómeno patológico. También, en este sentido, en los últimos años la Historiografía y la Sociología de la religión han hecho importantes avances, al poner negro sobre blanco en esas premisas y cuestionarlas. En buena medida, se trata de desnaturalizar las características del “espacio público”. La crítica decolonial ha llamado la atención sobre el carácter histórico y construido de la esfera secular (Asad, 2003; Taylor, 2007). Manuel Delgado, por su parte, ha subrayado el carácter “ideológico” de la esfera pública en la sociedad moderna, como mediadora entre la sociedad y el Estado, que refuerza el ilusorio carácter neutral de este último. Desde fines del siglo XIX la burguesía sueña con

---

6 “Buena parte de esta incomodidad radica en que, a diferencia de otras Ciencias Sociales, la antropología no puede ostentar métodos replicables y generalizables, precisamente porque no busca leyes generales; sus profesionales están más preocupados por la particularidad de sus objetos de conocimiento y por contrastar conceptos que otras ciencias formulan en términos universales. La caracterización de la antropología como ‘ciencia parásita’ procede de poner a prueba las generalizaciones etnocéntricas de otras disciplinas, partiendo de casos investigados mediante el método etnográfico. Marisa Peirano invierte el signo negativo de este señalamiento para afirmar que la antropología buscó siempre una universalidad más genuina de los conceptos sociológicos, contrastando nuestros conceptos con los conceptos nativos, para culminar en la formulación de una idea de humanidad construida por las diferencias” (Guber, 1999: 108).

esa “ciudad ideal”, culta, embellecida, armoniosa y ordenada donde el amor cívico -sustituto del lazo religioso- permitiría superar las convulsiones sociales. El “público” que participa en ese espacio es radicalmente diferente de la masa, de la multitud. Si el primero se caracteriza por la disciplina y la responsabilidad individual, la segunda es infantil, bestial, primitiva y femenina. El gran proyecto burgués aspira a convertir a las masas en público a través del uso del espacio público como “aula y laboratorio”. Esta ilusión moderna nos permite observar con otros criterios los análisis de lo religioso en la modernidad y la mirada patologizante que sobrevuela algunos de los análisis de la relación entre política y religión en el posconcilio.

Reconociendo estos dos problemas, la solución tal vez implique un cuidadoso navegar entre *Escila y Caribdis*, evitando tanto la adopción de criterios comunicables que impedirían un diálogo con el resto de la Historiografía y de las Ciencias Sociales, evitando al mismo tiempo borrar la palabra del otro, presente en las fuentes, en nombre de una racionalidad que, a todas luces, ha demostrado ser también una “categoría nativa”.

## Las claves de lectura del posconcilio

Los abordajes sobre el posconcilio se han enriquecido de las diferentes miradas disciplinares. Las Ciencias Sociales han dotado al análisis de una serie de categorías y modalidades de abordaje. Las agendas de investigación han estado marcadas por los paradigmas que rigen la tradición de la Sociología, la Antropología, la Semiología y la Ciencia Política en el contexto académico argentino. Dentro de las categorías se destacan las más recurrentes: integralismo, secularización, afinidades electivas, ascetismo intramundano, profetismo, mesianismo y, más recientemente, laicidad subsidiaria. Volveremos sobre algunas de ellas –las más asentadas y

polémicas–, pero no quisiera dejar de señalar que su desarrollo permitió el análisis de los fenómenos propios de una etapa relativamente acotada como el posconcilio (algo más de una década) en términos de larga duración, de procesos recurrentes, de configuraciones.

Un segundo y valioso aporte de las Ciencias Sociales está vinculado a la tradición weberiana y consiste en un enfoque desprejuiciado respecto de las singularidades del contexto, lo que permite analizar pasajes entre distintas esferas –como, por ejemplo, la religión y la política– en donde las prácticas pueden, si no homogeneizarse, al menos homologarse. Así como Weber observaba las prescripciones religiosas de los calvinistas como un mecanismo de producción de prácticas características de una economía de acumulación, no han sido pocos los trabajos que han señalado prescripciones de origen religioso para explicar el desarrollo de un *ethos* en la militancia revolucionaria de los años de 1970 (Catoggio, 2010; Donatello y Catoggio, 2010; Cucchetti, 2010).

En cuanto a los historiadores, sus primeros abordajes del posconcilio han sido movilizados por las continuidades –más que las rupturas– entre la militancia de sacerdotes y laicos en organizaciones revolucionarias de los años setenta y sus antecedentes en la militancia católica de los años de 1930. La “edad de oro” del despliegue público del catolicismo, la era en la que las masas parecían hacerse católicas y expresarlo públicamente –como en el Congreso Eucarístico Internacional de 1934– ha sido leída –tanto por sociólogos como por algunos historiadores– como la construcción de una matriz –la *integral* o el *mito de la nación católica*– que se habría reproducido en el catolicismo y desbordado la esfera de lo religioso en los años setenta, cuando la política se habría vuelto una “guerra religiosa” entre bandos que compartían una misma visión “des-secularizada” de la esfera pública (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006; Mallimaci, 2015).



Los “dos demonios”, en este caso católicos de derecha y de izquierda, tendrían en común su incapacidad para distinguir lo religioso de lo político y respetar por ende la autonomía de esas esferas, lo que daría como resultado una sociedad política sana, incontaminada de elementos propios del ámbito privado. De hecho, los primeros rastreos sobre el problema del autoritarismo en la política argentina, cuando en 1983 se imponía una vocación pública por la democracia, giraban en torno a las agencias de la inestabilidad. No fue difícil encontrar el problema donde era más evidente. Donde “no anidaba” la democracia era en las instituciones que habían enarbolado discursos antimodernos –la Iglesia– y claramente autoritarios –las Fuerzas Armadas–. Esta percepción creaba su propia cronología, en la que 1930 era una fecha clave y el peronismo un puente de oro a través del cual se trasmitían los valores autoritarios y antimodernos de la década de 1930 a la segunda mitad del siglo XX (Rock, 1993; Finchelstein, 2016).

A medida que el campo de la historiografía religiosa fue ganando densidad, estas miradas fueron primero matizadas y luego francamente cuestionadas. En principio, porque se trataba de argumentaciones en buena medida exculpatorias de la sociedad que reducían el conflicto político a sus actores más encumbrados. En el caso de la Iglesia no incorporaban una mirada social respecto de lo institucional; es decir, no daban cuenta de hasta qué punto la Iglesia católica estaba cruzada por los mismos conflictos que habían fragmentado al resto de la sociedad. La expansión del laicado en el siglo XX –con la aparición de decenas de movimientos desde los años de 1920–, introyectó esos conflictos de clase, poder, género y raza en el interior del campo católico. El año 1930 como quiebre también fue cuestionado, al describirse hacia atrás una serie de antecedentes que matizaron la “novedad” de la década de 1930 en cuanto a la política de masas del catolicismo o a su vocación por conquistar la esfera pública (Lida y Mauro, 2009). Finalmente, una Historia del catolicismo se ha distinguido de una Historia de la Iglesia –como

entre los sociólogos, que han abordado el análisis de la *religión vivida* más que de las doctrinas—, considerando que, si bien se trata de dos campos interconectados, el discurso de los pastores es diferente de los discursos y las prácticas de los fieles (Davie, 2011). Este enfoque es particularmente relevante para el periodo posconciliar, dada la cantidad e intensidad de conflictos que cruzaron al campo religioso y que se hicieron materia de debate público.

Los trabajos sobre la historia de la Iglesia en Argentina incorporaron estos cuadros conflictivos, pero centrados en el comportamiento del episcopado como sinónimo de “Iglesia”. La mayoría de los obispos argentinos participantes del Concilio se había alineado con la “minoría” conciliar, es decir, con los sectores más refractarios a los cambios. Esas primeras historias describieron el periodo como una consecuencia del “dolor” del Concilio que quebró la capacidad de una vieja guardia de obispos de controlar a sacerdotes y laicos. Dado que en 1966 se instaló una nueva dictadura militar en Argentina —la encabezada por Juan Carlos Onganía— que contó con el apoyo de las máximas autoridades eclesíásticas, la tradicional alianza entre el altar y el trono, entre la cruz y la espada, parecía confirmarse. Tal es el enfoque en los primeros trabajos académicos sobre la Iglesia, como se observa en Di Stefano y Zanatta y en José María Ghio (Di Stefano y Zanatta, 2000; Ghio, 2007). Por su parte, la historia eclesíastica más tradicional tendió a suavizar los conflictos cuando no a negarlos, como puede leerse en las descripciones de Zuretti y McGeagh (Mc Geagh, 1987; Zuretti, 1972). Si bien el clima de tensión propio de la época posconciliar era mencionado en estas primeras historias centradas en lo institucional, habría que esperar análisis que pusieran en juego los conflictos abiertos en estos años (Touris, 2012b; Casapiccola, 2016).

Un eje del abordaje del posconocilio en Argentina está centrado en la adaptación de los textos conciliares al ámbito local. Cuál fue el papel de los obispos y peritos argentinos en las sesiones del Concilio, cómo fueron leídas las

constituciones y declaraciones más importantes, qué instituciones se crearon –o no– para poner en marcha las transformaciones propuestas y qué resistencia encontraron esos cambios (Pattin, 2015; Schickendantz, 2017; Soneira, 2003). Los trabajos del semiólogo Eduardo Bonnín han hecho un importante aporte a la textualidad de los documentos posconciliares desde una perspectiva no teológica (Bonnín, 2012; Bonnín, 2013).

Descendiendo en el organigrama eclesiástico, las órdenes, congregaciones y movimientos sacerdotales fueron auscultadas en su singularidad respecto del posconcilio. El que más atención recibió fue, sin duda, el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM), surgido en 1968. Tanto las memorias de sus miembros como las investigaciones de carácter académico han revelado distintas facetas de su creación, desarrollo y crisis. La categoría *tercermundista* permitió analizar un movimiento que se negó a incorporar laicos, lo cual le dio, casi desde su origen, un predominante carácter clerical. Los estudios sobre el MSTM a lo largo de la geografía del país han permitido elaborar matices y diferencias, tanto políticas como religiosas e incluso de periodización. Diversos trabajos han recogido testimonios de la época que han enriquecido nuestro conocimiento sobre el *Movimiento*. De la misma manera, la recolección de documentos, su conservación y posterior publicación por parte de uno de los miembros más jóvenes en los sesenta, el padre Domingo Bresci, lo ha convertido en un verdadero militante de la memoria de aquel pasado (Bresci, 1994). Sus propias memorias de la experiencia del MSTM han sido publicadas recientemente (Bresci, 2019). El trabajo de José Pablo Martín es pionero en la investigación sobre este movimiento, más allá de la documentación previamente publicada por sus integrantes (Martín, 1992). Si bien el interés original de Martín era teológico, su libro de 1992 se convirtió en una referencia ineludible gracias a la información y las claves interpretativas que proponía. Iniciada en los años setenta, la obra se compuso con un importante

caudal de entrevistas a distintos testigos, así como con una profunda reflexión sobre la teología del *Movimiento*. De hecho, en 2013 Martín decidió publicar parte de las entrevistas que le sirvieron de insumo (Martín, 2013). Si bien sólo se trata de una fracción del total de testimonios recogidos, esas entrevistas representan un material de innegable calidad, debido a que fueron realizadas treinta años antes en un marco temporal mucho más próximo –en términos políticos y eclesiológicos– al de los años setenta. Posteriormente los trabajos sobre el MSTM se multiplicaron y capilarizaron. La tesis de Claudia Touris propuso el concepto de “constelación tercermundista” para analizar el universo de actores que se movían en un marco institucional muy fluido (Touris, 2012). Los trabajos de Iris Schkolnik, Eliana Lacombe y Virginia Dominella analizaron el tercermundismo en Tucumán, Córdoba y Bahía Blanca, respectivamente (Schkolnik, 2012; Dominella; 2015, Lacombe, 2014).

La Compañía de Jesús fue una de las órdenes más cruzadas por los clivajes del periodo posconciliar. Desde el fin de la Segunda Guerra fue replanteando su carisma redireccionándolo de la educación de las elites al análisis de la realidad social, en especial del mundo subdesarrollado. Las iniciativas intelectuales de los jesuitas de los años sesenta y setenta se destacan en toda América Latina, y Argentina no fue una excepción. La formación del CIAS (Centro de Investigación y Acción Social) y los debates socio-teológicos en la Facultad de Teología de San Miguel son testimonio de ese proceso de compromiso y radicalización. Los trabajos sobre esta temática eran bastante escasos hasta 2013, y se limitaban a las exploraciones que había realizado Gustavo Morello sobre algunas de sus publicaciones o sobre la participación pública de algunos de sus miembros en esos años. La llegada de Jorge Bergoglio al trono de Pedro generó la multiplicación de historias y biografías que buscaron conocer más sobre el contexto de formación e intervención del papa Francisco en las décadas de 1960 y 1970. Las controversias sobre su rol con relación a las fuerzas

represivas de la última dictadura militar, mientras era provincial de la orden (1973-1979), llevaron a la indagación de diversas fuentes y recolección de testimonios (Bermúdez, 2013; Ivereigh, 2015; Borghesi y Hudock, 2019; Lyon et al., 2018; Rourke, 2018).

Susana Taurozzi ha trabajado sobre la congregación pasionista. Si bien ha reconstruido su historia desde el arribo de los primeros religiosos en 1874, ha puesto el foco en las iniciativas desplegadas por algunas de sus figuras más destacadas en la etapa posconciliar. Es el caso de Federico Jesús Richards, director del diario *The Southern Cross* y supervisor de la residencia para seminaristas de San Miguel. Richards fue una figura relevante en la creación del “Centro Nazaret”, un ámbito de sociabilidad en el que se encontraban importantes articuladores de la cultura posconciliar, como Carlos Mugica, Carmelo Giaquinta, Osvaldo Catena y Enrique Dussel. Ellos dictaron charlas y tomaron parte de encuentros a lo largo de los años de 1970. Desde *The Southern Cross* Richards marcó una línea profética y comprometida. Durante la dictadura denunció desapariciones y criticó a las autoridades religiosas por su pasividad. Taurozzi también se ha detenido en la figura de Mateo Fortunato Perdía, quien fue nombrado superior de los pasionistas en 1967 y puso a la provincia en la vía de las reformas del Concilio. Las trayectorias de Perdía y Richards muestran las tensiones y conflictos que se desplegaron en los años del posconcilio entre superiores y seminaristas, así como la vocación de unos y otros por insertarse en la “realidad” circundante. No sólo había que trasladarse a las zonas donde la pobreza latinoamericana clamaba por una reparación –de hecho, la congregación despliega una misión en Chaco–, sino que el sentido mismo del concepto de misión debía ser revisado, así como era necesario dotar a los futuros religiosos de una teología enraizada en lo latinoamericano y no formateada en esquemas europeos.

El caso de la orden de los palotinos ha sido también tratado extensamente. Diversos trabajos se han ocupado de la experiencia de los religiosos en los años sesenta y setenta, dado el particular interés que despertó su apostolado a partir del ataque a la parroquia de San Patricio, donde funcionaba el noviciado, el 4 de julio de 1976. La “masacre de los palotinos” marcó una huella en la historia de la represión de la última dictadura militar (1976-1983) debido a que en ella se cruzaron diversos aspectos de la crisis eclesial. Se trataba de un grupo de sacerdotes y seminaristas interpelados por el compromiso y volcados a un apostolado con los sectores populares –la orden había abierto una misión en Santiago del Estero–. La masacre puso en evidencia el silencio de la máxima jerarquía eclesial argentina respecto de la represión a sacerdotes y obispos durante el régimen militar. Diversos trabajos periodísticos y académicos han abordado el caso (Kimel, 1989; Seisdedos, 1996; Siwak, 2000; Limongelli, 2013, Lucero, 2016). Un interesante enfoque sobre él puede encontrarse en *Mafalda: historia social y política* de Isabela Cosse. Su interés por la masacre de los palotinos se debe a que una de las víctimas fue tapada con un afiche de Mafalda, aquel célebre que mostraba a la niña indicándole a su amigo Miguelito el bastón de un policía como “el palito de abollar ideologías”. Cosse utiliza el caso para ensamblar las diferentes tensiones de los años sesenta y setenta, los efectos de la modernización y radicalización del catolicismo y su trágico encuentro con la represión, así como el uso del humor macabro en la escenificación del crimen por parte de los asesinos, como una venganza contra los sectores contestarios de la sociedad que incluían al clero más comprometido (Cosse, 2014).

Gustavo Ludueña ha estudiado el caso de los benedictinos en el contexto posconciliar. Su trabajo apunta a desentrañar las apropiaciones de conceptos clave como el de pobreza, de una larguísima tradición en el cristianismo, pero con nuevos significados en un contexto pautado por documentos como la *Populorum Progressio* (1967), Medellín

(1968) o la declaración de San Miguel (1969). La clave que aborda Ludueña tiende a comprender las formas de espiritualidad que generó el Concilio, que incluyó, como otras ordenes, el traslado de los monjes a convivir con los sectores más desposeídos (Ludueña, 2012).

El caso de las congregaciones femeninas evidencia un importante crecimiento bibliográfico en los últimos años. Como señala Cynthia Folquer, la renovación historiográfica ha permitido relevantes avances de los trabajos sobre mujeres consagradas.<sup>7</sup> Si bien es cierto que éstos se han concentrado en términos cuantitativos en los siglos XVIII a la primera mitad del siglo XX, los trabajos sobre el impacto del Concilio Vaticano II y el posconcilio muestran las singulares características de las congregaciones en su relación con la jerarquía y con el Estado. La renovación reprodujo un criterio verticalista: las congregaciones debían adaptarse siguiendo las orientaciones de Roma. Al abandono del concepto de “estado de perfección” siguió una drástica reorganización, la eliminación de la clausura, el aligeramiento o la directa eliminación del hábito. Se insistía en la necesidad de que las hermanas conocieran los textos bíblicos y la realidad social circundante. Las congregaciones se vieron interpeladas y una minoría cambió radicalmente su carisma o lo reinterpretó a la luz del Concilio. Las Hermanas de la Asunción y del Sagrado Corazón decidieron mudar sus sedes a barrios populares del conurbano bonaerense. Susana Bianchi señala que, si bien las congregaciones femeninas estuvieron cruzadas por el mismo clima de época que las órdenes masculinas y el clero en general, su tercermundismo fue menos político. Se trataba en buena medida de una vuelta al mandato bíblico de acompañar a los débiles, de ponerse de su lado, evitar “la vida confortable” de la congregación reproduciendo una lógica sacrificial. Al igual que con el resto del tercermundismo, en los años setenta

---

7 Véase en este mismo volumen, C. Folquer, “Las ‘últimas de la fila’. Los estudios sobre mujeres religiosas en Argentina”.

hubo distintos intentos por disciplinarlas y desde 1976 la vida inserta se replegó. Si bien la represión fue cuantitativamente menos dura con las mujeres consagradas, algunos de los secuestros, como los de Léonie Duquet y Alice Domon, causaron un duro impacto en la opinión pública y en la elaboración de la memoria de la represión (Bianchi, 2015; Touris, 2010; Catoggio, 2010).

Otro posible abordaje institucional ha sido el biográfico. Se ha publicado, en los últimos años, un número importante de biografías –individuales y colectivas– de obispos, sacerdotes y religiosas que ha permitido un ingreso diferente a la problemática del posconcilio (Lanusse, 2007; Siwak, 2004; Siwak, 2004b; Sucarrat, 2010; Castro y Salas, 2011; Azcuy, 2015; Casas, 2009; Biase, 1998; Viñoles, 2014; Gonzalez y García Conde, 2000; Montini y Zerva, 2000). A través de la reducción de la escala, esos trabajos permiten apreciar los movimientos de los actores y entender mejor el marco en el que se desplazaban.

Una segunda cantera de abordajes sobre el posconcilio se encuentra en los trabajos de historia reciente. Este campo, en franca expansión en los últimos treinta años, está definido por un conjunto de temas más que por una proximidad cronológica. Se trata de un área concentrada en el análisis de la explosión de la violencia política en los años sesenta y setenta y el accionar represivo de los dos últimos gobiernos militares. En ese marco, la radicalización de los católicos ha sido tratada en distintos trabajos. El origen religioso de la organización Montoneros había despertado el interés de muchos investigadores en la década de 1980, dado que venía a confirmar que la religión había jugado un papel destacado en la introducción de un elemento de irracionalidad en el sistema político argentino. Sin embargo, hasta mediados de la década de 1990 eran relativamente escasos los trabajos sobre el tema. A partir de allí, tanto historiadores, como científicos sociales y periodistas publicaron un número desbordante de monografías sobre la temática, al punto que su descripción excedería el



espacio de este ensayo. Por supuesto, no todas se abocan a desentrañar el papel de lo religioso en los orígenes o en las prácticas de la organización. Pero dentro del universo de trabajos, algunos se han destacado por su interés en vincular la política de Montoneros con los cambios que, en la segunda mitad de los años sesenta, se producían en el campo católico (Campos, 2010; Donatello, 2005; Donatello, 2010; Donatello, 2008; Morello, 2003; Gillespie, 2011; Carnovale, 2005).

Dado que muchos militantes que ingresaron a Montoneros –como a otras organizaciones armadas– integraron previamente la organización derechista *Tacuara*, también el interés de los historiadores se dirigió a esa agrupación compleja y contradictoria. *Tacuara* hundía sus raíces en formaciones nacionalistas católicas de derecha de la década de 1930. Representaba un linaje de militancia que servía para argumentar a favor de una continuidad en un universo de ideas católicas que se habría visto poco afectado por el Concilio Vaticano II (Lvovich, 2009; Galván, 2007; Finchelstein, 2016). En estos trabajos, *Tacuara* funciona como *trait d'union* entre el nacionalismo de entreguerras y el guerrillerismo de los años setenta. Esteban Campos ha cuestionado esta perspectiva al señalar las diferencias entre *Tacuara* y las organizaciones estrictamente guerrilleras y entender el desplazamiento de miembros de *Tacuara* hacia el peronismo de izquierda menos como una confirmación de que se trataba de integrantes de una “familia común” que como una respuesta al cambio de clivaje internacional. El duelo simbólico de la Segunda Guerra Mundial –sostiene Campos– entre fascismo y antifascismo quedó perimido en los sesenta y un nuevo escenario marcado por la Guerra Fría hizo emerger con fuerza una identidad tercermundista en la que algunos miembros de *Tacuara* se sintieron más cómodos (Campos, 2016).

El tercermundismo católico ha sido incluido también en las historias de la denominada *nueva izquierda* de los años sesenta y setenta. En los trabajos pioneros –como los de

Oscar Terán y Silvia Sigal— los católicos y el posconcilio apenas aparecían mencionados (Sigal, 1991; Terán, 1991). Se trataba más bien de actores que estaban fuera del radar de una izquierda más caracterizada por el laicismo. Es cierto, por otro lado, que estos trabajos se detenían en el año 1966, con lo cual el despliegue de la radicalidad del catolicismo no formaba parte de la escena. Trabajos posteriores le han prestado mayor atención a este segmento, que tuvo a nivel latinoamericano un peso trascendente y que comienza a ser motivo de interés en los trabajos sobre Argentina (Celentano, 2014; Califa, 2018; Dip, 2017; Borsatti, 2007; Borsatti, 2006; Hilb, 1984; Tortti, Chama, Celentano y Robles, 2014).

Finalmente, la represión del Estado a partir de 1976 ha permitido abrir una ventana sobre los años inmediatamente previos y la experiencia del posconcilio en las víctimas religiosas de la represión. La reconstrucción de los “trayectos militantes” de sacerdotes, religiosos y laicos ha permitido completar el panorama del compromiso político que adquirieron los católicos, tanto en organizaciones sociales y políticas como en organizaciones armadas. En muchos casos, se trata de reconstrucciones con un fin memorialístico o reivindicatorio, aun cuando aportan una base fundamental para la recuperación del ciclo histórico posconciliar (Catoggio, 2016; Catoggio, 2010; Catoggio y Donatello, 2010; Amiratti y La Civita, 1996; Cabrejas, 2000; Concatti, 2009; Kovacic, 1996; Obregon, 2005).

Confirmando una tendencia, el campo de estudios sobre el catolicismo ha mutado desde trabajos centrados en la institución (una historia de la Iglesia) hacia una historia más amplia que, sin negar la centralidad de la Conferencia Episcopal y la administración de cada uno de los obispos, intenta dar cuenta del catolicismo como un campo de tensiones y disputas. El trabajo de Miranda Lida *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX* vino a cristalizar esta tendencia en los estudios. Si bien el texto no se extiende hasta el periodo posconciliar, marca un paso

metodológico en el que masas católicas, militantes laicos, intelectuales y agentes consagrados (sacerdotes, religiosos y obispos, sin olvidar la autoridad romana) se insertan en una trama que tampoco se aísla de las tensiones que cruzan a la sociedad (Lida, 2015).

Dentro de la Historia del catolicismo, el papel de los intelectuales en el siglo no ha concitado demasiada atención. Esa tendencia se ha revertido un poco en los últimos años con la llegada de algunos trabajos que comienzan a formular preguntas y auscultar objetos similares o análogos a los de la historia de las ideas y los intelectuales “no católicos” (Zanca, 2006; Ponza, 20007; Pattin, 2019). Así, vemos como han empezado a surgir trabajos sobre vanguardias estéticas y religión, biografías de destacadas figuras del mundo católico o un tópico característico de la historia intelectual que se práctica en Argentina: el análisis de publicaciones como espacios de sociabilidad y proyección pública de ciertos segmentos de la intelectualidad confesional. La revista *Criterio* es una de las publicaciones más importantes de la intelectualidad católica. Si bien se trata de una publicación casi centenaria, el periodo posconciliar fue tal vez uno de los más intensos y polémicos de su historia. Más allá de su postura moderada respecto de las transformaciones, nunca dejó de darles espacio en sus páginas a los representantes de los sectores más radicalizados (Pattin, 2015; Pattin, 2016; Lida y Fabris, 2019; Borrelli, 2015; Schkolnik). *Cristianismo y revolución* (CyR), fundada en 1966 por Juan García Elorrio, es otra publicación característica del posconcilio que ha recibido una importante atención en los últimos años. Las investigaciones llegan a CyR por dos vías: el interés por el surgimiento de organizaciones armadas en Argentina y la radicalización posconciliar (Campos, 2016; Lenci, 1998; Morello, 2003; Slipak, 2015). De la vereda de enfrente, el posconcilio generó también reacomodamientos en los grupos de derecha católicos. Algunas publicaciones como *Verbo*, *TFP*, *Roma*, *Cabildo*, *La Tradición* y *Mikael*, reaccionaron frente a lo que consideraban una infiltración del

marxismo en las filas eclesiásticas. Los trabajos sobre la derecha se han dedicado a describir las características del integralismo y el derechismo de los grupos que editaban las publicaciones (Rodríguez, 2012; Scirica, 2010; Scirica, 2010b; Scirica, 2012).

Las universidades –como espacio de formación de elites y circulación y militancia de estudiantes– también han empezado a llamar la atención de historiadores y científicos sociales. Las universidades católicas, cuyos orígenes anteceden al Concilio, no estuvieron ausentes del debate de ideas del catolicismo (Ghilini, 2017; Giorgi y Aramburu, 2009; Giorgi, 2017). Las universidades públicas, por su parte, fueron interpeladas por una militancia estudiantil, independiente del clero, pero con fuertes vínculos con el catolicismo en sus orígenes. Tal es el caso de la Liga Humanista, el integralismo y el ateneísmo en el interior del país (Flachs, 2014; Bonavena 2005; Buchbinder y Califa, 2010; Diburzi, 2014; Millán, Bonavena y Califa, 2007; Pons, 2009; Vega, 2015).

Este sucinto recorrido no pretende ser exhaustivo, aunque aspira a mostrar el panorama de estudios sobre el posconcilio en Argentina, así como las múltiples vías que lo comunican con otros problemas y preguntas de la historia política e intelectual. Intentaremos, en la próxima sección, ordenar en algunos ejes los debates que ponen en evidencia estos trabajos.

## Los clivajes del campo de estudios

El eje continuidad-ruptura es el tópico recurrente en torno al posconcilio en Argentina. Se trata de una pregunta tradicional en la Historiografía, pero que se problematiza en una institución como la Iglesia y en un campo como el católico. ¿El Concilio fue una revolución? ¿O el Concilio habilitó una revolución que las autoridades no pudieron controlar?

¿Eran revolucionarias las posturas de los sectores más radicalizados? ¿O hundían sus raíces en una lejana tradición caracterizada por su perspectiva “integral”? ¿Se produjo el debate en la época del posconcilio sobre los ejes del “mito de la nación católica”, sin que los grupos enfrentados pudieran plantear una alternativa? Las Ciencias Sociales han tendido a analizar estos dos bloques en términos fijos, como si deteniendo su marcha a través del uso de categorías fuera más fácil su comprensión. Por el contrario, quisiera complejizar la mirada poniendo en marcha los dos componentes de la ecuación. Ni la Iglesia ni el catolicismo mantuvieron intactas sus representaciones del funcionamiento de la sociedad luego del posconcilio, ni nuestra idea de secularización –y su vínculo con la modernidad– sobrevivió sin modificación entre los años de 1960 a 1980. Es tan estrecho el vínculo entre modernidad y secularización que la crisis del concepto de secularización y los cuestionamientos a la modernidad iluminista se superponen. Ambos son importantes porque coinciden, cronológicamente, con el periodo que analizamos en este trabajo.

¿Cambió el posconcilio la relación entre lo secular y lo sacral? Algunos trabajos han planteado que esta separación, característica de los actores sociales que aceptan el pacto moderno, nunca fue consentida por el catolicismo argentino. Ni por la jerarquía ni por los sectores progresistas. Ambos hablaban, según esta argumentación, un lenguaje que politizaba lo religioso y sacralizaba lo político. De allí no podía emerger una esfera autónoma en la que la transacción entre diferentes posturas fuera viable: los programas de los agentes no eran simplemente uno entre otros tantos posibles, sino verdaderos modelos queridos –o rechazados– por Dios. Sin embargo, esta mirada sobre el periodo conciliar y posconciliar padece de un doble sesgo. Es normativa, es decir, naturaliza un “deber ser” de las sociedades que se pretendan llamar modernas, y solo observa a

ciertos actores en ciertos momentos determinados, trasladando en el tiempo sus posturas y esencializando las que fueron tomas de posición coyuntural.

Una recorrida por la discursividad del catolicismo de izquierda en los sesenta nos revela una prédica ansiosa por “purificar” lo religioso. La idea de secularizar al catolicismo, liberándolo de los rituales que lo volvían mágico, es un tópico recurrente en la historia eclesiástica, que se actualiza en esos años. Por otro lado, los conflictos entre sacerdotes y laicos con la jerarquía no pueden reducirse a meros conflictos por el poder en cada diócesis. Los enfrentamientos, más allá de que estaban vaciados en el lenguaje del amor entre los miembros de la comunidad cristiana –eran frecuentes las apelaciones al obispo como “padre”–, fueron parte de un proceso general de cuestionamiento de la autoridad que recorrió en esa década todo Occidente. Si bien la autoridad sobrevivió a los embates, sería difícil afirmar que salió indemne, es decir, que pudo ejercerse tanto hacia el interior de la Iglesia como en el exterior sin experimentar cambios discursivos significativos.

La idea de que lo religioso debía ser purificado de las contaminaciones de los hombres no era, por supuesto, un tópico nuevo en la historia de la Iglesia. Sí era novedoso que se recurriera a las Ciencias Sociales para comprender el proceso de “secularización social” y que laicos y sacerdotes lo vieran como positivo. La ilusión de estos noveles sociólogos y científicos políticos era que la religión se liberara de sus compromisos terrenales, se convirtiera en un discurso ético-político y sirviera de instrumento para la liberación de los hombres. Es decir, cumpliera el sueño último de la modernidad. La Iglesia, en tanto institución, debía tender a ser cada vez menos visible. Mezclar el fermento con la masa tenía ese sentido en los años sesenta, años en los que se soñaba con la progresiva transformación de los sacerdotes en hombres comunes, con que abandonaran las marcas que los distinguían del resto de los mortales. Trabajar como

obreros, participar en la vida política en forma autónoma, publicar aquello que quisieran publicar, sin censuras, y encontrar una pareja sin abandonar el estado clerical.

Lo anterior no implica negar el solapamiento entre lo sacral y lo secular en el discurso de la militancia religiosa en los años sesenta y setenta. Pero lo que ha cambiado, en los últimos años, es nuestra perspectiva respecto de la relación entre religión y política. El aporte del poscolonialismo ha modificado nuestras perspectivas en relación con la modernidad (Appadurai, 2001). Hemos abandonado la mirada universalista, lineal y normativa de lo moderno y adquirido una posición descentrada. El eje moderno-antimoderno ha mostrado su incapacidad para caracterizar a los actores. Ni siquiera la noción de modernidad periférica parece hacerle justicia a la singularidad que adoptó lo moderno en cada una de las coyunturas geográficas e históricas (Sarlo, 1988). Por eso, más productivo que preguntarnos cuan modernos eran los militantes de la izquierda cristiana posconciliar sería preguntarnos qué tipo de modernidad imaginaban, de qué elementos se nutrían, cómo los apropiaban y combinaban. Por ello, recuperar los discursos militantes y someterlos a esta perspectiva tal vez nos permita rescatar productos que no se ajustaban, sin duda, a la concepción más liberal e ilustrada de lo moderno, por la “contaminación” entre la política y la religión, pero que desde una perspectiva local pueden dar cuenta de los sueños de modernidad alternativos que se barajaron en esas décadas de alto posibilismo.

Una segunda variable del proceso de secularización está dada por la transformación de la autoridad religiosa. Este tema, que ha sido abordado en forma extensa por la Sociología, está mucho menos presente en el debate argentino. En este esquema, el proceso de secularización no está centrado en la decadencia de la práctica ni en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sino en la capacidad de los mediadores religiosos de ejercer el poder sobre los fieles. Como en ningún otro aspecto, en éste es posible hablar de transformación y no de decadencia. Los años sesenta, por

otro lado, han sido mencionados como una época de “crisis” por la literatura internacional, una época en la que se cuestionó el modelo tradicional de los distintos ministerios religiosos (Brown, 2010). El Concilio abrió un profundo replanteo de la figura del sacerdote, que excede aquello que fue planteado y discutido en los documentos eclesiales. Se trató de una profunda crisis de convicciones, sentidos, prácticas y, en forma recurrente, de funciones. Tanto el proceso de radicalización política como la salida del sacerdocio a través de las dispensas, el traslado de una región a otra y el mismo martirio como modelo de destino pueden ser capítulos o escenas de esta profunda transformación.

Finalmente, las mayores polémicas respecto del periodo posconciliar están vinculadas a la tensión entre continuidad y ruptura. Si bien he intentado abrir el debate a otros aspectos para eludir categorías macro que puedan ocultar una pintura más variada de esos años, subsiste la presencia del concepto de “catolicismo integral” para pensar éste y otros periodos de la historia religiosa argentina del siglo XX. La referencia, como es sabido, tiene su origen en la sociología francesa y se debe a las reflexiones de Émile Poulat en los años setenta, un periodo de fuertes decepciones en Europa respecto de los posibles cambios en la Iglesia Católica. El *catolicismo integral* sería una matriz inmarcesible que estaría en el origen y en el substrato de todos los catolicismos del siglo. Aquéllos que abrazaron las causas de la tradición y la ortodoxia como aquéllos que se ilusionaron con una revolución de los desheredados del Tercer Mundo. Sus características serían cuatro: su *integralidad* (lo que hace imposible separar lo público de lo privado), su *intransigencia* (hacia la modernidad), su *romanidad* (por la dependencia del Vaticano) y su carácter *social* (en sus críticas a la autonomía moral del mercado y a las consecuencias económicas del liberalismo individualista). Las lecturas que han analizado el posconcilio en esta clave se han inclinado por subrayar



la continuidad de este modelo, poniendo en un segundo plano los discursos disruptivos de los actores (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006).

En una secuencia lógica con lo anterior, Poulat desechó la posibilidad de utilizar los conceptos de “izquierda y derecha” para el campo católico. Tal afirmación intentaba mostrar lo ajeno que era el catolicismo a las coordenadas que organizaban la política liberal desde la Revolución francesa en adelante. Por el contrario, el integralismo sería un humus que nutriría todas las versiones, como un árbol no muy frondoso del que se desprenderían ramas que siempre mantendrían un estrecho vínculo con sus raíces. En el viejo continente la postura de Poulat fue contestada por Jean Marie Donegani, quien planteó un importante matiz al esquema del sociólogo. La idea de una matriz imperecedera no pasaba el filtro de la historia y de los procesos de cambio que vivían Europa y América Latina. En particular, Donegani señaló que si bien el Concilio Vaticano no había cambiado la aspiración a la integralidad del catolicismo –su deseo de romper la segmentación sacro/profano de la modernidad liberal–, sí había limitado su *intransigencia* y lo había dispuesto a negociar su noción de verdad para hacerla compatible con la libertad del liberalismo. Por otro lado, sostiene Donegani, excluir al catolicismo de las categorías derecha/izquierda por ser coordenadas de la modernidad liberal oculta que el concepto de *integralismo* también es nativo, pero oriundo de los sectores intransigentes del catolicismo que creen que la cultura católica debe ser impermeable a las influencia o intercambios con el exterior (Donegani, 1993).

Resumiendo, el proceso de secularización es un fenómeno multidimensional, multiescalar y de una impactante diversidad geográfica (Mauro y Martínez, 2016). A pesar de su transformación, el concepto mantiene su vigencia para explicar procesos de cambio religioso siempre que en lugar de asociarlo con la *desaparición de lo religioso* se lo interprete como un proceso de reformulación *del poder de la autoridad*

*religiosa*. Si uno de los objetivos de la jerarquía católica es homogeneizar a sus fieles, la disminución de la autoridad religiosa puede observarse como síntoma a la vez que como consecuencia de la pluralización del campo. Este declive, en el caso argentino, es sintomático desde los años cincuenta. Los primeros atisbos de conflicto se produjeron antes de la Segunda Guerra y luego con el peronismo. La crisis de 1954-55 puso de manifiesto la distancia entre la jerarquía eclesiástica –que intentaba denodadamente aplacar el conflicto con el gobierno– y los laicos que, desde las más variadas posturas ideológicas, se organizaron para participar en la campaña de panfletos y, en algunos casos se armaron para colaborar con el derrocamiento de Perón. Luego de 1955, surgieron diversas publicaciones y grupos, representativos de los distintos segmentos en los que se iba fragmentando una verdadera opinión pública cristiana: la revista *Comunidad*, de la izquierda progresista del Partido Demócrata Cristiano, la *Liga Humanista universitaria*; la revista *Tierra Nueva, Cristianismo y Revolución, Cristianismo y Sociedad, Cuadernos Humanistas, Nuevo Mundo, Latinoamérica*, por señalar sólo aquéllos vinculados a la izquierda. La pluralización del campo estuvo acompañada por el aumento de su permeabilidad. Desde el fin de la Segunda Guerra se repite, entre los intelectuales católicos, la necesidad de incorporar instrumentos técnicos pertinentes al análisis de los problemas sociales contemporáneos. Esa permeabilidad hacia la modernidad –acompañada por la difusión de las Ciencias Sociales en las universidades confesionales y por la renovación de la Teología en seminarios y facultades tanto católicas como protestantes– permitió la aparición de una izquierda cristiana. Producto de una larga tradición de reformismo social católico, pero con un acento anticapitalista proveniente de la tradición cultural francesa, esa izquierda cristiana se combinó con una valoración positiva de la secularización, en tanto proceso que, se suponía, le permitiría al hombre contemporáneo ir más allá de la religión fosilizada y ritual de tipo mecánico (Löwy, 2009). Los sociólogos católicos de la

década de 1960 le dieron la bienvenida a la secularización e incluso a la idea de la *muerte de Dios*. Opuestos al “sacramentalismo”, sacerdotes y laicos tercermundistas fueron piezas clave para pensar el surgimiento de la nueva izquierda. Los intelectuales católicos podían utilizar, en forma alternativa, a Marx y a Teilhard de Chardin, al Che Guevara y a Camilo Torres, a Oscar Cullmann y Harvey Cox. La jerarquía, que había simpatizado con el nacionalismo de derecha en los años treinta, vio surgir bajo sus pies un cristianismo autónomo, en muchos casos anticlerical, cristocéntrico, que reivindicaba la secularización social y desafiaba a la autoridad del Estado y de la misma Iglesia.

## Vacancias y perspectivas

Sería óptimo señalar las áreas en las que es posible detectar una vacancia de estudios respecto del posconcilio. No sólo por la relativamente pobre densidad del campo de estudios sobre el catolicismo en Argentina, sino también porque los cambios del campo académico van planteando nuevas agendas a cada uno de los subcampos en los que se divide la investigación histórica. Uno de ellos, que se ha expandido con fuerza en los últimos años, es el enfoque transnacional. No se trata sólo de darle un contexto internacional a hechos que son explicados, en definitiva, por motivos locales, sino de comprender que las motivaciones exceden el marco nacional y que se explican de manera más pertinente por la circulación y efectos de eventos transnacionales. Como lo ha hecho Olivier Compagnon al referirse al “68 católico”, no es suficiente pensar en un centro y una periferia, sino en la circulación y reapropiación de imágenes y discursos (Compagnon, 2008). En Argentina es aún incipiente este enfoque: cierto provincialismo tiende a singularizar el caso de los

católicos argentinos, en buena medida por la presencia del peronismo como factor contaminante de un “verdadero” proceso de secularización.

Un segundo aspecto sobre el que poco se ha trabajado es, curiosamente, el de la circulación de las ideas y los intelectuales en la etapa posconciliar. En general los trabajos mencionan una “biblioteca” a la que los actores tendrían acceso y con la cual legitimarían sus intervenciones públicas. Una biblioteca que incluye, en forma indiscriminada, declaraciones conciliares, episcopales –a nivel local y latinoamericano–, obras de teólogos tanto católicos como protestantes. Poco se ha aplicado al caso del catolicismo la batería de preguntas y objetos que caracterizan la Historia intelectual. ¿Cómo influyeron los viajes intelectuales en esos años? ¿Cuál fue la política de traducciones de ciertos autores clave, tanto de la intelectualidad europea como latinoamericana? ¿Cómo funcionaban los cuantiosos grupos dedicados al estudio e interpretación del Concilio en esos años de efervescencia? ¿Cuáles fueron los trayectos de teólogos u otros intelectuales confesionales y su vínculo con la jerarquía; en fin, su derrotero como profesionales? Son algunas de las posibles preguntas para formularle a una Historia que puede dialogar –*vis-à-vis*– con la Historia de los intelectuales no confesionales del mismo periodo.

Un tercer aspecto sobre el que se ha avanzado mucho –en particular en la Historia de las congregaciones femeninas –, pero en el que resta mucho por hacer, es el que liga el posconcilio y la Historia de las mujeres. Esta vacancia, por supuesto, es siempre relativa: observando el avance de los estudios de género en las últimas décadas, relativamente poco se sabe sobre el papel que las mujeres católicas desplegaron en este periodo, tensionadas por los cambios eclesiales y por la revolución discreta, en términos de Isabella Cosse, que se estaba dando en el marco de los roles familiares (Vazquez Lorda, 2012; Cosse, 2018). Siguen pendientes estudios que vinculen estrictamente religión y género, así

como las posibilidades y límites que existían para las mujeres en la estructura eclesial e incluso en los mismos movimientos laicales de los años sesenta y setenta.

Una última área sobre la que sin duda es más difícil avanzar es la que en los términos de la historia reciente ha desplegado Sebastián Carassai. Su trabajo se ha centrado en cómo la sociedad en general –y no sólo los sectores más politizados– vivieron la violencia de los años setenta (Carassai, 2013). Si lo trasladáramos a nuestro caso, diríamos que es necesario adentrarnos en el “posconcilio de la gente común” (Arce, 2015). En buena medida porque los cambios conciliares fueron de arriba hacia abajo y muchos de ellos –los que afectaron la liturgia o el diseño de las iglesias– entraron en colisión con las prácticas de los católicos más tradicionalistas, aun cuando resultaran apoyadas por la mayoría de la sociedad que se declaraba católica. Es por eso necesario volver sobre muchos de los trabajos de Sociología religiosa de los años sesenta para intentar leer más allá del marco teórico de sus autores, muy atado al modelo tradicional de la secularización (Donini, 1957; Chamorro Greca, 1970; Amato, 1965; Rosato, 1971; Büntig, 1969). No se trata de rechazarlos *in toto* sólo porque el esquema a partir del que se organizaron es incompatible con nuestras miradas actuales del fenómeno social. Se trata de rescatar la información –parcial, condicionada y fragmentaria– que contienen sobre la sociedad que auscultan, para volver sobre las expectativas sociales que reflejan de diferentes segmentos sociales, con distintas relaciones de devoción respecto de la oferta religiosa de los años sesenta y setenta.

En conclusión, el periodo posconciliar tiene ya una densidad historiográfica considerable, según el racconto de perspectivas y abordajes que hemos planteado en el presente ensayo. Nuestra mirada sobre la situación del catolicismo se ha enriquecido gracias a los estudios que se han abocado al tema en diferentes países de América Latina y Europa. Somos mucho más conscientes hoy de que el caso argentino no es tan singular ni diferente al de otros rincones, en los

que la Iglesia y los fieles enfrentaron dilemas similares. La crisis del catolicismo, su actualidad y su futuro, auguran la necesidad de profundizar y ampliar nuestras perspectivas, y entrelazar el estudio de los fenómenos religiosos en el tejido más amplio de una historia global.

## Bibliografía

- Amato, E. (1965), *La Iglesia en Argentina*, Bruselas, Bélgica: Bogotá, Colombia: Oficina Internacional De Investigaciones Sociales de FERES.
- Amiratti, A. y M. A. La Civita (1996), *Enrique Angelelli. El corazón de un mártir. El perfil de un obispo del Concilio*, Córdoba: Ediciones Tiempo latinoamericano.
- Appadurai, A. (2001), *La Modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo, Uruguay; Buenos Aires, Argentina: Trilce; Fondo de Cultura Económica.
- Arce, N. G. (2015), “Ni santos ni pecadores: catolicismo, sociedad de masas y vida cotidiana en Buenos Aires 1940-1980”, tesis de Doctorado, Universidad Torcuato Di Tella.
- Asad, T. (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Azcuy, V. R. (2015), “La teología y la Iglesia en la Argentina. Entrevista a Lucio Gera”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 116, pp. 157–187.
- Bermúdez, A. (2013), *Pope Francis: Our Brother, Our Friend: Personal Recollections about the Man Who Became Pope*, San Francisco: Ignatius Press.
- Bianchi, S. (2015), “Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina”, *Pasado Abierto*, 1(1).

- Bonavena, P. (2005), “El Integralismo de Córdoba frente a la Revolución Argentina durante 1966: La radicalización del catolicismo universitario”, en *IV Jornadas de Sociología de la UNLP*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Bonnín, J. E. (2012), *Génesis política del discurso religioso: iglesia y comunidad nacional (1981) entre la dictadura y la democracia en Argentina*, Buenos Aires: EUDEBA.
- Bonnín, J. E. (2013), *Discurso político y discurso religioso en América Latina: leyendo los borradores de Medellín, 1968*, Buenos Aires: Santiago Arcos Editor.
- Borghesi, M., y B. Hudock (2019), *The mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's intellectual journey*, Minnesota: Liturgical Press.
- Borrelli, M. H. (2005), “Prensa católica y dictadura militar: La revista *Criterio* frente al golpe de Estado de 1976”, *Questión*, 7.
- Borsatti, R. (2007), *La Rebelión, aquella Marcha del Norte*, Buenos Aires: Reconquista. Borsatti, R. (2006), *Solo digo compañeros: Vida y compromiso militante desde el Norte de Santa Fe*, Buenos Aires: Reconquista.
- Bresci, D. (2019), *MSTM Historia de un compromiso*, Buenos Aires: Grupo Editorial Sur.
- Bresci, D. A. (ed.) (1994), *Movimientos de sacerdotes para el tercer mundo: Documentos para la memoria histórica*. Buenos Aires: Centro Salesiano de Estudios «San Juan Bosco», Centro Nazareth, CEHILA.
- Brown, C. G. (2010), “What Was the Religious Crisis of the 1960s?”, *Journal of Religious History*, 34 (4), pp. 468–479.
- Buchbinder, P. y J. Califa, (eds.) (2010), *Apuntes sobre la formación del movimiento estudiantil argentino (1943-1973)*, Buenos Aires: Final Abierto.
- Büntig, A. (1969), *El catolicismo popular en la argentina*, Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Cabrejas, E. (2000), *Algo habrán hecho: (monjas francesas desaparecidas)*, Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

- Califa, J. S. (2018), “Los estudiantes argentinos y la ‘nueva izquierda’. Evaluando un concepto a la luz del accionar de un sujeto. El caso de la Universidad de Buenos Aires entre 1966 y 1973”, *Cuadernos de historia. Serie Economía y Sociedad*, 21, pp. 109-30.
- Calvez, J. (2002), *Chrétien, penseurs du social*, París: Cerf.
- Campos, E. (2010), “Salidos del guetto. Del diálogo entre cristianos y marxistas al Comando Camilo Torres (1965-1971)”, *Lucha Armada en Argentina*, pp. 130-47.
- Campos, E. (2016), “¿De fascistas a guerrilleros? una crítica a la historiografía de Tacuara”, *Tiempo Histórico* 7 (13), pp. 117-34.
- Campos, E. (2016), *Cristianismo y revolución. El origen de Montoneros. Violencia, política y religión en los 60*, Buenos Aires: Edhasa.
- Carassai, S. (2013), *Los años setenta de la gente común: la naturalización de la violencia*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- Carnovale, V. (2005), “‘Jugarse Al Cristo’: mandatos y construcción identitaria en el Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo (PRT-ERP)”, *Entrepassados. Revista de Historia*, 28, pp. 11-26.
- Casapiccola, D. (2016), *La iglesia partida. Rosario: la crisis de 1969*, Rosario: Ediciones Logos.
- Casas, A. (2009), “En busca de las razones del otro: Conrado Eggers Lan y el diálogo católico-marxista (1958-1968)”, *Investigaciones y Ensayos*, 58.
- Castro, F. y E. Salas (2011), *Norberto Habegger: cristiano, descamisado, montonero*, Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Catoggio, M. S. (2010), “Cambio de Hábito: Trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina”, *Latin American Research Review*, 45(2), pp. 27-48
- Catoggio, M. S. (2016), *Los desaparecidos de la iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.



- CEHILA (1994), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Salamanca: CEHILA; Ediciones Sígueme.
- Celentano, A. (2014), “Insurrección obrera y compromiso intelectual. ‘Los Libros’ y ‘Cristianismo y Revolución’ frente al Cordobazo y el Viborazo”, *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la izquierda*, 4, pp. 53-76.
- Chamorro Greca, H. E. (1970), “Estudio sociológico sobre la imagen de Dios en el hombre medio de Córdoba”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 18, pp. 107-168.
- Compagnon, O. (2008), “Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique», *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*.
- Concatti, R. (2009), *Testimonio cristiano y resistencia en las dictaduras argentinas: el movimiento ecuménico en Mendoza, 1963-1983*, Buenos Aires: Centro Nueva Tierra.
- Cosse, I. (2014), *Mafalda: historia social y política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cosse, I. (2018), “¿Una teología de la familia para el pueblo latinoamericano? La radicalización del Movimiento Familiar Cristiano en Argentina (1968-1974)”, *Iberoamericana*, 18 (68), pp. 57-75.
- Cucchetti, H. (2010), *Combatientes de Perón, herederos de Cristo: peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Darnton, R. (2010), *El beso de Lamourette: reflexiones sobre historia cultural*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Davie, G. (2011), *Sociología de la religión*, Madrid: Akal.
- De Biase, M. G. (1998), *Entre dos fuegos: vida y asesinato del padre Mugica*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Di Stefano, R. y L. Zanatta (2000), *Historia de la iglesia argentina: desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Grijalbo Mondadori.
- Diburzi, N. (2014), “Entre dos huelgas de hambre. Conflictividad en el ámbito universitario católico santafesino”, *Conflicto Social*, 4 (5) pp. 88-123.

- Dip, N. (2017), “Libros y Alpargatas. Las tramas discursivas y organizativas del proceso de peronización de estudiantes, docentes e intelectuales de la Universidad de Buenos Aires 1966 – 1974”, *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 12, pp. 180-88.
- Dominella, V. (2015), “Catolicismo liberacionista y militancias contestatarias en Bahía Blanca: Sociabilidades y trayectorias en las ramas especializadas de Acción Católica durante la efervescencia social y política de los años '60 y '70”, tesis doctoral, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Donatello, L. (2005), “Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa”, *América latina hoy: Revista de ciencias sociales*, 41, pp. 77-97.
- Donatello, L. (2008), “Sobre algunos conceptos para comprender las relaciones entre religión y guerrilla en la Argentina de los '60 y '70”, *Nuevo mundo, mundos nuevos*.
- Donatello, L. (2010), *Catolicismo y montoneros: religión, política y desencanto*, Buenos Aires: Manantial.
- Donatello, L. y M. S. Catoggio (2010), “Sociabilidades católicas y carreras militantes”, *Lucha Armada en Argentina*, pp. 148-55.
- Donegani, J. M. (1993), *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, París: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Donini, A. (1957), *La sociología religiosa*, *Estudios*, 89 (483), pp. 38-41.
- Dri, R. (1987), *La iglesia que nace del pueblo: Crisis de la iglesia de cristiandad y surgimiento de la iglesia popular*, Buenos Aires: Nueva América.
- Eroles, C., (1980), *Los desafíos de Puebla*, Buenos Aires: Paulinas.

- Finchelstein, F. (2016), *Orígenes ideológicos de la «guerra sucia»: fascismo, populismo y dictadura en la Argentina del siglo XX*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Galván, M. V. (2007), “El Movimiento Nacionalista Tacuara y sus agrupaciones derivadas: Una aproximación desde la historia cultural”, tesis de Maestría en Sociología de la Cultura, UNSAM.
- Ghilini, A. (2017), “La carrera de sociología en la Universidad Católica Argentina: Intentos de renovación académica frente al bloqueo tradicionalista (1958-1966)”, *Izquierdas*, 32, pp. 18-38.
- Ghio, J. M. (2007), *La iglesia católica en la política argentina*, Buenos Aires: Prometeo.
- Gillespie, R. (1982), *Soldados de Perón: historia crítica sobre los Montoneros*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Gilman, C. (2003), *Entre la pluma y el fusil: debates y dilemas del escritor revolucionario en América latina*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- Giorgi, G. (2017), “Ciencias Sociales, catolicismo y política. Episodios de la trayectoria pública de José Luis de Ímaz”, *Sociedad y religión*, 27 (47), pp. 102-133.
- Giorgi, G. y L. Aramburu (2009), “Recuperando trayectorias olvidadas: José Enrique Miguens, sociólogo», en *Primer Congreso de Sociólogos de la Provincia de Buenos Aires “La urgencia de la sociología y la intervención profesional de los sociólogos en el contexto de la Provincia de Buenos Aires”*.
- González, L. y L. García Conde (2000), *Monseñor Jerónimo Podestá: la revolución en la iglesia*, Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires.
- Guber, R. (1999), “‘El Cabecita Negra’ o las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina”, *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 14, pp. 108-20.
- Hilb, C. (1984), *La Nueva Izquierda Argentina, 1960-1980: política y violencia*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Ivereigh, A. (2015), *El gran reformador Francisco, retrato de un Papa radical*, Bogotá: Ediciones B Colombia.

- Kimel, E. G. (1989), *La masacre de San Patricio*, Buenos Aires: Ediciones Dialéctica.
- Kovacic, F. (1996), *Así en la tierra: una biografía de Enrique Angelelli*, Buenos Aires: Lohlé- Lumen.
- Lacombe, E. (2014), “Las dos Iglesias: Memorias sobre el surgimiento de la corriente tercermundista en Córdoba”, *Sociedad y Religión*, 24 (41), pp. 119-150.
- Lanusse, L. (2007), *Cristo revolucionario: la iglesia militante*, Buenos Aires: Vergara, Grupo Zeta.
- Lenci, M. L. (1998), “La radicalización de los católicos en la Argentina. Peronismo, cristianismo y revolución (1966-1971)”, *Cuadernos del CISH*, 4.
- Liberti, L. O. (2017). *La participación de los obispos de Argentina en los esquemas del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires: Guadalupe.
- Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- Lida, M. y M. Fabris (eds.) (2019), *La revista Criterio y el siglo XX argentino. Religión, cultura y política*, Buenos Aires: Prohistoria.
- Lida, M. y A. Mauro (eds.) (2009), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina, 1900-1950*, Rosario: Prohistoria.
- Limongelli, M. V. (2013), “4 de julio de 1976: La historia silenciada de los religiosos palotinos” en *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*.
- Löwy, M. (2009), “El cristianismo de la liberación y la izquierda en Brasil”, *Anuario IEHS: Instituto de Estudios histórico-sociales*, 24, pp. 456-76.
- Lucero, S. (2016), *Juntos vivieron y juntos murieron: la entrega de los cinco Palotinos. Rostros del Nazareno*, Buenos Aires: Claretiana.
- Ludueña, G. A. (2012), “Espiritualidad y semiótica de la pobreza en el monasticismo católico posconciliar”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 2, pp. 141-70.

- Lvovich, D. (2009), “La extrema derecha en la Argentina posperonista entre la sacristía y la revolución: el caso de Tacuara”, *Diálogos*, 13, pp. 45-61.
- Lyon, A. J., C. A. Gustafson y P. C. Manuel (2018), *Pope Francis as a Global Actor: Where Politics and Theology Meet*, Londres: Springer.
- Mallimaci, F. (2015), *El mito de la Argentina laica*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mallimaci, F., H. Cucchetti y L. Donatello (2006), “Caminos sinuosos. Nacionalismo y catolicismo en la Argentina contemporánea”, en F. Colom González y F. Rive-ro (Eds.), *El altar y el trono: Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Bogotá/Barcelona: Universidad Nacional de Colombia/Anthropos, pp. 155-190.
- Martín, J. P. (1992), *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo: un debate argentino*, San Antonio de Padua- Buenos Aires: Ediciones Castañeda -Editorial Guadalupe.
- Martín, J. P. (2013), *Ruptura ideológica del catolicismo argentino: 36 entrevistas entre 1988 y 1992*, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Mauro, D. y I. Martínez (2016), *Secularización, Iglesia y política en Argentina. Balance teórico y síntesis histórica*, Rosario: Universidad Nacional de Rosario Facultad de Humanidades y Artes.
- Mayol, A., N. Habegger y A. Armada (1970), *Los católicos posconciliares en la Argentina, 1963-1969*, Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Mc Geagh, R. (1987), *Relaciones entre el poder político y eclesiástico en la Argentina*, Buenos Aires: Itinerarium.
- Millán, M., P. Bonavena y J. S. Califa (2007), *El movimiento estudiantil argentino: historias con presente*, Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.
- Montini, J. J. y M. Zerva (2000), *Vicente Zazpe: El Corazón de un Pastor*, Buenos Aires: San Pablo.
- Morello, G. (2003), *Cristianismo y revolución: los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

- Morello, G. (2005). “La libertad de opinión en la iglesia cordobesa. Los reportajes del diario; Córdoba; abril mayo 1964”, en Schickendantz, C., *A 40 años del Concilio*, Córdoba: EDUCC, pp. 231-298.
- Obregón, M. (2005), *Entre la cruz y la espada: la Iglesia Católica durante los primeros años del «Proceso»*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Pattin, P. (2016), “El misterio permanente’: Los lectores de Criterio (1955-1966)”, *Sociedad y religión*, 26 (45), pp. 44-72.
- Pattin, S. (2015), “Entre la tradición y la renovación, la revista católica Criterio (1955-1966)”, tesis de Maestría, Universidad Nacional de Luján.
- Pattin, S. (2019), *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1926-1976)*, Rosario: Prohistoria.
- Pons, E. (2009), “El movimiento estudiantil cordobés durante el onganiano: Una aproximación a las divergencias entre el Reformismo y el Integralismo”, *Moderidades. La historia en diálogo con otras disciplinas*, 9, pp. 1-18.
- Ponza, P. (2010), *Intelectuales y violencia política, 1955-1973: Historia intelectual, discursos políticos y concepciones de lucha armada en la Argentina de los sesenta-setenta*, Córdoba: Babel Editorial.
- Rock, D. (1993), *La argentina autoritaria: los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Buenos Aires: Ariel.
- Rodríguez, L. G. (2012), “El «marxismo» y la universidad en la revista Mikael (1973-1984)”, *Ciencia, docencia y tecnología*, 23(45), pp. 147-162.
- Rosato, N. (1971), *Expectativas sociales y sacerdocio: investigación sociológica de la imagen del sacerdote*, Buenos Aires: ECOISYR.
- Rourke, T. R. (2018), *The roots of Pope Francis’s social and political thought: From Argentina to the Vatican*, Londres: Rowman & Littlefield.

- Sarlo, B. (1988), *Una modernidad periférica: Buenos Aires, 1920 y 1930*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Scampini, J. y C. F. Schickendantz (2015), *La recepción teológica del Concilio Vaticano II*, Buenos Aires: Agape.
- Schickendantz, C. F. (2017), “Una recepción fiel y creativa. El Concilio Vaticano II y Francisco”, *Medellín*, 168, pp. 293-312.
- Schkolnik, I. (2012), “Las recepciones del Concilio Vaticano II en Tucumán, 1965-1973”, *Itinerantes*, 2, 123-139.
- Schkolnik, I., y S. Pattin (2013), “El mundo del trabajo y la revista Criterio, un vínculo conflictivo (1966-1979)”, *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, 3, 133-152.
- Scirica, E. (2010), “Sacheri y la iglesia clandestina”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, 10 (10), pp. 283-301.
- Scirica, E. (2010b), “Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica – Verbo en la Argentina de los años sesenta”, *Vitral Monográfico. Revista del Programa de Historia de América Latina*, 2 (2), pp. 26-56.
- Scirica, E. (2012) “Intransigencia y tradicionalismo en el catolicismo argentino de los años 60. Los casos de Verbo y Roma”, en Touris, C. y Ceva, M., *Los avatares de la “nación católica”. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*, Buenos Aires: Biblos, pp. 129-146.
- Seisdedos, G. (1996), *El honor de Dios: mártires palotinos, la historia silenciada de un crimen impune*, Buenos Aires: San Pablo.
- Sigal, S. (1991), *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires: Puntosur Editores.
- Siwak, P. (2000), *Víctimas y mártires de la década del setenta en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Siwak, P. (2004), *Mujeres protagonistas en la Iglesia del siglo XX*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- Siwak, P. (2004b), *Obispos protagonistas en la Iglesia del siglo XX*, Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

- Slipak, D. (2015), *Las revistas montoneras: cómo la organización construyó su identidad a través de sus publicaciones*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina.
- Soneira, J. A. (2003), “Los movimientos eclesiales y la realidad latinoamericana”, *Asociación Latinoamericana para el Estudio de la Religión. IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*.
- Sucarrat, M. (2010), *El inocente: vida, pasión y muerte de Carlos Mugica*, Buenos Aires, Bogotá, Barcelona: Grupo Editorial Norma.
- Taylor, C. (2007), *A secular age*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Terán, O. (1991), *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina, 1956-1966*, Buenos Aires: Puntosur.
- Tortti, M. C., M. Chama, A. Celentano y H. Robles (2014), *La nueva izquierda argentina (1955-1976): Socialismo, peronismo y revolución*, Rosario: Prohistoria.
- Touris, C. (2010), “Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas tercermundistas en la Argentina”, en A. Andujar et. al., *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los 70s en Argentina*, Buenos Aires: Luxemburg.
- Touris, C. (2012), “Catolicismo y cultura política en la Argentina. La ‘constelación tercermundista’ (1955-1976)”, tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- Touris, C. (2012b), “Conflictos intraeclesiales en la iglesia argentina posconciliar”, en C. Touris y M. Ceva, *Los avatares de la «nación católica»: cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea*, Buenos Aires: Biblos.
- Vázquez Lorda, L. M. (2012), “Intervenciones e iniciativas católicas en el ámbito familiar: las Ligas de Madres y Padres de Familia (Argentina 1950-1970)”, tesis de Maestría, Universidad de San Andrés/Departamento de Humanidades.



- Vega, N. (2015), "El movimiento estudiantil santafesino durante el Onganiato", *Contenciosa*, 3 (5).
- Vera de Flachs, M. C., (2014), "Universidad, dictadura y movimientos estudiantiles en Argentina. Córdoba 1966-1974", *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 15 (21), pp. 191-228.
- Viñoles, D. B. (2014), *Las religiosas francesas desaparecidas: Biografía de Alice Domon (1937-1977)*, Buenos Aires: Patria Grande.
- Zanca, J. (2006), *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad: 1955-1966*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zuretti, J. C. (1972), *Nueva historia eclesiástica argentina: del concilio de trento al vaticano II*, Buenos Aires: Itinerarium.



# Sociabilidade anticomunista em movimento

*A TFP na primeira sessão do Concílio Vaticano II  
(1962)*

RODRIGO COPPE CALDEIRA

## Introdução

O estudo dos movimentos católicos conservadores, tradicionalistas e integristas na contemporaneidade justificam-se, particularmente, pelo fato de que seu apelo cresce e avança em muitas esferas sociais. No horizonte da emergência dos populismos de direita, observamos que a questão religiosa tem um lugar evidente em seu discurso. Em vistas de combater um pretenso inimigo da nação, certas experiências populistas contemporâneas acessam geralmente uma certa tradição religiosa como importante elemento agregador e também ameaçador.

No Brasil, observa-se que lado a lado ao crescimento do apelo de certo movimento evangélico conservador, que nutre as raízes de uma direita cristã brasileira, personagens do mundo católico também se levantam em função de uma luta contra os “inimigos de Cristo”. Não com a envergadura dos evangélicos, que tomam o lugar desempenhado pelos católicos em praticamente toda a primeira metade do século XX com a tentativa de “re Cristianizar o Brasil”, mas demonstram ousadia ao vocalizar suas pretensões nas redes sociais.

Estes grupos ganharam espaço no interior da Igreja especialmente nos pontificados de João Paulo II e Bento XVI, demonstram-se capazes de se organizarem e moverem a fim de combater aquilo que elegem como um de seus principais alvos na atualidade: o papado de Francisco e seu magistério. O que observamos desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) sobre a atuação destes grupos é algo curioso e recorrente no mundo do catolicismo intransigente no pós-concílio: passaram de defensores do magistério para o ataque à Roma, vista como modernista.

O imaginário em torno do Vaticano II é elemento central de suas representações, tomado como o momento de inflexão da Igreja Romana, em que teria se entregado às exigências do mundo, modernizando-se. Esse imaginário é construído no próprio decorrer do evento conciliar, em que grupos conservadores se movimentaram em busca de constituir o que entendiam ser a reação contra a onda liberalizante.

A Associação para a Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), movimento católico conservador brasileiro, liderado por Plínio Correa de Oliveira (1908-1995), desempenhou papel de destaque entre esses grupos, se movimentando junto de elementos do prelado brasileiro em vistas da construção de uma contenção organizada contra a onda reformista. Com forte caráter anticomunista, a TFP teve impacto considerável no mundo político brasileiro nos anos de 1960-1980, buscando desempenhar papel de articuladora de forças conservadoras e reacionárias também em nível internacional.

O objetivo desse texto é discutir a atuação de certos membros do grupo durante o Concílio Vaticano II, trazendo elementos inéditos de sua atividade em Roma, particularmente na primeira sessão do concílio em 1962, primeiro ano dos trabalhos conciliares. A escolha do ano não é arbitrária, mas se deu em vistas da própria fonte que será utilizada: as *Anotações* da TFP acontecem na primeira sessão conciliar. Esse documento, ainda inédito, tanto em âmbito

nacional quanto internacional, nos ajuda a compreender as movimentações dos membros do grupo no concílio e o papel que desempenharam no conjunto de esforços realizados por alguns prelados conservadores, juntamente com membros da Cúria Romana, em vistas de organizar um grupo de contenção à maré reformista.

Buscaremos demonstrar a partir do estudo da fonte, que o grupo se movia nos bastidores do concílio buscando realizar contatos com grupos conservadores e tradicionalistas europeus com o intuito de construir uma liga internacional de católicos de direita. Deste modo, não trataremos de todo o documento, haja vista a sua extensão e diferentes conteúdos ali tratados, mas nos concentraremos no tema do anticomunismo, perspectiva política fundamental do grupo e que o move em vistas dessa procura em encabeçar um movimento internacional católico de direita.

## **1. Uma organização católica anticomunista na aurora do Vaticano II**

Plínio Corrêa de Oliveira é considerado uma das personagens principais do catolicismo conservador brasileiro. Fundador da TFP em 1960, congregará na associação jovens leigos que compartilhavam certas preocupações, especialmente com o avanço do comunismo. Toda sua reflexão e narrativas giram em torno da missão que ele se via imbuído, instaurar o Reino de Maria, imagem que acessa especialmente de Nossa Senhora de Fátima e suas mensagens aos pastorzinhos. Desde sua inicial atuação, Plínio e seus amigos irão combater o que chamam de Revolução em várias frentes, compreendendo a Igreja Católica num lugar especial de contenção ao avanço desse processo que, segundo eles, visa desagregar o Ocidente cristão. Zanotto (2012: 250), resume bem a missão de Plínio a partir de sua perspectiva mística-religiosa:

anunciar o triunfo da contrarrevolução por ele providencialmente liderada (Messias ou Salvador enviado pela Virgem) que, após uma intensa batalha com as forças do mal (tribulações – *bagarre*), será finalmente vitoriosa, concretizando então a salvação eterna com a elevação dos “eleitos” e a condenação dos ímpios, bem como instaurando uma nova era sacral: o Reino de Maria (elemento milenarista).

O movimento entrou em constante conflito com o clero brasileiro, que em sua maioria passa por uma mudança de perspectiva, abrindo-se para compreensões mais complacentes com os valores modernos, o que leva a Igreja brasileira em poucas décadas a se tornar uma das mais progressistas do mundo (Mainwaring, 1989). Observa-se, desde a década de 1930, uma crescente indisposição de Plínio e seus seguidores com parcelas expressivas do clero brasileiro. O líder leigo não aceita as “modernizações” em curso.

O Concílio Vaticano II toma um lugar então de destaque. O evento é compreendido por ele como um momento chave, como deixa transparecer em carta enviada à sua mãe: “Se eu não fosse para Roma agora, teria minha consciência mais suja do que se fosse um soldado desertor” (Dias, 1995: 117). Ao analisar os artigos do jornal *O Catolicismo* – meio de divulgação das ideias do grupo fundada em 1951 e ligada à diocese de Campos dos Goytacases (RJ) sob o bispado de Antonio de Castro Mayer –, entre a convocação do concílio em janeiro de 1959 e o início da primeira sessão em outubro de 1962, observa-se um crescendo de desconfiança frente aos rumos que ele poderia tomar. A esperança de um concílio em seus moldes clássicos – condenação de heresias – vai dando lugar a uma expectativa negativa. Plínio entendia que a Igreja Romana já havia sido penetrada pelas hostes modernistas, no Brasil pelo menos desde a década de 1930, com a chegada da obra de

Jacques Maritain. O escritor católico francês, junto de Teilhard de Chardin, era um dos inimigos teológicos principais da TFP.

A crença do grupo era de que o concílio condenaria formalmente o comunismo, e nele trabalharam para que ela se concretizasse. Segundo Gama (2020: 42), os principais objetivos da TFP no concílio foram: interferir no rumo dos acontecimentos, buscando conter os reformistas e criar uma hegemonia conservadora; divulgar o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira, especialmente por traduções em línguas europeias das obras *Revolução e Contrarrevolução* e *Reforma agrária questão de consciência*. Soma-se um terceiro, não levantado por Gama (2020), a esses dois objetivos: a busca de constituir uma rede de sociabilidade internacional católica de direita.

Em relação ao primeiro dos objetivos, pode-se afirmar que o grupo tem um sucesso em parte, e isso pela atuação dos bispos Geraldo de Proença Sigaud (Diamantina-MG) e Antonio de Castro Mayer (Campos dos Goytacazes-RJ), que eram próximos da associação. Sobre o segundo objetivo, e a partir da análise das *Anotações*, há um esforço nessa direção, sendo concretizado um pouco mais tarde a partir dos contatos realizados durante o concílio. Em relação ao terceiro dos objetivos, as *Anotações* não nos oferecem elementos suficientes para sustentar a tese de que fracassaram ou que foram bem sucedidos. Pesquisas mais profundas, contando com outras fontes, precisam ainda ser realizadas para se chegar a uma posição mais conclusiva. No entanto, o que se pode afirmar é que, mesmo essa rede internacional não sendo concretizada como esperavam no início, a TFP continua a caminhar nessa direção, internacionalizando-se e alcançando países da América e Europa.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre a TFP e as relações com os conservadores norte-americanos cf. COPPE CALDEIRA, Rodrigo; Gama, V. A., (2019), “As relações da TFP com o movimento conservador americano”, in: E. Bohoslavsky, Motta, R. P. S. e Boisard, S. (Orgs.) (2019), *Pensar as direitas na América Latina*, São Paulo: Alameda, pp. 313-329.

## 2. Nos bastidores do concílio: a TFP se movimentava

Poucas fontes até o momento nos ajudavam a compreender a atuação da TFP no Concílio. Todas elas giram em torno da emergência do *Coetus Internationalis Patrum*<sup>2</sup>, grupo de oposição da minoria conciliar em que a TFP colaborou em sua constituição e, a partir dele, lançou outras frentes de atuação, como a busca de integrantes e movimentos para a construção de uma *liga internacional de católicos de direita*. Junto dos bispos brasileiros Geraldo de Proença Sigaud (arcebispo de Diamantina) e Antonio de Castro Mayer (bispo de Campos), e com outros integrantes que também desempenharam papel de destaque na organização como o bispo Marcel Lefébvre, o grupo atuará tendo como objetivo central a condenação do comunismo, pedra de toque de todo o imaginário tefepista.

O documento encontrado nos arquivos da TFP que trata da atuação do grupo tem como primeiro título “Anotações”. Abaixo traz um título mais amplo: “Atividades, Impressões e Notícias Colhidas pelo Grupo em Roma durante a realização do Ecumênico Vaticano II”. Nesse mesmo campo, com as informações preliminares sobre o documento, lê-se: “Extraído do microfilme pela Comissão Plínio Corrêa de Oliveira em: 05/11/99”.

Em seguida traz os nomes das pessoas que estavam presentes e que são citadas pela fonte na seguinte ordem: D. Geraldo de Proença Sigaud, S.V.D., Arcebispo de Diamantina, D. Antônio de Castro Mayer, Bispo de Campos, Frei

---

<sup>2</sup> Para mais informações sobre a formação do *Coetus Internationalis Patrum* cf. Coppe Caldeira, Rodrigo (2011), *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*, Curitiba: CRV; P. Roy-Lysencourt, “Le Coetus internationalis Patrum, un groupe d’opposants au sein du Concile Vatican II” (2011), Quebec/Lyon: Université Laval/Université Jean-Moulin-Lyon 3 (Tese de Doutorado); P. Roy-Lysencourt, *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d’occasion et des théologiens* (2014), Leuven: Peeters/Maurits Sabbe Library.



Jerônimo Van Hinten, Prof. Dr. Plínio Correa de Oliveira, Prof. Dr. Fernando Furquim de Almeida (um dos diretores da TFP, pertencente ao grupo primitivo), D. Bertrand de Orléans e Bragança (família real brasileira), Prof. Dr. Paulo Corrêa de Brito Filho (foi um dos diretores da TFP), Dr. Luis Nazareno de Assumpção Filho (alta elite de São Paulo), Dr. Sérgio Brotero Lefèbvre (primo de um dos membros da elite da TFP), Dr. Fábio Vidigal Xavier da Silveira (fundador das TFPs latino-americanas, o “apóstolo dos Andes”), Dr. João Sampaio Neto (poucas informações), Dr. Otto de Alencar e Sá Pereira, Dr. Murilo Maranhão Galliez (médico, mora em SP, responsável por redigir as notas), Umberto Braccesi (membro da TFP italiana), Dominique Pierre Faga (dono de editora Diário das Leis, com muito dinheiro, parte da expedição do foi paga por ele) Emílio Scherrer. Nome que participou, mas não está no arquivo é o do Pe José Carlos Correia (hoje nos Arautos do Evangelho, e por isso, provavelmente, retirado do documento transcrito). Observa-se que *Anotações* somam outros nomes àqueles que Roy-Lysencourt aponta em sua tese (2011, Tomo 2: 341). Logo abaixo o documento traz informações sobre os locais em Roma que o grupo se reunia: Via Emilia 24 – Sede, Via Felipe Giordano 11 – Residência principal, Via Quintino Sella 3 – Residência secundária.

As *Anotações* se iniciam em 10 de outubro de 1962, três dias antes da primeira congregação geral, e a última data anotada é 15 de dezembro de 1962. De 10 de outubro a 9 de dezembro, há anotações em todos os dias. Em dezembro observa-se uma lacuna de anotações entre 10 e 13. Cada uma das anotações, separadas então por dias, se dividem, geralmente, da seguinte forma: Atividades do grupo, Notícias sobre as congregações gerais (Castro Mayer e Sigaud), Informações de seus integrantes, quando havia (com um tópico destacada para cada um deles), Entrevistas, Notícias dos jornais. No decorrer dos dias, as entradas vão se transformando, e isso acontece devido ao surgimento de

novas personagens. São informadas reuniões e atividades dos membros do grupo em várias cidades, mas a maioria acontece em Roma.

Inserindo-se num conjunto documental mais amplo – aquele trabalhado por Roy-Lysencourt (2011) em sua tese de doutorado e por Coppe Caldeira (2011), de alguma forma, a partir dos arquivos do arcebispo de Diamantina Geraldo de Proença Sigaud –, nota-se a evidência de que outubro de 1962 é o momento em que se iniciam as movimentações, com vistas a se criar um grupo com o objetivo central de se fazer frente aos “perigos” que se avizinhavam.

Roy-Lysencourt afirmou em sua tese que “Il semble que ces brésiliens aient joué un rôle important pour la distribution des papiers du *Coetus*, mais les informations sont extrêmement lacunaires sur le sujet” (2011: 340). As *Anotações* demonstram que o grupo brasileiro desempenhou um papel muito maior do que simplesmente distribuir panfletos e documentos do *Coetus*. A partir da análise das *Anotações*, o que se nota é uma atuação bastante evidente de seus membros na busca de elementos para a formação do grupo de oposição, além de informações sobre contatos que os membros da TFP realizaram durante sua estadia na Itália visando a constituição de um grupo anticomunista internacional.

A atuação da TFP, colaborando com os dois prelados brasileiros na formação do *Coetus*, dava-se sobretudo movida pela forte sensibilidade anticomunista disseminada pelos seus membros. O Concílio aparece como mais um momento – no caso, bastante fundamental – que os comunistas desejariam cooptar a fim de espalhar-se pelo globo.

Um assunto recorrente, por exemplo, que aparece nas *Anotações* e que tem ligação direta com o tema, é a presença de prelados e religiosos que chegam ao Concílio vindo do outro lado da Cortina de Ferro. Em 13 de outubro de 1962, na quarta anotação, lê-se a partir de informações trazidas ao grupo por Geraldo de Proença Sigaud, que alguns bispos, em consonância com as indicações desse primeiro grupo

que levará à formação do *Coetus Internationalis Patrum* em 1964, era “fazer discurso na sessão plenária contra o direito de voto dos bispos da cortina de ferro, alegando que eles votariam sob coação dos observadores comunistas dos governos de seus países” (ARQPCO, *Anotações*: 5).<sup>3</sup> Neste mesmo tópico levanta-se a questão se “Alguns bispos poloneses estariam hospedados na embaixada russa ou polonesa (?)” (ARQPCO, *Anotações*: 5). Há desconfiança permanente sobre se esses preladados eram apenas agentes teleguiados por Moscou. Um dia antes, ao tratar da formação das comissões conciliares, aponta-se: “indicações quase sempre de esquerda” (ARQPCO, *Anotações*: 4).

Também em 13 de outubro, lê-se notícias dos movimentos e articulações dos integrantes do grupo brasileiro em vista de expandir seus contatos. Tratando da congregação geral daquele dia, por exemplo, as *Anotações* apontam que Sigaud teria resolvido “permanecer na comissão dos sacramentos a fim de entrar em contato com o Cardeal Masella<sup>4</sup> (sic), que é o presidente, e com os outros SVD [Congregação do Verbo Divino] com maior autoridade” (ARQPCO, *Anotações*: 4). O intuito era ocupar ao máximo as comissões conciliares em vistas de, a partir de posições estratégicas, construir as barreiras necessárias aos reformistas, que de acordo com a TFP e seus seguidores, estariam fazendo o jogo do comunismo internacional. A questão do comunismo ecoa desde o primeiro momento e perpassara praticamente toda as *Anotações*.

Em 16 de outubro de 1962, no tópico “Secretário do Cardeal”, informações sobre as instituições que poderiam colaborar na constituição dessa rede internacional

---

<sup>3</sup> A sigla ARQPCO faz referência aos Arquivos de Plínio Corrêa de Oliveira. As *Anotações* fazem parte desse arquivo e foram cedidas para consulta por Victor de Almeida Gama.

<sup>4</sup> No texto o nome aparece grafado como Masella e Mazella. O cardeal de que estão tratando é Benedetto Aloisi Masella, prefeito para a congregação para o culto divino e disciplina dos sacramentos (1954-1968) e carmelengo (1958-), tendo sido núncio apostólico no Brasil entre 1927 e 1946.

anticomunista começa a aparecer. Segundo a anotação, foi entregue aos membros da TFP um “caderno com grande número de endereços de pessoas no (sic) Estados Unidos; deu muitos para que o Antônio Augusto entrasse em contato” (ARQPCO, *Anotações*: 9). Dois grupos norte-americanos são citados como possíveis colaboradores: *Grass Root Americanism*, “que visa a ação anticomunista de baixo para cima, agindo primeiro no município, depois no Estado e finalmente na nação, tudo feito em certa relação com a John Birch Society”. (ARQPCO, *Anotações*: 9)

Em 31 de outubro, os norte-americanos aparecem novamente no documento. Na entrada “Dr. Plínio com Ronca”, há informações valiosas sobre o imaginário do grupo e daqueles que giram em torno dele. Segundo a anotação, Ronca<sup>5</sup> teria concordado que “o episcopado no Brasil e mais no Chile, Venezuela, Guatemala [...] está comandando a implantação do comunismo nos respectivos países.” Plínio sugere pedir dinheiro aos norte-americanos (ARQPCO, *Anotações*: 37).

Lembre-se que é forte a presença no imaginário do grupo de que haveria um complô mundial em andamento contra o cristianismo e seu maior baluarte, a Igreja Romana. Em entrevista realizada por Antonio de Castro Mayer com Mons Ronca, esse elemento aparece de forma evidente. Querendo oferecer uma imagem dos bispos italianos com quem poderiam contar em sua missão, Ronca afirma:

Cardeal Siri é bom, mas quem manda na Conferência dos Bispos Italianos é Montini [futuro papa Paulo VI], Urbani e Lercaro [...] Dos 370 só se pode contar com poucos que realmente lutam; a maioria deixa-se levar pelos três Cardeais. Nunca atacamos idéias, mas só as pessoas; assim, nossos

---

5 Roberto Ronca (1901-1977), arcebispo italiano, fundador do movimento *Civiltà Italica*. Amigo de Luigi Gedda (1902-2000), dirigente e presidente da *Azione Cattolica* no pós-guerra, fundador do *Comitati Civici* (órgão com fins educativos e políticos e de tendência anticomunista; nomeado ao posto pelo papa Pio XII).

adversários vão colocando os bons no ostracismo. Sabendo que no Brasil dá-se o mesmo concluiu que *existe uma Central internacional que só poderá ser Comunista ou maçônica*. A maneira de agir é comunista porque constitui um “soviet” que tiraniza os demais; o chefe ostensivo é Montini, mas quem ele obedece? *Segredo característico da maçonaria*. Eles nos caluniam e podem chegar até ao assassinato (alusão a que Maglione teria sido envenenado por Montini) (ARQPCO, *Anotações*: 10, grifo nosso)

Aspectos antissemitas também são notados entre aqueles com quem o grupo faz contatos.<sup>6</sup> Em tópico que noticia o encontro de membro da TFP, Arnaldo X. da Silveira, com Mons. Antonino Romeo, a anotação traz a afirmação de que “os judeus foram bem tratados nos campos de concentração; tudo é intriga da maçonaria” (ARQPCO, *Anotações*: 15). O antissemitismo é elemento que se pode encontrar em vários grupos conservadores católicos e ressoou em vários de seus movimentos principalmente na primeira metade do século XX.

Em 3 de dezembro de 1962, Plínio Correa de Oliveira informa que o livro *Complotto contra la Chiesa*, de Maurice Pinay, havia sido entregue aos padres conciliares naquele dia, obra que “denunciava a conspiração das forças secretas para destruir a Igreja” (ARQPCO, *Anotações*: 109). O líder da TFP não diz, mas o livro, de centenas de páginas, é uma peça antissemita do início da década de 1960, que coloca os judeus como os responsáveis, por exemplo, pelas heresias que nasceram no seio do cristianismo em toda sua história. No prólogo da edição venezuelana e também na introdução à edição italiana que abre o livro – “Urgente ao leitor Conspiração contra Igreja” – o elemento antissemita fica evidente. Segundo o prólogo, com o intuito de dar autoridade ao texto, a obra teria sido escrita “nem mais nem

---

<sup>6</sup> Porém, entre escritos e manifestações de Plínio Corrêa de Oliveira e também de Geraldo de Proença Sigaud, por exemplo, podem ser encontrados elementos antissemitas.

menos do que por elementos destacados da Cúria romana, que, como é sabido, é o governo supremo da Igreja, auxiliar de S. S. o Papa nas suas máximas funções”. A obra seria uma reação à

existência de uma grande conspiração que, contra a Santa Igreja Católica e contra o mundo livre, tramam os seus tradicionais inimigos, que pretendem converter o catolicismo num instrumento cego ao serviço do comunismo, da maçonaria e do judaísmo, para debilitar com isso a humanidade livre e facilitar o seu afundamento e, com ele, a vitória definitiva do comunismo ateu, sendo os instrumentos mais úteis em tal conspiração os padres católicos, que, atraídoando a Santa Igreja, intentam destruir os seus mais leais defensores [...] (Pinay, 1962: 12).

Em 7 de dezembro, em informações trazidas por Antonio de Castro Mayer, imagina-se que a obra teria sido escrita pelo argentino Pe Julio Meinville (1905-1973). No entanto, há ampla controvérsia sobre o verdadeiro autor, alguns apontando também Joaquim Saenz y Arriaga como um de seus autores. O curioso é que nesse mesmo dia anota-se que o secretário do cardeal Ernesto Ruffini<sup>7</sup> iria escrever uma carta de apresentação para a edição italiana de *Revolução e Contrarrevolução*.

Em 18 de outubro, informa-se que certo Otto, via comunicação telefônica a partir de Nápoles, iria jantar com Silvio Vitale. Vitale (1928-2005) foi o fundador e diretor da revista tradicionalista italiana *L'alfieri* (1960), fazendo conhecido na Itália o espanhol Elias de Tejada, representante do tradicionalismo e jusnaturalismo hispânico. Observa-se que com esse contato abria-se um campo de possibilidades de relações entre a TFP e um grupo tradicionalista

---

<sup>7</sup> Ernesto Ruffini (1888-1967) foi o cardeal que colaborou de maneira estrita com o *Coetus Internationalis Patrum* desde seus primeiros movimentos na primeira sessão conciliar de 1962. As Anotações da TFP trazem elementos fundamentais para se compreender o papel desempenhado pelo cardeal.

italiano, que avançariam no decorrer de 1962, como apontam as *Anotações*. Um dia depois, por exemplo, mais informações são trazidas sobre a atuação de certo personagem chamado Belfiori, que iria a Nápoles encontrar Silvio Vitale e que estaria disposto a “promover contatos” (ARQPCO: 19). De acordo com a anotação, haveria em Roma, na ocasião, representantes de movimentos tradicionalistas de várias cidades italianas: Nápoles, Roma, Florença, Gênova, Piacenza. Informa-se, também, que Silvio Vitale estaria traduzindo a obra *Revolução e Contrarrevolução*, o que demonstraria por parte do líder italiano uma abertura aos esforços político-religiosos de Plínio.

Em final de outubro há uma anotação apontando para o encontro entre Plínio Corrêa de Oliveira e Belfiori. Nela lemos sobre a *Aliança Tradicionalista*, organização italiana que federava vários organismos dos Estados da antiga Itália e que desejavam a sua restauração. No mesmo dia 27 de outubro e na mesma entrada, noticia-se que estaria em organização “uma entidade europeia que engloba grupos de direita na Europa Latina” (ARQPCO, *Anotações*: 32). Vale ressaltar que os esforços levados a cabo nas organizações de frentes amplas anticomunistas, como a apontada acima, tinham características bastante semelhantes com a TFP, como centralidade do catolicismo e a monarquia como regime ideal de governo.

Em 6 de novembro, outros elementos surgem nas *Anotações* apontando para o esforço despendido por Plínio Corrêa de Oliveira e seus seguidores em vistas de realizarem maiores contatos possíveis na Itália para buscarem criar, o que chamam na anotação deste dia, uma “Internacional Direitista” (ARQPCO, *Anotações*: 49). Num jantar entre o líder da TFP, Fábio X. da Silveira, membro do grupo, e Belfiori, este último teria dado notícias de um projeto de fundação de uma internacional direitista: “o plano era que, dentro de um ano a um ano e meio, todos os tradicionalistas da Europa estivessem dentro desta organização. O programa é rigidamente tradicionalista” (ARQPCO, *Anotações*:

49). Há referências também a uma “declaração de Nápoles”, a qual os dirigentes do Movimento Tradicionalista teriam assinado. Outro dado interessante dessa entrada é a informação de que Belfiori viajaria em 1963 para a América do Sul para visitar a TFP em São Paulo e também o grupo *Cruzada*, de Buenos Aires.

Fernando Furquim de Almeida informa, em entrada do dia 20 de novembro, que “já tinha tentado estabelecer contato na Argentina com ‘Cruzada’, que depois se interrompeu” (ARQPCO, *Anotações*: 85) – sinal de que os membros da TFP se movimentavam em direção a outros grupos conservadores e tradicionalistas antes mesmo do início do Concílio. Belfiori teria confessado a Plínio que ele estava ligado a um grupo de bispos italianos encabeçados por Alfredo Ottaviani, o prefeito do então Santo Ofício, e um dos atores mais importantes da minoria conciliar. No mesmo mês, em 30 de novembro, Belfiori informa que a revista *Alfiere* teria publicado parte da obra *Revolução e Contrarrevolução* e um anúncio do jornal *O Catolicismo*.

Em 11 de novembro, as *Anotações* trazem informações sobre os grupos políticos que estavam em contato para a formação dessa internacional direitista. Dom Bertrand de Orleans e Bragança e Paulo Brito, membros da TFP, em “reunião direitista reservada”. De acordo com a anotação, havia representantes dos seguintes grupos: “Movimento Soc. Italiano (Fascismo), Partido Monarquista, Partido Liberal, grupos políticos de tendência direitista como FMG e UMI. O projeto deles é aglutinar também camponeses e agricultores para formar um “Partido Independente”. Em conversa com D’Agostino, Plínio anota que ele também defendia a criação de uma “liga internacional de católicos de direita”, uma “associação internacional para a reconstrução cristã dos Estados”. Nesta mesma anotação, convidou Plínio para um encontro com Ousset, no início de 1963.

Jean Ousset (1914-1994), herdeiro da tradição maurasiana, era um dos reconhecidos nomes da direita e do pensamento contrarrevolucionário europeu. Em julho de



1946, Ousset, Jean Masson e Denis Demarque fundam em Paris o *Centre d'Études critiques et de synthèse*, que se torna *La Cité Catholique*, em 1949. Tratava-se de uma organização laical, mas o grupo buscava se distanciar da Ação Católica para “plus directement et spécialement ordonné au combat de la contre-révolution et de la défense de la vraie France, fille aînée de l'Église” (*La Cité Catholique*, 1959: 3 *apud* Roy-Lysencourt, 2011 : 220). A meta era formar uma elite católica que agisse em vistas da restauração de uma ordem social cristã. A partir de 1958, *La Cité Catholique* experimentou uma violenta campanha contra suas atividades, tornando-se assim o *Office International des Œuvres de Formation Civile et d'Action Doctrinale*, e *Verbe*, a revista do movimento, se torna *Permanences* (Roy-Lysencourt, 2011: 220).

A história da *La Cité Catholique* tem alguma aproximação com a história do grupo que se forma na década de 1930 no Brasil e que leva à criação da TFP em 1960. Plínio avança em sua crítica à Ação Católica Brasileira (ACB) depois de publicar a sua obra *Em Defesa da Ação Católica* em 1942, crendo que ela estivesse impregnada de elementos modernistas, e passa a ver o movimento que leva adianta como a única possibilidade de salvar o catolicismo não só brasileiro, mas também mundial.

A entrada do dia 23 de novembro – “PCO com o Barão de Montagnac e Noel Lancien” – noticia a reunião entre Plínio Correia de Oliveira e Lancien, representante da revista *Verbe* em Roma. O chefe da TFP solicitou contatos a Lancien, que, segundo a anotação, “ficou muito contrafeito” (ARQPCO, *Anotações*: 92). Lancien deu várias informações sobre o grupo fora da França. Segundo ele, por exemplo, no Canadá a *Cité Catholique* não existia oficialmente, mas teriam sido “criados diversos núcleos independentes, com nomes diferentes”, que fariam a distribuição das publicações do grupo. Lancien também noticia que foram criados dois núcleos nos Estados Unidos da América, em Boston e Los Angeles (ARQPCO, *Anotações*: 92).

Em 26 de novembro – “PCO com Llorente” – noticia-se sobre um “congresso das direitas”: o segundo insiste para que o congresso seja realizado em São Paulo, com uma reunião preliminar em Paris entre Plínio, Hugo Carlos e Pepe Arturo Marquez de Prado. Depois disso, “Hugo Carlos viajaria para os Estados Unidos, onde entraria em contato com carlistas e financistas para ver se conseguia mais verbas para o movimento, explicando que dali iria para o Brasil a fim de presidir um congresso internacional das direitas” (ARQPCO, Anotações: 98).

Os dois nomes que aparecem na anotação são muito significativos para se compreender as redes de contato internacionais que existiam e se engrossavam no período, com o esforço da TFP. O primeiro é Pepe Arturo Marquez de Prado (1924-2017), conhecido por ter sido um membro ativo, desde 1944, da Comunhão Tradicionalista, histórico dirigente da *requeté* e chefe nacional dessa delegação carlista, entre 1960 e 1965. O segundo é Hugo Carlos. Suspeita-se que estão falando do príncipe espanhol Carlos Hugo de Bourbon de Parma (1930-1977). Era filho de Carlos Xavier de Bourbon Parma, que havia reivindicado o trono espanhol em 1952. Os contatos demonstram que os grupos monarquistas de diferentes países europeus também estavam sendo contactados com o objetivo de agregá-los à rede de direita internacional que planejavam construir.

Encontramos, também no mesmo arquivo das *Anotações*, uma espécie de anexo, intitulado “Crônica de Lisboa” e “Crônica de Nápoles, escritos por Otto de Alencar e Sá Pereira”. São textos fundamentais para os propósitos deste capítulo. O segundo deles é o mais interessante, já que toca diretamente no tema da rede de direita internacional buscada pela TFP. Nela, Otto narra os encontros que teve com o chefe da revista *Alfiere*, Silvio Vitale, nos dias 17 e 18 de outubro de 1962. Pelas informações que traz, Vitale não conhecia a TFP nem Plínio Corrêa de Oliveira, mas disse conhecer outras revistas tradicionalistas como *Il Ghibellino*, *Carattere*, *Cruzado Español*, *Verbe*, *Cristandad* e *Souvenir Vendéen* (ARQPCO, Anotações: 130).

Otto afirma ter presenteado Vitale com o livro *Revolução e Contrarrevolução* em francês. Recebeu em troca vários números da *Alfiere* e uma publicação que teria sido resultado do *Primeiro Convênio Tradicionalista Italiano*, “uma espécie de congresso onde haviam participado movimentos tradicionalistas de toda a Itália”. Segundo Otto, “neste convênio fico mais patenteado o liame tradicionalista que havia entre os diversos movimentos e não somente o aspecto legitimista e católico” (ARQPCO, *Anotações*: 131). No primeiro encontro, a conversa parece ter girado principalmente em torno da questão monarquista, ponto que aproxima os grupos tradicionalistas.

No segundo dia de encontro, Otto narra ter trocado com Vitale algumas publicações. Deu a ele dois números de *Catolicismo* e um número da revista *Cruzeiro*, que trazia reportagem sobre a família imperial brasileira. Vitale informou que estava traduzindo o livro *Revolução e Contrarrevolução* e pediu autorização para publicá-lo em *Alfiere*. Segundo Otto, Vitale deu a ele uma “publicação tradicionalista de um tal Sr. Evola”.<sup>8</sup> Vitale chama a atenção para o fato de ter sido o pensamento de Evola a “base do tradicionalismo de quase todos os movimentos da Itália (de direita)”, particularmente a obra *Rivolta contro il mondo moderno*. O chefe da *Alfiere* “acentuou o fato de que a maioria dos discípulos de Evola, encontrara na religião católica a única concretização do que tinham aprendido com o mestre e se converteram” (ARQPCO, *Anotações*: 134). O encontro entre Vitale e Otto terminou com o primeiro ponderando que

---

<sup>8</sup> Julius Evola (1898-1974) foi um filósofo italiano, ligado ao pensamento esotérico, inspirador de várias correntes esotéricas e tradicionalistas. É tido como um dos importantes nomes da direita mundial. Cf HAKL, H. Thomas. *Julius Evola and tradition*. Sedwick, M. (edited by) (2019), *Key thinkers of the radical right*. Behind the new threat to illiberal democracy, New York: Oxford University Press, pp. 54-69.

seria muito interessante se todos os movimentos tradicionalistas do mundo se conhecessem para lutar contra a Revolução pois esta é universal e não regional; mas seria sempre uma luta sem uma direção organizada, porquanto, para que houvesse uma orientação certa seria necessária a existência de um centro coordenador de todos os esforços (ARQPCO, *Anotações*: 134).

## Conclusão

As *Anotações* da TFP realizadas durante a primeira sessão conciliar em 1962 demonstra-se como uma das principais fontes sobre a organização da minoria conciliar que iria lutar nos anos seguintes contra o reformismo na Igreja Romana. Além de esclarecer as personagens principais nas primeiras horas de formação daquele que ficará conhecido como *Coetus Internationalis Patrum*, ela também nos ajuda a compreender o movimento que acontece em torno do que tem como objetivo juntar as forças de diferentes grupos tradicionalistas com o objetivo de combater um inimigo comum.

A partir de uma primeira análise do documento, observa-se que o campo de investigação sobre redes de sociabilidade da direita política e religiosa mundial entre a primeira e a segunda metade do século XX continua aberto, sendo inclusive ampliado pelas informações que nelas são encontradas.

## Referências

- Arquivo Plínio Correa de Oliveira – ARQPCO, Anotações, 1962.
- Caldeira, R. C. y V. A. Gama (2019), “As relações da TFP com o movimento conservador americano”, in: E. Bohoslavsky; R. P. S. Motta; S. Boisard (Orgs.) (2019), *Pensar as direitas na América Latina*. São Paulo: Alameda, v. 1, pp. 313-329.
- Caldeira, R. C. (2011), *Os baluartes da tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Vaticano II*, Curitiba: CRV.
- Dias, J. S. C. (1995), *Dona Lucília*, São Paulo: Artpress, V. 3.
- Mainwaring, S. (1989), *Igreja Católica e política no Brasil. 1916-1985*, São Paulo: Brasiliense.
- Pinay, M. (1968), *Complô contra a Igreja*, Tomo I, Mimeo.
- Zanotto, G. (2012), *Tradição, Família e Propriedade. As idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*, Passo Fundo: Méritos.
- Roy-Lysencourt, P. (2011), “*Le Coetus internationalis Patrum*, un groupe d’opposants au sein du Concile Vatican II”, Quebec/Lyon: Université Laval/Université Jean-Moulin-Lyon 3, [Tese de Doutorado].
- Roy-Lysencourt, P. (2014), *Les membres du Coetus Internationalis Patrum au concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d’occasion et des théologiens*. Leuven: Peeters/Maurits Sabbe Library.
- Sedgwick, M. (edited by) (2019), *Key thinkers of the radical right*. Behind the new threat to liberal democracy. New York: Oxford University Press, pp. 54-69.



## Comentarios a la primera parte del volumen

### *Las ciencias sociales y la Historia en el estudio del catolicismo*

ALEJANDRO FRIGERIO

Dos reacciones ante el convite para contribuir con un comentario a este libro. La primera, claro, sentirme honrado por la invitación realizada por un colega argentino que admiro y con cuya perspectiva teóricamente desmistificadora y empíricamente detallista y cuidadosa en mucho me identifico. La segunda, luego de leer los textos, confieso que fue de inquietud, al preguntarme qué es lo que tendría de valor para decir al respecto. Como antropólogo/sociólogo (o a la inversa) especializado en religiosidad argentina contemporánea, focalizándome principalmente en religiones de origen afrobrasileño primero y devociones populares luego, es relativamente poco lo que sé del (los) “catolicismo” (s), más allá de los usos reapropiados y resemantizados que muchos de mis “nativos” hacen de sus símbolos y prácticas. Quizás mi preocupación por procesos mayores que afectan a las religiones en la sociedad argentina (secularización, laicización, regulación social y gubernamental de las creencias) y por reconceptualizar y descentrar nuestros estudios y conceptos me valieron el convite a participar de esta valiosa compilación. También, a lo mejor, el hecho de que comparta la absoluta necesidad de una perspectiva comparativa entre nuestros países de Latinoamérica, que descentre nuestra mirada de las relaciones casi obligadas norteamericanas que supimos conseguir (mediante las cuales siempre

nuestras novedades o valores lo son en comparación con alguna situación “normal” europea de la cual divergimos en mayor o menor medida) (Frigerio, 2005).

En los últimos años en que me he vuelto más crítico de lo que creemos saber sobre la situación de la religión (las religiones) en nuestro país y en el mundo, he aprendido a valorar con intensidad los aportes de los estudios históricos y sostengo la necesidad de que los antropólogos y sociólogos estemos familiarizados con esta producción más allá de las restricciones que nos imponen nuestras estrechas visiones disciplinarias. He señalado, con alguna ligereza pero no necesariamente de manera inexacta, que buena parte de nuestras reflexiones, principalmente desde la Sociología (pero no sólo) toman como base de un “antes” a nuestro análisis actual presupuestos derivados más de las teorías académicas europeas que de nuestro propio pasado histórico. Comparamos siempre nuestro nivel de secularización, individualización y regulación de las creencias, o laicización, con alguna supuesta situación anterior que no proviene de los estudios históricos de nuestros países sino de los postulados teóricos realizados por algún autor/a europeo o norteamericano. Por ello aplaudo, también, cuando historiadores como el compilador argentino de este volumen toman conceptos de la Sociología e intentan ver, localmente, cómo operacionalizarlos y en qué momento comienzan a adquirir validez y relevancia para el análisis (comprensión) de nuestra situación *local* (Di Stefano, 2011).

Otra reflexión personal, que quizás tan sólo demuestre las carencias de mi formación e intereses académicos, o que quizás sea reveladora de una situación más abarcativa: para apreciar correctamente algunos de los trabajos tuve que aprender el significado de varios conceptos relativos a diferentes posiciones dentro del mundo católico de la época que me eran extraños. Esta situación me hizo acordar a cuando, vuelto de mis estudios de doctorado en EEUU, comencé a interactuar con colegas locales que se dedicaban a la religión pero para quienes gran parte de la discusión



(académica o cotidiana) tenía que ver con distintas posiciones y personajes al interior de la Iglesia -que, admito, yo desconocía y poco me interesaban. “Religión”, en su concepción, parecía restringirse principalmente a “mundo católico”. A esta altura ya estos mismos colegas han desnaturalizado esta situación y sus alumnos y dirigidos no la han internalizado y trabajan dentro de un campo académico para el cual la pluralidad religiosa es una realidad dada -aunque, como argumento en trabajos recientes, continuamos concibiendo la diversidad religiosa como periférica (de manera ya poco realista) a lo central de nuestra realidad religiosa, que sería “el catolicismo” (Frigerio, 2018).

Es claro que un libro sobre “catolicismos” en dos países diferentes tiene que, necesariamente, tener esta focalización y especialización, pero la pregunta que me surge es: dado el desarrollo del campo académico de los estudios sobre religión, ¿habría otra posibilidad? Si difícilmente la haya, ¿qué es lo que esto nos revela sobre el estado del campo de estudios? La puesta en diálogo de dos experiencias históricas en referencia a la religión comienza a partir de los aspectos más y mejor examinados de la realidad religiosa -que siempre, en ambos países, pero mucho más en el nuestro, es el catolicismo. La “construcción de la nación” en Brasil siempre fue mucho más inclusiva étnicamente que la nuestra y hasta cierto punto esta aceptación de la diversidad se traslada al estudio de la religión (con una cierta valoración o visibilidad de las religiones afro y de las indígenas). Como señala la antropóloga Paula Montero (1999: 357), en el vecino país “el sincretismo es el modo como los intelectuales formulan las representaciones de nacionalidad”. Recordemos, por si hiciera falta, el mito de las tres razas, el manifiesto antropofágico modernista, las visiones celebratorias de Gilberto Freyre, Darcy Ribeiro o Jorge Amado que remiten, en mayor o menor medida, a mixturas culturales, biológicas y religiosas -a modos “tropicalistas” de construir la nación, en contraposición a nuestra manera homogeneizante y “europeísta” (Ribeiro, 2002). Pero aun en este modo

más abarcativo de pensarse, el catolicismo también tiene, en el vecino país, un lugar preponderante en la identificación nacional. Una prueba anecdótica pero no menos significativa es la cantidad de cuadros con motivos religiosos católicos (realizados por artistas locales) que se encuentran en el *Museu Nacional de Belas Artes* de Rio de Janeiro en comparación a los que se podría encontrar en el museo homónimo de nuestra ciudad capital. Particularmente, cuando estuve en ese museo me llamó la atención ver allí tres o cuatro versiones artísticas diferentes de la “Primera misa en Brasil” -una temática que, por el contrario, no parece haber inspirado ninguna obra de arte relevante en nuestro país. Leyendo los trabajos de este volumen acerca del disímil desarrollo histórico del catolicismo en ambos países, resulta mucho más fácil comprender esta diferencia.

En definitiva, la hegemonía católica se adentra en nuestras perspectivas e influye cuando escogemos nuestros objetos de estudio. Quienes estudiamos religiones “minoritarias” (pero más invisibilizadas que irrelevantes) sabemos de la cantidad de veces que hemos debido “justificar” nuestra elección de objetos de estudio.

La preponderante posición social del catolicismo, sin embargo, no necesariamente se traduce en hegemonía de las creencias y prácticas religiosas *efectivas* -es más un modelo social de qué sería lo “religioso” que el patrón real de las múltiples maneras que tienen las personas de relacionarse con seres espirituales, suprahumanos o sobrenaturales. Sin embargo, nuestros estudios están desproporcionadamente centrados en describir minuciosamente las distintas dimensiones del mundo católico.

Llama la atención, también, que estas formas de relacionarse los seres humanos con los seres espirituales -su actividad propiamente *religiosa*- reciba de manera general, en el análisis histórico, tan poca atención. Dentro de las múltiples dimensiones posibles, la que siempre privilegiamos -principalmente desde la Sociología, pero también parece suceder lo mismo desde la Historia- es la

relación Iglesia-Estado. Esto demuestra cómo priorizamos una visión institucional que responde a determinadas visiones teóricas (explícitas o más comúnmente, implícitas) de qué sería un objeto de estudio importante o relevante. De manera general, la dimensión propiamente religiosa -las relaciones que los humanos establecen con los seres espirituales, las creencias que las sustentan y las prácticas que las hacen posibles- no parece ser suficientemente importante para que tengamos un registro igualmente minucioso de la manera en que se manifestaban a través de los diferentes períodos históricos. Es cierto que probablemente sea más difícil encontrar datos sobre este tipo de actividades, pero la experiencia ha demostrado una y otra vez que, cuando ciertos temas son finalmente considerados como tópicos legítimos de investigación, la información que aparece al respecto es siempre mayor a la anticipada.

Resaltadas estas impresiones que pueden derivar tanto de carencias propias como de tendencias más abarcativas de la bibliografía -o de ambas-, es necesario enfatizar algunas de las múltiples contribuciones que estos trabajos realizan. Ya la sola existencia de una obra que al presentar trabajos de dos historiografías ofrece estímulos a una perspectiva comparativa amplia es algo para celebrar enfáticamente. Que el binomio compilador, así como el de comentaristas sea binacional, también es poco frecuente y debe ser celebrado. La división en temas puntuales que son tratados por dos autores de cada nacionalidad revela una planificación cuidadosa que va más allá de la mera compilación sobre la base de coloquios o seminarios (no tengo nada contra este tipo de compilaciones, pero cuando pueden ser más pensadas y organizadas, mejor). La gran y bienvenida proliferación de paneles conjuntos (argentino-brasileños o de argentinos con otros colegas latinoamericanos) que hemos visto en la última década o en las últimas dos en congresos de Sociología, Antropología o Historia no necesariamente se traduce en un diálogo o una reflexión que involucre *consciente* y *efectivamente* las bibliografías de los

otros países. Nuestro *habitus* académico privilegia aún el diálogo con autores de países centrales y con colegas del propio. Los emprendimientos binacionales sur-sur, aunque aumentaron enormemente, carecen aún de diálogos mutuos y continuos empapados bibliográficamente de la producción de nuestros colegas de otros países latinoamericanos. Este libro es un celebrado paso en esta dirección.

El libro refleja bien algunas tendencias que, creo, ya se han consolidado dentro del campo de estudios históricos de la religión (al menos en Argentina) y que avanzan sobre formas anteriores de visualizar la historia de los hechos religiosos.

Primero, la diferenciación explícita y continuada respecto de una historiografía confesional, que parte de valorizaciones católicas (más o menos implícitas) de los desarrollos sociales que estudia. La historiografía contemporánea se preocupa más por describir y comprender el desarrollo de los hechos que por valorarlos de una manera u otra. Se deslinda, también, de una perspectiva demasiado secularista que brinda una visión igualmente normativa al celebrar la laicización progresiva y evalúa negativamente “intromisiones” de lo religioso -o de lo eclesial- dentro del Estado. Las posiciones contemporáneas parecen limitarse, de nuevo, a comprender cómo se dan estas relaciones más que a verlas como “injerencias indebidas” de una esfera en otra. Supongo que esta observación no es una novedad para los lectores de este volumen, pero no puedo dejar de celebrar la intención explícita de algunos de los autores de estos textos por diferenciarse de modalidades anteriores y más valorativas, de análisis. También, como ha argumentado en otro lugar Di Stefano (2019), hay una bienvenida preocupación por eludir expresiones contaminadas por lenguaje y comprensiones religiosas -otra desmarcación, ahora para evitar que conceptos ideológicamente cargados sean naturalizados y lleven el análisis, inadvertidamente, por caminos sesgados.

Los trabajos avanzan en la dirección de otros realizados por los mismos autores, o por colegas a ellos asociados, de desmitificar algunos de nuestros preconceptos de cierta data (y que seguramente muchos sociólogos mantengamos). Principalmente, el cuestionamiento de una narrativa esencializante que suele hablar de la relación Iglesia-Estado como “entidades” “sujetos con intenciones y acciones” (Di Stefano, 2011: 9) y “dotadas de rasgos antropomórficos” aún en épocas en que ambos no tenían la entidad jurídica o realidad social que puede asignárseles hoy.

Como bien señala Di Stefano, durante el régimen de cristiandad no existe la Iglesia como institución, sino “corporaciones autónomas que gestionan el culto, la predicación y la pastoral” (2011: 9) La debilidad y la fragmentación del catolicismo (o, digamos, de los agentes religiosos católicos) durante buena parte del siglo XIX deben llevarnos a dudar también de la idea difundida acerca del monopolio católico que se quebró o cuestionó recién en la últimas décadas del siglo XX. Los trabajos muestran el proceso de lenta pero gradual institucionalización del catolicismo argentino, y cómo se vio afectado por la similar fragmentación inicial del “Estado” local que, similarmente, se fue consolidando progresivamente en la segunda mitad del siglo XIX -el “cambio en las formas y escalas de los gobiernos civil y eclesiástico” del que habla Martínez en el primer trabajo. ¿Qué “monopolio católico” podría haber cuando, a comienzos del siglo XIX, en el Río de la Plata “convivían en inestable equilibrio confederal catorce provincias, organizadas como Estados (casi) autónomos” abarcadas por apenas tres jurisdicciones diocesanas y cuya sede metropolitana había quedado en Charcas, Bolivia?

El trabajo de Ignacio Martínez apunta esta endeble situación y muestra cómo, a partir de ella, se produce una creciente institucionalización religiosa que va tomando forma a partir de, aproximadamente, 1850. La consolidación de un gobierno nacional debilita la influencia de los gobiernos locales en los asuntos eclesiásticos de sus provincias,

y la sucesiva instauración de obispos con mayor llegada a, y aprobación de, la Santa Sede. La cualidad informal del patronato local permitía a ambas partes participar de la elección de obispos sin menoscabar formalmente la autoridad de la otra. Esta ambigüedad se ve reflejada también en la constitución de 1853, que no declara a la católica como religión oficial, y avala la libertad de cultos, pero sí garantiza el sostén económico del culto católico. La religión católica no llega a ser la oficial, ni llega tampoco a separarse del Estado en años posteriores, como en otros países. Permanece como religión cuasi-oficial -o protagonizando una situación de favoritismo religioso- hasta el día de hoy. En la segunda mitad del siglo XIX el fortalecimiento del gobierno nacional produce algunos hechos que van en la dirección de una mayor laicización, pero posibilita, también, una mayor institucionalización eclesiástica con creciente apego del clero a Roma, que lleva a una “deriva ultramontana del episcopado argentino” en las últimas décadas del siglo.

El trabajo de Diego Castelfranco muestra, entre muchas otras cosas, la posición mucho más consolidada de la Iglesia y el Estado a fines del siglo XIX, la diversidad de opiniones respecto de las relaciones apropiadas entre ambos y las diferentes corrientes de pensamiento que podían inspirarlas. También muestra cómo un individuo, en distintos momentos de su vida, podía apropiarse diferentemente de ellas. Señala con claridad las pasiones que el lugar “apropiado” de la religión en la sociedad despertaba, con la edición, a partir de mediados de 1870, de distintas publicaciones que defendían la causa católica o la anticlerical (¿liberal?) y la aparición de dos ámbitos de sociabilidad antagónicos (el Club Católico y el Club Liberal) para planificar y ejecutar acciones y discursos favorables a las causas que perseguían. Las posiciones discursivas que va adoptando la figura del educador y político José

Manuel Estrada a lo largo del tiempo y las de sus interlocutores, aliados y contrincantes, iluminan las distintas posiciones en pugna.

El primer trabajo brasileño de la colección, de Italo Santirocchi, ilustra bien, por contraste, la situación mucho más sólida del Estado brasileño al momento de la independencia -en comparación al argentino-. La independencia de Brasil en 1822 lleva al establecimiento de una monarquía constitucional, con bastante control sobre las provincias (los conflictos post-independentistas sólo duran un año), y que dialoga directamente con la curia romana, en virtud de los lazos pasados establecidos entre el Vaticano y los reyes portugueses, de los cuales el Emperador brasileño es descendiente directo. Antes de examinar la situación brasileña, el trabajo describe las formas diferentes que toma el patronato en el imperio español y el portugués, y la nueva situación global que produce la colonización de América, que sacude la posición consolidada de una Iglesia que debe encontrar maneras de hacerse presente en los nuevos espacios conquistados, estableciendo derechos y obligaciones eclesiásticas, económicas y morales con el imperio español y el portugués. Muestra también la relevancia de dimensiones globales, transnacionales y locales en un mundo que no estaba tan integrado ni comprimido temporal y espacialmente como el nuestro, pero que no dejaba de tener actores globales que debían manejar distintas escalas de poder. La descripción de los intentos del primer emperador brasileño por establecer relaciones formales con la Santa Sede a través de la firma de un concordato muestran, sin embargo, las tensiones inherentes a una monarquía constitucional cuya legitimidad derivaba de una “aclamación popular”. Su intento infructuoso de lograr el apoyo de la Santa Sede y poder reivindicar algún apoyo divino fue boicoteado por la Cámara de Diputados, mostrando así la variedad de poderes en pugna sobre los asuntos eclesiásticos y estatales.

Ya examinando la época del post-concilio, el ambicioso e ilustrativo artículo de Tiago Contiero brinda un amplio panorama de las relaciones entre la Iglesia y la modernidad. Resaltando la importancia del Concilio Vaticano II como el punto de reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno, muestra, sin embargo, cómo la modernidad fue entrando bastante antes “en el interior de la Iglesia”, primero a través de sus márgenes, para alcanzar su centro en ese Concilio. Descartando nociones sobre el surgimiento más reciente de la modernidad (como la de Giddens) utiliza autores que conciben trazos pioneros de ésta en épocas más pretéritas (desde el siglo XIII) y examina la manera en que la Iglesia lidia con estas sucesivas manifestaciones tempranas de la modernidad. En la segunda parte del artículo se focaliza en cómo el Concilio Vaticano II fue leído desde América Latina, dando origen a la Teología de la Liberación. El trabajo, como dije, es ambicioso y utiliza una idea quizás algo esencializada de “modernidad” -justo en momentos en que ésta está siendo de-construida- pero resulta sumamente instructivo en su largo periplo temporal.

José Zanca, por su lado, argumenta que el posconcilio puede ser interpretado como una “época” (“un campo de lo que es públicamente decible y aceptable [...] en cierto momento de la historia”) y examina, más que un determinado período histórico, las distintas maneras en que éste ha sido analizado en la creciente literatura al respecto, tanto de la Historia como de la Sociología (de la religión y de las ideas). El panorama que brinda es enriquecedor, tanto por lo que se aprende de la bibliografía como de las características y actores del momento. Señala con lucidez los tratamientos historiográficos realizados tanto por los nativos y simpatizantes de estos movimientos (la “memoria”) como los realizados desde la historiografía más académica (la “Historia”). Reconoce en este primer tipo de abordajes romantizaciones, versiones interesadas y categorizaciones nativas, pero no necesariamente las desconsidera. El panorama que



brinda es muy completo y, de la misma manera que el trabajo anterior, logra despertar el interés del lector sobre el período y las diferentes visiones al respecto, y despierta la voluntad de aprender más sobre el tema.

El trabajo de Rodrigo Caldeira es un estudio de caso que puede parecer, al lado de los anteriores, de alguna menor envergadura, pero los completa abordando la contracara posconciliar de la adaptación a la modernidad y de la respuesta local de la Teología de la Liberación: los catolicismos conservadores que intentan impedirla y que también realizan una íntima conjunción entre religión y política, considerando las reformas como una forma de infiltración comunista en la Iglesia. No sólo intentan crear un movimiento religioso de resistencia, sino también uno político, una unión internacional de derecha. Como bien señala el autor, estos movimientos conservadores ganan espacios durante los pontificados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI y han pasado “de defensores del magisterio al ataque a Roma vista como modernista” principalmente con Francisco. La utilización como fuente por parte del autor de las “Anotaciones” realizadas por miembros de la TFP durante la primera sesión conciliar (abarcaban de octubre a diciembre de 1962), un documento inédito, resulta original y fructífera. Para porteños de cierta edad, además, no dejará de evocar las figuras pintorescas de los miembros locales de la TFP que con trajes y pañoletas rojas sobre los hombros y portando estandartes salían a panfletear cuando los autos paraban sobre la avenida Figueroa Alcorta (y Salguero) cerca de la gran casona antigua que funcionaba como su sede porteña.

Resumiendo: entre muchas otras cosas, los trabajos muestran bien que no debemos mirar al pasado con los ojos del presente; que debemos siempre cuestionar las maneras tradicionales e instituidas con que, desde cada disciplina, hemos abordado nuestros objetos de estudio; que debemos atender a las conceptualizaciones nativas como forma de comprender mejor las motivaciones de los actores, pero no debemos transformar-

las automáticamente en nuestras categorías de análisis; que la religión siempre ha sido relevante en nuestros países, pero de manera cambiante según la época y el lugar; que los procesos de relación Iglesia-Estado no son de creciente desligación, sino que asumen diferentes grados y maneras (más informales, más legales) de aproximación; que las miradas comparativas sur-sur son esenciales y deben ser profundizadas; que las ideas y prácticas religiosas de las personas comunes aún constituyen, mayormente, un desafío que debemos abordar quienes estamos interesados en la temática desde todas las ramas de las Ciencias Sociales.

## Referencias bibliográficas

- Di Stefano, R. (2011), “Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina”, *Quinto Sol*, 15 (1), pp. 1-31.
- Di Stefano, R. (2019), “Las trampas sutiles del ultramontanism”, *Debates de Redhisel*, Año 3, N° 2, pp. 61-70.
- Frigerio, A. (2005), “Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: Miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, N° 7, pp. 223-237.
- Frigerio, A. (2018), “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa? Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”, *Cultura y Representaciones Sociales*, N° 24, pp. 51-95.
- Montero, P. (1999), “Religiões e dilemas da sociedade brasileira”, en S. Miceli (Org.), *O que ler na ciência social brasileira* (volumen Antropología), São Paulo: Sumaré/ANPOCS, pp. 327-367.
- Ribeiro, G. L. (2002), “Tropicalismo e europeísmo. Modos de representar o Brasil e a Argentina”, en: A. Frigerio y G. L. Ribeiro (Orgs.), *Argentinos e brasileiros: Encontros, imagens e estereótipos*, Petrópolis: Vozes, pp. 237-264.

**Segunda parte.**  
**Actores y prácticas**



## **2.1. Las órdenes y congregaciones religiosas en la construcción nacional**



# Las “últimas de la fila”

## *Los estudios sobre mujeres religiosas en Argentina*

CYNTHIA FOLQUER

### **La nueva historiografía religiosa en Argentina sobre órdenes y congregaciones religiosas**

La renovación de la historiografía religiosa en Argentina, que se desarrolló desde la década de 1980 de la mano de la nueva historia política, se focalizó principalmente en las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado, poniendo atención en la transición del orden colonial al independiente, la participación política del clero, las rentas eclesiásticas, devociones, cofradías y terceras órdenes, conflictos suscitados en torno a las leyes laicas en el último cuarto del siglo XIX, prensa católica, catolicismo de masas, construcción del mito de la nación católica en la primera mitad del siglo XX, relación con las Fuerzas Armadas, las complejas confluencias entre catolicismo y peronismo y entre catolicismo, lucha armada y dictaduras en los años 70 y la adaptación de la Iglesia al nuevo contexto democrático. En la última década los estudios sobre secularización y laicidad provocaron el debate de historiadores, sociólogos y antropólogos, quienes se sumaron a la crítica de la tradicional teoría de la secularización. Junto a este eje de reflexión se suma tímidamente el abordaje de las minorías religiosas, con estudios provinciales y regionales, en el contexto de pluralización del campo religioso.

Algunos balances de este rico proceso se fueron elaborando, permitiendo una aproximación al variado campo de los estudios de historia religiosa de las últimas cuatro décadas. Estos trabajos ofrecen una lúcida mirada de las tendencias y los temas más frecuentados.<sup>1</sup>

Los estudios sobre órdenes y congregaciones religiosas no han tenido el mismo grado de desarrollo que los tópicos ya mencionados, aunque en los últimos años creció significativamente en algunos espacios regionales. Se pueden encontrar los primeros registros sobre ellas en la ineludible obra de Cayetano Bruno.<sup>2</sup> La Compañía de Jesús es sin duda una de las más estudiadas, no sólo por miembros de la propia institución, como es el caso de Guillermo Furlong, sino por investigadores pertenecientes a la renovada historiografía religiosa. A los trabajos de Furlong se sumaron los de Ernesto Maeder (1987) sobre las misiones jesuíticas entre guaraníes, que iniciaron un derrotero de publicaciones desde perspectivas más renovadas como la de Guillermo Wilde (2009), quien propone una nueva comprensión de la agencia indígena en el marco de los procesos más generales de transformación del estado, la iglesia y la frontera. Por otra parte, Carlos Page (2019a; 2019b; 2017; 2013; 2011) realizó interesantes aportes sobre el espacio jesuítico de la ciudad de Córdoba, las estancias, el noviciado y reconstruyó biografías de jesuitas que se desempeñaron en las misiones y colegios de la provincia del Paraguay, investigando también en los espacios sociales afro jesuitas.

El estudio pionero de Carlos Mayo sobre la contabilidad de la estancia jesuítica Santa Catalina de Córdoba (1977) desde sus inventarios y tasación, propuso un interesante análisis del trabajo esclavo y de los peones concha-

---

1 Para un balance de la producción historiográfica en Argentina, son insoslayables los trabajos de Di Stefano (2003); Lida (2007); Barral (2013); Di Stefano y Zanca (2015); Di Stefano (2017).

2 Me refiero a los 12 tomos de *Historia de la Iglesia en Argentina* publicados entre 1966 y 1981.



bados.<sup>3</sup> Estudió otras propiedades jesuíticas de Córdoba, Santiago del Estero y Tucumán (1982) mientras que investigaba la orden de los betlemitas en Buenos Aires (1991) y sus propiedades rurales desde la historia social y económica. Incursionó así en la historia de la Iglesia cuando todavía en este país no se acostumbraba hacerlo desde el ámbito académico. Las fuentes que utilizó eran poco frecuentadas en esos años -como los libros de cuentas de las órdenes religiosas- y las interrogaba con originalidad.

Otras órdenes cuentan con producciones historiográficas elaboradas desde su interior, como los estudios de José Brunet acerca de los mercedarios, Rubén González sobre los dominicos y Emiliano Sánchez Pérez en lo que respecta a los agustinos. Estos autores abarcan con sus escritos una amplia gama de temáticas, desde el período colonial al siglo XX, reconstruyendo la memoria de todos los conventos fundados en el actual territorio argentino, las misiones, capellanías, participación en las guerras de independencia, devociones propias, entre otros aspectos.

Los estudios de Daniel Santamaría sobre los franciscanos recorren su presencia en selvas, cordilleras y llanos de las tierras bajas orientales de las actuales Bolivia y Argentina. Su libro *Esclavos en el paraíso. Misioneros franciscanos en los pedemontes andinos*, es una invitación a realizar un viaje imaginario por las acciones de dominación, resistencia y acomodación de los hispanos hacendados, mercaderes, militares y funcionarios, por las dinámicas sociedades indígenas del pedemonte surandino. Jorge Troisi Melean (2016) focaliza la actuación de los franciscanos en Córdoba luego de la expulsión de los jesuitas en 1767. Durante ese período de profundas transformaciones, Troisi observa el comportamiento de los frailes superando una mirada homogeneizante que ha predominado en el estudio de esta orden religiosa.

---

<sup>3</sup> Ver una interesante reseña sobre su tarea historiográfica escrita por una de sus discípulas, Sara Mata (2012).

Sobre otras congregaciones masculinas se comenzaron a escribir memorias históricas con motivo de celebraciones de aniversarios de fundación o de llegada al país. Susana Taurozzi (2006) escribió sobre los 100 años de historia de los pasionistas en Argentina. Los asuncionistas cuentan con una reconstrucción de su vida y misión durante el siglo XX escrita por uno de sus miembros, Roberto Favre. Respecto de los salesianos, la producción propia es muy abundante, desde los primeros escritos de Raúl Entraigas, Pascual Paeza, Juan Belza, José Beauvoir, que dan cuenta de los inicios de las misiones en la Patagonia, hasta la profusa obra de Cayetano Bruno. Todas estas producciones, elaboradas con un tono laudatorio en la mayoría de los casos, tienen el valor de brindar a los historiadores de la academia, el conocimiento de fuentes primarias de archivos muchas veces inaccesibles al historiador profesional.

En últimas décadas historiadores cultores de la nueva Historia Religiosa han comenzado a abordar la historia de las órdenes con nuevas categorías de análisis, fruto de elaboración de tesis de licenciatura o doctorado y del fecundo intercambio producido en las numerosas jornadas y congresos sobre historia religiosa que se vienen celebrando.<sup>4</sup>

Andrea Nicoletti (2008) analiza las contradicciones de las misiones de los salesianos en la Patagonia desde el proyecto de “civilizar-evangelizar” a los pueblos originarios de la región y su correlato de disciplinamiento, control, negación de la identidad étnica y violencia simbólica ejercida contra los indígenas, pero a su vez analiza el inevitable mestizaje y las resistencias que surgen de la conjugación de dinámicas socio religiosas distintas y desiguales que producen a su vez nuevos universos simbólicos. En sus estudios

---

<sup>4</sup> En la región del NOA se realizaron 5 jornadas entre 2006 y 2018 (Salta, Tucumán, Jujuy, Cafayate, Santiago el Estero), en Buenos Aires los grupos *Religar*, *Religio* y *Gere*, organizan encuentros bianuales, a estas convocatorias se suman las jornadas organizadas por el grupo de estudio de historia religiosa de la Universidad de La Pampa. Además en las jornadas interescolas de historia, se conforman cada año mesas de trabajo sobre esta temática.

abarca manuales de misioneros, construcción de imágenes de santidad, devociones, representaciones del territorio patagónico, biografías de salesianos, proyectos educativos, entre otros. Se suman a esta nueva historia salesiana los trabajos producidos en torno a proyectos de investigación radicados en la Universidad Nacional de la Pampa, como los de Ana María Rodríguez (2013) y para el caso de Tucumán, los estudios de Alejandra Landaburu (2012) sobre el proyecto educativo salesiano durante la primera mitad del siglo XX.

Sobre los dominicos las investigaciones producidas desde el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA) de Tucumán, han tenido un gran desarrollo en los últimos años. Son varios los trabajos de Cynthia Folquer sobre el convento de Tucumán, centrados en una de las figuras más relevantes fray Ángel María Boisdrón (2005; 2008a; 2008b; 2008c; 2012). A su vez Sara Amenta se dedicó a las asociaciones laicales del convento y recientemente ha publicado un libro sobre su historia desde fines del siglos XVIII hasta principios del siglo XX (2019), fruto de su tesis de doctorado. Silvina Rosselli investigó sobre catolicismo social y la orden dominicana, centrándose en la vida y obra de fray Pedro Zavaleta y la Asociación de Obreras Católicas (2017). La Tercera Orden Seglar Dominicana durante el siglo XVIII fue estudiada por Lucrecia Jijena (2007) a lo que se suma la reciente tesis de grado de Estela Calvente (2014) que constituye un aporte fundamental al estudio de las cofradías del período tardo colonial.

La Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino, fundada en el convento dominico de Tucumán, cuenta también con una primera historia de sus orígenes y tiempos fundacionales desde 1949 a 1970, en el contexto del primer peronismo y la promulgación de la ley de universidades privadas (Folquer-Abalo-Amenta, 2015).

Las misiones franciscanas de la segunda mitad del siglo XIX en el chaco occidental -sobre todo en la región costera del río Bermejo- han sido estudiadas por Ana Teruel (1995; 2005), quien ha examinado las prácticas, conflictos y relaciones entrelazadas por los misioneros con grupos wichí, los agentes estatales y los pobladores criollos de la zona. Observa los diarios de los propios misioneros franciscanos, muy ricos en detalles etnográficos, cubriendo un vacío historiográfico de este tipo de estudios. También Beatriz Vitar (1997) estudió la región del Chaco a partir de la creación de las misiones evangelizadoras o “misiones punitivas”, que realizan en el siglo XVIII los jesuitas y retomarán los franciscanos en la segunda mitad del XIX. Las indagaciones de Gabriela Dalla Corte (2011; 2014) sobre las misiones franciscanas de la primera mitad del siglo XX en esta región, analizan los procesos de “nacionalización” de la población indígena que estuvieron a cargo de los frailes, quienes también atendían la Oficina Meteorológica, la Comisión de Defensa contra la Langosta, la Agencia de Información de la Junta algodonera y la Oficina de Correos y Telégrafos. A cambio de estos servicios, el gobierno nacional ofrecía subsidios, pago de salarios a docentes de las misiones, el envío de insumos y la suspensión de aranceles a las importaciones destinadas a las escuelas de la misión.

Los estudiosos de la inmigración también se han detenido a analizar el fenómeno de las congregaciones extranjeras que arribaron junto al aluvión de inmigrantes, en la bisagra de los siglos XIX y XX. Las investigaciones llevadas a cabo desde el Centro de Estudios Migratorios de América Latina (CEMLA) radicado en Buenos Aires, produjeron una serie de publicaciones que fueron compiladas por Néstor Auza y que constituyen una referencia insoslayable para profundizar en el binomio religión e inmigración. Para introducirnos en estas congregaciones que “transplantan” el catolicismo europeo hacia América, es pionero el estudio de Gianfausto Rosoli (1997) sobre las congregaciones italianas. Por su parte, Jesús García Ruiz (2010) analiza las

estrategias de acompañamiento de los emigrantes del Instituto de los Sacerdotes del Sagrado Corazón de Jesús de Betharram, quienes se implicaron en la labor misionera en los países del Cono Sur.

Otra congregación fundada para proporcionar asistencia religiosa, moral, social y legal a los inmigrantes italianos fue la de los Misioneros de San Carlos Borromeo. Se proponían estos religiosos unir fuerzas para que el migrante no se aparte de la fe de sus padres, ya que el parentesco y el territorio fueron las dos lógicas históricas de la incorporación y de la pertenencia al catolicismo. “El migrante se desterritorializa, lo cual pone en peligro su pertenencia y su identidad” (García Ruíz, 2010). Desde una mirada antropológica, Gustavo Ludueña (2010) se aproxima a la experiencia de las congregaciones religiosas que se desplazan geográficamente y que construyen una nueva catolicidad romanizada en el espacio latinoamericano.

Los estudios de los años 60-70 y las transformaciones experimentadas en el interior de las órdenes religiosas han sido abordadas junto al fenómeno tercermundista por Claudia Touris (2012) y José Pablo Martín (1992). Por otra parte Soledad Catoggio (2016) al investigar a los desaparecidos en la Iglesia durante el terrorismo de estado, se detiene también en algunos integrantes de órdenes religiosas. Gustavo Ludueña (2012) observa cómo el Concilio Vaticano II (1962-1965) implicó el desarrollo de cambios profundos en la vivencia del catolicismo romano, en aspectos tales como la liturgia, el diálogo interreligioso, la instrucción del personal eclesiástico y el rol del laicado, entre otros y analiza las formas de espiritualidad que orientaron la vida consagrada a su inserción en medios pobres. En este sentido, el estudio permite advertir la complejidad semiótica de la pobreza y focaliza principalmente dos casos de inserción monástica benedictina que se dirigieron a una búsqueda de proximidad con sectores subalternos en ámbitos rurales y suburbanos.

Estos breves apuntes no pretenden ser exhaustivos, sino sólo un indicador a grandes rasgos, de los avances en las investigaciones en la historia de las órdenes y congregaciones religiosas masculinas.

### **Las “últimas de la fila”. Los estudios sobre mujeres religiosas en Argentina**

En lo que respecta a las mujeres religiosas, beatas, monjas y religiosas de vida apostólica, podríamos decir que son las “últimas de la fila” en la historiografía religiosa argentina. Los primeros estudios realizados indagaron en la vida monástica femenina durante el período colonial. Fueron pioneros los trabajos de Gabriela Braccio (1999, 2000a) sobre los monasterios de carmelitas y dominicas de la ciudad de Córdoba y sobre las dominicas de Buenos Aires (2000b). Por su parte, Alicia Fraschina (2000a; 2000b; 2000c; 2010) exploró pormenorizadamente la vida monástica en Buenos Aires en los conventos de dominicas y capuchinas durante el siglo XVIII y luego siguió su evolución durante las primeras décadas del siglo XIX (2018). Victoria Cohen Imach (2004; 2017) escudriña la escritura conventual y la red de relaciones epistolares entre los monasterios de Buenos Aires, Córdoba y Potosí, como así también los interrogatorios a las monjas durante las visitas canónicas de los obispos a los monasterios cordobeses (2003a; 2006). Su estudio sobre las representaciones de la vida religiosa femenina en la literatura latinoamericana (2017) es único en su género y facilita una real aproximación a la producción literaria de las mujeres del siglo XIX como así también a las monjas y religiosas de vida apostólica. Recientemente, Ana Mónica González Fasani (2019) publicó su tesis de doctorado que versó sobre la historia

del Carmelo de Córdoba durante el período colonial, en el que reconstruye la vida cotidiana de las monjas, su estructura económica y sus redes de sociabilidad.<sup>5</sup>

Los estudios sobre beatas y beaterios en el Río de la Plata han recibido menos atención. Carlos Birocco (2000) exploró la vida de las beatas de Buenos Aires, mientras Fraschina estudió a la Beata María Antonia Paz y Figueroa y su proyecto de expandir y sostener la práctica de los ejercicios espirituales ignacianos (2015). En el ámbito jesuítico, Carlos Page (2018) identificó a otras beatas y beaterios próximos a la Compañía de Jesús. Cohen Imach indagó también en la escritura de esta beata jesuítica (1999 y 2000) y en la correspondencia de las beatas del colegio de educandas de Salta (2003b). Para una primera aproximación a las beatas de Tucumán, el trabajo de Sofía Brizuela (2006) describe el proceso de formación de la Casa de Jesús de Tucumán y su derrotero durante el siglo XIX. También Cynthia Folquer (2012) analiza los conflictos del beaterio con el Obispo Pablo Padilla y Bárcena, quien dispuso la fusión de las beatas con la congregación de las Hermanas Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús a fines del siglo XIX.

Los trabajos sobre las congregaciones religiosas femeninas de vida apostólica desde la nueva historia religiosa en Argentina son todavía muy incipientes. Existe una gran cantidad de publicaciones producidas en el interior de las congregaciones, biografías de fundadoras, historias de los orígenes y evolución de las congregaciones, tareas pastorales, etc. Los datos recopilados por Cayetano Bruno son siempre de gran utilidad, ya que ofrecen informaciones muy útiles sobre las congregaciones hasta 1900. También son de gran ayuda las publicaciones de estadísticas eclesiales como

---

<sup>5</sup> Todos estos trabajos sobre la vida monástica en el actual territorio argentino son deudores de los trabajos pioneros de la renovación historiográfica sobre monacato femenino de México de Josefina Muriel; Asunción Lavrin, Manuel Ramos Medina y Loreto López y de Perú: Kathryn Burns, Nancy Van Deusen y Martínez i Álvarez por citar sólo autores más relevantes.

las de Rosato (1985). Susana Bianchi (2015) nos ofrece una mirada sintética de la historia de las congregaciones con datos historiográficos, estadísticas y un primer esbozo del proceso vivido en los siglos XIX y XX por las congregaciones femeninas. Cynthia Folquer (2008a; 2010; 2012; 2013) ha indagado sobre las dominicas de Tucumán, el contexto de fundación de la congregación, las biografías de las primeras religiosas. Junto a Sandra Fernández (2012; 2014) reconstruyó los procesos de fundación de conventos, hogares y escuelas en Rosario y Santa Fe. Los estudios sobre cartas conventuales, iniciados para el caso argentino por Victoria Cohen Imach, han sido continuados por Folquer (2006; 2010; 2011; 2017) al analizar un corpus de epístolas conventuales que se conservan en el archivo de las dominicas. Este tipo de escritura, producida en el interior de los conventos, permite visitar su paisaje interior y aproximarse al mundo de la subjetividad femenina, la sensibilidad religiosa y las emociones, al que sin estas fuentes privilegiadas no tendríamos acceso.

Susana Monreal está trabajando hace tiempo en los archivos de las Hermanas Dominicas de Santa Catalina de Siena, congregación fundada en Albi (Francia) y radicada en Uruguay y Argentina en la segunda mitad del siglo XIX. Monreal (2019) ha indagado en los relatos de viajes de las religiosas francesas, sus pesquisas aportan una gran novedad en la Historiografía religiosa del Río de la Plata.

A los estudios sobre el período fundacional de las congregaciones de fines del siglo XIX, se suman las investigaciones sobre los convulsionados años 60-70, cuando muchas religiosas, inspiradas por los textos del Concilio Vaticano II, los documentos producidos por el CELAM y los postulados de la Teología de la liberación, se sumaron a la corriente de compromiso con los más pobres. Sobre estas transformaciones vividas en el interior de las congregaciones religiosas y las consiguientes fracturas se produjeron algunos estudios y



se rescataron muchos testimonios de sus protagonistas. Han estudiado este período Mercedes Quiñones (1999), Cynthia Folquer (2000), Claudia Touris (2009) y Soledad Catoggio (2010).

En las 1º Jornadas Latinoamericanas de Congregaciones Religiosas Femeninas, llevadas a cabo en Buenos Aires, se presentaron avances de nuevas investigaciones históricas, sociológicas y antropológicas.<sup>6</sup> Desde el punto de vista historiográfico cabe destacar los trabajos de Lourdes Mercado (2018), quien comenzó a investigar sobre las Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas y su obra educativa en Cafayate y los de Leila María Quintar sobre la Casa de Educandas Huérfanas y la educación de las niñas en San Fernando del Valle de Catamarca en segunda mitad del siglo XIX). Ana María Silvestrín investiga la obra de asistencia hospitalaria de las Hijas de la Inmaculada Concepción de Buenos Aires (1893–1929) y Silvina Roselli el proceso de transformación de las Franciscanas Misioneras de María, desde las grandes obras a comunidades pequeñas insertas en medios pobres.

## De la clausura monástica al compromiso social

Las congregaciones religiosas femeninas de vida apostólica tuvieron un acelerado desarrollo en la segunda mitad del siglo XIX. Entre 1808 y 1880, más de 130.000 mujeres se convirtieron en religiosas en Francia y se lanzaron a realizar misiones en el mundo entero, actividad restringida hasta ese momento a las órdenes religiosas masculinas.

Las mujeres fueron, entonces, el rostro del compromiso misionero. Se ensanchó el campo del apostolado femenino hacia nuevos servicios, que fueron más allá de la

---

<sup>6</sup> Hubo un 1º Congreso de Órdenes y Congregaciones Religiosas realizado en UNSTA, Tucumán en 2009, algunos de los trabajos discutidos se publicaron en la *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, N° 1 (2011) y N° 2 (2012).

tradicional dedicación a la educación de la niñez, la juventud o la asistencia sanitaria y miles de mujeres se lanzaron en misiones hacia los pueblos desconocidos del África o atravesando el Atlántico hacia América (Alvarez Gómez, 1990). Así, el surgimiento de nuevas congregaciones religiosas fue la mayor expresión de la vitalidad del catolicismo. El marcado carácter práctico de estas asociaciones coincidió con la intención de la jerarquía de ocupar espacios vacíos que los nuevos estados decimonónicos no alcanzaban a cubrir, como los asistenciales, sanitarios y educativos. El mundo moderno surgido de la Revolución francesa dejó de valorar la productividad espiritual de las mujeres de clausura, pero reconoció en las nuevas agrupaciones de vida apostólica la utilidad social de sus acciones desinteresadas y la ventaja económica de subvencionar los servicios sociales que llevaban a cabo. Estas mujeres consagradas a Dios desde el servicio al prójimo persiguieron sus metas aprovechando esta coyuntura favorable en el siglo XIX (Mc Namara, 1999: 500). Por todo esto, a la tradicional elección de una vida de clausura y oración se sumó la posibilidad de consagrarse a Cristo por medio de una opción más comprometida con la sociedad.

Este nuevo modelo de vida religiosa de vida apostólica tuvo sus antecedentes en Francia en el siglo XVII, con el surgimiento de la Compañía de María Nuestra Señora, orden fundada en 1607 por Juana de Lestonnac. Fue el primer instituto religioso de carácter educativo para la mujer que asumió la espiritualidad ignaciana. También Mary Ward, de origen inglés, fundaba en 1609 en Saint Omer (Flandes) una comunidad religiosa dedicada a la educación de ricos y pobres sobre la base de la espiritualidad de la Compañía de Jesús. Unos años más tarde surgieron las Hermanas de la Visitación, fundadas por San Francisco de Sales y Santa Juana Fremiot de Chantal (1610); las Hijas de la Caridad, por San Vicente de Paúl y Santa Luisa Marillac

(1660) y las Hermanas de la Caridad de la Presentación de la Sma. Virgen María, fundadas por Marie Poussepin entre 1696 y 1724.

La explosión de fundaciones en el siglo XIX logró solidificar estas intuiciones del siglo XVII y establecieron una distinción más fuerte entre el modelo claustral que había predominado durante siglos y un estilo de vida abierto inserto en la vida urbana y al servicio de los más necesitados.

Elizabeth Dufourcq (1993 [2009]), en su libro *Les aventurières de Dieu, Trois siècles d'histoire missionnaire française*, plantea con claridad el paso de un catolicismo de referencia a un catolicismo en movimiento al analizar el perfil de las nuevas congregaciones religiosas de vida apostólica. Estudios más recientes han avanzado en el análisis de la vida religiosa femenina francesa y la exportación de modelos educativos y de asistencia sanitaria a otros países. Ejemplo de ello son los trabajos de Rebecca Rogers (Brasil y Chile); Camille Foulard, María Alzira da Cruz Colombo, Paula Leonardi, Ana Cristina Pereira Lage (Brasil); Susana Monreal (Uruguay); Sol Serrano y Alexandrine della Taille (Chile); Beatriz Castro Carvajal (Colombia).

Las nuevas congregaciones surgidas en el siglo XIX crecieron en eficacia organizativa y profesionalización de servicios especialmente en el ámbito de la educación y de la salud. En esa centuria surgieron nuevos modelos de piedad femenina que colocaban la práctica de la caridad en el centro de la experiencia religiosa, en menoscabo de una devoción y de rituales que prescindían de las obras a favor del prójimo. La verdadera religión cristiana era entendida como la puesta en práctica de las obras de misericordia: enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, visitar a los enfermos y a los presos. Estas congregaciones decimonónicas se hicieron cargo de los problemas que la sociedad urbana expulsaba, protegieron a los que la ciudad arrojaba a la marginalidad (enfermos, locos, huérfanos, prostitutas), educaron a

los pobres y a la élite femenina para que de una manera «ilustrada y disciplinada» sostuvieran la familia y el nuevo orden.

En estos ámbitos, las mujeres religiosas dispusieron de grados de autonomía y capacidad de acción que no tuvieron otros grupos de mujeres de su época. Como bien expresa Sol Serrano, los conventos parecen haber sido los espacios que otorgaban a las mujeres lo que el mundo les negaba: el acceso al conocimiento en los monasterios contemplativos coloniales y un importante lugar de poder femenino permitido y valorado, de acción y de ejecución, en las congregaciones del siglo XIX (Serrano, 2004: 313).

El acto de fundar conventos y casas asistenciales fue una actividad que permitió a las mujeres movilizar influencias, buscar o disponer de recursos. Construyeron así espacios para sí y para otras, pusieron en marcha instancias de mediación femenina que posibilitaron la empresa fundacional, utilizaron sus vínculos o medios económicos propios para crear ámbitos de espiritualidad y asistencia social.

Las primeras religiosas dedicadas a la educación que se establecieron en el actual territorio argentino fueron las de la Compañía de María, cuya primera casa fue fundada en 1780 en Mendoza a partir del deseo de doña Juana Josefa Torres y Salguero de erigir un centro educativo para las jóvenes y por la iniciativa del obispo de Santiago de Chile, quien pidió a cuatro monjas clarisas que estudiaran las reglas y constituciones de la Orden de la Compañía de María y se trasladaran a Mendoza para iniciar la obra. Surgió así un internado y una escuela para alumnas externas donde recibían educación también indígenas y mulatas.

En 1782, a partir de la experiencia de la casa de educandas de Córdoba y para asegurar la provisión de maestras, el obispo Antonio de San Alberto fundó el Instituto de Hermanas Terciarias Carmelitas con un grupo de jóvenes que se habían educado en el primer colegio de educandas. Con

estas fundaciones de Córdoba y Mendoza se inició en el actual territorio argentino la fundación de comunidades de mujeres consagradas dedicadas a la educación de la mujer.

El siguiente cuadro muestra los grupos de mujeres religiosas que arribaron o fueron fundadas en el actual territorio argentino:

**Tabla de monasterios, beaterios y congregaciones religiosas femeninas en el actual territorio argentino**

Nº	Año	Lugar	Nombre
1	1613	Córdoba	Monasterio Santa Catalina (Dominicas)
2	1628	Córdoba	Monasterio San José (Carmelitas Descalzas)
3	1642	Santiago del Estero	Beaterio Jesuítico
4	1692	Buenos Aires	Casa de Recogimiento / Beaterio de Vera y Aragón (Hospital de San Martín)
4	1745	Buenos Aires	Monasterio de Santa Catalina (Dominicas)
5	1749	Buenos Aires	Monasterio Nuestra Señora del Pilar (Capuchinas)
6	1780	Mendoza (desde Chile)	Colegio de la Compañía de María (Juana de Lestonnac)
7	1780	Córdoba	Beaterio y Casa de Educandas Santa Teresa
8	1782	Córdoba	Instituto de Hermanas Terciarias Carmelitas (Fray Antonio de San Alberto)
9	1783	Catamarca	Beaterio y Casa de Educandas "Casa Jesús y María" (Fray Antonio de San Alberto)(Desde siglo XIX asumido por las Hermanas Esclavas)
10	1795	Buenos Aires	Beaterio Casa de Ejercicios (Santa Casa) María Antonia Paz y FigueroaHijas del Divino Salvador

11	1821	Santiago del Estero	Beaterio y Casa de Educandas "Casa Belén"(Desde siglo XIX asumido por las Hermanas Esclavas)
12	1824	Salta	Beaterio y Casa de Educandas "Casa de Jesús y María".(Desde siglo XIX asumido por las Hermanas Esclavas)
13	1839	Tucumán	Beaterio y Casa de Educandas "Casa de Jesús(Desde siglo XIX asumido por las Hermanas Esclavas)
14	1846	Salta (desde Córdoba)	Monasterio de San Bernardo (carmelitas)
15	1856	Buenos Aires (desde Irlanda)	Hermanas de la Misericordia (educación de niñas y hospital)
16	1859	Buenos Aires (desde Italia)	Hermanas de la Caridad, Hijas de María Santísima del Huerto (Hospital de mujeres; Casa de Expósitos, Hospital de la Convalecencia) San Antonio María Gianelli
17	1859	Buenos Aires (desde Francia)	Hijas de la Caridad, vicentinas (Hospital de hombres)Santa Luisa de Maurillac
18	1872	Córdoba	Esclavas del Sagrado Corazón de Jesús (colegios, casa de Ejercicios) Beata Catalina Rodríguez
19	1873	Buenos Aires (desde Córdoba)	Monasterio de carmelitas descalzas de Buenos Aires
20	1875	Buenos Aires (desde Italia)	Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia (hospitales y colegios) Santa María Josefa Rossello
21	1875	Buenos Aires (desde Francia via Montevideo)	Dominicas Terciarias de Santa Catalina de Siena (asilo de huérfanos y ancianos; hospital; colegios) Hna. Gerine Favre
22	1876	Buenos Aires (desde Montevideo)	Monasterio de la Visitación de Buenos Aires

23	1876	Buenos Aires	Siervas de Jesús Sacramentado (escuelas de pobres y huérfanas; adoración perpetua del Santísimo Sacramento). Hna. Benita Arias
24	1878	Córdoba	Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas (educación gratuita a pobres y desamparadas). Beata Tránsito Cabanillas
25	1878	Buenos Aires	Hijas del Divino Salvador (ex beaterio Casa de Ejercicios)
26	1879	Córdoba	Hijas de María Inmaculada Concepcionistas (hogar y escuela) Obispo Clara
27	1879	Buenos Aires (desde Italia)	Hijas de María Auxiliadora (escuelas) Santa María Mazzarello
28	1880	Buenos Aires	Hermanas Terciarias Franciscanas de la Caridad (escuelas). Hna. Mercedes Guerra
30	1880	Buenos Aires	Pobres Bonaerenses de San José (educación de niños pobres, enfermos). Madre Camila Rolón
31	1880	Buenos Aires (desde Francia por Chile)	Sociedad del Sagrado Corazón (Sacre Coeur) Hna. Sofía Barat (huérfanos y educación)
32	1882	Buenos Aires (desde Francia)	Santa Unión de los Sagrados Corazones (internados y educación) Abate Juan Bautista de Bravant
33	1882	Santa Fe (desde Francia)	Religiosas de San José, Josefinas francesas (educación de la mujer, huérfanos). Mons. Enrique Maupas y Juan Pedro Medaille
34	1885	Buenos Aires	Hermanas Adoratrices Argentinas (P. José Bustamente) educación, asilos
35	1885	Buenos Aires (desde Francia)	Hermanas de Nuestra Señora de Caridad del Buen Pastor de Angers. María Eufrasia Pelletier (recuperación de las mujeres)
36	1886	Córdoba	Hermanas Dominicas de San José (Fr. Reginaldo Toro)
37	1887	Tucumán	Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús (Elmina Paz de Gallo y Fr. Ángel María Boisdrón)

38	1887	Córdoba	Hermanas Mercedarias del Niño Jesús (P. José León Torres) educación
39	1888	Pigüé (Buenos Aires) desde Francia	Hermanas del Niños Jesús (educacion)
40	1888	Mercedes (Buenos Aires)	Hermanas enfermeras de San Antonio de Padua (María Antonia Cerini) enfermos a domicilio, colegio. (Antonía Cerini)
41	1889	Buenos Aires	Hermanas de la Merced del Divino Maestro (Sofía Bunje y Mons. Antonio Rasore, mercedario)
42	1892	Buenos Aires	Hijas de N.S. de Luján (educación de la niñez y de la mujer) María de Luján Sierra
43	1893	Buenos Aires (desde Italia)	Hermanas de Caridad, Hijas de la Inmaculada(Hna. Eufrasia laconis). Nueva fundación 1904
44	1893	Entre Ríos (desde Bélgica)	Hermanas Franciscanas de Gante (educación de pobres e inmigrantes belgas) Hna. Juana Teresa Crombeen
45	1893	Buenos Aires (desde Italia)	Hermanas Capuchinas de Loano
46	1895	Buenos Aires	Misioneras Catequistas. Congregación de Hermanas Misioneras Catequistas de Cristo Rey. (Mercedes Pacheco)
47	1895	Buenos Aires (desde Alemania)	Siervas del Espíritu Santo (Arnoldo Janssen-M <sup>a</sup> Helena Stollenwerk)
48	1895	Mendoza	Hermanas Dominicas del Santísimo Rosario (mendocinas) Hna. María Rosaura Puebla
49	1896	Buenos Aires	Monasterio de Santa Teresa (calle Potosí)
50	1896	Goya, Corrientes (desde España)	Hermanas Carmelitas misioneras teresianas(educación)
51	1896	Buenos Aires (desde Italia)	Misioneras del Sagrado Corazón de Jesús (Madre Cabrini). Educación y huérfanos



52	1896	Buenos Aires	Hermanas N.S. del Rosario de Buenos Aires P. Orzali (educación, catequesis, hospitales)
53	1897	Buenos Aires (desde Francia por Montevideo)	Hermanitas de San José de Montgay-Lyon (P. José Rey) Patronato de la infancia.
54	1899	Rosario (desde Italia vía Montevideo)	Hermanas Capuchinas (Madre Rubatto)(hospital italiano)
55	1905	San Juan	Instituto de la Sagrada Familia de Nazareth (Teresa Sánchez de Agüero y Marcolino Benavente, dominico y Obispo de Cuyo)

Elaboración propia, tomando como referencia la tabla elaborada por Bianchi (2015).

En los terrenos de la educación, la beneficencia, las políticas culturales y la religión las mujeres gozaron de un amplio campo de acción. Fue a partir de los asuntos relacionados con el cuidado de los grupos más vulnerables que comprendieron su compromiso político. Excluidas de los ámbitos de poder estatal o partidario, relegadas de esos lugares, ejercieron su autoridad en los espacios de intervención pública que fueron construyendo. Las mujeres fueron interpeladas a participar en la creación del estado-nación a partir de su desempeño como educadoras y responsables de la salud, entre otros aspectos de las múltiples necesidades sociales (García Jordán y Dalla Corte, 2006: 559-583). De esta manera, la construcción de los estados nacionales implicó la organización de sociedades de beneficencia y caridad formadas por mujeres, quienes desde allí influyeron en las políticas sociales. Desde estas tareas, las mujeres ejercieron su autoridad y participaron activamente en el entramado formal e informal del diseño estatal. El tejido asociativo que ellas fortalecieron constituyó un aporte fundamental, tanto a la cohesión de la sociedad civil como a la construcción del Estado. Sus iniciativas «moralizadoras»

de los sectores desfavorecidos vigorizaron los ámbitos de sociabilidad tanto en el espacio de los notables como en el eclesiástico. Ellas ejercieron su ciudadanía en los espacios cívicos de filantropía y religiosidad, resignificando su rol maternal otorgándole implicancia política. Las excluidas formalmente del espacio público “se hicieron visibles en su interior, pasando de estrategias imitativas y tuteladas a ser capaces de hablar con voz propia, de participar, utilizando su propia domesticidad como ruta de acceso a la vida pública” (Bonaudo, 2006: 77).

Las mujeres, entonces, entraron en política desde el ejercicio de su maternidad ampliada, como madres y educadoras, contribuyendo así al progreso del nuevo Estado-nación en gestación, disolviendo la oposición entre lo supuestamente privado y lo público (Potthast y Scarzane-lla, 2001: 7-15).

Las mujeres que participaron en las asociaciones caritativas de la segunda mitad del siglo XIX en Tucumán, irrumpieron en el espacio de lo público asumiendo un compromiso ciudadano, una preocupación por la polis, por la ciudad. Al exponerse en el ámbito público, se fortalecieron en su individualidad y vivieron procesos de construcción de sus propias subjetividades.

En este contexto, las mujeres participaron en diversos espacios de sociabilidad formal e informal, populares o elitistas, y la pertenencia a ellos constituyó una forma política de actuación pública. Para ellas hacer política «exigió la adopción de formas diferentes de las patrocinadas por los varones y, en ocasiones, se trató de vías indirectas de participación en los asuntos públicos» (García Jordán y Dalla Corte, 2006: 567). Junto a las asociaciones laicales, las congregaciones religiosas de vida apostólica constituyeron un verdadero campo de acción política y ámbito de sociabilidad y ofrecieron a las mujeres un espacio dentro de la Iglesia y la sociedad civil en el que disponían de grados de autonomía mayores de los que tenían otros grupos de mujeres en el siglo XIX (Serrano, 2004: 295).

## Apuntes para una conclusión

Este recorrido por la historiografía religiosa pretendió centrar la mirada en las producciones dedicadas a las órdenes y congregaciones religiosas y sobre todo a las femeninas. Sin la pretensión de abarcar todos los estudios realizados, este análisis focaliza en las mujeres religiosas en las distintas modalidades asumidas (monjas, beatas, religiosas) y busca observar la evolución desde las formas más claustrales a las más inmersas en el entramado de la sociedad a través de los servicios de promoción humana.

Se prestó atención a las producciones académicas que reflejan los nuevos aportes de la historia religiosa y se trató de dar cuenta del gran desarrollo que está teniendo en la actualidad. Los estudios sobre las congregaciones religiosas femeninas están en sus inicios; queda por delante una gran tarea para poner en diálogo las diversas producciones latinoamericanas y europeas, realizar más estudios comparativos, a la vez que profundizar en los matices regionales y locales.

Contra todos los anuncios de huída de la religión del horizonte del siglo XXI, el fenómeno religioso, sus actores y prácticas, se hace presente de diversa manera en la vida social y política, poniendo de manifiesto nuevas transformaciones del campo religioso. Estos cambios exigen nuevas hermenéuticas que los historiadores estamos llamados a desarrollar.

Capítulo aparte merece el abordaje de la historia de las mujeres religiosas desde perspectivas teóricas que permitan una recuperación de la genealogía femenina inscrita en la vida de las congregaciones religiosas, en donde la memoria de las mujeres se transmite de generación en generación. En estos espacios de construcción entre mujeres es necesario visibilizar prácticas de autoridad y libertad femenina que se concretizaron a lo largo del tiempo aún en un contexto de patriarcado. El estudio de estas congregaciones religiosas se optimizaría si se pudiera utilizar el andamiaje teórico

del que ya se sirven historiadoras del monacato de otras geografías. En este sentido los trabajos de Milagros Rivera Garretas (1998; 2004) sobre monjas y beguinas pueden ser inspiradores para analizar a la biografía de las mujeres que integran las congregaciones religiosas femeninas.

## Bibliografía

- Álvarez Gómez, J. (1990), *Historia de la Vida Religiosa*, T.III, Madrid: Claretiana.
- Amenta, S. G., (2019) *Construyendo redes: los dominicos en Tucumán (1876-1924)*, Colección de Historia, N° 5, Instituto de Investigaciones históricas, Tucumán: Ed. UNST.
- Barral, M. E. (2013), “La iglesia católica en iberoamérica: las instituciones locales en una época de cambios (siglo XVIII)”, *Revista de história São Paulo*, N° 169, pp. 145-180.
- Bianchi, S. (2015), “Acerca de las formas de la vida religiosa femenina. Una aproximación a la historia de las congregaciones en la Argentina”, *Pasado Abierto*, N° 1, pp. 168 –199.
- Birocco, C. (2000), “La primera casa de recogimiento de huérfanos de Buenos Aires: el beaterio de Pedro de Vera y Aragón (1672-1702)”, en J. L. Moreno (comp.), *La política social antes de la política social (caridad, beneficencia y política social en Buenos Aires, siglos XVII a XX)*, Buenos Aires: Trama Editorial-Prometeo Libros, pp. 21-46.
- Bonaudo, M. (2006), “Cuando las tuteladas tutelan y participan. La Sociedad Damas de Caridad (1869-1894)”, *Signos Históricos*, N° 15, pp. 70-97.

- Braccio, G. (1999), “Para mejor servir a Dios. El oficio de ser monja”, en F. Devoto y M. Madero, *Historia de la vida privada en la Argentina*, Tomo 1: “País antiguo. De la colonia a 1870”, Buenos Aires: Taurus, pp. 225-250.
- Braccio, G. (2000a), “Una gavilla indisoluble. Las teresas de Córdoba en el siglo XVIII”, en: F. Gil Lozano et al (dirs), *Historia de las mujeres en Argentina. Colonia y Siglo XIX*, Tomo 1, Buenos Aires: Taurus, pp.153-171.
- Braccio, G. (2000b), “Una ventana hacia otro mundo. Santa Catalina de Sena: primer convento femenino de Buenos Aires”, *Colonial Latin American Review*, vol. 9, núm. 2, pp.187-211.
- Brizuela, S. (2006), “¿Monjas o señoras? Vicisitudes y transformaciones del beaterio de Tucumán a fines del siglo XIX”, *Telar* N° 4, pp. 55-69.
- Bruno, C. (1966-1981), *Historia de la Iglesia en Argentina*, 12 volúmenes, Buenos Aires: Editorial Don Bosco.
- Calvente, E. (2014), *Aspectos de la religiosidad local en la vicaría foránea de San Miguel de Tucumán. La cofradía del Santísimo Rosario de la Orden de Predicadores (1767-1807)*, Tesis de Licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- Catoggio, M. S. (2010), “Cambio de hábito: trayectorias de religiosas durante la última dictadura militar argentina”, *Latin American Research Review*, 45, pp. 27-48.
- Catoggio, M. S. (2016), *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cohen Imach, V. (2003a), “Decir la verdad. Pesquisa secreta de un convento femenino (siglo XVIII)”, *Acta Literaria*, N° 28, pp. 19-32.
- Cohen Imach, V. (2003b), “Epístolas en busca de un lugar. Las Maestras del Colegio de Educandas de Salta ante el proceso secularizador (segunda mitad del siglo XIX)”, *Andes. Antropología e Historia*, N° 14, pp. 81-103.
- Cohen Imach, V. (2004), *Redes de papel. Epístolas conventuales*, Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

- Cohen Imach, V. (2006), “Esposas de Cristo ante el visitador. Interrogatorios en el convento de Santa Catalina de Siena (Córdoba, siglo XVIII)”, *Telar*, N° 4, pp. 40-54.
- Cohen Imach, V. (2017), *Entre velos. Mujeres y vida religiosa en textos de Juana Manuela Gorriti y otros escritos del siglo XIX*, Rosario: Prohistoria.
- Dalla-Corte Caballero, G. y F. Vázquez Recalde (2011), *La conquista y ocupación de la frontera del Chaco entre Argentina y Paraguay. Los indígenas tobas y pilagás y el mundo religioso en la Misión Tacaaglé del Río Pilcomayo (1900-1950)*, Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Dalla-Corte Caballero, G. (2014), *San Francisco de Asís del Laishí. Sensibilidades tobas y franciscanas en una misión indígena (Formosa, 1900-1955)*, Rosario: Prohistoria.
- Di Stefano, R. (2003), “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, N° 6, pp. 173-201.
- Di Stefano, R. (2017), “Un siglo de historia religiosa Argentina”, en F. Montero, J. De la Cueva y J. Louzao (Eds.), *La historia religiosa de la España contemporánea: Balance y perspectivas*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 415-433.
- Di Stefano, R. y J. Zanca (2015), “Iglesia y catolicismo en Argentina. Medio siglo de historiografía”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, N° 24, dossier “50 años de historiografía sobre las Iglesias latinoamericanas (Parte 1)”, pp. 15-45.
- Dufourcq, E. (2009), *Les aventurières de Dieu, Trois siècles d'histoire missionnaire française*. 2ª edición, París: Perrin.
- Favre, R. (2010), *Los asuncionistas en Argentina (1910-2000)*, en Serie de Cuadernos del Bicentenario del P. Manuel d'Alzon 2010, 8. Disponible en: <https://bit.ly/2DgMq8X>.
- Folquer, C. (2000), “La transformación de la intimidad. El Concilio Vaticano II y la vida cotidiana de las dominicas tucumanas”, en *VI Jornadas de Historia de Mujeres y Estudios de Género*, Universidad de Buenos Aires.

- Folquer, C. (2005), “Somos hombres y yo más que ninguno. Los escritos autobiográficos de Fr. Ángel María Boisdron, 1876-1924”, *Actas de las II Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en Argentina*, Tucumán: UNSTA, pp. 165-185.
- Folquer, C. (2006), “La construcción de la subjetividad femenina en Tucumán. Las epístolas de Fr. Boisdron (1891-1920)”, *Telar*, N° 4, pp. 70-93.
- Folquer, C. (2007), “La élite local de Tucumán en la construcción del Estado-nación argentino. El caso de Benjamín Paz y Elmina Paz de Gallo (fines del siglo XIX-principios del siglo XX)”, *Revista de Indias*, Vol. LXVII, N° 240, pp. 433-458.
- Folquer, C. (2008a), “Ilegítimas y sin dote. Las dominicas de Tucumán a fines del siglo XIX”, en C. Folquer (Ed.), *La Orden Dominicana en Argentina. Actores y prácticas. Desde la colonia al siglo XX*, Tucumán: UNSTA, pp. 81-101.
- Folquer, C. (2008b), “Olvidarme de mí: Elmina Paz o la cuestión del otro”, *Revista Duoda. Estudios de la Diferencia Sexual*, N° 34, pp. 33-54.
- Folquer, C. (2008c), “Razones para un exilio. Los viajes de Fray Boisdron (1876-1924) como camino interior”, en S. Fernández, P. Geli y M. Pierini (Eds.), *Derroteros del Viaje en la cultura; Mito, Historia y Discurso*, Rosario: Prohistoria.
- Folquer, C. (2010), “Escribir de sí: interioridad y política de las mujeres en Tucumán (fines de siglo XIX y principios del XX)”, en C. Folquer y Sara Armenta (Eds.), *Sociabilidad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*, Tucumán: UNSTA- CEPHIA, pp. 191-228.
- Folquer, C. (2011), “Aprendiendo a hablar de sí misma. Las cartas de Fr. Ángel Boisdron a Sr Juana Valladares”, *Itinerantes. Revista de Historia y religión*, Año 1, N° 1, pp.159-178.

- Folquer, C. (2012), *Viajeras hacia el fondo del alma. Sociabilidad, política y religiosidad en las Dominicas de Tucumán, 1886-1910*, tesis de Doctorado en Historia. Universidad de Barcelona, 2012. Disponible en: <https://bit.ly/3feAeCO>.
- Folquer, C. (2013), “Política y religiosidad en las mujeres de Tucumán (Argentina) a fines del siglo XIX”, en P. García Jordán (Comp.), *La articulación del Estado en América Latina*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Folquer, C. (2017), “Cuidar, exhortar y abrir el corazón. El Epistolario de Elmina Paz-Gallo”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, N° 150, pp. 127-158.
- Folquer, C. (2018), “El poder de dar: el apoyo económico laical a las dominicas de Tucumán”, en R. Di Stefano y A. Maldavsky (Comps.), *Invertir en lo sagrado. Salvación y dominación territorial (siglos XVI-XX)*, Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa, pp. 481-517.
- Folquer, C. y S. Fernández (2012), “Sociabilidad y política en Rosario. El surgimiento del asilo Francisco Javier Correa, Rosario, 1909”, en G. Caretta e I. Zacca (Comp.), *Derroteros en la construcción de religiosidades. Sujetos, instituciones y poder en Sudamérica, siglos XVII al XX*, Salta: UNSTA-CEPIHA, pp. 281-296.
- Folquer, C. y S. Fernández (2014), “Vida religiosa femenina y espacio urbano. La fundación del Asilo de las Dominicas en Santa Fe, 1908”, en A. C. Aguirre y E. Ábalo, *Representaciones sobre Historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras*, Rosario: Prohistoria, pp. 263-287.
- Folquer, C., E. Ábalo y S. Armenta (2015), *Una universidad “tomista” para el Noroeste argentino. Los tiempos fundacionales de la UNSTA, 1948-1970*, Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
- Fraschina, A. (2000a), “Comían de la mesa del Señor: el espíritu de pobreza en el Monasterio de las Monjas Capuchinas de Buenos Aires (1749-1810)”, *Archivo Ibero-Americano*, N° 60, pp. 69-86.



- Fraschina, A. (2000b), “La clausura monacal: hierofanía y espejo de la sociedad”. *Andes. Antropología e Historia*, N°11, pp. 209-236.
- Fraschina, A. (2000c), “La dote canónica en el Buenos Aires tardo-colonial: monasterios Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810”, *Colonial Latin American Historical Review*, Vol. 9, N° 1, pp. 62-102.
- Fraschina, A. (2010), *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Buenos Aires: Eudeba.
- Fraschina, A. (2015), *La expulsión no fue ausencia. María Antonia de San José, beata de la compañía de Jesús: biografía y legado*, Prohistoria: Rosario.
- Fraschina, A. (2018), “El monasterio Santa Catalina de Sena y la experiencia reformista 1822-1824”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Novae Series III, Roma, pp. 151-188.
- García Jordán, P. y G. Dalla Corte (2006), “Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los Estados nacionales”, en I. Morant (Dir), *Historia de las mujeres en España y América Latina del siglo XIX a los umbrales del siglo XX*, Madrid: Cátedra, pp. 559-583.
- García Ruiz, J. (2010), “Cristianismo y migración: entre Iglesias de trasplante y estrategias de acompañamiento”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, sin paginación. Disponible en: <https://bit.ly/39ELIhT>.
- González Fasani, A. M. (2019), *Mujeres del Infinito. Las carmelitas descalzas en la Córdoba colonial*, Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.
- Jijena, L. (2007), *La Tercera Orden de Santo Domingo: presencia en Buenos Aires durante el siglo XVIII*, San Miguel de Tucumán: UNSTA.
- Langlois, C. (1984), *Le catholicisme au féminin: les congrégations françaises à supérieure général au XIXe siècle*, Paris: Editions du Cerf.
- Landaburu, A. (2012), *Niñez, juventud y educación. El proyecto salesiano en Tucumán, 1916-1931*, Tucumán: EDUNT.

- Lida, M. (2007), “La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización”, *Historia Mexicana*, Vol. LVI, N° 4, pp. 1.393-1.426. Disponible en: <https://bit.ly/3gdsmmt>.
- Ludueña, G. A. (2010), “Localidad, modernidad y performance misional en la migración de religiosos católicos a la Argentina a comienzos del siglo XX”, *Relaciones: estudios de historia y sociedad*, N° 31, pp. 91-121.
- Ludueña, G. A. (2012), “Espiritualidad y semiótica de la pobreza en el monasticismo católico posconciliar”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, Vol. 2, pp. 141-170.
- Maeder, E. (1987), “Las misiones guaraníes y su organización política: evolución del sistema entre 1768 y 1810”, *Investigaciones y Ensayos*, N° 35, pp. 343-374.
- McNamara, J. A. (1999), *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Barcelona: Herder.
- Martín, J. P. (1992), *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Un debate argentino*, Buenos Aires: Guadalupe-Castañeda.
- Mata, S. (2012), “Carlos Mayo y la historiografía argentina”, *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, (12), pp. 117-122. Disponible en: <https://bit.ly/39F6CgN>.
- Mayo, C. (1991), *Los betlemitas en Buenos Aires: convento, economía y sociedad (1748-1822)*, Sevilla: Exma. Diputación de Sevilla.
- Mayo, C. (1994) “Las haciendas jesuíticas en Córdoba y el noroeste argentino”, en C. Mayo (Comp.), *La historia agraria del interior*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, pp. 7-16
- Mayo, C. et al. (1977), “Esclavos y conchabados en la estancia de Santa Catalina. Córdoba (1767-1771)”, *Revista América*, II: 5, Buenos Aires, pp. 71-88.

- Mayo, C. y J. Peire (1991), “Iglesia y crédito colonial: la política crediticia de los conventos de Buenos Aires (1767-1810)”, *Revista de Historia de América*, N° 112, pp. 147-157.
- Mayo, C. et al. (1994), “La estancia de San Ignacio, en la gobernación del Tucumán (1767-1768)”, en C. Mayo (Comp.) *Historia agraria del interior. Haciendas jesuíticas de Córdoba y el Noroeste*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Mercado, L. (2018), “Elite y beneficencia: las Hermanas Terciarias Misioneras Franciscanas en Salta a mediados del Siglo XIX”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, Vol. 9, pp. 165-174.
- Monreal, S. (2019), “Las Hermanas Dominicas de Santa Catalina de Siena de Albi. Su instalación en el Río de la Plata y Cuyo como modelo de itinerancia (1874-1886)”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, Vol. 10, pp. 77-98.
- Nicoletti, M. A. (2008), *Indígenas y misioneros en la Patagonia. Huellas de los salesianos en la cultura y religiosidad de los pueblos originarios*, Buenos Aires: Continente.
- Page, C. (2011), *Siete ángeles: jesuitas en las reducciones y colegios de la antigua provincia del Paraguay*, Buenos Aires: Editorial SB.
- Page, C. (2013), *El Noviciado de Córdoba de la Provincia Jesuítica del Paraguay*, Córdoba: Báez Ediciones.
- Page, C. (2017), *Espacios sociales afrojesuitas en la provincia del Paraguay*, Córdoba: Báez Ediciones.
- Page, C. (2018), “Beatas y beaterios jesuitas de la provincia del Paraguay, siglos XVII-XVIII”. *Región y Sociedad*, Vol. 30, N° 73. Disponible en: <https://bit.ly/2BGJulk>.
- Page, C. (2019a), *El primer jesuita: origen de las reducciones del Paraguay*, Posadas: Ediciones Montoya.
- Page, C. (2019b), *El jesuita expulso Lorenzo Casado y su “Relación exacta sobre la provincia del Paraguay”*, Córdoba: Báez Ediciones.

- Potthast, B. y E. Scarzanella (2001), *Mujeres y naciones en América Latina. Problemas de inclusión y exclusión*, Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
- Quiñones, M. (1999), *Del "estado de perfección a seguir a Jesús con el pueblo pobre". El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*, Buenos Aires: CONFAR.
- Rivera Garretas, M. (1998), "La libertad femenina en las instituciones religiosas medievales", *Anuario de Estudios Medievales*, N° 28, pp. 553-566.
- Rivera Garretas, M. (2004), *La diferencia sexual en la historia*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Rosato, N. (1985), *Las religiosas en Argentina. Guía, atlas y estadística*, Buenos Aires: CONFAR.
- Rodríguez, A. M. (Ed.) (2013), *Estudios de Historia religiosa argentina (siglos XIX y XX)*, Rosario-Santa Rosa: Prohistoria-Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa.
- Santamaría, D. (2008), *Esclavos en el paraíso. Misioneros franciscanos en los piedemontes andinos*, Jujuy: Purmamarka Ediciones.
- Roselli, S. D. (2017), *Fray Pedro Zavaleta O. P. y la Sociedad de Obreras del Santísimo Nombre de Jesús: acción social femenina y religiosidad en Tucumán (1899-1952)*, tesis de Doctorado, Universidad del Salvador. Disponible en: <https://bit.ly/2Xe3BPz>.
- Rosoli, G. (1997), "Iglesia, órdenes y congregaciones religiosas en la experiencia de la emigración italiana en América Latina", *Anuario IEHS*, N°12, pp. 223-247.
- Serrano S. (2004). "El poder de la obediencia: religiosas modernas en la sociedad chilena del siglo XIX", en P. Gonzalbo Aizpuru y B. Ares Quija (Coords.), *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericana*, Sevilla-México: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-El Colegio de México, pp. 295-313.

- Siegrist, N. (1999), "Mujeres rioplatenses y su participación en la Venerable Orden Tercera de San Francisco. Parentescos y redes sociales: 1710-1810", en *In Memoriam Prof. Carlos A. Segreti*, XII-1998/XII-1999, Tomo II, Córdoba: Centro de Estudios Históricos de Córdoba, pp. 521-544.
- Siegrist, N. y L. Jijena (2004), "Dos órdenes terciarias en épocas de la colonia. San Francisco y Santo Domingo: Conformación, reglas, indulgencias y enterramientos", *Archivum*, Vol. XXIII, pp. 149-165.
- Taurozzi, S. (2006), *Los Pasionistas en Argentina y Uruguay: cien años de historia*, Buenos Aires: Pasionistas.
- Teruel, A. (Comp.) (1995), *Misioneros del Chaco occidental: escritos de franciscanos del Chaco salteño (1861-1914)*, San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Teruel, A. (2005), *Misiones, economía y sociedad: la frontera chaqueña del noroeste argentino en el siglo XIX*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Touris, C. (2009), "Entre Marianne y María. Los trayectos de las religiosas terciaristas en la Argentina", en A. Andújar et. al. (Comp.), *De minifaldas, militancias y revoluciones*, Buenos Aires: Ediciones Luxemburgo.
- Touris, C. (2012), *Catolicismo y cultura política en la Argentina: La constelación terciarista (1955-1976)*, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <https://bit.ly/3feypWD>.
- Troisi Melean, J. (2016), *Socios incómodos. Los franciscanos de Córdoba en una era de transformaciones (1767-1829)*, Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Vitar, B. (1997), *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Wilde, G. (2009), *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires: San Benito.



# Disciplina, piedade e exemplo

## *A congregação da missão e a formação de uma nova cultura clerical no ceará (1864-1891)*

PRYSCYLLA CORDEIRO R. SANTIROCCHI

### Introdução

A partir dos finais do século XVIII e durante parte do século XIX a Igreja Católica teve uma significativa perda de poder na sociedade ocidental. Esse processo se iniciou com os valores difundidos pela Revolução Francesa, secularização da sociedade, a laicização do Estado, o cientificismo, o surgimento de novas doutrinas religiosas e políticas, etc. A fim de reagir a esses adventos modernos e reaproximar os fiéis da fé católica, a Igreja colocou em prática uma reforma religiosa, que ficou conhecida na historiografia, como *ultramontana* (Santirocchi, 2010b).

Uma das principais bases desse processo foi a reforma do clero católico que se pautou no

a) combate ao concubinato clerical; b) educação em seminários sob a direção de ordens religiosas reformadas; c) maior rigidez nas ordenações sacerdotais; d) envio de sacerdotes e seminaristas para se formarem na Europa; e) uniformização do ministério episcopal e clerical; f) correção e moralização do clero; g) combate ou desincentivo à participação dos párocos na política partidária, cargos eletivos ou administrativos civis; [...] (Santirocchi, 2015: 169).

Portanto, houve um maior investimento nos seminários diocesanos, que serviram como centros formadores do clero desejado pela Igreja na modernidade. O objetivo desses estabelecimentos de ensino era fazer com quem os estudantes adquirissem atributos, considerados pela Igreja, como próprios do “estado sacerdotal”. O sacerdote ultramontano deveria ser “virtuoso, isolado da política, desembaraçado de laços sociais”, despojado dos bens materiais e levar uma vida dedicada apenas à religião. Ademais, era necessário dar a esse futuro clérigo uma formação intelectual sólida e a capacidade de exercer as funções práticas do seu ofício (celebração de cultos, sacramentos, pregações, etc) (Neris, 2014: 53-54; Airiau, 2006: 27).

As congregações e ordens religiosas europeias exerceram um papel fundamental nesse processo de reforma clerical. Elas passaram a administrar diversos seminários ao redor do mundo e auxiliaram a Igreja na renovação da cultura clerical católica. Isso só foi possível por terem desenvolvido ao longo de seus processos históricos, hábitos próprios, coesão e unidade. A vida comum e a vigilância constante nos seminários diocesanos, deu-lhes segurança para executar regras, estimular a vocação e o respeito à hierarquia (Airiau, 2006: 33 e 34).

Uma das congregações que mais se destacou nesse processo reformista foi a Congregação da Missão<sup>1</sup>, que chegou ao Brasil em 1819. Os campos de atuação desse grupo religioso no país foram primordialmente, a formação do clero e missões populares. Devemos frisar que a reforma

---

<sup>1</sup> Congregação fundada em 1625, na França por São Vicente de Paulo. Trata-se de uma sociedade de vida apostólica masculina, que tem como objetivos principais a santificação pessoal, a realização de missões evangelizadoras nos campos e formação do clero nos seminários. Seus membros vivem em comunidade e ficaram conhecidos como “vicentinos”, “padres da Missão” ou “lazaristas”. Apesar de fazerem parte do clero secular, obedecem primordialmente ao superior da congregação e aos bispos apenas quando estão em missões em suas dioceses. Seus membros professam votos simples de estabilidade, pobreza, castidade e obediência. Para mais informações ver: Santirocchi, 2019.



ultramontana no Brasil, capitaneada pelos bispos, contou com apoio político imperial, principalmente a partir da década de 1840.

Os bispos ultramontanos investiram na formação “de um novo clero que atuasse como intermediário e como cooperador solícito do episcopado na tarefa de governar e proteger a Igreja”. O clero brasileiro em sua maioria estava envolvido com questões seculares, como política partidária, etc. Ademais, muitos deles tinham fazendas, concubinas, filhos e pouca vocação para a religião (Reis, 2000: 92).

As causas para esse “afrouxamento da disciplina clerical”<sup>2</sup> era um tema amplamente difundido nas discussões entre os ultramontanos do período. Em documento pertencente à Nunciatura Apostólica, foi elencados os fatores que levaram à “ruína” do clero brasileiro:

a extinção e a ruína dos institutos religiosos que davam a tempera ao clero secular; o regalismo, o padroado, a influência enervante e muitas vezes corruptora do antigo regime; a *imperfeição da instrução e educação eclesiástica bebidas nos Seminários*; a impureza [...] o isolamento em que vivem nossos Párocos; a quase nenhuma vigilância e ação do Episcopado, impedidas pelas grandes distâncias.<sup>3</sup>

Os padres lazaristas, pertencentes à congregação da Missão atuaram em várias províncias brasileiras, principalmente a partir da segunda metade do século XIX. Foram administrar seminários a convite dos bispos ultramontanos<sup>4</sup>, como D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860),

---

2 Busta 67, Fasc. 323, Doc. 4. Alguns pontos da reforma da Igreja do Brasil, s/d. Nunciatura Apostolica. ASV. : 61. Compilado e traduzido por: Nobre, E. (Acervo Particular).

3 Busta 67, Fasc. 323, Doc. 4. Alguns pontos da reforma da Igreja do Brasil, s/d. Nunciatura Apostolica. ASV. p. 61. Compilado e traduzido por: Nobre, E.. (Acervo Particular).

4 Instalaram-se nas dioceses de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Pernambuco, Ceará, Santa Catarina, Paraíba e Bahia.

que via nos lazaristas a oportunidade de “regenerar o clero” nacional. Pois já haviam dado à França “a glória de possuir o Clero mais ilustrado, e o mais bem morigerado da Europa”.<sup>5</sup>

Neste trabalho, procuramos estudar de forma mais específica o cotidiano formativo de um seminário “ultramontano”, administrado pelos padres lazaristas no Brasil. Trata-se do Seminário Episcopal do Ceará ou Seminário da Prainha, localizado em Fortaleza, capital da província do Ceará. Essa instituição foi fundada em 1864, durante o episcopado do bispo D. Luís Antônio dos Santos (1817-1891)<sup>6</sup>, que iniciou o processo de reforma religiosa naquele espaço. Nos deteremos ao período em que aquele seminário esteve sob a direção do padre lazarista Pierre Auguste Chevalier<sup>7</sup>, entre os anos de 1864 a 1891. Nos questionamos acerca do cotidiano seminarístico, da aplicação de regras, os critérios para a formação de padres “vocacionados” e os desafios enfrentados pelos lazaristas para desenvolver uma nova cultura clerical naquele espaço.

Primeiro veremos quais eram as expectativas dos padres em relação a formação de um clero reformado, como organizavam o seminário e educavam os seminaristas. Em seguida,

---

<sup>5</sup> AES, Br., Fasc. 182, pos. 143, f. 115v-116r *apud* Santirocchi, 2010a, p. 488.

<sup>6</sup> D. Luís Antônio dos Santos nasceu em Angra dos Reis-RJ, estudou no Seminário da Santíssima Trindade de Jacuecanga, e posteriormente, foi admitido no Seminário do Caraça, dirigido pelos lazaristas, dando continuidade aos seus estudos teológicos. Por razões de saúde saiu da instituição e concluiu seu curso como clérigo diocesano. Doutorou-se em teologia em Roma, voltou ao Caraça como diretor e depois foi sagrado bispo no Ceará em 1859. Realizou várias mudanças na vida religiosa e política cearense, a partir dos preceitos ultramontanos.

<sup>7</sup> O padre Pierre Auguste Chevalier nasceu em Saint-Riquier, na França e se ordenou na Casa Mãe dos Lazaristas em Paris. Veio ao Brasil como missionário para lecionar no Seminário da Bahia em 1858, sendo expulso da administração com outros lazaristas em 1861. Logo após foi convocado para dirigir o Seminário Episcopal do Ceará (1864), passando 26 anos no reitorado. Sua saída da direção do Seminário em 1891 se deu por uma querela entre ele e alguns alunos, que ficou conhecida como “Revolta dos Seminaristas”. Mesmo afastado continuou morando no Seminário até sua morte em 1901. Ver Leite, 2016.

ao adentrarmos nos meandros das experiências vividas neste espaço de formação clerical, poderemos pensar acerca das dificuldades e adaptações naquele contexto sociocultural.

Para tanto utilizaremos os conceitos de estratégia e táticas, desenvolvidos por Michel de Certeau. Segundo Certeau, tática se caracteriza por uma “ação calculada pela ausência de um [lugar] próprio” (Certeau, 2011: 92). Assim, os agentes que realizam as táticas sobrevivem no espaço do outro, que detêm o poder. Os seus jogos são realizados com o “terreno” que lhes é imposto, assim “como organiza a lei de uma força estranha” (Certeau, 2011: 92). Movimentam-se no campo inimigo, por isso não tem tempo de planejar, esperam assim oportunidades para atuar, aproveitando as ocasiões e vigiando as falhas na ordem instituída (Certeau, 2011: 94-96).

As estratégias consistem em manipulações ou cálculos realizados por um grupo ou sujeito de “querer e poder” circunscrito a um lugar/espaço. Seu poder institucional os possibilita em planejar estratégias para manter-se naquela posição. Esses grupos detêm (1) segurança institucional, aonde podem manter-se e preparar ações; (2) controle dos espaços a partir da vigilância e (3) lugar social do saber (Certeau, 2011: 91-95).

A partir desses conceitos nos foi possível observar como os lazaristas, consistiram em um grupo dominante, que tinham um espaço próprio, que exercia uma constante vigilância e que discutiram várias *estratégias* para reformar o clero cearense. Ademais, percebemos que, em alguns momentos que se mostraram oportunos, os alunos aproveitaram o espaço imposto a eles (Seminário) e colocaram em práticas suas *táticas* contra o poder instituído.

## 1. Formar um novo Clero

A instalação do Seminário da Prainha em 1864 e a atuação dos lazaristas naquela instituição inauguraram no Ceará um novo padrão educacional. Isso se deu em dois âmbitos: no

ensino preparatório (básico) e na formação do clero. Nessa época, a província contava com poucas escolas que oferecessem cursos primários e secundários.

Costa Filho (2004, p.57), nos informa que “na década de 1860, apenas dois instituições de ensino fulguravam como de boas condições, o Liceu do Ceará, de 1845, e o Ateneu Cearense, de 1863, ambos funcionando na capital. Nas outras vilas e cidades da província, apenas se tinham aulas de primeiras letras e Latim”. Entretanto, segundo *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará* (1914), “nenhum estabelecimento escolar era bem dirigido nesta província [...] fácil nos é supor a deficiência desses institutos, já por falta de pessoal docente, já por mingua de meios”.<sup>8</sup>

Corroborar também para essa ideia, o Relatório de Presidente de Província de 1861, afirmando que as escolas cearenses careciam de “pessoal habilitado e zeloso para os encargos do magistério”, pois não havia cursos que formassem profissionais preparados para o ensino. O resultado disso foi o estado precário da educação nas escolas cearenses, o que divergia do ideal de instrução europeia que se tinha na época.<sup>9</sup> Outra preocupação com relação à educação cearense, era fazer sentir no ensino “[...] a influência do elemento religioso, base de toda a educação séria, muito atendível no seio de um povo cristão, e sumamente proveitosa nas condições de atraso moral em que se acham os centros de nossas províncias”.<sup>10</sup>

A religião era um elemento constante na educação dos alunos no seminário, mesmo para aqueles que não pretendiam se tornar padres. Além disso, os professores eram franceses, o que corroborou para a aprovação por parte dos cearenses que buscavam seguir os padrões de instrução e

<sup>8</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 80. Disponível na Biblioteca Pública Meneses Pimentel (BPMP) em Fortaleza – Ceará.

<sup>9</sup> Relatório de Presidente de Província Manoel Antônio Duarte de Azevedo de 01 de julho de 1861, *Instrução pública*, p.10. Disponível em: <https://bit.ly/30bijZm>. [Acesso em: 01 de novembro de 2019].

<sup>10</sup> *Idem*, p.11.

civilidade europeus. Os jovens que fossem estudar no Seminário da Prainha, teriam uma formação católica sólida e estariam de acordo com os mais “avançados” modelos de ensino da época.

O prédio do Seminário foi dividido em: Seminário Menor, para o curso preparatório e Seminário Maior, para o curso teológico. A ideia inicial da Diocese era ter dois seminários em locais separados, a fim de que os cursos pudessem ser desenvolvidos de maneira independente um do outro. O Seminário menor ficaria no Crato, ao sul da província, e o Maior em Fortaleza, no entanto, após alguns anos o Seminário do Crato (1875) ficou fechado por vários fatores<sup>11</sup>. Acabou-se por colocar os dois cursos no mesmo prédio da capital (Reis, 2000: 98).

O *curso preparatório* perfazia seis anos de estudo, no primeiro ano se estudava as primeiras letras; o segundo, terceiro e quarto anos aprendia-se Latim (a matéria era dividida em três partes); no quinto ano, os alunos estudavam Retórica e no sexto Filosofia.<sup>12</sup> O Sínodo Diocesano Cearense de 1888 discute sobre a importância dos Seminários Menores na formação do clero:

I – É de máxima importância, que os futuros Ministros da Igreja sejam desde a mais tenra idade formados, e com particular cuidado, piedade, e doutrina. Para esse efeito, se hão instituído os Seminários menores, tão instantemente recomendados hoje pelos Sumos Pontífices a todo Episcopado católico.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Catástrofes como a seca e epidemias fizeram com que o Seminário do Crato fechasse suas portas.

<sup>12</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p.30 (BPMP).

<sup>13</sup> Sínodo Diocesano Cearense de 1888, *Capítulo III – Dos Seminários e dos collegios diocesanos*, p. 230. Disponível na Biblioteca do Arquivo do Departamento Histórico Diocesano Padre Antônio Gomes de Araújo (DHDPG), Crato-CE. Transcrição: Edianne Nobre.

No processo de Reforma religiosa pelo qual passou a Igreja cearense, era necessário que os futuros clérigos iniciassem seus estudos desde cedo no Seminário Menor. Nesse caso, os lazaristas tinham a função de lapidar aos poucos o jovem para que se tornasse um padre dentro um de uma cultura ultramontana. No curso preparatório, os internos tinham uma rotina bastante rigorosa e disciplinada, com muitas aulas, missas e sessões de estudo que iam das cinco horas da manhã às nove da noite, quando recolhiam-se. (Costa Filho, 2000; 83 e 84)<sup>14</sup>

Além de um cotidiano bastante regrado, os cursistas do Seminário Menor deveriam “ter bom comportamento moral, religioso e civil; estimar os companheiros e, sobretudo, respeitar e obedecer aos seus superiores” (Neris, 2014: 63). Caso procedessem de forma satisfatória durante os anos do Curso preparatório, aqueles que vislumbrassem o sacerdócio poderiam estar aptos a prosseguir para o Curso teológico. Os professores seriam os responsáveis por vigiar e analisar o comportamento dos alunos a fim de discutir os melhores meios de estimular sua vocação.

O *curso teológico* durava quatro anos, tendo esta divisão: “um ano para Direito Canônico e Historia Eclesiástica e três anos para a Moral e o Dogma”.<sup>15</sup> Nos anos do curso teológico, o seminarista já deveria estar condicionado à vida sacerdotal, ao ponto de ter se desligado dos interesses mundanos e preocupar-se apenas com os valores religiosos, morais e intelectuais. Segundo Neris, o processo de uniformização das práticas cotidianas dos seminaristas resultava da

incorporação [...] do ofício realizada pela materialidade do seminário, pelas vestimentas e objetos litúrgicos, por meio da repetição dos gestos, da inserção em uma coletividade e pela ruptura com o mundo externo, [...] ajuda a descrever o caráter totalizante e sacrificial com que se traduz o investimento

---

<sup>14</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, pp. 58-59 (BPMP).

<sup>15</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 3 (BPMP).

para obtenção do estatuto sacerdotal, para incorporação do papel e a aquisição de disposições para o exercício da posição ocupada (Neris, 2014: 65).

Dessa forma, a vida no seminário unia basicamente o ensino teórico, típico do processo escolar e o técnico, que reunia as práticas sacerdotais, como celebrar missa, usar a batina, confessar e que aos poucos iam sendo aderidas e reproduzidas pelos seminaristas.

Nos primeiros 27 anos de funcionamento do Seminário, período que corresponde ao reitorado do Pe. Chevalier, vários lazaristas europeus atuaram naquela instituição. Tais missionários pertenciam a países como França, Itália, Portugal, Alemanha e Holanda, contudo, sua formação como vicentino se dava na Casa Mãe dos Lazaristas na França. A vinda desses padres só foi possível graças às insistências do bispo junto ao Padre Visitador e o Superior Geral da Congregação. Ademais, o corpo docente do Seminário foi formado também por padres lazaristas de outras províncias brasileiras e do Ceará (Neris, 2014: 68-74). O historiador Costa Filho nos informa que entre os anos de 1864 a 1912,

lecionaram no seminário 77 professores, em períodos diferenciados, dos quais 13 eram lazaristas naturais de outras províncias brasileiras, 27 eram colaboradores com formação no próprio Seminário e 36 eram lazaristas europeus, sendo apenas um não identificado em sua nacionalidade (Costa Filho, 2004: 109).

No entanto, o número de professores era pequeno para a quantidade de matérias que se tinha no estabelecimento, isso por que muitos dos estrangeiros não se acostumaram ao clima cearense, sendo transferidos para outras instituições ou mortos por doenças tropicais. Sobre isso, o Álbum do Seminário destaca que

o clima é a grande preocupação dos estrangeiros, que abordam em nosso país, porque as febres dizem grande número deles. Um padre da Congregação ao deixar a sua pátria deseja ao menos encontrar no estrangeiro o meio de poder dedicar-se ao bem das almas e de encher de méritos suas mãos sagradas. Muitos entretanto, apenas começam a messe, são colhidos pela mão voraz da morte, deixando o campo sem cultor.<sup>16</sup>

Dessa forma, é notável que o clima cearense era um entrave à vinda de padres estrangeiros. Quando chegavam a província para missionar, poucos realmente se adaptavam às intempéries climáticas. Houveram casos de professores do Seminário recém-chegados que decidiram retornar à Europa ou foram transferidos para outras províncias brasileiras com temperaturas mais amenas.

Podemos citar os padres lazaristas João Batista Ribeiro, português e Bertran Marie Prat, francês que chegaram ao Ceará em 1865 para lecionar no Seminário. O primeiro resolveu voltar a Portugal dois anos após sua chegada e o segundo, passado alguns anos foi chamado ao Rio de Janeiro. Para substituí-los, foram convocados os padres Cláudio José Ponce Leão<sup>17</sup>, baiano e Padre Trucco Bartolomeu, italiano. Esses padres também permaneceram pouco tempo no Seminário, sendo logo substituídos por outros padres.

Por conta dessas permutas, era necessária uma constante reposição do quadro de docentes do Seminário. Além disso, dois dos melhores alunos que estavam concluindo o curso teológico eram escolhidos para lecionar no curso preparatório. Os seminaristas colaboradores eram eleitos pelos professores e podiam auxiliar na educação dos mais novos.

---

<sup>16</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 27 (BPMP).

<sup>17</sup> Primeiro brasileiro a tornar-se lazarista na Casa Mãe em Paris e posteriormente, foi sagrado bispo do Rio Grande do Sul. Informação retirada do *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará* (1914).



Mesmo com esse trânsito de docentes, o certo é que a partir da administração do Pe. Chevalier e da congregação como um todo, o Seminário se tornou um centro reformista. Com o passar dos anos a instituição foi se consolidando, tornou-se referência educacional na província cearense. Convergiram para aquela instituição, inúmeros jovens cearenses e de províncias vizinhas, vindos de famílias abastadas e que desejavam tornar-se padres.

Em 1867, foi primeiro ano de ordenações sacerdotais do Seminário da Prainha<sup>18</sup>, formaram-se vinte e seis padres dos quais, quatorze eram cearenses, cinco da Paraíba, três de Pernambuco, dois do Rio Grande do Norte e um de Alagoas.<sup>19</sup> Podemos perceber com isso que a criação de um Seminário administrado por uma congregação ultramontana, atraía os candidatos ao sacerdócio daquele período. Não obstante, é notável que o Seminário de Olinda, grande formador de um clero liberal perdia sua influência no cenário religioso.<sup>20</sup>

## 2. As ações dos padres lazaristas para a reforma do clero cearense no reitorado do Pe. Chevalier

A atuação dos vicentinos no Ceará entre os anos de 1864 e 1891 foi marcada por uma série de *estratégias*, que já eram utilizadas nos seminários europeus e de algumas províncias brasileiras, a fim de reformar o clero. Segundo Certeau

---

<sup>18</sup> Desde a fundação do Seminário até 1891 foram ordenados no Ceará 261 sacerdotes, vindos de vários lugares do Brasil e que delinearam os novos rumos do catolicismo no país. Ver: *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, pp. 203-208 (BPMP).

<sup>19</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, pp. 213-214 (BPMP).

<sup>20</sup> É necessário acrescentar que em 1865, o bispo ultramontano D. Manoel do Rego Medeiros tomou posse da Diocese de Pernambuco, fato que muito desagradou o clero liberal presente naquela província. O bispo promoveu algumas medidas reformistas em seu prelado, dentre elas a vinda dos Jesuítas em 1866 para reformar o clero do Seminário de Olinda (Santirocchi, 2010a: 272-275).

(2011: 91-96), para que um grupo de “querer e poder” possa calcular as ações que deve realizar para manter seu controle e expandi-lo, precisa estar circunscrito a um lugar ou instituição.

Os lazaristas no Ceará tinham essa segurança institucional, o Seminário, correspondia não só a um espaço de controle físico, mas também psicológico. Nesse ambiente puderam traçar estratégias, lapidando os seminaristas, uniformizando-os, podendo discutir a melhor forma de fazê-los seguir o padrão de religioso pretendido. No entanto, devemos considerar que nem todas as suas ações tiveram o resultado desejado, já que algumas situações fugiram ao seu controle, como veremos posteriormente.

Para ser admitido nos Seminários guiados pelos ultramontanos, era necessário saber ler, escrever e ser filho de uma união matrimonial legítima. A grande maioria dos alunos pertenciam às elites sociais, que podiam pagar pela sua educação. Apesar disso, eram admitidos alunos pobres<sup>21</sup>, que não podiam pagar e frequentavam o Seminário com ajuda das esmolas doadas pelos fiéis (Camello, 1986, p.168-169).

Como nos mostra o Livro do Conselho do Seminário da Prainha de 1867, o seminarista José Gurgel do Amaral não continuaria a estudar no estabelecimento por conta do “mau estado da fortuna de seus parentes”.<sup>22</sup> Portanto, não apenas para entrar, como para permanecer no Seminário era necessário que a família pudesse arcar com as despesas. Isso por que as rendas do Seminário “eram provenientes unicamente das mensalidades dos estudantes na razão de 25\$000 réis cada um”.<sup>23</sup>

21 A maioria dos pobres também não sabia ler e escrever, dado que a educação geral era paga e raramente existiam centros públicos de ensino.

22 *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 08.10.1867, p. 21. Arquivo: Centro de Psicologia da Religião – CPR (Juazeiro do Norte – CE). Tradução livre do texto original em francês [Grifo original].

23 *Jornal A constituição*, 17 de setembro de 1870, p. 2. Biblioteca Nacional Digital/Hemeroteca Digital (BND/HD).

Com relação ao impedimento de filhos ilegítimos estudarem no Seminário da Prainha, o caso que nos chamou a atenção foi o do jornalista José Marrocos Telles, ilegítimo e sacrílego, era fruto do envolvimento entre um padre e uma “mulata” (Costa Filho, 2004, p.40). Apesar de José Marrocos haver sido admitido no Seminário da Prainha, nos revela o Livro do Conselho do Seminário da Prainha (1865) que durante o período de sua ordenação no Seminário Menor, o bispo

não desejou ordena-lo por ser [filho] ilegítimo e por causa de uma pequena mudança que tinha aparecido nele. Com relação aos outros seminaristas, foi notado em todos os sinais certos de vocação: tivemos dúvida sobre Germano que parece pouco propenso ao estado eclesiástico e ao alcance das coisas da Igreja, embora, ele jamais se recusou a fazer nenhuma cerimônia.<sup>24</sup>

A Igreja já não aceitava os filhos considerados “sacrílegos” para que se tornassem padres, a não ser em casos bastante raros, quando o seminarista se mostrava bastante virtuoso para o estado clerical. No caso de Marrocos isso não aconteceu, além do Pe. Chevalier ter optado por não o ordenar, ainda o expulsou do Seminário. Com relação aos outros alunos, podemos ver que havia uma discussão sobre quais eram vocacionados ao sacerdócio.

O Seminário era regido pelo Diretório dos Seminaristas, seguindo o modelo francês e que o Superior Geral da Congregação indicou ao Pe. Chevalier que seguisse. Segundo o Reitor em carta ao seu Superior, eles seguiram o Diretório em tudo: “exceto quanto a ordem das matérias lecionadas, porque o Sr. bispo creu poder modifica-la”.<sup>25</sup> Convém destacar que a partir do Decreto Imperial de 22 de abril de 1863, o governo quis uniformizar as matérias

---

<sup>24</sup> Livro do Conselho do Seminário da Prainha, 1865, p. 6. (CPR) [Tradução livre].

<sup>25</sup> Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 32 (BPMP).

ensinadas nos Seminários brasileiros para que recebessem subsídios do Estado, mas houve resistência por parte dos bispos (Santirocchi, 2010a: 485-486).

As atividades e regras contidas no Diretório dos Seminaristas e que foram postas em prática pelos vicentinos no Ceará consistiram no “levantar dos alunos às 5 h, a oração, a missa, os estudos regulares, os retiros, os exames, etc”.<sup>26</sup> Podemos afirmar que estas tarefas faziam parte do cotidiano dos seminaristas e também representavam estratégias da própria congregação para estimular os alunos à vida religiosa.

O Pe. Chevalier criou um *Regulamento* interno para o Seminário, inspirado no modelo que era utilizado pela Congregação da Missão na França. O referido documento era composto por vinte artigos que determinavam como deveria ser a vida dos seminaristas. Buscava-se a partir dos estatutos “a incorporação cotidiana de um modelo”, de respeito às regras, obediência hierárquica e à  *piedade* (Airiau, 2006: 29).<sup>27</sup>

As Regras disciplinares presentes no regulamento destacavam os seguintes aspectos: obediência e respeito para com os superiores; evitar palavras grosseiras ou *amizades particulares* (Art. I); incentivo ao respeito e modéstia (Art. II), recomendação aos sacramentos e retiros espirituais (Art. III e IV); sobre a limpeza dos trajés (Art. V); proibição do ato de fumar, deixar o cabelo crescer e usar perfumes (Art. VI); devia-se fazer silêncio em todas as atividades (Art. VII); deveriam ser evitados nos recreios barulho em excesso e jogos grosseiros (Art. VIII); pontualidade nas tarefas e estudos (Art. IX); a permissão de licença das aulas e passeios

<sup>26</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 32 (BPMP).

<sup>27</sup> “Na linguagem cristã, esta palavra usa-se com o sentido de: a) compaixão ou misericórdia; b) religiosidade ou devoção, a que se entregam as pessoas piedosas ou devotas; c) virtude moral; d) dom do Espírito Santo”. Para os religiosos do século XIX dizia respeito à entrega dos padres às coisas sagradas, ao exercício das práticas sacramentais, etc. Fonte: *Enciclopédia Católica Popular*. Disponível em: <https://bit.ly/2CV10TP> [Acesso em 29 de março de 2019].

só poderia ser dada pelo Reitor (Art. X), assim como só se poderia falar com um aluno do curso teológico ou com um criado, com sua permissão (Art. XI); proibia a transação de compras ou empréstimos para com os seminaristas (Art. XII); para receber visitas fora do horário era necessária a autorização do Pe. Chevalier (Art. XIII); as cartas que chegassem deveriam ser lidas antes por ele (Art. XIV); os alunos do Seminário só poderiam sair do edifício fora dos horários certos, com autorização prévia (Art. XV); em caso de saídas a alguma igreja deveria manter-se a modéstia, evitando conversas e fazendo silêncio (Art. XVI); os alunos que recebesse algum encargo no Seminário deveriam ser tratados com docilidade e deferência por seus companheiros (Art. XVII); aceitar e por em prática sem reclamar os avisos dos superiores (Art. XVIII); seriam *expulsos* os alunos que não praticassem os sacramentos, desacatassem publicamente um superior ou agisse de forma desrespeitosa (Art. XIX); sobre a obrigação dos superiores de vigiar o comportamento dos alunos para ter certeza de que o regulamento estava sendo praticado, ademais a proibição de leituras de livros, romances e jornais “perniciosos” (Art. XX).<sup>28</sup>

As regras do regulamento foram colocadas em prática durante todo o reitorado de Pierre Chevalier, que segundo o Álbum do Seminário, teria conseguido “manter o ideal, que primitivamente concebera de formar no Brasil um Seminário na altura de seus congêneres na Europa”.<sup>29</sup> O estatuto controlava cada passo dos estudantes, [...] “sua minúcia e sua precisão visavam estruturar tanto quanto que possível os comportamentos e as disposições psicológicas” (Airiau, 2006: 29).

Houve, portanto, no Seminário um grande incentivo ao modelo de padre pretendido pela Santa Sé na época. O bom seminarista deveria ser: instruído, focado em seus estudos, modesto, piedoso, obediente, afastado do mundo, com

---

<sup>28</sup> Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, pp. 54-56.

<sup>29</sup> Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará, 1914, p. 57 (BPMP).

moral elevada, ter amor pela Igreja e coisas sagradas. Para lapidar um novo clero, era necessário incentivar e muitas vezes impor esse modelo aos alunos. Neste sentido, criaram os estatutos e pensaram meios para alcançar seu intento.

No *Livro do Conselho do Seminário (1864-1870)*, pudemos observar as estratégias discutidas entre os lazaristas para por em prática suas regras no Seminário e conseqüentemente formar um clero ultramontano. Ademais essa fonte nos permitiu perceber quais eram as atitudes dos alunos frente ao modelo de vida santa, pretendido pelos vicentinos.

Como dissemos anteriormente, os seminaristas deveriam “mostrar-se sempre respeitosos e obedientes com seus Superiores”.<sup>30</sup> Para que se tornassem bons padres ultramontanos, a primeira regra básica era a obediência hierárquica. Neste sentido, os lazaristas faziam os internos exercitarem a subordinação e o respeito cotidianamente para com os seus superiores. Segundo as regras, caso o seminarista desobedecesse às ordens estaria fadado a severas punições, inclusive expulsão. Sobre essa questão reflete o escritor do *Álbum do Seminário*:

Enganam-se os que pensam ser a disciplina uma cousa fácil. O Seminário é uma vida e vida agitada pelo caráter volátil e ardente de uma mocidade ávida de desenvolver suas forças. Ora, pelo vai e vem dos seminaristas, que vão se renovando ano a ano, quer também pelo caráter rude de alguns moços, o facto é que em muitas ocasiões o Reitor precisa armar-se de toda a severidade para manter a ordem.<sup>31</sup>

A disciplina imposta pelos lazaristas tinha o objetivo de padronizar o comportamento dos jovens seminaristas, o que faria com que eles perdessem gradativamente a sua individualidade e fossem incorporados ao seu estado

---

<sup>30</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 54 (BPMP).

<sup>31</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 56 (BPMP).

clerical. No cotidiano, os professores discutiam sobre o comportamento “rude” de seus alunos e o que fariam para reordená-los, como nos mostra o Livro do Conselho:

Foi notado que o Sr. Castório não teve muito respeito para com os seus companheiros que tem um ofício no seminário. De um caráter inquieto e aborrecido, ele jamais fica contente por nada, que facilmente ele chama de hipócritas seus companheiros que querem praticar a virtude e obedecer a regra. Foi notado que o Sr. Agapita segue facilmente este exemplo.<sup>32</sup>

Em nossa perspectiva, o seminarista Castório, caracterizado pelos lazaristas como “inquieto e aborrecido”, utilizou-se das *táticas* ou *maneiras de fazer* para transgredir as leis impostas a ele. Notamos na citação que este aluno, infligiu o Art. XVII do regulamento ao desprezitar os colegas que tinham algum trabalho no Seminário. Ademais, escarnejava dos outros seminaristas que buscavam seguir as regras e “virtudes”. Ainda segundo esse documento, suas ações contra o modelo de seminarista imposto, se expressavam principalmente na ausência dos professores, diretamente para com seus colegas. Provavelmente alguns dos alunos delataram-lhes aos superiores ou estes a partir da vigilância intensa observaram o comportamento do jovem.

Na visão dos seus professores, o seminarista Castório não tinha vocação sacerdotal, já que não demonstrava obediência e respeito para com eles. A fim de estimular a vocação desse aluno, foi pedido pelo Conselho que ele “separasse aqueles que tivessem a real inclinação para chamar de *hipócritas* etc... daqueles entre seus companheiros que verdadeiramente são bons seminaristas”. Para o jovem, os “hipócritas” eram aqueles que seguiam os padrões impostos pelos superiores.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Livro do Conselho do Seminário da Prainha, 28 de outubro de 1864, p. 2 (CPR).

<sup>33</sup> Livro do Conselho do Seminário da Prainha, 28 de outubro de 1864, p. 2 (CPR).

Os alunos deveriam ir regularmente às missas, procurar ampliar sua piedade pessoal, confessando-se “devotamente durante o retiro espiritual e depois uma vez a cada mês e frequentarão a Sagrada Comunhão, segundo os conselhos dos seus confessores”.<sup>34</sup> Houve um maior estímulo aos sacramentos (Art. III), pois acreditavam que com eles os seminaristas obteriam mais “modéstia e o respeito”.<sup>35</sup> A confissão, particularmente, representava um:

[...] controle da vida do seminarista, [...] um instrumento eficaz, somente, é claro, quando o confessor é sincero no que diz. É neste momento que os padres-lentes que acompanham a formação do candidato pode sentir se realmente existe um coração vocacionado ao sacerdócio ou não, quais possam ser as barreiras para isso se concretizar e quais serão os exercícios espirituais que servirão para se vencer as crises e tentações (Costa Filho, 2004: 78).

A partir das confissões dos seminaristas, os Lazaristas podiam analisar quais os alunos estavam realmente aptos a serem ordenados e os que precisavam modificar hábitos e posturas. Podemos notar isso em uma reunião do Conselho, na qual os professores consideram que deveriam “lembrar mais aos seminaristas a obrigação da confissão semanal para uns, mensais para outros”.<sup>36</sup>

Durante as férias, quando podiam ir para a casa dos seus parentes, lhes era recomendada “a frequência dos Sacramentos e contribuição do Vigário da Freguesia ou de um lugar perto que dê atestado da frequência nos Sacramentos”.<sup>37</sup> Os lazaristas teriam assim, certeza se os alunos continuavam ou não com seus exercícios espirituais. A intenção era manter os alunos centrados na vida religiosa,

<sup>34</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 55 (BPMP).

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Praia* de 21 de outubro de 1864, p. 1 (CPR)[Tradução livre].

<sup>37</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha*, 21 de junho de 1865, p. 7 (CPR) [Tradução livre].



mesmo longe do Seminário. Para tanto, contariam com o auxílio dos vigários que os repassaria um relatório sobre os seminaristas que estavam frequentando os sacramentos e seu comportamento longe do claustro.

A instrução intelectual era outro aspecto importante na formação de padres. Procurava-se cultivar não apenas o saber religioso, mas também o científico como visto anteriormente, com as matérias repassadas no Seminário. Era necessário conhecer sobre as ciências a fim combater também os seus excessos. Além disso, a Igreja incentivou os padres a darem continuidade aos seus estudos quando ordenados. Por exemplo, alguns padres brasileiros desse período tornaram-se doutores em Direito canônico em universidades romanas (Santirocchi, 2010a: 250).

Segundo o *Álbum do Seminário*, “a inteligência movida, abala a vontade, que corre como pressurosa a abraçar tanta grandeza e se compraz no bello, com maior impeto do que nos prazeres terrenos. Ahi está porque o *estudo sério* é uma garantia para o padre e uma salvaguarda de sua moral” [Grifo nosso].<sup>38</sup> Nesse sentindo, o estudo tinha também a função de ocupar o seminarista e fazê-lo amante da leitura sagrada.

Obviamente além dos livros das matérias adotadas pelo Seminário, as leituras realizadas pelos seminaristas só podiam ser sobre a vida dos santos ou questões ligadas a Igreja. Pretendia-se fazê-los seguir os exemplos virtuosos dos religiosos, afastando-se assim de pensamentos e vivências do mundo externo. Para estimular o estudo, o reitor decidiu premiar os cinco melhores estudantes de cada ano do curso preparatório e teológico. As premiações estavam ligadas a “avaliação dos professores, e à identificação de outros sinais como

---

<sup>38</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 32 (BPMP).

obediência, disciplina e aplicação” (Neris, 2014, p.70). Assim, os alunos se tornariam mais dedicados aos estudos e buscariam a obediência aos superiores.<sup>39</sup>

A vivência no Seminário era bastante regrada, assim como nos seminários franceses, como já foi dito, “os dias se sucediam e todos se pareciam”.<sup>40</sup> Nos dias úteis, os alunos levantavam-se às 5h da manhã, ia para a missa, tomava café da manhã, tinham aula, estudo individual, durante a tarde almoçavam, continuavam as aulas, o terço, leitura, oração e repouso. As luzes do Seminário eram apagadas às 21 horas e 15 minutos da noite, momento em que os jovens já deveriam estar recolhidos.

Nos domingos e dias santos, levantavam-se no mesmo horário, faziam suas orações, recebiam instruções, ladainhas, etc. Estudavam catecismo, iam para a missa, depois recreio, almoço, terço e estudos individuais. Nos feriados, os alunos podiam passear em alguns lugares de Fortaleza, como a Praça do passeio público ou Ponte metálica, sob o controle de um professor. Assim, toda a vida do seminarista era voltada basicamente aos estudos e práticas sacramentais.

Os lazaristas exerceram um controle do espaço seminárstico através da vigilância intensa e proibição de alguns atos. Os prédios do Seminário Maior e Menor eram vizinhos, portanto, era necessário impossibilitar o contato entre os alunos. O motivo era as “faixas etárias bem distintas: de um lado crianças e adolescentes do curso preparatório e do outro os jovens e adultos do curso teológico”. Ademais, os fatores primordiais eram a “necessidade de silêncio e isolamento” dos candidatos ao sacerdócio (Reis, 2000: 99).

---

<sup>39</sup> *Livro do Conselho do Seminário da prainha*, 09 de novembro de 1869, p. 31. Esse documento encontra-se em português.

<sup>40</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 54 (BPMP).

Sobre essa questão, Airiau (2006, p.32) enfatiza que “o isolamento pela relativa claustração que a concepção da formação sacerdotal impõe é acompanhada da inserção de uma comunidade segundo uma ordem de dignidade determinada pelo avanço das ordens”. Neste sentido, podemos pensar que à medida que o seminarista ia progredindo no Curso teológico, seu estado de afastamento do mundo também avançava. Sobre a questão, durante a reunião do Conselho de 13 de março de 1870:

tratou-se do melhor modo em que haveria de vigiar os moços durante os recreios e passeios e assentou-se que nos dois recreios, do meio dia e da noite, dois padres ficariam em baixo com o Curso Teológico e dois no Corredor de Cima para impedir a comunicação dos 2 cursos e a ida dos moços aos dormitórios.<sup>41</sup>

A cada semana seria decidido pelo Reitor os padres que deveriam presidir a vigilância nos recreios ou passeios.<sup>42</sup> Era necessário que durante os intervalos o silêncio fosse completo, sem bagunça ou agitação (Art. VIII). Nos horários do almoço ou jantar “foi decidido que para ter mais ordem no refeitório, os seminaristas seriam divididos por mesas de 6, e que será nomeado um presidente para distribuir os alimentos”.<sup>43</sup> A divisão feita pelos lazaristas facilitava na separação dos alunos, tinham assim, um ambiente calmo, ordeiro e podiam observar com atenção o comportamento dos discentes.

Com o ambiente de isolamento pretendia-se evitar a presença feminina, assim como *amizades particulares* entre os seminaristas. Conjeturamos que a atitude dos lazaristas

---

<sup>41</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 13 de março de 1870, p. 32 (CPR). O documento foi escrito em português.

<sup>42</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 13 de março de 1870, p. 32 (CPR).

<sup>43</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 21 de outubro de 1864, p. 1 (CPR) [Tradução livre].

em proibir que os meninos despertassem afeição particular uns pelos outros, fosse para evitar possíveis comportamentos homossexuais.

Nesse sentido, os alunos não poderiam em nenhum momento ficar longe das vistas dos professores, até “os Dormitórios deveriam ficar trancados durante todo o dia e que só por um caso extraordinário devia-se dar licenças aos moços de ir nelles, quem tivesse necessidade de deitar-se, fosse logo para a enfermaria”. Seus pertences ficariam na sala dos baús, que só seria aberta “1º durante os banhos, 2º durante o recreio depois do jantar e 3º durante o recreio depois do café”. Durante esse tempo os rapazes deveriam ir buscar tudo o que precisariam durante o dia. Caso comessem alguma “falha”, ou seja, fossem até essa sala fora do horário, o Pe. Chevalier recomendou aos professores que não os dessem nenhuma penitência ou repreensão, mas falassem para ele.<sup>44</sup>

Uma outra decisão que os ajudavam a ter domínio sobre o espaço, era que tudo que entrava ou saía do Seminário passava primeiramente pelo Reitor. Por exemplo, as visitas, as cartas, livros, jornais e revistas só seriam aceitos se o Pe. Chevalier considerasse lícito. Dessa forma, os padres sabiam o que ocorria, o que precisava ser modificado ou proibido.

O controle dos livros e jornais era bastante relevante, pois não queriam que os alunos tivessem contato com escritos “perniciosos”. Para a formação de um padre ultramontano, todos os temas seculares como política, relações amorosas, etc, poderiam ser considerados perigosos. Sabemos que um dos pontos mais relevantes da Reforma ultramontana foi exatamente o afastamento do clero da política partidária, um tema muito comum nas discussões da época.

---

<sup>44</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 13 de março de 1870, p. 32 (CPR). Documento escrito em português.

Portanto, proibir a entrada jornais que tratassem disso era vital para a formação de um padre preocupado apenas com a sua atuação e seu ofício religioso.

Com relação às formas de se portar e trajar dos seminaristas, o Pe. Chevalier decidiu no *Conselho* de 21 de julho de 1865 que a partir do segundo ano do Curso Preparatório os alunos deveriam usar batina com alamares<sup>45</sup>, capa grande e chapéu de dois bicos. Além do mais, decidiu que os tonsurados e os menores deveriam “ir à igreja com o hábito” sacerdotal.<sup>46</sup>

No século XIX, a batina, o hábito era uns “dos elementos mais característicos, marcador social exterior (o distingue) e realizador da identidade interior (corte e morte no mundo) [...]” do seminarista ou padre (Airiau, 2006, p.31). Portanto, a forma de vestir-se do clero era um dos pontos que o diferenciavam do resto da sociedade, demarcando assim sua forma própria de vida. Desde o curso preparatório os alunos deveriam ir trajando-se com alguns elementos que identificassem a vida sacerdotal, até chegar ao uso contínuo da batina.

Ademais, essa era uma das estratégias da Igreja para que o clero formasse uma identidade e interiorizasse seu distanciamento das coisas externas. Teriam dessa forma, consciência de sua posição religiosa, ao passo que respeitariam seus votos, evitando o contato com a vida “mundana”. Segundo Cândido da Costa e Silva, “houve uma lenta, mas progressiva passagem da subjetividade do candidato em ‘sentir-se chamado’, para a racionalidade do ‘ser chamado’, fundada em critérios indigitados pelos formadores. Subordinava-se a ‘voz interior’ à evidência dos ‘sinais’” (Costa e Silva, 2000, p.17).

---

<sup>45</sup> Os alamares são uma peça de uniforme, formada por cordões entrelaçados e usada, em certas corporações, como o exército por exemplo, pelos oficiais de estado-maior e ajudantes-de-ordens.

<sup>46</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 21 de junho de 1865, pp. 7-8 (CPR) [Tradução livre].

Os retiros espirituais ou exercícios espirituais<sup>47</sup> também tiveram um importante papel no que se refere ao sentimento vocacional. Durante o período de sua realização, os seminaristas e padres deveriam entregar-se inteiramente aos sacramentos e silêncio. Os retiros corriam no Seminário reunindo padres de toda a província e geralmente duravam de três a oito dias. A organização dos retiros era feita pelos “filhos de S. Vicente de Paula, dignos lentes do Seminário e diretores dos santos exercícios”.<sup>48</sup>

O primeiro retiro realizado no Ceará foi em 4 de dezembro de 1864, após a chegada dos vicentinos à província. Os trabalhos no Seminário estavam começando quando “tiveram que suspendê-los para [...] se deterem a implorar as bênçãos de Deus e se adestrarem á vida clerical pela salutar penitência desses dias de regeneração espiritual”.<sup>49</sup> O retiro durou três dias e foram realizadas as seguintes atividades:

as 4 horas da tarde, abertura por uma pequena prática sobre o retiro. Os exercícios duraram três dias, 5, 6 e 7, havendo duas instruções por dia sobre as grandes verdades. De manhã meditação em voz alta. As 3h, conferência sobre o Sacramento da Penitência. Não se podendo rezar o Ofício Divino da Santíssima Virgem, recitou-se o Rosário, dividido em três partes: o 1º o terço de manhã às 8 horas, o 2º às 2h. e o 3º às 6h.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Os retiros ou exercícios espirituais se caracterizam por um período de recolhimento em que os padres se unem para reflexão e oração com seus diretores espirituais. Os retiros eram determinações canônicas nos seminários, pois todos os alunos que fossem passar por uma ordenação deveria participar antes do retiro. Fonte: *Dicionário católico popular*. Disponível em: <https://bit.ly/338xi8f>. [Acesso em: 27 de março de 2019].

<sup>48</sup> *Jornal O Cearense*, 08 de janeiro de 1882, p.2. Biblioteca Nacional Digital/Hemeroteca Digital (BND/HD).

<sup>49</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 27 (BPMP).

<sup>50</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 28 (BPMP).

As instruções foram feitas pelo Pe. Chevalier e seus coirmãos, que perceberam a importância da prática de tais exercícios para reforma do clero. Os alunos do Seminário e os demais padres da província receberam instruções sobre as “grandes verdades”, a importância dos sacramentos, voto de celibato, obediência, etc. Pretendia-se assim, “implantar nas almas [...] dos Seminaristas o amor á disciplina e á carreira eclesiástica”, todos deveriam confessar-se e comungar.<sup>51</sup>

Os padres das freguesias cearenses participaram ativamente dos retiros promovidos pelo Seminário da Praia. Durante o terceiro retiro espiritual no Ceará, que teve seu início no dia 21 de janeiro de 1882 e durou oito dias, contou com a presença de trinta e três padres e vigários da província. O Jornal *O Cearense*, divulgou a convocatória para o evento:

Os Revdm. párocos que pretenderem vir aos ditos exercícios, não o poderão fazer sem que deixem algum sacerdote ou pároco vizinho que se encarregue da administração de suas freguesias, com tanto que esses sacerdotes ou párocos que tenham de ser delegados, se achem nas condições canônicas de poderem aceitar a delegação.<sup>52</sup>

Para a Diocese era necessário que os padres fossem ao retiro, pois nele os clérigos poderiam ser instruídos e preparados para continuar sua tarefa de guiar os fiéis. No entanto, era necessário que deixassem outro pároco, preparado para o cargo como seus substitutos nas igrejas. Percebemos que essa também era uma medida de controle por parte do prelado que não permitia que as paróquias ficassem vacantes, sob administração de padres despreparados ou laicato. Os lazaristas, organizadores do evento, consideravam aquele

---

<sup>51</sup> *Idem*, pp. 27-28 (BPMP).

<sup>52</sup> *Jornal O Cearense*, 20 de novembro de 1881, p. 4 (BPMP).

ato fecundo em bons resultados, acontecimento que traduz o moralizador pensamento daqueles que inspirados pelo Divino Paraclito e guiados pela experiência, o julgarão de imprescindível necessidade para retemporação das forças dos seus colaboradores e afavorá-los na árdua e augusta missão de cujo desempenho impende o bem-estar moral e civil da sociedade.<sup>53</sup>

Neste sentido, podemos afirmar que no âmbito das ações reformadoras, os retiros espirituais foram bastante importantes. Os seminaristas puderam desde cedo ser encaminhados ao padrão ortodoxo de obediência e piedade. Assim como foi necessário ao controle e vigilância do clero secular, que eram lembrados que deveriam ser exemplos de moral com o fim de guiar seus fiéis pelo rumo correto.

Com a chegada dos vicentinos, as festas religiosas no Ceará também sofreram modificações. Segundo Fragoso, essas festas eram “as únicas compatíveis com o sentido de vida cristã da maior parte do [...] povo religioso”. Geralmente no Brasil elas eram promovidas pelas Irmandades a fim de realizar devoções aos santos e peregrinações aos santuários. O dinheiro das esmolas dos fiéis que eram arrecadados durante a festa pertencia a Irmandade, que tinha o controle da manifestação religiosa (Fragoso, 2008, p.219).

No entanto, com a Reforma Ultramontana, os festejos ficaram a cargo das Ordens religiosas. Na província cearense, por exemplo, os lazaristas passaram a organizar e presidir alguns desses eventos. A Igreja Católica pretendia com isso, afastar o poder dos leigos sobre as festas, além de reordenar os rituais e o culto, inaugurar e reforçar devoções. Além disso, ao ficar responsável pelas festas o clero desejava

[...] retomar a visão de uma igreja clerical, onde o padre é o indivíduo autorizado para ajudar o fiel a manter contato com o sagrado e com os santos, ministrar os sacramentos

---

<sup>53</sup> *Jornal O Cearense*, 08 de fevereiro de 1882, p. 2 (BPMP).



e a absolvição dos pecados. [...] sentimento clerical iniciado sob os auspícios do primeiro bispo e dos especialistas lazaristas da Congregação de São Vicente de Paulo (Costa Filho, 2004, p.131).

No dia 8 de dezembro de 1864, foi realizado no Seminário e na Igreja de N. Sr. do Outeiro da Prainha, a Festa da Imaculada Conceição. Esse culto mariano esteve presente em grande parte do período colonial e ganhou novo impulso com a afirmação do dogma da Imaculada Conceição em 1854 (Fragoso, 2008, p.220). Segundo o *Álbum Histórico do Seminário*, a devoção ocorreu

com a assistência de todo o clero, da Irmandade de N.S da Conceição e das pessoas gradas da cidade, o Sr. Bispo, D. Luiz procedia com todo aparato á benção da Igreja da Prainha [...] e do edifício, percorrendo toda a casa em procissão – Momentos após pontificava na Missa solene com toda a imponência das cerimonias episcopais e cercado pela primeira vez de um coro de levitas.<sup>54</sup>

Como visto na citação, já no início da reforma da Igreja cearense as festas tinham caráter bastante centrado no ritual e sacramentos. Apesar da Irmandade da N. S. da Conceição estar presente na organização do evento, percebemos aqui uma maior hierarquização episcopal. Mesmo que o culto da Imaculada Conceição fosse de responsabilidade da Irmandade e o edifício da igreja lhe pertencesse, estavam presos às decisões do clero.

Segundo o diário pertencente ao Pe. Chevalier, a festa teve os seguintes ornamentos, “a frente da igreja e da casa apresentava um ar de festa [pelas] [...] flamas, bandeirolas e lanternas”. A festa tinha como objetivo o culto devocional a Imaculada Conceição e a comemoração da abertura oficial

---

<sup>54</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 28 (BPMP).

do Seminário, assim como a chegada dos lazaristas. Foi oferecido pelos padres um jantar para a comunidade ao som da banda de música dos seminaristas.<sup>55</sup>

Outra festa religiosa a ser considerada foi a de São Vicente de Paulo, também realizada no Seminário da Prahina e regida pela Congregação da Missão. A devoção a São Vicente chegou ao Ceará com os lazaristas, e posteriormente com a criação da Conferência Vicentina, o culto foi consolidado pelo laicato. O *Jornal Constituição* de 23 de julho de 1882 noticia sobre a festa:

No dia 19 do corrente [mês] os Padres da Congregação da Missão celebraram [...] a festa de S. Vicente de Paula, glorioso fundador daquela congregação. [...] houve missa solene sendo officiante Exm. Sr. Vigário Capitular, achando-se presente o [...] Arcebispo da Bahia [D. Luís A. dos Santos], muitos sacerdotes desta capital, as irmãs de caridade com suas respectivas alunas, o grande número de assistentes de diversas classes. Ao evangelho ocupou a tribuna sagrada o talentoso padre mestre Manoel Candido dos Santos, que, em um importantíssimo sermão pôs em relevo as heroicas virtudes de S. Vicente de Paula, prendendo assim a atenção do numeroso auditório [...] Depois da festa religiosa os padres da congregação obsequiaram a seus convidados com um variado e lauto jantar [...].<sup>56</sup>

Notamos que a Festa de São Vicente, realizada pelos lazaristas era voltada à comunidade clerical cearense. Neste sentido, há um distanciamento da participação leiga desse evento, já que era fechado ao grupo dos sacerdotes e freiras. Outras festas e devoções introduzidas pela Diocese no Ceará foram o Sagrado Coração de Jesus, a Festa de São Pedro, etc.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Diário do Pe. Chevalier citado no *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 27.

<sup>56</sup> *Jornal Constituição*, 23 de julho de 1882, N. 16, Ano XX (BPMP).

<sup>57</sup> Para mais informações ver: Festa do Sagrado Coração de Jesus - *Jornal O cearense*, 29 de junho de 1889, N. 14, Ano, XLIII; Festa de São Pedro - *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, pp. 65-67.

### 3. Laboratório do clero cearense: o criterioso sistema de ordenações

Nos Seminários ultramontanos a formação do clero tinha diversas etapas e exames. Para tornar-se sacerdote, “os aspirantes deveriam passar então por um longo processo de seleções e ritos examinatórios prévios à obtenção” dos ordenamentos. As Ordens dividiam-se em *Menores* e *Maiores ou Sacras*, e para alcança-las a vocação do aluno deveria ser analisada pelos professores e pelo Reitor do Seminário (Neris, 2014, p.85).

As ordens sacramentais dividiam-se em graus: *quatro menores* e *três maiores*. As menores eram formadas por *Ostiário, Leitor, Exorcista e Acólito*, essas ordens conferiam poderes concernentes ao culto divino.<sup>58</sup> As ordens sacras ou maiores se dividiam em *Subdiaconato, Diaconato e Presbiterado* (sacerdócio), ofertando poderes sobre objetos sagrados e sacrifício, quem os recebesse estaria consagrado ao altar e destinados à vida celibatária.<sup>59</sup> Essa era também uma estratégia da Igreja para formar um clero consciente de suas funções. Analisamos no *Livro do Conselho do Seminário da Prainha (1864-1870)* como os professores e o pe. Chevalier operaram a difícil tarefa de seleção de um novo clero.

---

<sup>58</sup> *Ostiário* era o primeiro grau das ordens menores, tinha a tarefa de abrir a Igreja, tocar o sino, funções que hoje são feitas pelo sacristão. *Leitor* era o que realizava as leituras nas celebrações litúrgicas e atividades catequistas. *Exorcista* fazia parte das ordens menores, mas hoje é constituído de um ministério especial reservado a um presbítero. *Acólito* ministro instituído ao serviço do altar, como entrega de hóstias. Todas as ordens menores foram modificadas no Concílio Vaticano II, o *ostiário*, o *leitor* e o *acólito* foram suprimidos e as suas funções atualmente são desempenhadas pelos leigos (Neris, 2014: 83).

<sup>59</sup> *Subdiaconato* era o grau mais baixo das ordens maiores, seus ministros deveriam fazer votos de celibato e tinham funções na celebração de missas. No Concílio Vaticano II essa ordem foi suprimida e suas funções nas missas passaram para os leigos. *Diaconato*: para se chegar a essa ordem era necessário fazer voto de castidade, era a passagem para o sacerdócio. *Presbiterado*: essa era a ordem máxima, com ela o seminarista se tornaria padre de fato. (Neris, 2014: 84).

As sucessivas ordenações exigiam dos lazaristas um profundo estudo e discussão sobre cada um dos alunos, por isso a vigilância falada anteriormente, foi tão importante. Todos os pontos sobre a reforma do clero no Seminário abordados nesse artigo convergem para o momento das ordenações.

O Livro do Conselho nos mostra as etapas de ordenações e os critérios que eram levados em conta para isso. Com ele foi possível acompanhar a trajetória de alguns seminaristas em busca do presbiterado. Em 1866, foram ordenados os primeiros subdiáconos e outras ordens menores. Os alunos que foram aceitos para a ordenação foram:

1º ao *Sem. Pedro Alves d'Araujo*, em que foi constatada as marcas comuns de vocação: regularidade, amor pelas cerimônias e desejo do bem. No entanto, foi observado que ele é um pouco lento nos seus estudos. [...] 4º O *Sem. José de Sousa* que nos parece sério, de uma inteligência comum, um pouco lento, ele é verdadeiro, mas vence (?) tudo por sua tenacidade, assíduo para receber os sacramentos, tem gosto pelas coisas de Deus. Foi acordado com ele este favor com a condição dele poder estudar nas férias [Grifo nosso]<sup>60</sup>

Nos exames de *vocação* dos lazaristas, cada marca do comportamento dos alunos era destacada. A citação apresenta dois alunos que seguiam o modelo do “bom seminarista”, o primeiro perfazia bem esse ideal com demonstração virtude, amor aos estudos, sacramentos e coisas sagradas. O segundo por sua vez, era bastante esforçado e disciplinado com seus exercícios sacramentais. Portanto, a condição para sua ordenação como subdiácono era que dedicasse mais aos estudos, já que apresentava dificuldades nas matérias. Apesar disso, ambos estavam aptos a avançarem rumo ao sacerdócio.

---

<sup>60</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 18 de setembro de 1866, p. 13 (CPR) [Tradução livre].

Entre os alunos que não deveriam receber a ordenação, destacamos o:

3º Sr. Germano Antenor de Araújo, as disposições das quais pareceram duvidosas: pouco de piedade, ele passa de 3 a 4 semanas sem se confessar; durante as férias, embora na cidade, ele não se confessou uma única vez, foi encontrado sempre com *seculares* [...] Ele teria sido a causa da desobediência do seu irmão durante as férias, [...] inteligente, *ele estuda pouco e de preferência a história profana*, a literatura. *Ele teria apoiado facilmente as opiniões que se afastam daquelas que são favoráveis a Igreja.* [...] [Grifo nosso]<sup>61</sup>

Segundo a discussão do Conselho, esse seminarista divergia muito das qualidades exigidas a um futuro padre. Infligiu vários artigos do Regulamento: era pouco piedoso, pois não se importava com os sacramentos, passando quase um mês sem confessar-se. Durante as férias teve bastante contato com pessoas que não eram religiosas, confessou-se pouco e ainda teria influenciado seu irmão ao “erro”. As informações sobre sua irregularidade com os sacramentos e seu comportamento, chegavam aos lazaristas a partir dos clérigos locais. Aventamos que esses detalhes poderiam ser obtidos pela confissão ou a partir de seus familiares.

Além disso, outro motivo para não se ordenar era seu aparente envolvimento com “história profana” e literatura. Ora, a Igreja pretendia formar um clero homogêneo, que tivesse um sentimento de identificação com seu “lugar social” e que devia afastar-se das coisas mundanas. Portanto, era necessário que os jovens seminaristas não tivessem contato com livros e histórias que produzissem ideias e visões diferenciadas.

O jovem Germano se deixava conduzir por opiniões que destoavam das da Igreja e os professores atribuíam isso às suas leituras “profanas”. No século XIX alguns romances

---

<sup>61</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 18 de setembro de 1866, p. 16 (CPR) [Tradução livre].

eram escritos em tom anticlerical e pretendiam tecer duras críticas a temas como o celibato e a rigidez na formação seminarística. Podemos citar dois livros que abordam essas discussões, “O Seminarista” (1872), de Bernardo Guimarães e “O crime do Padre Amaro” de Eça de Queiroz (1875). Apesar de Germano não os ter lido naquele momento, pois só foram lançados posteriormente ao ano de 1866, os lazaristas consideravam tais livros uma verdadeira “ameaça” à vocação religiosa e à carreira eclesiástica.

No ano seguinte, o Conselho decidiu que o seminarista Germano poderia ser chamado “às 2 ordens [menores] que lhe faltaram e ao subdiaconato”. O motivo para essa deliberação foi que “ele suportou bem a humilhação que lhe foi imposta”. Disseram ainda que “ele teria sido mais assíduo aos sacramentos, que teria sempre gosto pelos estudos”. Portanto, acreditamos que para os lazaristas a não ordenação anterior do rapaz lhe serviu como penitência, já que pôde assim repensar suas atitudes e modificar sua conduta.<sup>62</sup>

Outro caso que merece destaque é o do seminarista Cícero Romão Batista,<sup>63</sup> que tornou-se célebre por conta de sua atuação como padre e político na cidade de Juazeiro do

<sup>62</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 16 de fevereiro de 1867, p. 17 (CPR) [Tradução livre].

<sup>63</sup> Nasceu em 24 de março de 1840, no Crato-CE, filho de Joaquim Romão Batista e Joaquina Vicência Romana. Foi o único filho homem do casal, seu pai era comerciante de tecidos e ferragens, tendo uma renda razoável. Iniciou seus estudos aos seis anos de idade com professores particulares, aos 17 anos foi estudar no prestigiado Colégio Padre Inácio de Souza Rolim, Cajazeiras-PB. Em 1862, quando fez 18 anos, perdeu seu pai, vitimado pela epidemia de cólera no Crato. Cícero que desejava seguir a carreira do sacerdote, teve que parar seus estudos e voltar a sua cidade, mas foi auxiliado por seu padrinho coronel Antônio Luís Alves Pequeno, que custeou seus estudos no Seminário da Prainha, onde ingressou em 1865. Ordenou-se em 1870 e chegou ao Juazeiro em 1872, onde permaneceu até sua morte. Atuou como capelão do povoado de Juazeiro, sendo um dos personagens da trama que ficou conhecida como “milagre da hóstia”, referente à transformação das hóstias ofertadas por ele em sangue, na boca da Beata Maria de Araújo. Tornou-se líder religioso e político dos habitantes Juazeiro, chegando a ser o primeiro prefeito da cidade. Morreu em 20 de julho de 1934 e se tornou

Norte.<sup>64</sup> No mês de outubro de 1867, durante os exames do Conselho para definir os seminaristas que receberiam as duas últimas ordens menores, foi falado que Cícero:

não merece ordenar-se porque, a longo tempo não se confessa nem comunga, e que ele é pouco regular; que ele tem muitas ideias confusas, que ele tem muita fé em sua própria razão: essa razão é especialmente mais grave porque ele está *empregado no Seminário*. Por isso lhe foi dito que, se continuar assim, ele não poderá mais exercer seu ofício em razão do *escândalo* que ele cometeu, e que, todavia, foi deixado livre das duas ordens a fim de não desacreditar as escolhas dos professores [Grifo nosso].<sup>65</sup>

Cícero Romão entrou no Seminário em 1865, destacou-se por sua inteligência e dedicação aos estudos. Por esse motivo, durante o segundo ano de curso teológico foi escolhido para ministrar disciplinas no Seminário Menor, como colaborador. Todavia, como visto na citação, os lazaristas chegaram ao consenso de que ele não merecia ser elevado de ordens. As causas principais estariam relacionadas à sua “apatia” com relação aos sacramentos, por não demonstrar interesse pelos exercícios de piedade e pela pouca regularidade em suas atividades. Além disso, guiava-se por “ideias próprias”, talvez sem levar em consideração os conselhos e regras dos superiores.

O jovem foi advertido a melhorar sua conduta e ameaçado com a perda do seu ofício no seminário. Algo que nos intrigou foi o Conselho ter citado um “escândalo” realizado por ele. Não sabemos exatamente ao que os padres

---

uma das figuras religiosas brasileiras de mais destaque, até os dias atuais atraindo milhares deromeiros à cidade que ajudou a construir. Ver Braga, 2007 e Nobre, 2011.

64 Para mais informações sobre a atuação do Padre Cícero no Juazeiro, fenômenos ocorridos ali e os caminhos que lhe ajudaram a projetar-se nesse cenário, ver Della Cava, 1985; Nobre, 2014.

65 *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 08 de outubro de 1867, p. 21 (CPR) [Tradução livre].

se referiam, mas supomos que tivesse a ver com as aulas ministradas pelo seminarista na instituição. Pois provavelmente estaria influenciando os colegas com suas “ideias confusas” e “sua própria razão”. No entanto, os professores optaram por lhe dar as ordens menores, para que não ficassem desmoralizados e desacreditados em suas decisões perante os outros alunos.

A situação de Cícero Romão agravou-se mais ainda nos anos seguintes por conta das suas atitudes. Em 1868, não pôde ordenar-se como subdiácono, pois continuou sem frequentar os sacramentos, guiava-se por “opinião própria” e tinha “pouca regularidade”. Ainda assim permaneceu com o “emprego de confiança” que tinha no Seminário.<sup>66</sup> O caminho seguido por esse seminarista era totalmente contrário às exigências do Regulamento.

Como dissemos anteriormente, as virtudes mais importantes de um seminarista eram a piedade e o respeito à hierarquia. Ora, se Cícero continuou sem frequentar os sacramentos, desrespeitou assim uma ordem instituída pela própria Igreja. Desta feita, os lazaristas decidiram que mais uma vez não se ordenaria e “que se entenderiam com o Senhor [bispo] para rogar-lhe que ele seja retirado do Seminário”.<sup>67</sup>

Sobre isso devemos salientar que o pe. Chevalier e seus coirmãos toleraram por um tempo o comportamento do aluno sem expulsá-lo. As ações de Cícero perfaziam exatamente os critérios de expulsão do Seminário que eram: “1º escarnecer dos exercícios de piedade”, 2º [...] desatender publicamente seus superiores”.<sup>68</sup> O mais grave era que o jovem estava empregado no Seminário, tendo sido escolhido pelos próprios professores. Como não modificou suas atitudes, colocou em xeque a ordem e a disciplina

---

<sup>66</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 12 de março de 1868, p. 26 (CPR) [Tradução livre].

<sup>67</sup> *Livro do Conselho do Seminário da Prainha* de 09 de novembro de 1868, p. 27 (CPR) [Tradução livre].

<sup>68</sup> *Álbum Histórico do Seminário Episcopal do Ceará*, 1914, p. 56 (BPMP).



hierárquica. Neste sentido, o desejo dos lazaristas em querer sua expulsão seria justificável pelas normas exigidas pela Igreja para a formação do clero.

Entretanto, o bispo D. Luís não o expulsou, ordenando o sacerdote em 30 de novembro de 1870, mesmo sabendo que ele não se enquadrava no ideal de seminarista pretendido pela Reforma Ultramontana. Acreditamos que isso ocorreu por intervenção do padrinho de batismo de Cícero, o Coronel Antônio Luís Alves Pequeno, que era amigo do bispo D. Luís. Esse coronel era bastante poderoso na região do Cariri, ao sul da província, e ajudou nas reformas promovidas pela Diocese no âmbito econômico e político.

No ano de 1861, fez parte da comissão que organizou a arrecadação de esmolas para a construção do Seminário da Prainha, tendo ele mesmo feito doações. Em 1875 ajudou na instalação do Seminário São José, no Crato, doando “um terreno para a ereção do Seminário e uma levada d’água para a serventia do mesmo”. Ademais, nos seis meses de edificação do Seminário em que D. Luís esteve no Cariri, ficou hospedado em sua residência (Pinheiro, 2010: 164-166).

Apesar de simbolizar um poder institucional, a Diocese cearense no prelado de D. Luís ainda estava se constituindo como tal. A Igreja do Ceará daquele período necessitou fazer alianças com os poderes locais para se fortalecer. O Coronel Antônio Luís representou, portanto, para o bispo não só um apoio econômico, mas político e cultural. Por terem essas ligações, inclusive de amizade, a expulsão de Cícero significaria uma ofensa ao coronel que apadrinhava seus estudos no Seminário, ou ainda pior, uma ruptura do apoio da elite política local para com a Diocese.

Dessa maneira, apesar de Cícero não estar apto à ordenação segundo o modelo ultramontano e ter desafiado os seus superiores por não cumprir publicamente as regras, ordenou-se padre em 1870. Isso demonstra como os bispos ultramontanos, apesar conhecerem e terem que seguir os desígnios da Santa Sé, nem sempre obedeciam às ordens

institucionais, fazendo concessões, na formação do clero, segundo as alianças com os poderes locais e interesses envolvidos na questão.

## Conclusão

No decorrer do artigo vimos como os lazaristas procuram implantar no Seminário da Prainha no Ceará as normas seminarísticas desenvolvidas pela Congregação, nas suas experiências francesas e transnacional. Todavia, perante as táticas de resistência, as contingências impostas pela hierarquia eclesiástica e pela sociedade cearense, tiveram de ceder, afrouxando por vezes a rigidez almejada. Acabaram por aceitar seminaristas que eram filhos ilegítimos, sacrílegos, dar mais espaço para aqueles que podiam pagar mensalidades do que aos pobres, ordenar sacerdotes àqueles que julgavam não ter as características vocacionais necessárias, isso devido às pressões do bispo e dos fiéis financiadores da diocese cearense.

A reforma ultramontana foi realizada também por meio de compromissos e acordos, por vezes os bispos e seus auxiliares tiveram de ceder e para poder fazer o que era possível de ser feito. Estavam em um ambiente onde as vocações diminuía e a necessidades de novos sacerdotes aumentavam, antes de reformar era necessário cuidar da salvação das almas.

É fundamental a análise de casos específicos e de escalas menores de observação para percebermos alguns traços que os estudos gerais não permitem ver. A reforma ultramontana foi uma junção de diferentes experiências e, apesar de um discurso de rigidez, a exceção também fazia a regra.

## Referências bibliográficas

- Airiau, P. (2006), « La formation sacerdotale en France au XIXe », *Archives de Sciences sociales des religions* [Enlignee], n. 133.
- Braga, A. M. da C. (2007), “Padre Cícero: sociologia de um padre: antropologia de um santo”, Porto Alegre: UFRGS, [Tese de Doutorado].
- Camello, M. J. de O. (1986), “Dom Antonio Ferreira Viçoso e a reforma do clero em Minas Gerais no século XIX”, São Paulo: USP, [Tese de Doutorado].
- Certeau, M. de (2011), *A invenção do cotidiano*, 17º Ed, Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes.
- Costa e Silva, C. da (2000), *Os Segadores e a Messe: o clero oitocentista na Bahia*, Salvador: SCT, EDUFBA.
- Costa Filho, L. M. da (2004), “A inserção do Seminário Episcopal de Fortaleza na romanização do Ceará (1864-1912)”, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, [Dissertação de Mestrado].
- Della Cava, R. (1976), *Milagre em Joazeiro*, São Paulo: Paz e Terra.
- Fragoso, H. (2008), “A Igreja na formação do estado liberal (1840-1875)”, in: Hauck, J. F. (org.). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época*, 4 ed., Petrópolis, RJ: Vozes..
- Leite, P. C. R. (2016), “Enviados do Senhor: os lazaristas franceses e a reforma ultramontana no Ceará (1864-1891)”, Crato: URCA. [Monografia de graduação]
- Neris, W. S. (2014), *A Elite Eclesiástica no Bispado do Maranhão*. São Luís: EDUFMA.
- Nobre, E. (2014), “Incêndios da Alma: Abeata Maria de Araújo e a experiência mística no Brasil do Oitocentos”, Rio de Janeiro: UFRJ. [Tese de doutorado].
- Nobre, E. (2011), *O teatro de Deus – As beatas do Padre Cícero e o espaço sagrado de Juazeiro*, Fortaleza: IMEPH.
- Pinheiro, I. (2010), *O Cariri*, Fortaleza: Edições UFC.

- Reis, E. C. (2000), “Pro Animarum Salute: A Diocese do Ceará como “vitrine” da romanização no Brasil (1853 – 1912)”, Rio de Janeiro: UFRJ. [Dissertação de Mestrado].
- Santirocchi, P. C. R. (2019), “*Evangelizare pauperibus misit me*”: ortodoxia e ortoprática dos padres lazaristas nas missões do Ceará (1870-1877)”, São Luís: UFMA. [Dissertação de Mestrado]
- Santirocchi, Í. D. (2010a), “Os ultramontanos no Brasil e o regalismo no segundo império”, Roma: UNIGRE, [Tese de Doutorado]
- Santirocchi, Í. D. (2010b), “Uma questão de revisão de conceitos: Romanização, Ultramontanismo, Reforma”, *Revista Temporalidades*, vol.2, n. 2, pp. 24-33.
- Santirocchi, Í. D. (2015), *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o Regalismo no Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte: Fino Traço.

## **2.2. Las mujeres en la vida de la Iglesia**



# Aspectos de la feminización de la religión

## *Las damas católicas en el interior argentino*

ANA MARÍA TERESA RODRÍGUEZ

### Introducción

Este artículo analiza las diferentes formas que adquirió la participación de las mujeres católicas en el proceso de construcción de las iglesias de la Territorio Nacional de La Pampa (Argentina) en las primeras cuatro décadas del siglo XX. Esta problemática remite a las cuestiones de financiamiento de culto, tema de interés de los historiadores de la religión que ha generado una creciente producción historiográfica en la Argentina.<sup>1</sup> Hemos estudiado de manera particular el caso de La Pampa, territorio incorporado al Estado nacional luego de la “conquista al desierto (1879), cuya particularidad fue que la institucionalidad política y la estructura social y económica se construyó de manera paralela al campo religioso.<sup>2</sup> En las primeras décadas del siglo XX, la sociedad pampeana experimentó una creciente expansión económica y una importante dinámica demográfica migratoria

---

<sup>1</sup> Entre los autores que han estudiado el tema del financiamiento podemos citar, entre otros, a Ábalo (2012), Di Stefano (2016; 2017), Lida (2005; 2007) y Martínez (2015).

<sup>2</sup> Nos referimos a A. M. T. Rodríguez, “La construcción de templos en los territorios del sur argentino. Consensos y tensiones por el espacio público (1896-1934)” en prensa en R. Di Stefano (Comp.), *La ciudad secular: religión y esfera pública urbana en Argentina*, colección “Las ciudades y las ideas”, Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.

acompañada por un importante proceso de urbanización, y desarrolló un aparato político institucional que, con criterios modernizantes, incluyó al catolicismo como un pilar constitutivo de la sociedad local y de la comunidad política. Concebido el catolicismo como portador de la “civilización”, el “progreso” y “la nacionalidad” se presentó el inconveniente de que el clero, perteneciente a la orden franciscana y a la congregación salesiana, resultó insuficiente para el objetivo de la Iglesia Católica de construir una sociedad confesional. Esta carencia abrió el espacio para el creciente protagonismo de una feligresía constituida mayoritariamente por migrantes extranjeros que, a través de la creación de diversas instituciones, creó capillas y asumió del sostenimiento del culto.<sup>3</sup> De este modo, la construcción de la Iglesia pampeana dependió del protagonismo de los agentes del Estado (autoridades nacionales, gobernadores, intendentes, oficiales del Ejército), la feligresía y las compañías colonizadoras.

Hemos identificado templos construidos por parte de compañías colonizadoras con anterioridad a la llegada de los migrantes; templos propiciados por agentes del Estado inmediatamente después de conformado un asentamiento; templos edificados por colonos inmigrantes de manera paralela a su

---

<sup>3</sup> Desde 1896 la mayor parte de este Territorio fue confiado a la congregación salesiana en calidad de misión *ad gentes*. La congregación “monopolizó” el campo católico a través de la “Misión de la Pampa” (1896-1934). En 1934, como parte de la reorganización eclesiástica a nivel nacional, la bula de Pío XI *Nobilis Argentinae nationis Ecclesia* creó nuevas diócesis y disolvió las vicarías foráneas de La Pampa Central, Patagones, Río Negro, Neuquén, Chubut y Santa Cruz. De este modo desapareció la “Misión de la Pampa” y sólo quedaron bajo jurisdicción de la congregación salesiana las parroquias de General Pico, General Acha, Trenel, Victorica y Santa Rosa. (Valla, 1994). El territorio pampeano sufrió una nueva distribución jurisdiccional según la cual el norte quedó bajo la autoridad de la diócesis de Mercedes y el sur bajo la de Bahía Blanca. La primera incluyó ocho parroquias –Santa Rosa, Catrillo, Victorica, Eduardo Castex, San José, Quemú Quemú, General Pico y Trenel– y la segunda cuatro –General Acha, Bernasconi, Guatraché y Macachín-. Esta división se conservó hasta 1957, cuando por la bula *Quandoquidem adoranda* Pío XII creó el obispado de Santa Rosa para el espacio de la provincia.



establecimiento en una localidad; esposas de estancieros que financiaron las construcciones y el culto en las estancias una vez afianzada la unidad productiva; “vecinos” -es decir, inmigrantes acomodados católicos- que implementaron diferentes prácticas asociativas en pro del objetivo de construir un templo dos o tres décadas después de la fundación de un pueblo. La edificación de los templos no fue una tarea inmediata: quienes habían llegado a las pampas a partir del proceso migratorio ultramarino y profesaban la fe católica debieron movilizar recursos para su concreción y a veces tardaron años en lograrlo. Así, no es de extrañar que proliferaran las asociaciones para lograr ese objetivo. En este contexto, a menudo fueron las mujeres, esposas de estancieros o exponentes de los sectores medios y altos locales, las que animaron las comisiones pro-templo y fueron las hacedoras de la tarea de la construcción de una capilla, en estrecha vinculación con el clero local. Si bien es cierto que la participación fémina en la cuestión religiosa fue un rasgo frecuentes en la época este estudio reviste ciertas particularidades. Por un lado, analizamos el accionar de mujeres de las clases altas porteñas, que no residencian en La Pampa y que, como parte de su proceso de vinculación con sus unidades productivas, se abocaron a la construcción de templos, y por el otro, abordamos el accionar de mujeres de los sectores medios locales que, a través de las comisiones pro-templo fueron agentes en el proceso de construcción de un templo y a través de esta práctica desarrollaron estrategias de negociación y confrontación con diferentes actores sociales.

Entonces, analizamos en este capítulo las diversas modalidades de esta participación femenina. El trabajo se inserta, entonces, en los estudios que interpretan los procesos de feminización de la religión, cuestión que prácticamente no ha sido estudiada en el campo historiográfico con excepción de los estudios sobre las congregaciones religiosas femeninas.<sup>4</sup> Coincidimos con las consideraciones de Inmaculada Blasco Herranz (2008: 323) respecto de la necesidad de “abordar la relación

---

4 Véase el trabajo de Cythia Folquer en este libro.

entre género, religión y mujeres” para el estudio del catolicismo de los siglos XIX y XX, en nuestro caso para la interpretación del proceso histórico argentino. Ella nos advierte acerca de la “la relevancia histórica de dos fenómenos estrechamente ligados: el de feminización de la religión y el de la movilización de las mujeres dentro del movimiento católico” y nos invita a analizarlos desde un enfoque que se aparta tanto de las explicaciones que enfatizan el papel dominante y opresor de la Iglesia como de aquellas que, al atribuir al protagonismo y acción de las mujeres un lugar destacado en la explicación de la movilización, concluyen afirmando que el catolicismo ofreció instancias “liberadoras” para las mujeres.

Para el abordaje de este problema hemos apelado a un variado y amplio espectro documental, fundamentalmente material escrito por las propias mujeres abocadas a la construcción de los templos.<sup>5</sup> El trabajo se organiza en torno a dos ejes. En primer lugar, analizamos el caso de las viudas de clase alta rural, vinculadas a sectores de poder político y económico y no residentes en el Territorio; en segundo término, dirigimos la mirada hacia las mujeres de sectores medios que conformaron las llamadas comisiones pro-templo.

## Viudas y estancieras

Iniciado el siglo XX, la llanura pampeana logró desprenderse del antiguo esquema socioeconómico casi exclusivamente ganadero-pastoril para encarar una nueva etapa de vigorosa expansión de la agricultura cerealera. A caballo del cambio de siglo comenzaron a articularse, movilizados por la expansión cerealera, el ingreso masivo de inmigrantes transoceánicos, el proceso de subdivisión de las primitivas

---

<sup>5</sup> El material documental se encuentra en del Archivo de la Curia de Santa Rosa (ACSR) y fue digitalizado por las investigadoras Rocío Sánchez y Mercedes Orfila del Instituto de Estudios Socio Históricos de la UNLPam, a quienes agradecemos el haberlo puesto a nuestra disposición.

extensas propiedades mediante el arriendo y la venta y el avance del riel (Lluch, 2008:144). Fueron artífices centrales de esos procesos las compañías colonizadoras, entre ellas la empresa “Estancia y Colonias Trenel S.A”, la “Guatraché Land Company”, la “Colonización Stroeder” y la “Drysdale”. Esas compañías, que asumieron un rol protagónico en la puesta en producción del área pampeana, participaron de diferente modo en los procesos de construcción de la Iglesia católica local.

La compañía “Estancia y Colonia Trenel”, fundadora de la localidad homónima, construyó el templo local a partir de la iniciativa de la familia Devoto. Fueron inicialmente los franciscanos quienes misionaron en Trenel desde la localidad norteña de Intendente Alvear. A falta de iglesia, generalmente lo hicieron en la fonda de uno de los fieles católicos del lugar, Enrique Racca, que prestaba el local de su negocio para la celebración de las misas y para la administración de los sacramentos, especialmente el bautismo, el matrimonio y la confesión. Allí los sacerdotes solían permanecer hasta tres días cada mes. Sin embargo, para la atención de la feligresía esa presencia resultaba insuficiente, de lo que tomó nota el estanciero Antonio Devoto, fundador del pueblo y dueño de la empresa “Estancia y Colonia Trenel”.<sup>6</sup> El 15 de diciembre de 1915 Devoto hizo colocar la piedra fundamental del templo del pueblo con la autorización del obispo de La Plata Juan Nepomucero Terrero.

---

<sup>6</sup> Antonio Devoto arribó a la Argentina en la década de 1850 y se transformó en uno de los hombres de negocios más ricos del país durante la gran expansión agroexportadora. Conformó el “Grupo Devoto”, constituido por empresarios italianos que habían llegado como parte del proceso migratorio a la Argentina desde mediados del siglo XIX. Sus inversiones incluyeron actividades comerciales, inmobiliarias, financieras, agropecuarias, industriales, extractivas y en el sector público. Desde la década de 1890 los Devoto comenzaron a adquirir posesiones rurales para el establecimiento de colonias y para la explotación directa. Entre 1901 y 1915 adquirieron tierras en los territorios nacionales de La Pampa y de Río Negro y su principal emprendimiento de esos años fue la creación de la sociedad “Estancias y Colonias Trenel”, dedicada a la explotación de 290.000 hectáreas de tierras que en su mayor parte fueron subdivididas y vendidas a colonos mayorita-

Al fallecer Devoto al año siguiente fue su esposa y única heredera, la condesa Elina Pombo de Devoto, quien asumió la responsabilidad de continuar la construcción del templo y una casa de cinco habitaciones destinada a la residencia estable de un sacerdote.<sup>7</sup> Asimismo se hizo cargo, de acuerdo con las disposiciones diocesanas referidas a la materia, de escriturar los inmuebles a nombre de la curia episcopal de La Plata.

Los historiadores Roberto Tavella y Celso Valla señalan que “la construcción del templo de Trenel se llevó a cabo gracias a la munificencia de su esposa” y

La Iglesia fue dedicada a San Antonio, en memoria del fundador del pueblo. La misma dama hizo construir la iglesia gemela de Ingeniero Luigi, y a no haber fallecido hubiera llevado a buen término los propósitos de hacer construir sendas capillas en Arata y Metileo. Además, hizo donaciones del altar mayor, escaños, comulgatorios, confesionario y otros elementos de valor que enriquecen el templo (Tavella y Valla, 1978: 345).

La construcción del templo finalizó en 1917 y fueron laicos locales, fundamentalmente el comisario Manuel Degreef y su familia, quienes se dedicaron a la organización del culto, se ocuparon de mantener las instalaciones y de

---

riamente italianos. Los Devoto explotaban además en forma directa las fracciones no destinadas a la colonización mediante el sistema de arrendamiento (Barbero, 2009: 12).

<sup>7</sup> Antonio Devoto falleció el 31 de julio de 1916 sin dejar hijos ni testamento. Sus fortuna pasó a manos de su esposa, Elina Pombo, declarada heredera universal. Los bienes incluían acciones en la sociedades “Devoto y Cía.”, “Colonia y Estancias Trenel”, “Frigorífico Argentino”, “Banco de Italia y Río de la Plata” y “SACI La Inmobiliaria”. También un edificio en construcción en Av. Nacional y San Nicolás, Villa Devoto -el “Palacio Devoto”- y otras propiedades en Buenos Aires, campos en La Pampa Central, en Río Negro y en los partidos bonaerenses de Las Flores, Dolores, Bahía Blanca, Tornquist y Coronel Pringles. Cfr. Susana Costa, “La muerte de Antonio Devoto”, en <https://bit.ly/3jQO4ip>.

lograr que el párroco de General Pico, José Anuziata, oficiara las misas y administrara los sacramentos de manera regular (Tavella y Valla, 1978: 346).

Sin embargo, el templo no fue inaugurado hasta 1920, cuando la condesa Devoto, en su carácter de principal accionista y presidenta del directorio de la “Sociedad Anónima Estancias y Colonias de Trenel”, solicitó la autorización al vicario capitular de la diócesis de La Plata, monseñor Claudio Burdet. Su objetivo fue “atender las necesidades espirituales de aquellos pobladores que nacen, viven y mueren sin los auxilios de la religión católica”.<sup>8</sup> Pero las intenciones de la “benefactora” no se agotaron en el acto simbólico, sino que propuso la creación de una parroquia y vicaría que tendría como titular a San Antonio de Padua, en honor a su marido, y comprendería las localidades en las que se hallaban situadas las estancias y colonias de su compañía: además de la de Trenel las de Monte Nievas, Metileo, Arata, Las Piedritas, Caleufuú y Embajador Martini.<sup>9</sup> La nueva parroquia tendría una “extensión de ciento cincuenta leguas, unas trescientas veinte mil hectáreas, más o menos; con una población de doce a trece mil almas”.<sup>10</sup> Para lograr su objetivo la condesa se comprometió a que el directorio de la empresa asignara una suma mensual de 300 pesos para cubrir los gastos que demandase el cura. También propuso

---

<sup>8</sup> Nota de Elina Pombo de Devoto al vicario capitular de la diócesis de La Plata, monseñor Claudio Burdet, fechada el 14 de diciembre de 1920, ACSR, caja “Trenel”.

<sup>9</sup> Antonio Devoto y sus hermanos tuvieron una fuerte conexión con la provincia de La Pampa a través de su emprendimiento agrícola. En 1905 compraron a compañía inglesa “South American Land Company Limited” 328.000 hectáreas de campos ubicados en el centro del territorio nacional. Un año después compraron el resto de las tierras, que sumaron 363.000 hectáreas, y formaron la “Sociedad Anónima Estancias y Colonias Trenel” con Antonio Devoto como primer Presidente. A partir de ese momento obtuvieron, ayudados por las conexiones con el mundo de la política de la familia, el tendido de líneas de ferrocarril, con seis estaciones ferroviarias, todas ubicadas dentro de sus campos. Susana Costa, “Antonio Devoto, un hombre singular”, en <https://bit.ly/3jVp6yb>.

<sup>10</sup> Nota de Elina Pombo de Devoto, cit.

la designación del sacerdote Eugenio Raffo como primer cura y vicario de la nueva parroquia. La elección respondía, a su entender, al perfil del sacerdote, quien además de contar con la confianza de la condesa era italiano y por ello capaz de dar respuesta a las “aspiraciones de aquellas colonos italianos en su casi totalidad”.<sup>11</sup>

La viuda de Devoto actuaba desde una concepción aristocrática avalada por el título de conde que había sido otorgado a su esposo, en 1916 pocos meses antes de su fallecimiento, por el Rey Victorio Manuel II de Italia en reconocimiento por los servicios durante la guerra ítalo-austríaca y por la labor realizada en beneficio de la colectividad italiana residente en la Argentina. A pesar de que no era un título nobiliario hereditario, la viuda era conocida socialmente como condesa y, su propuesta de crear jurisdicción religiosa al estilo de contado se enmarca claramente en prácticas propias de sociedades jerárquicas tradicionales.

La condesa inauguró la parroquia el 1 de enero de 1921. Su intención era que además de la localidad de Trenel la nueva parroquia incluyera varias localidades. Para ello requirió del acuerdo de diferentes actores eclesiásticos concretamente del clero secular, de los franciscanos y de los salesianos. Por esta razón, en primer lugar necesitó del cura de General Pico, el sacerdote secular José Anunziata, el acuerdo para desprenderse del territorio de Trenel, Metileo, Monte Nieves y Arata. En segundo lugar, solicitó a los salesianos su conformidad dado desde que la mayor parte del territorio conformaba la “Misión de la Pampa”. Por último, solicitó el acuerdo de los franciscanos, de quienes dependían Metileo, Arata, Las Piedritas, Caleufuú y Embajador Martini.<sup>12</sup>

La condesa contaba con buenos contactos a nivel nacional por sus vínculos sociales y se aseguró la anuencia de las jerarquías eclesiásticas, específicamente la del

---

<sup>11</sup> Nota de Elina Pombo de Devoto, cit.

<sup>12</sup> Ver apéndice cartográfico.

vicario capitular de la diócesis Claudio Burdet, salesiano, que se ocupó de gestionar los acuerdos necesarios. Pero el franciscano Víctor Tor, cura vicario de Intendente Alvear, manifestó su negativa a ceder las localidades de Caleufu y Embajador Martini a la nueva parroquia. Sus argumentos fueron que

los pueblos de Caleufú y Embajador Martini pertenecen a nuestra jurisdicción y son debidamente atendido [...]. Embajador Martini dista de estos 17 kilómetros en la misma línea de Intendente Alvear. Caleufú dista seis leguas y hay volantes que va todos los días. Además quitando a Luiggi, Caleufú y Embajador Martini quedaría Alta Italia teniendo que pasar por Embajador Martini para ir allá, que sería jurisdicción de Trenel y nos lo quitaran. Por tales razones veo que no hay ninguna necesidad ni utilidad siquiera en agregarle a Trenel los dos dichos pueblos.<sup>13</sup>

Más allá de sus argumentaciones acerca de las distancias y que por esta razón correspondía a la orden ocuparse de esos poblados, el vicario franciscano manifestó que por cuestiones jerárquicas él no podía resolverlo y sólo en “caso de que acuerde una subvención suficiente me interesaría para que se cedan dichos pueblos”.<sup>14</sup>

Por su parte, el cura vicario de General Pico José Anunziata informó que el Departamento Trenel pertenecía a la jurisdicción de su parroquia y que comprendía los pueblos de Metileo, Monte Nieve y Arata. Según su testimonio, esas localidades estaban atendidas “hasta hoy, con visitas periódicas a manera de misiones”, por lo que sus pobladores “nacen, viven y mueren cristianamente y no es como

---

13 Nota del franciscano Víctor Tod al vicario capitular de la diócesis de La Plata monseñor Claudio Burdet, Ingeniero Luiggi, 28 de diciembre de 1920, ACSR, caja “Trenel”. En la nota aclara que “de los demás pueblos nombrados en la nota de la Sra. Condesa no puedo decir nada porque no nos pertenecen”.

14 Nota de Víctor Tor a Claudio E. Burdet, vicario capitular de la diócesis de La Plata, Intendente Alvear, 1 de febrero de 1921, ACSR, caja “Trenel”.

lo expresa la propuesta la viuda de Devoto". La excepción era Arata, por su calidad de simple estación ferroviaria.<sup>15</sup> A pesar de esas puntualizaciones, sin embargo, prestó su consentimiento para la conformación de la nueva parroquia, aduciendo que al estar circunscripta al ámbito de las colonias de Trenel "queda[rá] muy reducida, y podrá ser atendida en todos los aspectos".<sup>16</sup>

Tampoco los salesianos prestaron inicialmente su conformidad para que la localidad de Monte Nieves se incorporase a la nueva parroquia. El inspector salesiano José Vespignani afirmó que la "Colonia está más próxima a Castex donde hay residencia y Colegio de Misión atendida por Salesianos, con Iglesia y por lo tanto no habría razón para separarla", y apeló a que el "R. P. Serié trate de convencer a la Condesa de Devoto sobre la dificultad que ello implicaría".<sup>17</sup>

A pesar de ello, las gestiones de la señora Devoto culminaron con la incorporación de la Monte Nieves a la nueva parroquia, pero no así con las localidades que dependían de los franciscanos, que se mostraron "más reacios" y exigieron una indemnización monetaria sin llegaron a un acuerdo.<sup>18</sup> A causa de esta oposición, la parroquia se creó sin "quitar la jurisdicción de los padres franciscanos" de las zonas que controlaban.

Finalmente, el 31 de marzo de 1921 el vicario capitular de La Plata Claudio Burdet erigió canónicamente la parroquia de Trenel y designó a un sacerdote para que la

---

15 Monseñor Juan Nepomuceno Terrero, obispo de La Plata, quiso conocer la situación del pueblo en persona y en ocasión de una visita pastoral expidió el 29 de abril de 1913 el auto de creación de la primera capellanía vicaria de la población, cuya dirección asumió el R. P. José Anunziata, ACSR, caja "Trenel".

16 Nota del cura vicario de General Pico José Anunziata al vicario capitular Claudio Burdet de la diócesis de La Plata, 2 de enero de 1921, ACSR, caja "Trenel".

17 Nota de inspector salesiano José Vespignani al vicario capitular Claudio E. Burdet de la diócesis de la Plata, 6 de febrero de 1921, ACSR, caja "Trenel".

18 Nota de monseñor Sosa Levalle al vicario capitular Claudio E. Burdet de la diócesis de La Plata, 14 de febrero de 1921, ACSR, caja "Trenel".



atendiese de manera estable. La condesa aportó la subvención de 300 pesos mensuales y estableció que mantendría su compromiso de financiación aún si “llegaba a liquidarse la Sociedad Estancias y Colonias de Trenel”.<sup>19</sup> Pocos días después, el 17 de abril, la flamante iglesia parroquial fue bendecida solemnemente por su primer cura párroco, Eugenio D. Raffo, con la presencia de la señora viuda de Devoto y de su hermano político Fernando Rodríguez, que actuaron como padrinos (Tavella y Valla, 1976: 346).

Estamos en presencia de una mujer de clase alta, que a la antigua usanza haciendo valer su lugar social, logró su objetivo de proveer de servicios espirituales a los fieles y en particular a los italianos de la zona en que se hallaban sus propiedades y honrar a su esposo tomando decisiones, negociando y ser preciso confrontando con diferentes actores y autoridades. Una mujer que utilizó su capacidad de negociación, sin duda adquirida fuera del ámbito religioso, para moldear la esfera eclesiástica tal como lo hacía cotidianamente en relación con su empresa. En otras palabras: la condesa Elina Pombo de Devoto es un claro ejemplo de mujeres que muy lejos estuvieron de comportarse sumisamente ante las autoridades eclesiásticas.

Otro caso de esposa de estanciero que propició la construcción de uno de los templos más importantes del territorio fue Mariana Cambaceres, artífice de la edificación de la capilla de Hucal. Según Beatriz Dillon, la estancia Hucal puede considerarse el primer establecimiento rural del territorio pampeano, puesto que fue fundada en 1883 por Antonino Cambaceres sobre la base de tierras obtenidas del gobierno nacional inmediatamente luego de la “conquista al desierto”.<sup>20</sup> En 1889, luego de su fallecimiento, las tierras pasaron a manos de una de sus hijas,

---

<sup>19</sup> Nota de Claudio Burdet al cura párroco de Trenel, Eugenio Raffo, La Plata, 31 de diciembre de 1924, ACSR, caja “Trenel”.

<sup>20</sup> Antonino Cambaceres fue uno de los pilares del ala fundadora del Partido Autonomista Nacional y presidente de la campaña de suscripción de bonos de 1879 para la adquisición de tierras públicas; también fue director del

Mariana Cambaceres, futura esposa de Diego de Alvear.<sup>21</sup> Hucal formó parte del conjunto de extensas propiedades de los Cambaceres-Alvear, que cubrían 32 leguas cuadradas.<sup>22</sup> Dillon señala que “la gran producción de la Estancia Hucal, destacada por la cría de animales de cabañas dio vida al pueblo que, beneficiado por el tendido del ferrocarril acopiaba y transportaba la importante producción de la zona” (Dillon, 2016: 2).<sup>23</sup>

A la muerte de Diego de Alvear en 1923, Mariana Cambaceres realizó remodelaciones en el casco de la estancia y se propuso construir una capilla en honor de su segundo esposo. Fue el misionero salesiano Ángel Buodo quien tuvo la iniciativa de la construcción de la capilla.<sup>24</sup> Relata

---

ferrocarril y del Banco de la Provincia de Buenos Aires. El 1 de febrero de 1887 fue cofundador de la Unión Industrial Argentina. Fue además miembro de la Sociedad Rural Argentina (Dillon, 2016).

- 21 “Cotita”, como se la llamaba, se casó en primeras nupcias con Ramón Blanco Rivero, español, hacendado y miembro del Jockey Club. Inmediatamente después de su muerte en 1909 contrajo matrimonio con Diego de Alvear Fernández Coronel, hacendado, empresario e hijo de una de las familias más ricas del país -era primo del presidente de la República Marcelo Torcuato de Alvear-. Según algunos testimonios, fue amante y padre de dos hijas naturales que reconoció luego de contraídas las nupcias. Se Había casado en primeras nupcias con la hija del presidente Manuel Quintana. En 1903, junto con Otto Bemberg y otros inversores, construyó una línea férrea desde Puerto Belgrano a Rosario y en 1906 constituyó la “Compañía de Ferrocarriles de Rosario”. El consorcio fue además constructor y administrador del puerto de Rosario en la provincia de Santa Fe. Acompañó a su primo Marcelo Torcuato de Alvear en varios viajes a Europa durante su época de joven emprendedor. Murió en forma repentina en agosto de 1903 (Doba et al, 2015).
- 22 Poseían cuatro grandes estancias en La Pampa: Hucal, San Antonio, La Josefa y La Cotita (Dillon, 2016).
- 23 La Estancia/pueblo de Hucal se ubica en uno de los valles que atraviesan la provincia. Así se entremezclan en la vista los bosques de caldenes y los médanos, las planicies y los sembrados y la ganadería de cría. (Dillon (2016.
- 24 Ángel María Juan Buodo (1867-1947) fue un italiano nacido en Barco, provincia de Udine. Recibió de manos de Miguel Rúa la ordenación sacerdotal y en 1898 formó parte de la 32ª expedición misionera que partió de Turín. Ocupó diferentes destinos en la Argentina hasta que en 1914 fue incorporado a la parroquia de General Acha, La Pampa, en carácter de misionero. Murió en Buenos Aires el 11 de mayo de 1947, a los 80 años, con 55 de profesión y 51 de sacerdocio.

Roberto Bertín (2005: 123) que el proceso de construcción fue supervisado desde el inicio por la estanciera, quien se ocupó de contratar al “dibujante proyectista del plano” y a la empresa constructora Pedro Cabré de Bahía Blanca, con la que firmó un contrato el 19 de octubre de 1925 para la provisión de materiales la construcción del templo.

La empresa, a su vez, contrató al constructor Luis Sansoni. En una entrevista ofrecida en 1998 Sansoni reprodujo el diálogo en el que Pedro Cabré le pidió que se hiciera cargo de las remodelaciones de la estancia:

Vea, me dice, tengo un problema que vos podés resolvérmelo: la cuñada del presidente de la república, Marcelo T. de Alvear (que era presidente en aquel entonces, que le falleció un año antes el hermano), se quedó viuda con las dos chicas, la Elvira y la Dora; tenían una estancia de 22mil hectáreas ahí en Hucal. En pocas palabras, esta señora quería modificar, reformar el casco de la estancia, más hacer una iglesia en memoria de su marido.<sup>25</sup>

El salesiano Guillermo Cabrini inauguró la capilla San Diego en junio de 1926, tras lo cual el misionero Ángel Buodo bendijo sus dos campanas y asumió la atención religiosa periódica.<sup>26</sup> Buodo había logrado que “doña Mariana” construyera una de las capillas más hermosas de La Pampa, de estilo gótico y dotada de detalles arquitectónicos exquisitos, como el altar de ónix y los vitrales adquiridos a la Casa Estruch (Dillon, 2016).

Como Elina Pombo de Devoto, Mariana Cambaceres es otro ejemplo de las mujeres católicas de clase alta que financiaron la construcción de templos en La Pampa. En este caso en particular, una capilla en su propia estancia

---

25 Entrevista realizada el 21 de septiembre de 1998 por Ana Miravalles. Disponible en <https://bit.ly/2EqLrB>. Información suministrada por el docente Horacio Pagella.

26 A. Buodo, “Estado actual de la misión del Centro, General Acha 1928-1929”, Museo Capilla Ángel Buodo, La Pampa.

para la atención de su familia y de quienes trabajaban en el establecimiento. La construcción del templo fue una forma de hacer pública su religiosidad, de mostrarse católica y adquirir un reconocimiento social. En ambos casos el objetivo declarado fue la honra de la memoria de sus maridos difuntos. La decisión de construir los templos implicó para esas mujeres de la elite aplicar a la esfera religiosa habilidades propias de su condición de empresarias: administrar recursos, tomar decisiones, negociar, confrontar.

### En las comisiones pro-templo

Como hemos planteado, la construcción de capillas no fue una tarea necesariamente asociada al proceso de urbanización del territorio pampeano. Solo los principales centros urbanos y las comunidades de alemanes de Rusia contaron con un templo desde el momento mismo de su fundación. Por esta razón, cuando La Pampa dejó de ser un territorio de misión *ad gentes* y se disolvió en consecuencia la “Misión de la Pampa”, no todas las localidades tenían una capilla. En ese contexto, respondiendo a la demanda de espacios para las prácticas del culto, proliferaron las comisiones pro-templo, ejemplos de un asociacionismo católico que floreció en las décadas de 1930 y 1940 en el que el protagonismo de las mujeres fue destacado.<sup>27</sup> Mujeres de sectores medios y “acomodados” promovieron o integraron comisiones en

---

<sup>27</sup> Lida (2009) ha analizado a las comisiones pro-templo como práctica del siglo XIX. Esta autora identifica a estos espacios como uno de los ámbitos de sociabilidad vecinal, en el que los vecinos, participaban de la vida de su templo más allá de su presencia en las misas. Precisamente en estas comisiones cuya función era obtener los recursos para construir, refaccionar o decorar paredes; sus integrantes en su mayoría mujeres también se encargaban de la organización de conciertos a cargo de aficionados -es decir, los propios vecinos, o de la puesta en escena de obras de teatro a beneficio del templo y la organización de bazares y rifas. La prensa era el lugar por excelencia al cual acudían las comisiones para hacer públicas sus necesidades.

localidades como Barón (1935), Larroude (1935), Catrilo (1936), Luan Toro (1936 y 1941), Lonquimay (1937), Winifreda, (1938), Miguel Cané (1939), Jardón (1940), Arata (1940), Metileto (1940), Santa Isabel (1941), Villa Mirasol (1942), La Gloria (1942) y Sarah (1948), entre otras.

En estos espacios las mujeres lograron obtener beneficios más allá del modelo de feminidad decimonónico e intervenir en el espacio público antes de la promulgación de la ley de voto femenino. Como ha planteado Nancy Fraser (1993: 30-33) previamente a la incorporación política formal a través del sufragio las mujeres conocieron una amplia variedad de participar de la vida pública y aun de la vida política.

A través de la participación en las comisiones pro-templo muchas mujeres tuvieron la posibilidad de ejercer ciertos derechos civiles, como administrar bienes raíces o manejar cuentas bancarias. Además ocuparon lugares de autoridad y poder al organizar y controlar actividades que no siempre fueron las requeridas por los asesores eclesiásticos.

Un ejemplo entre otros es el de la comisión pro-capilla de Colonia Barón, pequeña localidad del norte pampeano situada en el Departamento Quemú-Quemú y dependiente en lo religioso de la capellanía de San José. La localidad había sido fundada en 1915 por Vilfrid Barón como parte de su proyecto de colonización agrícola, y como la mayoría de los poblados pampeanos no había contado desde los inicios con su propio templo. En 1935 los descendientes de Barón donaron un terreno para la construcción de un templo a instancias de la comisión pro-capilla, integrada por mujeres de la localidad y asesorada por el capellán Guillermo Wasel. Los objetivos de la asociación fueron específicamente “conseguir la donación de un terreno, para auspiciar la construcción de una Capilla en la localidad”.<sup>28</sup> En

---

<sup>28</sup> Nota del presbítero Guillermo Wasel al obispo de Mercedes Juan P. Chimento, Colonia San José, 4 de diciembre de 1935, ACSR, caja “San José”.

oportunidad de la fundación el capellán dio a conocer el reglamento por el cual se regían las comisiones y se procedió a elegir la comisión directiva por voto secreto. “[L]as electas en la comisión directiva pasaron a ocupar sus respectivos puestos” y la presidenta, Noemí J. de Tapia, pidió la opinión de las socias respecto del terreno a solicitarse. La elección, realizada sobre la base de un plano del pueblo, recayó en el de los Barón, juzgado “el mas indicado por estar en inmejorable posición urbana”.<sup>29</sup>

Los conflictos con el capellán no faltaron. En 1941 el sacerdote instó a renovar la composición de la comisión, que en su opinión se encontraba paralizada a causa de la mudanza a Santa Rosa de varias socias, incluida la presidenta Tapia. Su intención era clara: disolver la comisión inicial y formar una nueva formada por hombres o mixta como las de otras localidades como Winifreda. De hecho, por nota el sacerdote Guillermo Wasel manifestó al secretario nciller, pbro. Adolfo Tortol, que: “confieso francamente Rdo. Padre que no me siento seguro con estas pocas señoras, que no sirven y están solamente, necesitamos hombres”. Agregaba que las señoras de la comisión habían extraído el dinero de la casa comercial de Llorente, donde estaba depositado, y se negaban a entregárselo. El señor Barón, afirmaba, “hará todo, pondrá altares, bancos, etc. lo mismo dijo a los miembros de la Municipalidad. Así no es necesario preocuparnos por el edificio del nuevo templo. No necesito más el dinero que no quisieron entregar las pocas damas, las cuales, según reglamento por Comisión Pro Templo no tienen derecho de retirarlo, ni depositarlo mucho menos conservarlo”.<sup>30</sup> Insistía el capellán sobre sobre la acefalía de una comisión que a algunos, decía, les parecía inexistente: “en el pueblo nos preguntaron: ¿Hay Comisión? ¿Quiénes son? ¿Quién

---

<sup>29</sup> Acta N°1, Comisión Pro Capilla de Colonia Barón, 27 de agosto de 1935, ACSR, caja “San José”.

<sup>30</sup> Nota del pbro. Guillermo Wasel al secretario canciller, pbro. Adolfo Tortol, San José, 23 de junio de 1941, ACSR, caja “San José”.

es la Presidencia? ¿Dónde está el dinero que se reunió de modo especial por la Señora de Tapia?”. La responsabilidad de la “acefalía”, opinaba, se debía a “estas pocas señoras, [que estaban] silenciosas, sin moverse, sin hacer nada”. Para resolver el “problema” realizó una convocatoria a los “principales “puebleros” con el fin de crear una nueva comisión y reunió una asamblea de la que participaron “29 personas, 21 hombres y 8 damas”. A partir de esa reunión se conformó una nueva comisión directiva de composición mixta cuyos principales cargos ocuparon varones. Mujeres eran las dos secretarías, “buenas maestras, católicas practicantes”.

El capellán pretendía que “la nueva Comisión trabajara y ayudara al sacerdote, limpiando el local donde se realizará misa, comprando algunas sillas, bancos y se empeñara para que pronto se levante las paredes de la futura Capilla”. El modelo a seguir era el de otras localidades que atendía el sacerdote, como Winifreda y Mauricio Mayer, donde las comisiones desarrollaban esas tareas y “hasta mantienen al Sacerdote los días de su misión”. Para ello consiguió el apoyo de las dos ramas femeninas de la Acción Católica (damas y señoritas) y gestionó el reconocimiento de la nueva comisión por parte del obispo de Mercedes, monseñor Anunciado Serafini.<sup>31</sup>

Frente a esta situación, obviamente, la “Comisión de Damas Pro Capilla” manifestó su disconformidad y se dirigió también al obispo para exponer sus razones y solicitarle “su aprobación y bendición, la solución a nuestra petición anterior para gestionar la erección de la Capilla”.<sup>32</sup> En primer lugar, las mujeres manifestaron que habían obtenido la aprobación y bendición del primer obispo de Mercedes, monseñor Juan Chimento, quien desde 1938 se hallaba al

---

<sup>31</sup> Nota del pbro. Guillermo Wasel al obispo diocesano de Mercedes mons. Dr. Anunciado Serafini, San José, 7 de noviembre de 1941, ACSR, caja “San José”.

<sup>32</sup> Nota de la secretaria Noelia de Cornejo Sosa y de la presidenta María Z. de Faccinetti al obispo de Mercedes mons. Anunciado Serafini, Colonia Barón, 15 de julio de 1941, ACSR, caja “San José”.

frente del arzobispado de La Plata del que la diócesis de Mercedes era sufragánea. Tras la mudanza de la presidenta, explicaron, habían vuelto a reunirse en comisión y a elegir una nueva comisión directiva, por lo que una parte de los argumentos del capellán eran infundada. Informaron además al obispo respecto de los fondos con que contaban y el destino que pensaban darle. Ante ambas solicitudes de reconocimiento el obispo aprobó la propiciada por el capellán, que comenzó a “trabajar dentro de un ambiente de franca colaboración, asesorada siempre por el Rdo. Padre G. Wasel”. La nueva comisión, mixta, obtuvo donaciones de cinco bancos para la remodelación del salón que cumplía las funciones de capilla y cuyo alquiler se pagaba con el aporte pecuniario de los miembros de la comisión directiva.<sup>33</sup> Lograron además que la comisión anterior entregase toda la documentación y el dinero que había recaudado, a pesar de lo cual la construcción de la capilla tuvo que esperar más de una década.

## Consideraciones finales

En un contexto socio-político modernizador, en el que la Iglesia católica se reacomodaba a los cambios sociales y políticos de la Argentina de fines del siglo XIX, el catolicismo fue un pilar constitutivo de la sociedad local y de la comunidad política pampeanas en tanto agente de la “civilización”, del “progreso” y de “la nacionalidad”. La proliferación de las construcciones de templos muestra cuán lejos se estaba de erradicar todo símbolo religioso y que por el contrario los templos fueron considerados un elemento necesario para la construcción de los territorios nacionales.

---

<sup>33</sup> Nota del presidente, la secretaria y el asesor de la Comisión Pro Templo de Colonia Barón al obispo diocesano Dr. Anunciado Serafini, Colonia Barón 24 de enero de 1942, ACSR, caja “San José”.



Así, en La Pampa diversos actores participaron de la financiamiento del culto en las primeras décadas del siglo XX. La Iglesia católica, más concretamente la congregación salesiana, al momento de referirse a los templos construidos en el periodo 1896-1946 se arrogó el mérito de haberlos construido o propiciado. Sin embargo, al indagar sobre quiénes fueron los actores que tomaron las iniciativas y participaron luego activamente en la construcción de los primeros templos se destacan laicos que actuaron desde estructuras creadas especialmente para tal fin. ¿Quiénes eran esos laicos? Fundamentalmente mujeres católicas, ya fuera miembros de la elite que apelaron a sus propios recursos o mujeres de sectores medios o acomodados que reunieron fondos y asumieron diversas tareas en el marco de comisiones pro-templo. Viudas de estancieros, maestras y otras mujeres tuvieron la iniciativa de crear nuevas estructuras religiosas con gran autonomía, haciendo valer sus criterios e imponiendo su voluntad. En algunos casos negociaron y en otros confrontaron con los miembros de la jerarquía eclesiástica. Esas mujeres católicas estaban decididas a participar de la toma de decisiones y no pasivamente en el ámbito que la sociedad consideraba propio de las mujeres: la religión.

Las diferencias de clase son evidentes en uno y otro caso. Las viudas estancieras pertenecieron a los sectores más altos de la sociedad argentina, vinculados a la gran burguesía de la Pampa húmeda. De hecho, ninguna de ellas residía de manera estable en La Pampa sino en Buenos Aires, y su lugar social las vinculaba no sólo a la sociedad de la capital, sino al mundo europeo. Visitaban La Pampa durante las vacaciones o bien en ocasión de algún evento en particular. ¿Por qué estas mujeres construyeron templos vinculadas a sus unidades productivas? Sus objetivos parecen responder a modelos tradicionales de sociedad y sus formas de actuar a concepciones más propias del antiguo régimen que de la sociedad de masas. Honrar a sus maridos muertos, contar con un sacerdote para los feligreses de sus

propiedades y zonas aledañas, hacer pública su religiosidad son algunas de las consideraciones que las motivaron. Esas motivaciones y el modo en que actuaron evocan las antiguas formas de los patronatos laicales que ha estudiado Di Stefano (2013) más que las formas de sociabilidad del siglo XX. Por su parte, las mujeres de las comisiones pro templo pertenecían a sectores acomodados o medios urbanos, residían en las localidades donde crearon sus organizaciones y respondieron a demandas concretas de sus propias comunidades. Sus formas de actuar y de organizarse son más propias de la época y responden a los principios de organización de la democracia liberal y republicana. Unas y otras, a través de la religión, ejercieron derechos de los que carecía la mayor parte de las mujeres, como es el caso de la administración de bienes y de dinero. El estudio de estas mujeres las muestra como partícipes relevantes de los trabajosos procesos de construcción del catolicismo y de su Iglesia.

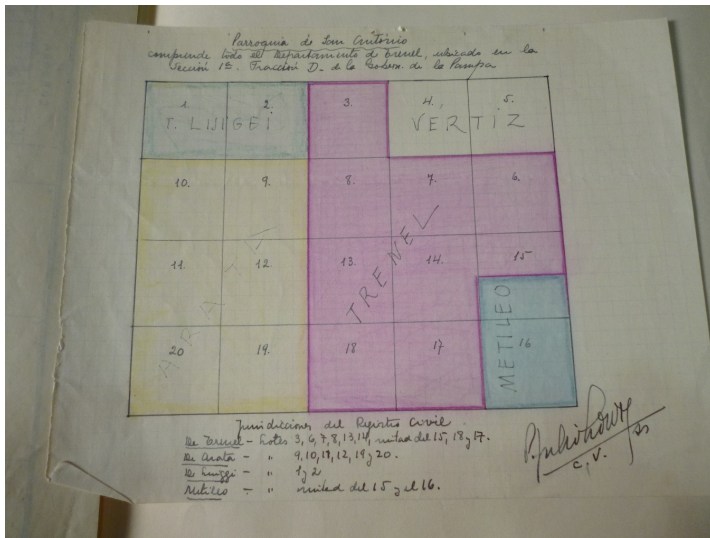
## Bibliografía

- Ábalo, E. (2012), “Construir la Iglesia: clero, feligresía y Estado provincial ante la edificación de templos en la vicaría foránea de Tucumán (1852-1897)”, *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, v.11, n. 2, pp. 5-26.
- Barbero, M. I. (2009), “Estrategias de empresarios italianos en Argentina. El Grupo Devoto”, *Anuario CEEED*, Año 1, Nº 1, pp. 10-42
- Bertín, R. (2005), *Hucal (Oro y Loros)*, General San Martín (La Pampa): edición del autor.
- Blasco Herranz, I. (2008), “Sobre historia, religión y género. Algunas reflexiones en torno a las mujeres y el catolicismo en los albores del siglo XX”, en L. Serrano-Niza y M. Hernández Pérez (Eds.) (2008), *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, pp. 319-341.

- Dillon, B. (2016), “La capilla San Diego en Hucal y la opulencia de una época en La Pampa”, Suplemento “Caldeñia”, *La Arena*, Santa Rosa, 9 de octubre de 2017.
- Di Stefano, R. (2013), “Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires, 1700-1900”, *Hispanic American Historical Review*, 93/1, pp. 67-98.
- Di Stefano, R. (2017), “Templos para la nación: la financiación estatal de obras edilicias eclesiásticas en Argentina (1862-1916)”, *Reflexão*, 42(2), pp. 153-167.
- Doba, C. et al (2015), *Estancia Hucal. Historia de la familia propietaria de la primera estancia del territorio pampeano*, Santa Rosa, edición de los autores.
- Fraser, N. (1993), “Repensando el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia existente”, *Debate Feminista*, Año 4, Vol. 7, pp. 23-58.
- Lida, M. (2005), “Los terratenientes pampeanos y la iglesia católica, 1880-1920”, *Cuadernos del Sur-Historia*, N° 34, pp. 125-149.
- Lida, M. (2007), “El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la iglesia (1853-1880)”, *Andes. Antropología e Historia*, N° 18, pp. 49-75
- Lida, M. (2009), “Algo más que un diario Católico, *La América del Sud* (1878-1880)”, en M. Garabedian, S. Szir y M. Lida, *Prensa argentina siglo XIX. Imágenes, textos y contextos*, Buenos Aires: Biblioteca Nacional-Editorial Teseo, pp. 85-110.
- Lluch, A. (2008), “La economía desde la ocupación capitalista a la crisis del 30 y los años posteriores”, en A. Lluch y C. Salomón Tarquini, *Historia de La Pampa*, 1, Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, pp. 133-161.
- Martínez, I. (2015), “Nuevos espacios para la construcción de la Iglesia: estado nacional y sectores ultramontanos en la Confederación Argentina, 1853-1862”, *Quinto Sol*, Vol. 19, N° 3, pp. 1-23.

- Nicoletti, M. A. (2002), "Misiones 'ad gentes': Manuales misioneros salesianos para la "evangelización" de la Patagonia (1912-1924)", *Ricerche Storiche Salesiane*, 40/Anno XXI, N° 1, pp. 11-48.
- Rodriguez, A. M. T., "La construcción de templos en los territorios del sur argentino. Consensos y tensiones por el espacio público (1896-1934)" en prensa en R. Di Stefano (Comp.), *La ciudad secular: religión y esfera pública urbana en Argentina*, colección "Las ciudades y las ideas", Bernal: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Serrano-Niza, L. y M. Hernández Pérez (Eds.) (2008), *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*, Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- Tavella, R. y C. Valla (1976), *Las misiones y los salesianos en la Pampa*, Santa Rosa: Gobierno de la Provincia de La Pampa.

**Apéndice cartográfico. Propuesta jurisdiccional de la Parroquia de Trenel**



# Mulheres do fim do mundo

## *Religião católica e experiência feminina no brasil contemporâneo*

EDIANNE DOS SANTOS NOBRE Y ROBERTO VIANA DE OLIVEIRA FILHO

### Introdução

Entre os fios da memória e o tear do tempo, no limiar do “fim do mundo”, três mulheres costuram a vida em suas narrativas. Sentam-se em frente a uma pequena casa no bairro Tiradentes na cidade de Juazeiro do Norte, interior do Ceará. A casa, recuada do alinhamento da rua, tem uma faixa de tinta azul seguida de uma pintura branca que desaparece entre o telhado antigo e o som do vento espalhando folhas secas.

As mulheres usam vestidos que não deixam mostrar joelhos nem cotovelos. As cores variam de azul a branco e os tons completam-se com o dos lenços na cabeça, peça fundamental para esconder a “ vaidade ” do cabelo. Lembram as *Moiras*<sup>1</sup> entre os gregos antigos: Josefa, Virginia e Marinete contam sobre vidas de santos, recordam livros antigos, falam de experiências que permanecem vivas em seus corpos, mas que ameaçam se perder no mundo contemporâneo. Entre aquelas falas se constrói um universo particular, exótico, mas ao mesmo tempo, familiar:

---

<sup>1</sup> Moiras e Musas presidem igualmente a função de Memória. São geralmente representadas na mitologia grega através da imagem de três mulheres que tecem e cortam o fio da vida. Cf. Torrano, J. A. A. (1985), “Os Deuses da Grécia segundo Hesíodo”, *Almanaque do Pensamento*, São Paulo: Pensamento.

**Dona Josefa:** [...] que nossos avôs diziam, que meu padrinho Cícero<sup>2</sup> dizia... Quando a gente visse o que nós estamos vendo hoje, os acontecimentos... Quando nós víssemos tudo o que nós estamos vendo, a gente se lembrasse do final dos tempos. Mas a gente sabe, que você pode acreditar, que não é de brincadeira não: nós estamos no começo de era e no final dos tempos!<sup>3</sup>

A maioria das histórias narradas por essas senhoras tem por núcleo, a trajetória delas dentro da irmandade de Penitentes Peregrinos Públicos, um grupo católico leigo que se organizou em Juazeiro do Norte a partir da década de 1970 até o ano de 2017<sup>4</sup>. De forma resumida, os membros dessa irmandade tinham como identidade penitencial a redenção dos pecados e a salvação a partir da mendicância e privação dos bens materiais. Todos os membros deveriam “morrer para a vida profana” em um ritual conhecido como “batismo da cruz”, no qual os documentos de identidade

---

2 Cícero Romão Batista nasceu em 24 de março de 1844 na cidade do Crato, filho de Joaquina Vicência Romana e Joaquim Romão Batista ambos crateneses. Tinha duas irmãs: Maria Angélica Romana e Angélica Vicência Romana. Seu pai faleceu em 1862, vitimado pela epidemia de cólera que assolou a região em meados do século XIX. Foi estudar no Seminário da Diocese cearense aonde se formou em novembro de 1870. Voltando a sua cidade natal, assumiu em 1872 a Capela de Nossa Senhora das Dores na povoação do Juazeiro, onde mais tarde aconteceria o primeiro milagre da hóstia vertendo sangue, ao ser comungada pela beata Maria de Araújo. Cf. Nobre, E. (2016), *Incêndios da Alma: a experiência mística de Maria de Araújo no Brasil do Oitocentos*, Rio de Janeiro: Multifoco.

3 Entrevista realizada no dia 7 de julho de 2015 na calçada da casa de Dona Marinete no bairro Tiradentes na cidade de Juazeiro do Norte. Na ocasião estavam presentes Dona Josefa, Dona Virgínia e Dona Marinete. Os dados biográficos dessas senhoras serão apresentados ao longo do texto de forma detalhada. As entrevistas foram realizadas por Roberto Viana entre os anos de 2015 e 2019. Como a edição do livro será bilingue, optamos por atualizar a ortografia das mesmas.

4 Para mais informações sobre a experiência da irmandade em Juazeiro do Norte, ver: Oliveira Filho, R. V. de (2017), “Passado perpétuo: os Penitentes Peregrinos Públicos e o catolicismo penitencial em Juazeiro do Norte, CE”, Campina Grande: PPGH UFCG, [Dissertação de Mestrado].

(RG, CPF, certidão de nascimento) eram queimados e os homens e mulheres “renasciam” com um novo nome: José Aves de Jesus e Maria Aves de Jesus.

## 1. Ecos de um canto não silenciado: as “Marias Aves de Jesus”

O modelo de vida ascético adotado pelos membros dessa irmandade assemelhava-se aos de outros *movimentos soci-orreli-giosos* desenvolvidos no Nordeste brasileiro, a exemplo do movimento de Canudos e Pau de Colher, ambos no sertão baiano. A atuação da irmandade em Juazeiro do Norte se dava através da mendicância e nas pregações do líder do grupo em cemitérios e igrejas. Estas pregações ou sermões, geralmente tinham um teor apocalíptico e faziam propaganda de livros antigos e de rituais católicos que não exigiam a presença de um sacerdote, sendo a maioria dessas atividades coordenada por homens. As mulheres não podiam peregrinar em público, pregar e nem ler os livros sagrados. Uma das penitentes nos explica a função feminina dentro da irmandade:

**Entrevistador:** A senhora ainda segue?

**Dona Josefa:** Segue... Agora não pode andar pra nenhum canto não... Porque mulher não segue que nem os homens não. As mulheres ficam só em casa obedecendo a ordem, rezando o rosário, vestindo as roupinhas...

[Nesse momento uma outra penitente chega, elas se cumprimentam, a entrevista para por alguns instantes até que tudo se organize novamente.]

**Entrevistador:** A senhora acompanha as rezas que sr. Joca<sup>5</sup> faz na casa dele ou é separado?

**Dona Josefa:** É separadinho meu filho, porque nós somos tudo doméstica, tudo dona de casa, né? Nós não podemos. Ele

---

<sup>5</sup> Referência a um dos principais líderes da irmandade após a morte do penitente fundador.

é homem. Não tem a luta de casa que nós temos, né? O nosso é só cumprir as ordens, rezando o rosário quando puder...

**Entrevistador:** A ordem é... rezar o rosário...

**Dona Josefa:** Rezar o rosário, vestir as roupas azul e branco, só não encarnada [vermelho]. Aí quer dizer que nós mulher não pode pregar que nem sr. Joca não. Porque sr. Joca ele é homem. Né verdade? E nós somos dona de casa. Agora o nosso é só nós cumprir mesmo. A ordem sobre a roupa, sobre não andar conversando palavrão, nós não temos direito de andar com bolsa, pra dança, pra canto nenhum...

**Entrevistador:** A senhora também não tem nem vontade?

**Dona Josefa:** Nunca! Nunca, nunca, nunca, nunca. Nós não sai pra canto nenhum. O canto que nós vai é pra missa.

**Entrevistador:** Pra missa?

**Dona Josefa:** No domingo eu dou graças a Deus quando chega pra ir pra missa. Ou então rezar nossa renovação...<sup>6</sup>

Em grande medida, as noções sobre o feminino difundidas na irmandade reproduziam as formas da Igreja Católica lidar com os gêneros ao longo de sua trajetória no tempo. Nada de novo até aqui, como nos lembra a historiadora Michelle Perrot:

O catolicismo é, em princípio, clerical e macho, à imagem da sociedade de seu tempo. Somente os homens podem ter acesso ao sacerdócio e ao latim. Eles detêm o poder, o saber e o sagrado. Entretanto, deixam escapatórias para as mulheres pecadoras: a prece, o convento das virgens consagradas, a santidade. E o prestígio crescente da Virgem Maria, antídoto de Eva. A rainha da cristandade medieval (Perrot, 2010: 84).

Entretanto, a experiência dessas “Marias Aves de Jesus” nos possibilita perceber algo para além desses sistemas impostos. Apesar de não se reconhecerem como transgressoras, de não terem a intenção de burlar a ordem estabe-

---

<sup>6</sup> Cerimônia popular entre os católicos leigos no Cariri cearense na qual é feita uma celebração para comemorar a entronização do “sagrado coração de Jesus” nas casas.



lecida e, de nenhuma forma, intencionarem descumprir as regras da “santa Igreja”, as narrativas dessas mulheres deixam transparecer algo que subverte a dominação masculina.

É preciso destacar ainda, que a escuta dessas histórias se deu em um contexto muito específico, no qual a maioria das vozes masculinas do grupo já havia falecido e essas senhoras puderam, ao seu modo, recontar a experiência da irmandade. Em comparação com as narrativas masculinas que formataram trabalhos anteriores<sup>7</sup> temos diante de nós uma nova história do grupo:

[...] No que diz respeito à participação das mulheres na história, a reação foi, no melhor dos casos, de um interesse mínimo (“Minha compreensão da Revolução Francesa não mudou quando eu descobri que as mulheres participaram dela”). O desafio lançado por este tipo de reação é, em última instância, um desafio teórico. Ele exige a análise não só da relação entre experiências masculinas e femininas no passado, mas, também, a ligação entre a história do passado e as práticas históricas atuais. Como é que o gênero funciona nas relações sociais humanas? Como é que o gênero dá um sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico? As respostas dependem do gênero como categoria de análise (Scott, 1995: 74).

Neste sentido, buscamos analisar, como as narrativas de Dona Josefa, Dona Virgínia e Dona Marinete sobre os Penitentes Peregrinos Públicos e sobre a própria Igreja Católica no mundo contemporâneo revelavam “práticas femininas” que transitam entre passado e presente; permissão e interdição, e, representatividade na vivência de diversas mulheres no Cariri cearense e no Brasil.

---

<sup>7</sup> Ver principalmente: Campos, R. B. C. (2009), “Contaçon de ‘causos’ e negociaçon de verdade entre os Aves de Jesus, Juazeiro do Norte – CE”, *Etnográfica* [Online], vol. 13 (1), pp. 31-47; Carvalho, A. C. F. de (2011), *Sob o signo da fé e da e da mística: um estudo das irmandades de penitentes no Cariri cearense*, 1. Ed., Fortaleza: Editora IMEPH.

## 2. Mamãe Anja do Horto e o “sexo dos anjos”

Com efeito, na ressurreição, nem eles se casam e nem elas se dão ao casamento, mas são todos como os anjos no céu (Mat. 22: 30).

Em muitas conversas sobre a Igreja Católica e sobre a irmandade de penitentes, nossas narradoras referiam-se a uma figura mítica dentro da comunidade: Mamãe Anja do Horto. Ouvimos esse nome em louvores, cânticos, nas narrativas sobre a origem do grupo e nas explicações sobre a constituição espiritual do mundo.

A história de Mamãe Anja estava cercada de mistérios. Ela nos foi apresentada ora como uma mulher que viveu na cidade de Juazeiro, ora como um ser espiritual. Entretanto, percebemos que as narrativas sobre ela confluíam para o grande segredo fundador sobre a origem da irmandade. Ouvimos de nossas interlocutoras que um homem chamado José residente na cidade de Caruaru, no Estado de Pernambuco, havia “ouvido em sua mente” uma mensagem que lhe aconselhava a viajar para a “Terra da Mãe de Deus”, Juazeiro do Norte, e lá formar um grupo de penitentes.

Após chegar em Juazeiro do Norte, José montou uma barraca de venda de peixes no Mercado Público do Pirajá. Sem entender ao certo como o seu chamado iria concretizar-se, o peregrino surpreendeu-se com a presença de uma mulher em seu ponto comercial:

**Entrevistador:** Ela o chamou como? Ele sentiu no pensamento dele?

**Dona Marinete:** Ele sentiu. Ele sentiu no pensamento que ela chamou ele. Aí, deu aquela vontade de vim embora e ele deixou tudo lá, a terra dele ele deixou pra lá. Deixou tudo lá e veio embora. Quando chegou aqui, alugou uma casa, fez uma banca, botou uma banca de peixe, e ficou vendendo peixe,

quando deu com ela lá! Aí, ela disse: “Olhe meu filho, eu não quero tu vendendo peixe não. Eu quero tu com um ‘saquinho nas costa’”. Aí, foi quando ele formou a penitência.<sup>8</sup>

A dona da voz em sua cabeça era uma mulher “que era do mesmo tipo que era o retrato do meu padrinho Cícero. Era... O cabelinho cortadinho baixinho, um vestido arrastando nos pés, cobrindo os pés, as mangas, aqui, bem aqui, parecendo uma batinha”<sup>9</sup>: Mamãe/Madrinha Ângela/Anja do Horto. Foi essa mulher que, segundo a maioria dos integrantes da comunidade, ensinou a José o caminho da penitência, consagrando-o Mestre José, o primeiro líder dos Penitentes Peregrinos Públicos, a irmandade que, segundo eles, iria “resgatar” o tempo do padre Cícero.

Impressionados com essa narrativa, perguntamos se existia alguma foto ou imagem de Mamãe Anja que nós pudéssemos utilizar. Um ar de mistério e de riso se instaurou no ambiente. “Temos sim. Mas você vai achar estranho”.<sup>10</sup> Depois de muita tentativa, conseguimos ir até a antiga casa de Mestre José onde, em cima de uma pequena cama, repousava a imagem da “Anja” do grupo.

Para nossa surpresa, a imagem que nos foi apresentada era um antigo retrato do padre Cícero Romão Batista. Quem nos levou até a casa do mestre José foi o penitente mais novo da irmandade, Israel Aves de Jesus, na época com vinte e dois anos. Impressionados com aquela situação, perguntamos:

**Entrevistador:** A origem que me falam do grupo é que mestre José, ele teria recebido as orientações de madrinha Ângela, mamãe Anja do Horto, né? Aí, eu fiquei muito entusiasmado em querer saber dela. Fui ao Horto, procurar e não achei muita coisa e eu queria muito encontrar uma foto dela, alguma

---

<sup>8</sup> Entrevista realizada no dia 7 de julho de 2015. Dona Marinete juntamente com várias outras seguidoras dos PPP.

<sup>9</sup> Entrevista 7 de julho 2015, *Idem*.

<sup>10</sup> *Idem*.

coisa sobre ela. E aí naquele dia que eu vim aqui seu pai me levou para a casa do mestre e ele me mostrou uma foto dela. E quando eu vi a foto dela eu achei muito parecida com o padre Cícero. (risos). É ela ou é o padre Cícero?

**Israel Aves de Jesus:** Como você sabe o grupo de penitentes, eles têm um imaginário bem fértil. E ali, pelo que eu posso lhe dizer é o seguinte: Mamãe Anja, e o nome dela é esse. Não é Ângela não. É mamãe Anja. Roberto, aquela foto tem uma história curiosa que eu já recebi dos antigos, né? Eles contam que seu José Aves de Jesus, quando *Mamãe Anja* faleceu ele foi buscar essa foto na casa dela aonde ela morava, lá no Horto. Ali quando ele trouxe, dizem os veteranos que, quando ele entrou na porta com a imagem de mamãe Anja, a imagem de meu padrinho Cícero saiu de repente das imagens dos outros santos e veio cair próxima da dela. Aí ele ficou assim admirado com aquilo por que aquela imagem caiu sem ninguém ter tocado. Aí, também Mestre José contava que, na ocasião que a foto foi tirada, essa foto de mamãe Anja, o fotógrafo pediu permissão a ela de retirar a foto e ela disse: “Retire, meu filho”. Quando ele retirou saiu foi a foto de meu padrinho Cícero. Aí, ele disse: “Minha madrinha, como pode, a senhora tirar essa foto e sair é o meu padrinho Cícero?”. Ela só deu um ar de riso e disse: “Não meu filho, não se importe com isso”.

É intrigante que o penitente Israel ressalte em sua explicação sobre a foto que os penitentes “têm um imaginário bem fértil”. Essa justificativa prévia é um claro indício de como a própria presença do pesquisador modifica a forma como a tradição é apresentada. É bem provável que o penitente tenha contado essa história tantas outras vezes sem esse aviso de que os antigos imaginavam com demasia. Relembramos, portanto, que apesar da fala do interlocutor estar “contaminada” com a nossa presença, é possível, a partir de seu relato, destacar *indícios* que serviram como pistas para desvendar algumas das tradições inauguradas pelo mestre José e ressignificadas posteriormente pelo grupo.

A associação da figura de *Mamãe Anja*, matriarca espiritual fundadora da irmandade, com o padre Cícero, demonstra uma questão central na cosmovisão da irmandade. Os

integrantes desse grupo acreditavam que, com o passar dos anos, o *verdadeiro* modelo de fé apregoadado pelo padre Cícero foi gradativamente desaparecendo e que eles seriam os únicos guardiões desse modelo de fé *antigo*, daí a função de Mamã Anja em reatualizá-lo.

Ao associar as duas figuras, os penitentes estão legitimando suas práticas diante das muitas formas de apropriação dos ensinamentos do “santo padre sertanejo”, expressas nos grupos religiosos espalhados pelo Cariri cearense. Dona Josefa, segundo alguns, a primeira seguidora do mestre José, afirma que esse líder foi a única pessoa que conseguiu retomar as “leis do meu padrinho Cícero”, motivando inclusive pessoas de outros Estados a fixarem moradia no município:

**Dona Josefa:** Minha mãe dizia que só vinha aqui pro Juazeiro se tivesse uma pessoa que levasse as leis do meu padrinho Cícero. Eu dizia: “Mãe, mãe, tu num encontra nunca! Porque nós estamos em outro tempo... O tempo de meu padrinho foi um”. Ela dizia: “Pois, Zefinha [apelido de Dona Josefa], eu só vou morar um dia no Juazeiro se for assim.” Aí eu fui e escrevi pra mãe dizendo que tinha essa pessoa. Nesse tempo não tinha telefone não. Faz muitos anos...<sup>11</sup>

O tempo desejado para os penitentes é o tempo do padre Cícero, portanto, um tempo perfeito e, a partir dessa narrativa mítica, elas fincam suas raízes nos ensinamentos de um ser que era o próprio padre Cícero retornado por meio de avatares.

A busca por uma aproximação mais concreta desse tempo perfeito, um *tempo sagrado*, faz com que os penitentes invistam no resgate de práticas desse passado primoroso: a forma como as suas casas são construídas, pintadas de branco com a bordas azuis; a cor e o estilo de roupa, as mulheres e homens devem usar roupas longas, chapéu de palha, vareta de madeira; o uso de uma linguagem mais rebuscada, com a utilização de pronomes

---

<sup>11</sup> Entrevista 7 de julho 2015, *Idem*.

como sua graça, vossa mercê, vossa senhoria; enfim, um conjunto de práticas e símbolos que compõe para eles o renascimento de um tempo sagrado em contraposição à modernidade.

A união do masculino e do feminino em um mesmo ser, a partir da figura de Mamãe Anja, é a própria imagem da completude, tão almejada pelos seres humanos, quimera do desejo de cessar a peregrinação rumo ao outro e com a impossibilidade de se retornar ao tempo perfeito, completo, de Padre Cícero.

### 3. As mulheres e a “nova história” da irmandade

Apesar da autoridade e a legitimidade de explicar o mundo e interpretá-lo estarem centralizadas na pessoa de Mestre José, as decisões referentes ao dia-a-dia e questões rituais são feitas em comum acordo com os homens da irmandade [...] As mulheres e crianças não participam dessas decisões, ou pelo menos não diretamente. Mas se as mulheres são subordinadas a seus maridos e consideradas como tendo menor espiritualidade que os homens em geral, madrinha Regina, entretanto, possui importante papel, se não fundamental, nos rituais conduzidos em sua casa. É ela, mais que Mestre José, quem conduz a maior parte dos rituais e é também quem decide, se assim quiser, a reza ou o bendito a ser cantado e em que ocasiões e momentos dos diversos rituais serão cantados. Mais importante ainda, foi comadre Regina quem decidiu, por ela própria, sem nem se quer pedir consentimento ao marido e líder dos Aves de Jesus, contar-me o segredo do grupo; na verdade, ao isto fazer, contrariava a vontade de Mestre José. [...] De vez em quando ele dizia: “Mulher, tu tá falando demais!”, mas ela apenas ignorava sem qualquer replicar e continuava entusiasmada e confiante com sua narrativa sobre tempos passados e o seu encontro com Nossa Senhora (Campos, 2009: 88-90).

A experiência de Campos é valiosa para começarmos a trilhar uma história das mulheres dentro de um grupo majoritariamente masculino e patriarcal. Nas narrativas é possível identi-

ficar que apesar das interdições masculinas, algumas mulheres, a exemplo da esposa do Mestre, estabeleceram um papel central para o desenrolar da trama que envolve a história desse grupo.

Tomando a citação acima, percebemos como Dona Regina, de *certa forma mimetizou a* exemplaridade de Maria, modelo perfeito de mulher para os cristãos católicos. A despeito de muitas outras mulheres não poderem participar da execução de rituais públicos no grupo, Dona Regina destoava da norma e, ainda segundo a antropóloga, conduzia vários rituais em sua casa.

Para além do papel ritualístico e organizacional desempenhado por Dona Regina nos primeiros anos da irmandade, gostaríamos de salientar que encontramos alguns elementos surpreendentes de atuações femininas que subvertem a dominação masculina dentro da primeira formação da irmandade e de sua posterior fragmentação. Um dos exemplos mais instigantes é o de Dona Josefa. Segundo essa seguidora, foi ela quem organizou a vinda dos primeiros penitentes dessa irmandade para Juazeiro do Norte, administrando a formação inicial do grupo. Retomo uma fala dessa senhora em que se evidencia essa questão:

**Entrevistador:** Vocês conheceram o mestre José?

**Dona Josefa:** Conhecemos. Oxente, nós viemos aqui, quando nós chegamos aqui quem primeiro conheceu ele fui eu. Meu povo ficou lá em Alagoas e eu vim, aí comecei a conhecer ele e já enviei carta pros outro vim, e graças a Deus formou o grupo. Mas Deus foi chamando de um a um, e ficou só os novo.

**Entrevistador:** Ha... de Alagoas, né? E o mestre José veio de Alagoas? Veio de onde ele?

**Dona Josefa:** Pernambuco. Caruaru.

**Entrevistador:** Aí veio pra cá e fundou o grupo e depois veio os de Alagoas?

**Dona Josefa:** Foi, foi... Eu conheci ele sozinho. Só ele e a mulher.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Entrevista 7 de Julho de 2015.

Inferimos, a partir de Scott que as narrativas/escritas femininas mudam sensivelmente a forma como a história é apresentada (Scott, 1995: 71-99). Nas narrativas correntes tanto da bibliografia especializada quanto nos relatos masculinos, o importante papel agregador de Dona Josefa não é sequer mencionado. A sua experiência narrativa releva, portanto, elementos que estavam suprimidos nos relatos correntes sobre a formação da irmandade. Para além das questões que envolvem uma aproximação com elementos sagrados femininos, as mulheres desempenharam um papel fundamental na própria constituição prática das atividades do grupo.

A exemplo de Dona Regina, a esposa do Mestre, e de Dona Josefa, uma “simples seguidora”, tantas outras “Marias” tiveram suas experiências silenciadas diante do domínio masculino nos rituais e atividades diárias. No que diz respeito à regra mais geral, existia uma visível diferença de atribuição de papéis entre os homens e as mulheres.

Logo após a morte de Mestre José, vários outros membros masculinos da irmandade abandonaram a penitência ou também faleceram. Nesse contexto, a maioria das mulheres ainda continuou na irmandade e tiveram uma maior experiência de longevidade. Essas destemidas seguidoras tiveram, portanto, que desempenhar algumas atividades que outrora eram proibidas a elas como forma de manter o grupo ativo. A força de atuação que já existia no início ganha um maior impulso com a situação fragmentada que a comunidade estava se encaminhando. Considero que um fator importante para pensarmos essa atuação contemporânea das mulheres do antigo grupo é exatamente a ideia por parte dessas de que o grupo, tal qual era no início, não existe mais e que, diante dessa nova configuração, as regras também poderiam mudar.

O conhecimento guardado por essas senhoras é aquilo que existe de mais próximo, segundo elas, ao tempo de Mestre José. Por sua proximidade aos tempos de “compadre Zé” (Mestre José) elas ganharam o respeito e um lugar de



fala dentro das novas relações sociais dos remanescentes do grupo. A aproximação delas com os modelos espirituais como o de Nossa Senhora ou o de Mamãe Anja ajudam a reforçar a ideia de uma mescla entre uma atitude mais passiva e de obediência com táticas de resistência que subvertem a ordem estabelecida.

Analisamos, dessa forma, que existe um modelo fundamental para entender a cosmovisão sobre o feminino dentro da irmandade: a devoção à Maria. Essa devoção é crucial tanto para os homens como para as mulheres. Entretanto, existe uma tentativa, assim como também observou Campos, de uma aproximação maior ao “modelo de vida mariano” por parte das mulheres.

No âmbito mais geral, as casas dos penitentes são pintadas de azul e branco por uma razão: para aproximar-se das cores do “manto sagrado de Maria”. A fita que envolve o retrato de Mamãe Anja (um híbrido da perfeição masculino/feminino) é também azul e um dos momentos mais marcantes para o grupo é o *hasteamento das bandeiras marianas*, realizadas no mês de maio, dedicado à Maria.

Roberta Campos identificou que existe uma nítida aproximação dos homens ao exemplo de Jesus Cristo, tentando se aproximar do seu sofrimento através do ascetismo e prática penitencial, e das mulheres ao de Maria, destacando-se sobremaneira o papel da obediência e da pureza espiritual. Destaca-se o recorrente chamado para conversão dos pecadores, a ênfase na Paixão de Cristo como um sacrifício pela humanidade são comumente encontrados nos livros de prédicas que os penitentes utilizam para guiar seus rituais. Tomamos como exemplo, o livro “Missão Abreviada para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar os frutos das Missões”. Escrito e editado originariamente em Portugal em 1859, pelo padre Manuel José Gonçalves do Couto (1819-1897), e foi utilizado amplamente por Antônio Conselheiro em sua missão no arraial de Canudos.

Esta talvez seja a última obra conhecida dentro da chamada literatura da “*espiritualidade do terror*”, bastante difundida nos séculos XVIII e XIX na península ibérica, e que migrou para o Brasil com os portugueses.

A “Missão Abreviada”, livro principal das regras do grupo, dedica muitas páginas à devoção Mariana e a forma como ela deve ser executada em cada comunidade com ritos, cânticos e penitências. Na instrução 46, intitulada “sobre a devoção a Maria Santíssima”, o padre Couto afirma:

Todo cristão deve ser verdadeiro e cordial devoto de Maria Santíssima. Esta cordial devoção à mãe de Deus é um remédio eficaz para sair do pecado, e nunca mais retornar a ele; porque Maria Santíssima, como mãe de Deus, tem o poder de pedir a ser filho a favor de quem a invoca; e não só tem poder para pedir, mas até para mandar, diz São Boa Ventura; e mandar com império de mãe ao mesmo Filho que nos perdoe e nos dê a sua graça para servirmos e amarmos. [...] Mas que se deve fazer para ser verdadeiro e cordial devoto de Maria? [...] Deve rezar-lhe todos os dias a sua coroinha, e podendo ser, de joelhos, e meditada; e nos Domingos e dias santos também o seu rosário de quinze mistérios. Deve fazer-lhe pelo menos uma visita todos os dias, recitando alguma oração diante de sua imagem. Deve consagrar-lhe o dia do sábado, jejuando nesse dia em sua honra, podendo e não podendo, pelo menos fazer uma mortificação, como não comer fruta ou guardar o silêncio, não comer fora das horas, trazer cilícios, ou qualquer outra. Também lhe deve consagrar o mês de maio, fazendo os exercícios que são próprios desse mês (Couto, 1868: 566-569).

O chamado à “rigorosa penitência” também marca as prédicas do padre Manoel Gonçalves do Couto. Tomando a Paixão de Cristo como base para seu discurso, o padre argumenta que é através dos “sofrimentos” e da “morte cruel” que Cristo mostra seu amor pela humanidade (Couto, 1868: 102, 120).

Podemos perceber, com relação, especificamente, às regras apresentadas aqui pelo padre Couto, que a maioria dos remanescentes da irmandade ainda realizam muitas das práticas apontadas do breviário de 1868, especialmente a “reza do rosário” e do Ofício da Imaculada Conceição, que são elementos de maior uniformidade dentro das diferentes práticas que são executadas pelo grupo na contemporaneidade.

De fato, nas igrejas do Juazeiro, o Ofício da Imaculada Conceição de Maria é cantado até hoje, todos os dias ao cair da tarde. Esse Ofício foi composto no século XV e é formado por sete hinos que louvam as virtudes de Maria e a tomam como a grande defensora das causas dos pecadores e intercessora fiel junto a seu filho. No século XIX a prática de se rezar o Ofício respeitava os horários canônicos: Matinas (de madrugada), Prima (seis da manhã), Terça (nove da manhã), Sexta (meio-dia), Noa (três da tarde), Vésperas (seis da tarde) e Completas (cair da noite) e na tradição popular é sabido que nas casas de família onde havia o costume de se rezar o Ofício, todas as atividades domésticas paravam, porque “Nossa Senhora ficava de joelhos e de mãos postas, sem poder se levantar enquanto não viessem a completar o seu Ofício” (Mott, 1993, 71).

Uma das estrofes do Ofício que é um belo poema de exaltação à virgindade de Maria diz: “Sede em meu favor/ Virgem soberana/ livrai-me do inimigo/ com vosso valor”. Como nesse trecho do poema, em muitas visões Maria assume o papel de intercessora. Nossa Senhora das Dores, padroeira da cidade, Juazeiro do Norte, se torna a representação mariana do sofrimento presente na Paixão de Cristo e essa devoção ao Cristo sofredor e a Virgem dolorosa era claramente uma herança portuguesa do catolicismo medieval:

Uma religiosidade feita de procissões, romarias, das orações de invocação e perdão, pautados na vivência de temores, sonhos, crenças, urdida na concretude do cotidiano, na busca por amparo e proteção (Souza, 2007: 85).

A devoção mariana seria a energia impulsionadora de muitos dos ritos dos PPP. Alguns dos elementos apresentados por essa historiadora no contexto do medievo ainda encontram eco nas ações dos PPP da contemporaneidade:

A partir do fim do século XII, assiste-se à sua coroação ao lado de Cristo, ao mesmo tempo Juiz e Rei. Nos textos, a Virgem é apresentada como advogada dos pecadores e rainha das rainhas. Triunfante, Maria veste um manto azul, que suas mãos abrem para acolher a cristandade na entrada das igrejas, essas portas do paraíso. Os comentadores identificam agora a mulher coroada com a Mulher do Apocalipse vestida de sol e coroada de estrelas (Barnay, *apud* Corbin, 2009: 236).

E sobre a devoção à Maria, a historiadora ainda complementa:

A rainha se apresenta então igualmente como a servidora desse dispositivo. A figura da “serva” dos Evangelhos é posta em relevo nas releituras do texto sagrado. É assim que aparecem, em meados do século XIV, os primeiros “servos e servas de Maria”, sejam eles clérigos ou leigos, por exemplo, a ordem dos servitas de Maria. A Virgem é para eles uma mãe de ternura, na qual seus “filhos” e suas “filhas” encontram uma santidade imitável. A imitação mariana abre, em particular, novos caminhos espirituais para as místicas do início do século XIV, que se descobrem “prenhes do Espírito Santo” e “parem” o Menino Jesus em sua alma, como por exemplo santa Catarina de Siena (Barnay, *apud* Corbin, 2009: 237).

O historiador Jacques Le Goff (2011), ainda tratando do medievo, destaca a relação paradoxal, que perdurou por muito tempo, e encontra eco nas relações entre o masculino e feminino nos séculos posteriores,

da mulher entre “Eva e Maria”, ou seja, entre a disseminadora do pecado e a mulher perfeita, que deve ser o exemplo fundamental a ser seguido pelas mulheres leigas.

Neste sentido, cabe uma pequena digressão sobre a relação empreendida entre a Igreja e o laicato. A Reforma Gregoriana no século XI tentou trazer uma nova percepção sobre os direitos dos leigos, ou melhor, uma nova jurisdição dos clérigos sobre a comunidade laica. A partir daquele momento, os sacerdotes reivindicavam não só a liberdade em relação aos poderes laicos, mas também o direito de julgá-los. A partir do século XII algumas práticas religiosas que refletiam uma religião mais experienciada do que institucionalizada se propagaram, o que Vauchez (2005) chama de “l’inventivité des laïcs”, a inventividade dos leigos.

Antonio Rubial García segue a mesma linha de pensamento de Vauchez e nota que ainda no século XII apareceram os primeiros modelos de santidade que inspiraram os leigos à prática de uma vida mais piedosa, como São Francisco de Assis (1181/1182-1226) e São Bernardo de Claraval (1090-1153). García afirma ainda que naquele momento a criação de confrarias, ordens terciárias, beatérios, hospitais e outras instituições para os pobres tiveram um papel fundamental no processo de controle dos leigos (García, 2006: 11).

No campo feminino, o movimento beguinal que floresceu nos Países Baixos e no norte da França e Alemanha a partir do século XIII, ganhou destaque justamente por ser um movimento urbano de mulheres que decidiam viver uma vida de piedade sem fazer votos solenes com a Igreja. Mas à medida que o movimento

foi crescendo, também foi chamando a atenção da Igreja que procurou incorporá-las às ordens religiosas já estabelecidas.<sup>13</sup>

Ainda nos séculos XV e XVI as experiências místicas de mulheres como Catarina de Siena (1347-1380) e Teresa de Jesus (1515-1582) inspiraram gerações de beatas e religiosas leigas que buscavam transcender em sua relação com o divino. Entretanto, também nesse período, a Inquisição (criada ao longo do século XIII) se tornará mais rígida e passará a combater com mais rigor esse tipo de experiência *transcendente*. A partir desse momento, essas experiências ficaram mais restritas aos conventos e mosteiros. O maior controle era efetivamente sobre as mulheres e homens leigos. São esses, inclusive, que figuram na maioria dos estudos nos quais os processos inquisitoriais são as principais fontes (Cf. Bethencourt, 2004).

Foi somente no século XIX, durante o Concílio Vaticano I (1869-1870), que a desigualdade entre leigos e clérigos foi institucionalizada, reafirmando o estatuto de subordinação dos primeiros: “ninguém pode ignorar que a Igreja é uma sociedade desigual na qual Deus destinou uns a comandar, outros a obedecer. Esses são os leigos; aqueles são os clérigos”.<sup>14</sup> O projeto de reforma da Igreja proposto no Concílio Vaticano I teve como principal bandeira a

---

<sup>13</sup> Os grupos de beguinias (*beghards*, derivado de *to beg*, mendigar, implorar etc.) eram compostos por mulheres da cidade, frequentemente abastadas. Havia também um ramo masculino no grupo, os beguinos. A pressão institucional teve como primeiro efeito a formação de casas de beguinias durante o século XIV e a submissão dessas mulheres à hierarquia eclesiástica. O movimento foi extinto devido às ações implementadas pela Contra-Reforma. (Cf. Richards, 1993). Segundo Adelina Sarrión, as beguinias “se dedicaban a la oración, al trabajo manual, imprescindible para mantenerse, y a las obras de caridad; solían vivir en comunidad y respetaban el celibato” (Sarrión, 2003, 40).

<sup>14</sup> Tradução nossa: “personne ne peut ignorer que l’Eglise est une société inégale dans laquelle Dieu a destiné les uns à commander, les autres à obéir. Ceux-ci sont les laïcs; ceux-là sont les clercs” (*Supremi Pastoris*, Vaticano I *apud* Vauchez, 2006: 56).

luta contra a autonomia dos poderes civis, situação que se complicou devido aos constantes embates entre a Igreja e o Estado.<sup>15</sup>

Aqui lidamos com um paradoxo que não pode ser ignorado: se, naquele contexto, a Igreja tentava firmar uma separação entre clero e leigos, por outro lado, foi também no final do século XIX que a atuação do público feminino ganhou importância, com o estímulo à fundação de congregações e confrarias femininas, em um processo que Rosado Nunes chama de feminização do catolicismo:

A necessidade de um público dócil às novas normas torna as mulheres, um alvo privilegiado de ação da Igreja. A partir de então, esta desenvolve projetos específicos, dirigidos à população feminina católica, com o intuito de incorporá-la ao seu projeto reformador. [...] Pode-se assim dizer que a clericalização do catolicismo brasileiro foi, ao mesmo tempo e necessariamente, o processo de sua feminização (Nunes, *apud* Priore, 1997: 490).

Temos aqui vários elementos que confluem em um mesmo contexto histórico: a institucionalização (e limitação) da atuação dos leigos na Igreja; a agregação e demarcação dos papéis concernentes ao público feminino; o combate ao catolicismo devocional e penitencial e consequente reforço de uma prática à romana. Ora, no Brasil todos esses elementos conviviam com uma prática católica, de herança colonial, que enfatizava os aspectos penitenciais ligados à mística dos séculos XVII e XVIII, o culto ao Jesus crucificado, as práticas de mortificação e a devoção mariana. Esta,

---

15 Segundo Hoornaert (2008: 40), a romanização significaria ainda uma europeização do catolicismo praticado no Brasil: “Penetram nada menos que 39 congregações masculinas de origem europeia, assim como 109 femininas. Liquidam-se as irmandades leigas em benefício de associações religiosas controladas pelo clero”.

por sua vez, além da característica da exemplaridade corporificada pelas mulheres, permeia quase todas as cerimônias ritualísticas do grupo dos penitentes.

Essas experiências místicas femininas de séculos passados são importantes na medida em que fornecem indícios da crença que as mulheres dessa irmandade absorvem, recriam e reinventam. Soma-se ainda a esse tipo de devoção outros elementos que não necessariamente encontram eco nessa devoção mais institucionalizada, mas que surgem também a partir de outras influências.

Nesse sentido, consideramos que as práticas de Dona Marinete, importante seguidora da irmandade, revelam uma nova camada das devoções cotidianas dessas mulheres. Dona Marinete exerce a função conhecida popularmente em Juazeiro do Norte (e em várias outras localidades) como rezadeira, uma espécie de “curandeira” espiritual que através de rezas e ervas, ajuda a retirar uma série de malefícios e doenças que aflige quem a procura:

**Entrevistador:** E esse pessoal que vem procurar Dona Marinete, eles vêm pra que? Pra tirar olhado?

**Dona Josefa:** É, olhado, e outras coisas...

**Entrevistador:** E ela sente o que, assim, na hora que tá rezando?

**Dona Josefa:** Nada, nada... Olhe não é rezada afundada, as palavras são o padre nosso e a ave maria. Nós, meu filho, graças a Deus, só tem medo de pecar contra o pai, o filho e o espírito santo. Mas ai não tem nada de mais, assim, nada!

**Entrevistador:** Eu sei. O que eu quero dizer é assim: quando esse pessoal vem pra procurar a senhora pra rezar, a senhora não sente nada assim, quando esse pessoal tá com alguma coisa ruim?

**Dona Marinete:** Sinto.

**Dona Josefa:** É, às vezes, ela sente.

**Dona Marinete:** Sinto. Agora tem um problema. As rezas é aqui é de olhado, dor de cabeça, vento caído numa criança, peito aberto em homem...

**Entrevistador:** O que é peito aberto?

**Dona Marinete:** Peito aberto é o camarada pegar num peso,



e esses osso se afasta um pouquinho. Aí dá dor nas costas... As rezas que eu rezo é essa!

**Dona Josefa:** Mal olhado é assim, as vezes uma pessoa pega em você em uma criança, em qualquer um assim, e agente diz assim:

[Nesse momento, Dona Josefa começa a recitar uma oração que, em alguns minutos, não foi possível ouvir bem. Transcrevo aqui trechos que ficaram audíveis].

**Dona Josefa:** Com dois olhos mal te botaram/Com três bom Deus te tira/Com o poder de Deus e da Virgem Maria/Olhado e quebranto sai daqui/O poder de Deus é grande, pode mais que tudo/Aí diz: (nesse momento ela começa a recitar algo como um ordenamento para espantar as “forças do mal”, mas não é possível escutar bem) Olho malvado, olho amaldiçoado, inveja dos invejosos, praga dos escravizados, mal do mal/Vai para as ondas do mar/Vai pra onde Deus quiser/Deixa fulano ou fulana curado/Em nome do pai, do filho e do espírito santo.

**Dona Marinete:** Do jeito que eu tô aqui eu rezo em quem chegar, em nome de Nosso Senhor Jesus Cristo. Mas é olhado, dor de cabeça, é uma dor de dente. Isso foi um dom que Deus me deu. Eu comecei a rezar com dez anos de idade. Foi um dom que Deus me deu. Agora eu nunca fui na casa de ninguém assim, e nem gosto!<sup>16</sup>

As rezas de Dona Marinete são bastante requisitadas. No momento em que estávamos realizando essa entrevista, que durou apenas quarenta minutos, três pessoas foram procurá-la para que, através de sua ajuda, alguns males que os atingiam fossem sanados.

As práticas das mulheres que curam encontram uma vasta problematização historiográfica que remete às sociedades muito antigas, que no encontro com o cristianismo, especialmente no medievo, geraram resultados inesperados e surpreendentes. Curar malefícios através de rezas, invocação de santos e anjos, chás e uso de ervas não é exclusividade das mulheres desse grupo. O historiador italiano

---

<sup>16</sup> Entrevista realizada no dia 4 de janeiro de 2017.

Carlo Ginzburg (2010) se esforçou no sentido de demonstrar em sua obra, como algumas práticas da religião camponesa da Itália friulana, semelhantes ao que Dona Marinete faz, foram assimiladas à feitiçaria diabólica nos séculos XVI e XVII.

O historiador Francisco Régis Lopes Ramos, ao estudar as devoções católicas laicas em Juazeiro do Norte na sua obra *O meio do mundo*, também percebeu a intrincada relação que existia entre as práticas de cura popular e a sua associação à rituais cristãos que evocam santos e anjos. Segundo o historiador:

No imaginário dos que fazem a sacralidade de Juazeiro, não há regras congeladas para a delimitação de fronteiras entre o certo e o errado na manipulação das forças do Além. Aos olhos do Padre Cícero, a questão era bem clara. Um dos objetivos do velho sacerdote era reprimir o *modus vivendi* dos feiteiros. Nesse sentido, ele comungava com o pensamento oficial da Igreja: no seu entender, essa prática religiosa não fazia parte do catolicismo e sim das heresias. [...] Na vida cotidiana dos habitantes de Juazeiro, a (com)fusão de experiências religiosas não permitia uma divisão clara entre o “resador” [*sic*] e o “feiteiro”. Diante dos vários campos de manipulação do sagrado, os devotos faziam suas opções, criando um interminável jogo de acordos, querelas e desafetos. No vaivém da memória, nas urdiduras de cada dia, apareciam os mais variados caminhos, que se aproximavam e, ao mesmo tempo, distanciavam-se de ideias instituídas (Ramos, 2000: 200-201).

Os rituais empregados por Dona Marinete estão, portanto, envoltos dessas manipulações do sagrado que Ramos descreve tão poeticamente. No momento em que os malefícios dos que procuram Dona Marinete são jogados nas ondas do mar, como afirmou Dona Josefa em sua recitação da reza, lá eles se encontram e desencontram com outras tantas tradições que são renegociadas e retransmitidas por uma espécie de segredo feminino dentro do núcleo feminino do grupo de penitentes.

## Conclusão

O penitente Israel nos confidenciou que, por diversas vezes, pediu para Dona Marinete lhe ensinar como é que ela fazia aquelas rezas e rituais que ele mesmo já havia presenciado várias vezes. Ela, segundo o penitente, repetia a frase que disse a mim: “-Isso é um dom Deus, já nasci com ele”, mantendo a prática exclusivamente em mãos femininas. Entretanto, como é possível perceber, as outras mulheres, a exemplo de Dona Josefa, também conhecem partes desse mistério que envolve as rezas de Dona Marinete.

Enxergamos, portanto, uma profunda transformação no que concerne as práticas femininas dentro do grupo de PPP.

Apesar de as mulheres ainda não realizarem atividades típicas masculinas, como a mendicância ou pregação, consideramos que elas executam uma gama de práticas de extrema importância dentro do grupo que são pensadas, lideradas e executadas por essas mulheres que não se contentam mais em ficar à sombra das práticas masculinas dentro da irmandade.

Na construção dessa história, cada personagem irá construir sua trajetória, sendo estas, repletas de elementos apaixonantes que através da recordação de um tempo mítico trazem para si o direito de fala em uma época onde a própria fala feminina, principalmente, no campo religioso, ainda é castrada.

## Referências bibliográficas

- Barnay, S. (2009), “Nossa Senhora”, in: Corbin, A.(Org.), *História do Cristianismo: para compreender melhor nosso tempo*, São Paulo: Editora Martins Fontes.

- Bethencourt, F. (2004), *O imaginário da magia: feitiçeras, adivinhos curandeiros em Portugal no século XVI*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Campos, R. B. C. (2009), “Contaçon de ‘causos’ e negociaçon de verdade entre os Aves de Jesus, Juazeiro do Norte – CE”, *Etnográfica* [Online], vol. 13 (1), pp. 31-47.
- Carvalho, A. C. F. de (2011), *Sob o signo da fé e da e da mística: um estudo das irmandades de penitentes no Cariri cearense*, 1. Ed., Fortaleza: Editora IMEPH.
- Couto, M. G. (1868), *Missão Abreviada: para despertar os descuidados, converter os pecadores e sustentar os frutos das Missões*, 12<sup>a</sup> edição. Porto: Sebastião José Pereira Editor.
- Ginzburg, C. (2010), *Os Andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Hornaerth, E. (2008), *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época – Século XIX*, Petrópolis, RJ: Vozes.
- Le Goff, J. e N. Truong (2011), *Uma história do corpo na Idade Média*, 3. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Mott, L. (1993), *Rosa Egípcia: uma santa africana no Brasil*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Nobre, E. (2016), *Incêndios da Alma: a experiência mística de Maria de Araújo no Brasil do Oitocentos*, Rio de Janeiro: Multifoco.
- Nunes, M. J. R. (1997), “Freiras no Brasil”, in: Priore, M. D. (org.), *História das mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto.
- Oliveira Filho, R.V. de (2017), “Passado perpétuo: os Penitentes Peregrinos Públicos e o catolicismo penitencial em Juazeiro do Norte, CE”, Campina Grande: PPGH UFCG [Dissertação de Mestrado].
- Perrot, M. (2010), *Minha história das mulheres*, São Paulo: Contexto.

- Ramos, F. R. L. (2000), “O meio do mundo: territórios do sagrado em Juazeiro do Padre Cícero”, São Paulo: PUC-SP [Tese de Doutorado].
- Richards, J. (1993), *Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Sarrión, A. (2003), *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición siglos XVI a XIX*, Madrid: Alianza Editorial.
- Scott, J. W. (1995), “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”, *Educação e Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, pp. 71-99.
- Souza, A. G. R. (2007), “Paixões em cena: a Semana Santa na cidade de Goiás (Século XIX)”, Brasília-DF: Universidade de Brasília [Tese de doutorado].
- Torrano, J. A. A. (1985), “Os Deuses da Grécia segundo Hesíodo”, in: *Almanaque do Pensamento*, São Paulo: Pensamento.
- Vauchez, A. (2005), « Les laïcs au Moyen-Âge entre ecclésiologie et histoire », *Études*, 1, Toe 402.



## **2.3. Devociones y mesianismos**





# Construir la fe. El culto mariano entre lo local y lo global

*El caso de la Virgen de Guadalupe (Santa Fe,  
Argentina, primera mitad del siglo XX)*

DIEGO MAURO

## Introducción

La segunda mitad del siglo XIX es testigo de la sostenida expansión de los cultos marianos. Un proceso asociado a las dinámicas de romanización que fortalecen la influencia de Roma al tiempo en que dan forma a un catolicismo de impronta más internacional. En 1854, tras las visiones de la virgen en La Salette (1846), la largamente debatida cuestión de la Inmaculada Concepción de María se resuelve con el establecimiento del dogma. Poco después, en las afueras de Lourdes, las afirmaciones de Bernadette Soubirous dan origen a una de las devociones marianas más importantes a nivel mundial. A partir de entonces, las crecientes apariciones de la virgen y la revitalización de numerosos santuarios centenarios expanden y reconfiguran una intrincada red de circuitos locales y transnacionales de flujos de peregrinos y devotos. Al mismo tiempo, el proceso de romanización se profundiza con el establecimiento en 1871 del Óbolo de San Pedro, tras la definitiva derrota de los Estados Pontificios y la progresiva transformación de Roma en un centro de poder global de naturaleza política y religiosa (Lill, 2009). En términos devocionales, el giro del Vaticano se manifiesta también en el impulso al Sagrado Corazón y la difusión del culto eucarístico (Menozzi, 2001). En este último caso, se da

un paso más a través de la realización desde 1881 de multitudinarios congresos en las principales ciudades de Europa y América. A diferencia de los flujos de peregrinos marianos que suelen confluír y congregarse en áreas rurales o campestres, los congresos eucarísticos reúnen multitudes católicas en el centro de las grandes capitales de la modernidad. Desde Lille en 1881 hasta Buenos Aires en 1934, pasando por ciudades como Amberes, Londres, Bruselas, Ámsterdam, Montreal, París, Viena, Chicago, Madrid y Roma. Una apuesta que, al igual que la construcción de grandes templos de estilo neogótico y neorrománico, permite a los católicos disputar codo a codo los sentidos de lo público en aquellos lugares que se presuponen la encarnación del progreso y la modernidad. De igual manera, a comienzos del siglo XX, en la misma dirección comienza a celebrarse la festividad de Cristo Rey (Lida, 2009; Mauro-Ramón Solans, 2018).

En este contexto de auge de la movilización católica, las devociones marianas logran los niveles periódicos de convocatoria más significativos. A través de ellas, el catolicismo se fortalece capilarmente en la sociedad, desde abajo, mediante la actividad de los numerosos santuarios locales que se multiplican a ambos lados del atlántico. También, al mismo tiempo, esta proliferación de lugares sagrados así como las imágenes de las imponentes multitudes fortalecen desde arriba a la Iglesia, consolidándola como una un actor social y político de innegable centralidad tanto a escala internacional como al interior de muchos de los recientes Estados (Fattorini, 1997; Mauro, 2011; 2015). A contramano de las prognosis iluministas, el denominado siglo de la secularización resulta más bien el de una renovada vitalidad religiosa en la esfera pública, donde los católicos libran un combate sin cuartel por cristianizar la modernidad y confesionalizar sus íconos. Un combate que, independientemente del tono de cruzada que caracteriza la retórica intransigente en tiempos del Pío IX, se monta sobre las mismas lógicas de enunciación política de esa modernidad que se busca combatir (Clark y Kaiser, 2003; Di Stefano y Ramón Solans, 2016; Mauro, 2016).

En esta cruzada, las devociones marianas ocupan un lugar central en la medida en que, a diferencia de los otros cultos impulsados directamente por Roma, logran metabolizar con éxito lo global y lo local. Como ya lo entendían los jesuitas en tiempos de la primera globalización en el siglo XVI, la expansión del cristianismo y su universalización se vinculan al desarrollo de prácticas capaces de incardinar la fe en la cultura local. En este sentido, es difícil exagerar la importancia de María en el mundo católico, capaz de centralizar, homogeneizar y particularizar a través de su sola presencia e invocación. Como reflexiona José Casanova “el catolicismo es la religión global y local por excelencia” (Casanova, 2019: 31). Las devociones marianas logran encarnar esta gramática básica de la Iglesia a escala universal como ninguna otra expresión dentro del mundo católico. Un rasgo que Pío XII fortalece durante su papado de diferentes maneras: consagrando el mundo al Corazón Inmaculado de María en 1942, subrayando su centralidad en la Iglesia (a través de la encíclica *Mystici Corporis Christi*), estableciendo la fiesta del Corazón Inmaculado de María el 4 de marzo de 1944 y promulgando el primer año mariano con motivo del centenario de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre de 1953.

En los últimos años, su estudio ha crecido sostenidamente a nivel internacional. Por un lado, se cuentan los trabajos preocupados por explicar las razones más inmediatas de la irrupción mariana en el siglo XIX. En estos casos, el prisma político suele ocupar un lugar central. La proliferación de santuarios y el crecimiento del número de peregrinos tiende a vincularse en estos casos al intento de la intransigencia católica por enfrenar los procesos de laicización y el surgimiento de los Estados modernos. Ciertamente, María resulta doblemente fecunda para dicho propósito puesto que, como ocurre en Lourdes, ofrece un discurso alternativo al de la ciencia positiva, al tiempo que alimenta un movimiento popular desde abajo. Un aspecto indispensable en una era en que la política democrática y

la sociedad de masas se abren paso velozmente (Fattorini, 1997, 1999; Bouflet y Boutry, 1997; Broers, 2002; Menozzi, 1997; Langlois, 2000; Fogelman, 2013; Louzao, 2012). A estas preocupaciones, se suman las de aquellos trabajos centrados en desentrañar el lugar que las devociones marianas ocupan en los procesos de invención de las nacionalidades. De hecho, María constituye uno de los principales puentes que conducen a la Iglesia del rechazo a la cooperación con los nacionalismos decimonónicos. A trabajos pioneros y ya “clásicos” como los de Eric Wolf (1958), Álvarez Junco (2002), David Brading (2002) y Linda Hall (2004) le siguen más recientemente los estudios compilados por Di Stefano y Ramón Solans (2016) a nivel global, o, entre otros, para los casos de Argentina y Uruguay, los trabajos de Ceva (2013), Lida (2009, 2010), Fogelman (2013), Tenti (2010), Mauro (2008, 2015, 2016), Greising (2016) y Monreal (2016).

En paralelo, han crecido también las investigaciones más atentas a las transformaciones sociales y económicas que hicieron posible dichos fenómenos y al estudio de la dimensión técnica de la construcción de la fe. Trabajos como el de Suzanne Kaufman (2005) sobre Lourdes, David Blackburn (1995) sobre las apariciones en la Alemania bismarckiana, los de Fattorini sobre Loreto en Italia (1999, 2012) o, más recientemente, los de Ramón Solans sobre la Virgen del Pilar en España (2014) y, entre otros, los de Binetti (2007) y Di Stefano y Mauro (2016) sobre Luján en Argentina proporcionan reconstrucciones particularmente atentas a dicha dimensión material. Más allá de los matices, todos ellos coinciden en subrayar la importancia del desarrollo de la infraestructura de transportes y la evolución de las técnicas de organización. De hecho, en torno a las devociones marianas, los católicos logran un temprano dominio de técnicas y dispositivos de organización que décadas después serán utilizados por diferentes manifestaciones de la política democrática y también por fenómenos de masas como el del fascismo europeo (Mosse, 2007).

Un capítulo aparte merecen las dinámicas de consumo que nutren y alimentan igualmente los contingentes católicos. Como subrayan diferentes historiadores, desde Susana Monreal (2016) en Uruguay y Miranda Lida (2015) en Argentina, hasta Olaf Baschke (2016) en Alemania o Agnieszka Halemba (2016) en Polonia, uno de los motores más dinámicos de las devociones está dado precisamente por la imbricación entre las lógicas de consumo, propias del desarrollo de la sociedad de masas, y las de índole religiosa (Di Stefano y Ramón Solans, 2016; Lida y Mauro, 2009; Nicoletti y Barelli, 2014; Flores, 2011; Olsen y Timothy, 2006).

Por otro lado, en los últimos años se modificaron también las percepciones sobre las dinámicas internas de la Iglesia en relación a las devociones. Si hace dos o tres décadas, eran mucho más frecuentes las investigaciones centradas en la agencia romana y diocesana, en un modelo explicativo que asumía como un hecho dado la estructura piramidal de autoridad de la Iglesia, tanto en las vertientes confesionales como laicas, hoy en día, las investigaciones presentan un abanico mucho más heterogéneo de actores y agencias. También a la hora de explicar el proceso de romanización (Clark y Kaiser, 2003; Santirocchi, 2019; Martínez, 2019). Puede afirmarse, incluso, que existe un cierto consenso acerca de la multidimensionalidad de estos fenómenos en donde convergen, pero también contrastan y/o se friccionan, la voluntad de Roma –no necesariamente uniforme–, la de otros centros de peso en el mundo católico como París o Lovaina, la de las jerarquías diocesanas y las conferencias episcopales nacionales, la de las órdenes religiosas, las de las familias y grupos asociados a la vida de los santuarios y las del heterogéneo universo de organizaciones del laicado. Muchas de ellas creadas en paralelo con el desarrollo mismo de los centros devocionales. Todo esto, a su vez, en el marco del accionar de actores sociales y económicos diversos, desde los vendedores ambulantes hasta las grandes empresas ferroviarias, y el impacto de

procesos sociales y políticos de diferente tenor: la centralización burocrática de los Estados modernos, los procesos de laicización, la urbanización y la industrialización, la aparición de la democracia electoral y el “peligro” comunista, la expansión de la cultura y la política de masas. Un conjunto de dinámicas que se desarrollan en competencia pero también simbiótica y sinérgicamente con las devociones marianas (Mauro y Ramón Solans, 2018; Ventresca, 2003).

En dirección contraria, mucho más lentamente se ha avanzando en la aplicación de perspectivas comparativas o en la reconstrucción de las historias conectadas de los diferentes centros devocionales (Oleszkiewicz, 1998; Siuda y Ambroziak, 2015; Di Stefano y Ramón Solans, 2016; Mauro, 2016; Fogelman, Ceva y Touris, 2013). De igual manera, la reconstrucción en clave antropológica de las creencias marianas así como la comprensión de los lazos afectivos de los fieles con las devociones para el período 1850-1950 sigue permaneciendo rezagada (Mouffe, 2007). ¿En qué creen quienes caminan horas, días e incluso semanas para llegar a la gruta de Lourdes o al santuario de Loreto? ¿Qué implicancias emocionales y afectivas tiene el ser devoto de la Virgen de Lujan o de la de Itatí en Argentina? ¿En qué se parecen y en qué se diferencian con los peregrinos uruguayos que visitan a la Virgen del Verdún o con los brasileños que concurren al santuario de Nuestra Señora de Aparecida? ¿Qué tipo de experiencias religiosas y carismáticas se generan al calor de los cuerpos congregados o frente a las imágenes en los templos y santuarios? ¿Son las mismas por la mañana, a la luz del sol, que por la noche, cuando suelen prenderse centenares de antorchas? ¿Qué diferencias hay entre lo que viven los peregrinos jóvenes y los viejos, las mujeres y los hombres, los trabajadores pobres y los miembros de las élites? ¿Cómo se manifiesta lo sagrado, lo numinoso en términos de Otto y Eliade, entre los devotos antes, durante y después de las celebraciones? (Wunenburger, 2006). ¿Qué supone vivir la “maternidad” mariana en los santuarios, donde el catolicismo abreva en

ideas de fertilidad, pureza y amparo que pueden rastrearse hasta tiempos inmemoriales? Por último, ¿qué tan relevante es la lógica del espectáculo, desarrollada en las primeras décadas del siglo XX, en la reproducción de las condiciones necesarias para las experiencias religiosas y el crecimiento de la fe mariana?

Los historiadores del fascismo han hecho aportes valiosos a partir del desarrollo de conceptos como el de “religión secular”, con el que se proponen recuperar la dimensión libidinal de las identificaciones políticas así como la potencia pulsional y afectiva de los vínculos comunitarios (Gentile, 2001; Mosse, 2007; Griffin, 1991 y 2010). Por su parte, desde la antropología religiosa y la geografía también se han ensayado miradas más densas aunque por lo general para períodos más cercanos (Flores, 2013; 2016; 2019). Una importante excepción es el trabajo de Marina Warner sobre la propia figura mariana (1991). En Argentina, en esta línea, Telma Chaile ha logrado aportes significativos al estudiar los ex-votos a la Virgen del Valle (2014). Algo más aporta en esta dirección el trabajo de Thomas Kselman, sobre todo a la hora de analizar la funcionalidad de los milagros (1983), o la compilación de Badone y Roseman sobre la dimensión turística (2004). En esta clave, aún así, resta mucho por hacer en el período que se despliega entre la sanción del dogma en 1854 y las celebraciones por el año mariano a nivel global entre finales de 1953 y 1954. Un verdadero siglo mariano, a la luz de su creciente popularidad y difusión.

Para avanzar en esta dirección, la perspectiva local, en donde operan en concreto los mecanismos de producción y reproducción de la fe, proporciona un marco particularmente apropiado (Christian, 1978). Insustituible más allá de que necesariamente se tenga en cuenta también la dimensión transnacional y se atienda al mismo tiempo a la ingeniería política y religiosa operada por las élites católicas (regionales, diocesanas, nacionales, transnacionales, romanas). Como por lo general lo comprenden con claridad

quienes están al frente de los santuarios, es en el substrato local donde los fieles construyen y reconstruyen, crean y recrean sus verdades religiosas así como sus creencias más o menos a la carta, más o menos sistemáticas e institucionalizadas según las circunstancias. Todo ello, a partir de una paleta de colores más cercana y comprensible, más específica también, que la provista desde arriba, aunque en clara negociación con ella y atravesaba por las vivencias carismáticas de los fieles. Un abigarrado tramado de vínculos que es preciso destejer hilo a hilo (Frigerio, 2013, 2016; Semán y Viotti, 2015).

En las páginas que siguen se adoptará esta perspectiva para mirar lo más al ras del suelo posible el desenvolvimiento de una de las más pujantes devociones marianas de la Argentina de la primera mitad del siglo XX: la de la Virgen de Guadalupe, con epicentro en el santuario campestre ubicado cerca de la ciudad de Santa Fe en el centro del país.

### **Primer acto: la organización de la fe**

El santuario a la Virgen de Guadalupe está ubicado en la ciudad de Santa Fe, en la región centro de Argentina. A comienzos del siglo XX, se trataba de un área rural, a varios kilómetros de la ciudad. Por esos años, la pequeña capilla, construida en el siglo XVIII, era administrada por la familia Godoy, vinculada desde sus orígenes a la devoción en Santa Fe (Stoffel, 2006 y 2009). Lejos de la popularidad que alcanzaría en las décadas siguientes, a fines del siglo XIX, cuando el obispado recientemente creado comienza a intentar controlar el santuario, lo visitan solo un par de centenares de fieles.<sup>1</sup> Como ocurre también en otros casos, las negociaciones y tratativas del obispo Juan

---

<sup>1</sup> *Revista Santafesina*, Santa Fe, 8 de abril de 1896; *Nueva Época*, Santa Fe, 19 de abril de 1899; *Unión Provincial*, Santa Fe, 15 de abril de 1899.



Boneo con la familia a cargo del predio no resultan fáciles. A las disputas legales por los títulos de propiedad le sigue el enfrentamiento por el control de la imagen, que su propietaria Antonia Godoy decide donar sorpresivamente a la orden dominica tras vender su parte del solar al obispo. Ante la posibilidad de que se genere un centro de peregrinaje alternativo al que buscaba impulsar y controlar el obispado, Boneo exige su devolución a los dominicos que, no obstante, se niegan. El conflicto se profundiza al punto que el obispo decide retirarla por la fuerza del templo de los dominicos, mientras en paralelo busca apoyo de la Santa Sede a través del internuncio Antonio Sabatucci.<sup>2</sup> Entre tanto continúa con las tareas de organización del santuario. Finalmente, apoyado por Roma, logra imponerse y hacer valer su autoridad como obispo. La Sagrada Congregación de Ritos del Vaticano apoya también su solicitud de nombrar a Guadalupe titular de la diócesis y de mantener la celebración el segundo domingo después de Pascuas, tal como se la practicaba, según los estudios de Stoffel, desde 1870.<sup>3</sup>

En 1901 se realiza la primera peregrinación oficial. En 1902 se crea la Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe destinada a difundir el culto y financiar la dotación del santuario y, poco después, se ponen en marcha las

---

<sup>2</sup> Archivo Segreto Vaticano, Nunziatura Argentina, fascicolo 15, ff. 58-60; cartas de Boneo al internuncio, 25 de enero de 1901 y 29 de enero de 1901, folios 63-78 y 85-86; carta de Antonia Godoy al internuncio, 29 de enero de 1901, ff. 80-82; carta del internuncio a Boneo 7 de mayo de 1901, f. 102; telegrama de Boneo al internuncio en que anuncia acuerdo con los dominicos, 19 de mayo de 1901, f. 106. También ver: *Unión Provincial*, Santa Fe, 29 de enero de 1901; *El Pueblo*, Buenos Aires, 27 de enero de 1901 y *La Prensa*, Buenos Aires, 23 de enero de 1901 y 26 de enero de 1901.

<sup>3</sup> Por petición del entonces obispo de la diócesis del Litoral, José Gelabert y Crespo, la celebración se trasladó al segundo domingo después de Pascuas en 1870. Entre fines del siglo XVIII y 1870 se celebró supuestamente a fines de febrero. Las hipótesis sobre la reubicación de la celebración son variadas. Stoffel la atribuye a las necesidades de los colonos santafesinos. Sobre la cuestión: Stoffel, 2007.

primeras “comisiones vecinales” en diferentes parroquias y localidades para obtener fondos e iniciar la remodelación de la capilla.<sup>4</sup>

En esos primeros años, a pesar de la decidida intervención del obispado, las peregrinaciones se ven afectadas por todo tipo de problemas. Para empezar, el estado material y la ubicación del templo. Una simple lluvia volvía totalmente intransitable los caminos y peor aún la permanencia de las familias en sus inmediaciones. Por entonces, un escenario no muy diferente al de otros santuarios marianos de Argentina, como el de Itatí en Corrientes o, incluso, el de Luján en Buenos Aires. De hecho, la primera peregrinación organizada por Boneo en octubre de 1900 se frustra precisamente por la lluvia. Poco después, el derrumbe de una de las paredes del templo causa preocupación y acelera el proyecto de construcción del nuevo edificio. Entre tanto, se busca contrarrestar los percances ofreciendo un “almuerzo popular” para los “peregrinos pobres” y tramitando descuentos en los pasajes de tren para quienes venían de lejos.<sup>5</sup> Se conforma además una banda de música integrada por algunos colonos de Guadalupe y se busca asegurar la presencia de la del Círculo de Obreros de Santa Fe. En 1904, tras la aprobación del proyecto edilicio del nuevo templo y la demolición del anterior, se inician los trabajos de edificación, financiados con colectas diocesanas, donaciones particulares y el firme apoyo estatal a través de subsidios y títulos de edificación pública. Una práctica habitual, a través de la cual, la Iglesia y el Estado en sus diferentes niveles profundizan sus vínculos a lo largo de las primeras décadas del siglo XX (Di Stefano, 2011; Mallimaci, 2015; Martínez y Mauro, 2016).<sup>6</sup> A partir

---

4 *Boletín eclesiástico de la diócesis de Santa Fe* (en adelante BEDSF), 16 de marzo de 1902.

5 BEDSF, 16 de marzo de 1902; 16 de abril de 1903; 1 de abril de 1904. Sobre el derrumbe ver BEDSF, 16 de enero de 1902.

6 Archivo del Arzobispado de Santa Fe (en adelante AASF), Caja “Ministerio de Gobierno, 1899-1942”, notas del 27 de mayo de 1909 y del 12 de febrero de 1910.

de 1905, la situación mejora considerablemente cuando el obispado consigue que, al atardecer, algunos carros particulares devuelvan a los peregrinos a la ciudad.<sup>7</sup> Una medida clave puesto que de momento la única forma de llegar es a pie o a caballo. En 1908, la llegada del ferrocarril y poco después la habilitación de una línea de tranvías cambian las cosas. La nueva infraestructura de transportes coincide con la finalización en 1910 del nuevo templo, una estructura neogótica de aproximadamente cincuenta metros de altura, y con la instalación de carpas en las inmediaciones.<sup>8</sup> Un conjunto de mejoras que rápidamente se reflejan en el crecimiento de los visitantes. Asimismo, se mejora también la provisión de agua y se centraliza la tramitación de las rebajas en las empresas ferroviarias que a su vez agregan más horarios. Es recién por entonces que la afluencia desde el sur de la provincia y la ciudad de Rosario –la segunda en población del país en ese momento y el principal centro económico de la diócesis–, comienza a hacerse más importante (Mauro, 2018).

En paralelo, los vendedores ambulantes, como en la mayoría de las fiestas patronales, crecen al compás del aumento de los contingentes. Hacia mediados de la década de 1910, los puestos instalados logran que buena parte de los fieles regrese con una estampa, una medalla o una figura de la Virgen. Un proceso muy similar al que habían atravesado otras devociones, como la de Lourdes en Francia (Kaufman, 2005). Si bien, poco a poco, el obispado se hace fuerte en el comercio de imágenes, a través de la impresión de sus propios folletos y estampas, de todas maneras mantiene un convivencia pacífica con los vendedores ambulantes cuyo rol en la propagación de la devoción es sumamente importante.

---

<sup>7</sup> BEDSF, 16 de mayo de 1905.

<sup>8</sup> Las carpas se instalan desde 1903. Al respecto: AASF, Caja “Municipalidad de Santa Fe, 1899-1944”, permisos sin fecha.

En cierto sentido, tanto o más relevante incluso que la del propio obispado al menos en lo concerniente a la popularización de la imagen.

Por su parte, las parroquias son las encargadas de organizar desde abajo la concurrencia y asegurar la confluencia de los grupos en un punto neurálgico, desde el cual, a su vez, se inicia el recorrido hacia el santuario. A comienzos de siglo se parte de la Iglesia del Carmen, pero con el paso del tiempo se fija el colegio San José de las hermanas adoratrices. Las columnas, de todas maneras, suelen fragmentarse durante el trayecto y terminan llegando en tandas al solar. Lo mismo sucede con los grupos de peregrinos que provienen de otros lugares de la región y arriban al predio durante el transcurso del día.

A esta altura, tras dos décadas de trabajo, la peregrinación logra afirmarse y los niveles de asistencia comienzan a crecer considerablemente. En 1918 participan unas ocho mil personas, cuatro o cinco veces más que a comienzos de siglo. El programa de actividades, además, crece año a año, como ocurre también en otros santuarios en diferentes partes del mundo. Por entonces, se ofrecen varias misas por la mañana, una de ellas cantada y oficiada por el obispo y visitas al “camarín” de la virgen por la tarde.<sup>9</sup> La pluralidad de servicios religiosos facilita la confesión y la comunión de los diferentes contingentes que van llegando a veces a mitad del día o por la tarde. De este modo, para aquellos que pasan toda la jornada en el santuario la celebración sólo los convoca colectivamente en algunos momentos: en la peregrinación desde Santa Fe, durante la misa cantada o, poco después, durante la procesión alrededor del templo. El resto del tiempo, las actividades religiosas son desplazadas por los picnics, los juegos populares y los paseos que los visitantes realizan en los alrededores. De hecho, una vez finalizada la ceremonia oficiada por el obispo, los fieles se dedican principalmente a acampar con sus familias y se

---

<sup>9</sup> AASF, Caja “Guadalupe”, nota del 8 de enero de 1901.

desentienden del resto del programa oficial. En este sentido, uno de los paseos obligados es la visita a la laguna Setúbal, donde se puede pescar, nadar o hacer recorridos en lancha. Muchos, también, aprovechan para comprar leche, vino y pasteles en los puestos de venta. A su vez, como a fines del siglo XIX, son frecuentes los juegos de azar, las carreras de caballos y las apuestas en dinero, seguidas de no pocas borracheras.<sup>10</sup> Para los que optan por permanecer al atardecer, la actividad principal es asegurar las tiendas. Una vez caído el sol, cuando se dan por terminadas las celebraciones, las inmediaciones del templo suelen verse pobladas de fogones.<sup>11</sup> Todo lo cual, no necesariamente parece ir en desmedro de las vivencias religiosas y las muestras de piedad cuyos testimonios pueblan las crónicas periodísticas de los diarios de todas las tendencias ideológicas y políticas. En este aspecto se destacan los agricultores quienes suelen poner sus cosechas bajo el amparo de la virgen a través de ofrendas simbólicas y determinados sacrificios. En un contexto de grandes incertidumbres, signado por la a veces abrupta variación de los precios internacionales y la inexistencia de seguros y de políticas estatales que amortigüen el impacto de las crisis recurrentes, Guadalupe constituye un apoyo emocional y psicológico fundamental para los pequeños y medianos chacareros. No es difícil imaginar la tranquilidad con la que muchos de ellos conciliaban el sueño tras concurrir al santuario, sabiendo que sus cosechas contaban a partir de entonces con la protección guadalupana. Más aún teniendo en cuenta que sus vidas, y las de sus familias, dependían de la concatenación de una secuencia de factores en buena medida librados al azar: buenos precios, lluvias adecuadas, dinero suficiente como para solventar los

---

<sup>10</sup> Las referencias al juego en Guadalupe provienen del siglo XIX, ver, entre otros, *La Revolución*, Santa Fe, 26 de abril de 1887. Hacia la década de 1920 se lo vinculó en algunas ocasiones al accionar de “caudillos” políticos, *Santa Fe*, Santa Fe, 1 de mayo de 1922.

<sup>11</sup> Sobre los campamentos nocturnos, entre otros, *El Herald*, Rosario, 29 de abril de 1929 y *El Litoral*, Santa Fe, 15 de abril de 1934.

gastos de la cosecha, el embolsado y los fletes. Un cóctel explosivo, tal como suele denunciar la principal agrupación gremial del sector, la Federación Agraria. En este sentido, la funcionalidad religiosa de Guadalupe, como otras devociones marianas, se hace presente contribuyendo a licuar los miedos y temores de las fieles tanto vía la protección ofrecida en calidad de intermediaria con lo divino (la llamada “maternidad”) como mediante la transformación de las angustias más profundas en miedos concretos y en formas objetivadas y aprehensibles de temor, como al infierno o al demonio, para los cuales el catolicismo y María vehiculizan antídotos contundentes (Delumeau, 2012).

## **Segundo acto: la politización de la fe**

En 1921, el intento por laicizar las instituciones estatales provinciales desata un fuerte enfrentamiento entre la Iglesia y los partidos políticos que impulsan los cambios: el Demócrata Progresista y el sector reformista de la Unión Cívica Radical (Mauro, 2013). A pesar de las resistencias católicas, la confluencia de estos sectores permite la realización de una asamblea que redacta una constitución laica para la provincia. En medio del conflicto, las organizaciones católicas y la curia no dudan en aprovechar la mejor arma con que cuentan: la peregrinación a Guadalupe. A través de ella congregan una multitud frente a la Legislatura con consignas opositores a la nueva constitución. La movilización es un éxito y alrededor diez mil personas dejan el paisaje campestre del santuario para reunirse en el centro de la ciudad de Santa Fe. En la plaza San Martín, el obispo Boneo pide a la virgen “protección” y “amparo”. Esta vez, las amenazas no son las granizadas, la falta de lluvias en los cultivos o las enfermedades, sino el reformismo laico demonizado al extremo, comparado con las aguas que a principios de siglo habían inundado la ciudad. Concluido el acto, frente a la

legislatura, varios dirigentes del laicado, algunos de ellos provenientes de la ciudad de Rosario, pronuncian encendidos discursos en contra del gobierno ante un contingente casi tan numeroso como el de la plaza.<sup>12</sup> El éxito del acto se explica tanto por el conflicto y la labor de los Comités de Acción Católica, una organización puesta en marcha en la coyuntura, como, fundamentalmente, por la popularidad de la devoción y la fe mariana. En la coyuntura los mecanismos de convocatoria que a nivel parroquial aseguran desde principios de siglo la concurrencia se activan para reorientar la convocatoria hacia el centro de la ciudad. Seguramente no fueron pocos los fieles politizados, convencidos por el discurso alarmista de las jerarquías diocesanas. Algunos de ellos, incluso, alentados por esa retórica deciden sumarse a los comités, asumiendo una actitud de fuerte compromiso político. Sin embargo, muchos son también los que se mantienen al margen, movilizados, en realidad, como año a año, por su fe, buscando contención espiritual, protección mariana y, tal vez, como era la nota distintiva en el santuario, esparcimiento y recreación. En este sentido, la elección de la Plaza San Martín y la Legislatura para la finalización de la peregrinación, dónde el poder político se materializa en edificios, constituye una elección clave de los organizadores con el objetivo de politizar la fe y convertir a la multitud de devotos, al menos a los ojos de la prensa, en una “movilización” política (Mauro, 2018). También contribuyen a ello el obispo y los oradores, que desde el púlpito pronuncian discursos de alto voltaje ideológico.<sup>13</sup>

El hecho de que pocas semanas después el conflicto se zanje finalmente con el triunfo de la posición del obispado y el veto a la nueva constitución laica, al punto que al día de hoy Santa Fe es una de las pocas provincias que

<sup>12</sup> *Nueva Época*, Santa Fe, 11 de abril de 1921.

<sup>13</sup> El *Santa Fe*, vocero de los reformistas, estima la asistencia en seis mil personas (Santa Fe, 11 de abril de 1921). El BEDSF la calcula en doce mil (mayo de 1921) y *Nueva Época*, vocero de los organizadores, arriesga la cifra de quince mil (Santa Fe, 11 de abril de 1921).

establece a la religión católica como oficial, termina de fortalecer el rostro político surgido de las calles. Entre otras cosas, además, pone en evidencia ante los ojos de la curia diocesana la importancia de la capacidad de movilización en tiempos de expansión de la democracia electoral y la política de masas. Máxime cuando, como ocurre en Argentina, los partidos católicos o de inspiración cristiana no parecen ser una opción viable (Mauro, 2020).<sup>14</sup> Indirectamente, el conflicto es importante también para difundir la devoción a nivel regional y en particular en la ciudad de Rosario, donde de todas maneras Guadalupe sigue siendo un fenómeno algo lejano.

En 1924, en ciernes la elección para gobernador, nuevamente el enfrentamiento con los reformistas laicos pone a Guadalupe en el centro de la confrontación. Sin medias tintas, desde el obispado se pide claridad a los párrocos para que los católicos no voten a los partidos reformistas y, en una muestra del crecimiento de la devoción, el periódico *La Verdad* en Rosario acompaña por primera vez sus llamados a la movilización y la acción política con invocaciones a la Virgen de Guadalupe. Durante enero y febrero de 1924, los Comités de Acción Católica y la Unión Electoral Católica –conformada por el Boneo en la coyuntura– se movilizan activamente en contra de los reformistas. El nuevo conflicto vuelve a resolverse de manera favorable a los intereses de la Iglesia Católica y la festividad guadalupana asume un semblante inocultablemente político. Lejos de toda moderación, Boneo convoca a la peregrinación con el propósito expreso de manifestar “gratitud” a la “santísima Virgen y madre de Dios por el triunfo alcanzado contra los enemigos del Nombre de Dios en la Constitución del Estado”.<sup>15</sup>

Después de dos décadas y media de peregrinaciones organizadas por el obispado, la devoción guadalupana es uno de los principales centros de peregrinaje del país, capaz

---

<sup>14</sup> Sobre los actos en Rosario ver *Acción Social*, Rosario, 10 de mayo de 1916.

<sup>15</sup> BEDSF, 1 de abril de 1924.



de reunir verdaderas multitudes, propiciar una religiosidad popular intensa y alimentar una cierta identidad política.<sup>16</sup> Las crónicas periodísticas describen tanto la politización que se da en la festividad como las emociones religiosas y las vivencias de tipo carismáticas que experimentan muchos de los presentes. Los fieles se arrodillan, lloran, se persignan repetidas veces o, por el contrario, permanecen inmóviles en silencio y con los ojos cerrados por largo tiempo. Como se ha estudiado también para otros fenómenos de masas, el calor de los cuerpos amontonados, los cruces de miradas, la entonación colectiva de cantos y las supuestas amenazas políticas o espirituales que la curia se encarga de recordar desde el púlpito, insuflan de vigor a la multitud de fieles. Un conjunto de circunstancias que en mayor o menor medida, según los casos, generan condiciones de posibilidad de experiencias colectivas de comunión. Vínculos que, a su vez, propician procesos identificatorios (Gentile, 2001). En esta dirección, al igual que en los actos políticos, los “vivas” son utilizados para accionar el eco masivo de la creyentes alimentando formas concretas y acontecimentales de fraternidad religiosa (Badiou, 2005; Laclau, 2008; Mauro, 2009). La crónicas muestran, además, que esta dimensión, que la prensa vinculada a lo que había sido el movimiento librepensador considera la prueba de la “irracionalidad” de las masas<sup>17</sup>, coexiste, en una aparente paradoja, con experiencias individuales de introspección, basadas en formas de religiosidad que cabría definirse como más “gnósticas”. Para los devotos, la virgen no solo se descubre afuera, dando sentido a la comunidad de creyentes e intercediendo ante Dios, sino también adentro de cada uno, acompañando, conteniendo, reconfortando desde la propia interioridad. Aspectos que, según el cura y divulgador guadalupano

---

<sup>16</sup> BEDSF, 1 de mayo de 1925.

<sup>17</sup> Algunas de estas interpretaciones toman forma en las intervenciones de los reformistas Mario Antelo y Romeo Bonazzola en la Cámara de Diputados. Ver *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de Santa Fe*, Imprenta Oficial, sesiones del 27, 28 y 29 de marzo de 1924.

Ángel Martegani, suelen subrayar los creyentes en el libro de firmas del santuario y que dan cuenta de ese horizonte de protección y cuidado explorado, entre otros, por Fabián Campagne en su disección de las experiencias místicas medievales (2016). Por supuesto, este tipo de vivencias, al menos las de cierta intensidad, no deben generalizarse. El grueso de los participantes no parecen estar cerca de vivir fenómenos espirituales de este tipo. A muchos tampoco parece preocuparles, interesados como están por recorrer la laguna, acampar, apostar a la taba –un juego muy popular en ese momento– y, en definitiva, participar de la fiesta popular que rodea a la devoción. La principal prueba de ello la proporcionan los mismos organizadores que, como se señaló en el apartado anterior, invitan desplegando el abanico de opciones religiosas y recreativas que ofrece el santuario. Aún así, no obstante, los fenómenos místicos o, al menos, moderadamente carismáticos, no dejan de ser más frecuentes que en otras circunstancias tanto en su dimensión comunitaria como al modo de eso que Harold Bloom, para Estados Unidos, denomina “religión americana”. Una vivencia de profunda introspección capaz, en este contexto, de poner entre paréntesis las mediaciones institucionales de los obispos y los organizadores católicos. De hecho, a través de la fe en la Virgen, los devotos no sólo reproducen las lógicas marianas que impulsa Roma y las autoridades eclesíásticas, sino también ensayan formas de particularización que les abren singulares canales de conocimiento religioso. A través de los cuales, como el propio Martegani destaca, encuentran la numinoso en su interior, de manera necesariamente más autónoma, y se apropian de sus creencias de una forma inmediata y directa.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> El rol de Martegani es destacado por Edgar Stoffel (2009). Entre sus folletos se destaca: *Nuestra Señora de Guadalupe. Breve historia de su imagen y santuario en la ciudad de Santa Fe*, Rosario: Imprenta Rodríguez, 1928

### Tercer acto: la masificación de la fe

En 1928 la coronación de la Virgen se convierte en un gran evento de masas. Nunca antes tres o cuatro decenas de miles de personas se habían congregado en una misma jornada en la ciudad de Santa Fe. En la ocasión, dada la magnitud del evento la organización se encara con particular cuidado. Por un lado, como es habitual se forma una Comisión de Caballeros que coordina la labor de las comisiones locales asentadas en las parroquias. Por otro, siguiendo el ejemplo de los principales santuarios, de Lourdes en Francia a Guadalupe en México, pasando por Loreto en Italia y la Virgen del Pilar en España, se crean para la ocasión diferentes subcomisiones con tareas específicas (recepción de figuras y contingentes, propaganda, orden y tráfico, literatura y publicidad). La intendencia y el gobierno provincial nacidos de la derrota del reformismo y por ende aliados naturales del obispado, destinan los fondos necesarios para la finalización de las obras del estrado ubicado fuera del templo (Mauro, 2018). En el mismo decreto se ordena a la Usina de Electricidad iluminar los días de la celebración el palacio episcopal y la calle San Martín.<sup>19</sup> Muchos de los recursos, sin embargo, provienen de la venta de publicidad y de los numerosos auspiciantes que publican avisos en el libro conmemorativo editado con motivo del festejo. Un aspecto que se desarrolla ampliamente durante los congresos eucarísticos diocesanos en la década de 1930 (Lida, 2009; Mauro, 2017; Núñez y Bargaño, 2016).<sup>20</sup>

En el santuario, el día de la coronación comienza con una procesión con la imagen de la virgen desde el interior del templo hasta un escenario levantado al aire libre. Otra de las novedades es la presencia de un equipo técnico para

---

<sup>19</sup> Crónicas y transcripción de los decretos municipales en BEDSF, núm. 32 y 33.

<sup>20</sup> Avisos en la Sección "Corona Literaria" publicada con el BEDSF, núm. 32 y 33.

filmar el evento. Una vez terminada la misa pontifical, con la presencia del nuncio Felipe Cortesi, las bandas tocan el himno pontificio y varios aviones militares vuelan sobre el templo. A continuación, tras entonar el *Regina Coeli*, en un clima de festejo se leen dos telegramas, uno del papa y otro del “pueblo mejicano” que saluda a los peregrinos en Guadalupe. Este último, desata numerosos “vivas” a los mártires de México, en alusión al conflicto cristero que lleva varios años sin resolución (Meyer, 1994). Los actos se prolongan durante todo el día y mientras por la noche algunos acampan acompañados por fogones, otros toman participación en la procesión de antorchas organizada por diferentes entidades católicas. En el centro de la ciudad, el principal atractivo es la exhibición de la imagen coronada, rodeada de luces y ubicada en un altar frente al Colegio de la Inmaculada Concepción en la Plaza San Martín. El diario *El Orden* califica los sucesos de “extraordinarios” y *El Litoral* y *Nueva Época* subrayan la intensidad emocional manifestada por muchos de los peregrinos. El diario *Santa Fe*, adversario del obispado y cercano a los defensor de la laicización, publica sin embargo una edición especial de varias páginas destinada a reseñar la historia del santuario. Sorprendido por lo ocurrido, compara a Guadalupe con las pirámides de Egipto, ya que, supuestamente, ambas “certifican” las convicciones de un pueblo.<sup>21</sup>

El crecimiento de la devoción, aunque algo más moderado, continúa en la década siguiente, alentado por el impacto mismo de la coronación y, en breve, la reedición de las disputas políticas con los reformistas entre 1931 y 1936. De hecho, la tensión crece al punto que por primera vez desde 1900, Boneo decide aplazar la peregrinación guadalupana en 1931.

También la profundidad de la crisis económica juega un papel importante. Entre 1929 y 1932, el volumen de las exportaciones a nivel nacional se reduce un 9%, un 40% los

---

<sup>21</sup> Ver la edición especial del *Santa Fe*, Santa Fe, 22 de abril de 1928.

términos del intercambio y un 14% el PBI. El salario real, a su vez, cae alrededor del 10% y el desempleo se ubica en el 15% (Belini y Korol, 2012; Hora, 2015). Como consecuencia, se multiplican los quebrantos en el sector primario y muy especialmente entre los arrendatarios y colonos santafesinos y entrerrianos devotos de la Virgen de Guadalupe. Los numerosos suicidios, retratados por la prensa esos años, atestiguan la profundidad de la crisis (Mauro, 2013). En ese marco, la fe en Guadalupe se convierte para muchos en la única contención realmente existente, ante un Estado que recién hacia 1933 comienza a tomar medidas más contundentes, como la creación del Banco Central y el Instituto Movilizador de Inversiones Bancarias, destinado a absorber los activos “tóxicos” de los bancos, y poco después la creación de las juntas reguladoras de la producción con el objetivo de fijar precios mínimos, limitar la producción y comprar los excedentes (Rougier y Sember, 2018). Todo lo cual, poco a poco, sumado a la suba de precios debido a las sequías que afectan a Canadá, Australia y Estados Unidos, comienzan a revertir la crisis hacia 1935 (Belini y Korol, 2012). Hasta entonces, el santuario reúne a peregrinos cada vez más desesperados, que se aferran a la Virgen con la esperanza de detener los quebrantos y desalojos o, si ya se habían producido, con la ilusión de encontrar una esperanza. Desde el santuario se busca tomar algunas medidas como el aumento de las raciones para los peregrinos pobres y el otorgamiento de mayores rebajas en los pasajes de tren. Ambas medidas son financiadas, en parte, con los recursos crecientes que, a pesar de la crisis o en parte tal vez gracias a ella, genera la venta de objetos de culto oficiales. Asimismo, donaciones particulares permiten costear algunas obras, como la remodelación del camarín de la Virgen.<sup>22</sup> Por entonces, además, aprovechando la popularidad del fútbol, el santuario organiza una Copa de Fútbol Virgen de

---

<sup>22</sup> Las obras de remodelación se pueden seguir en el BEDSF. Otra información y constancias de pago en AASF, Caja “Guadalupe”.

Guadalupe con los equipos de la Liga Santafesina que se juega en la temporada estival de 1933-1934 y 1934-1935 contribuyendo a aliviar las arcas y los balances contables del santuario.<sup>23</sup>

En abril de 1936, amainada la crisis y con una economía en franca recuperación, el obispado invita a la peregrinación con el propósito de agradecer los buenos tiempos. La invitación alude a la situación económica pero también, claro está, a la política. A finales de 1935, la llegada de una intervención nacional a la provincia desaloja del gobierno al Partido Demócrata Progresista, dejando sin efecto las reformas laicas en el Estado y en el sistema educativo impulsadas desde 1932. Una vez en el santuario, los alrededor de veinticinco mil asistentes escuchan en los altoparlantes tanto avisos y publicidad, que dan cuenta de la recuperación económica y la centralidad del consumo en la cotidianidad de la devoción, como una larga crónica de la historia de la Virgen y su poder milagroso, que, no obstante, pone particular énfasis en la movilización de 1921 y en el enfrentamiento con el laicismo. Sin matices ni eufemismos, el arzobispo Fasolino pide desde el púlpito agradecer a la Virgen su rol “providencial” a lo largo de una década y media en lo que considera la derrota del laicismo en la provincia.<sup>24</sup> Poco después, emulando a su predecesor, propone coronar también a la Virgen de los Milagros en su tercer centenario como muestra de agradecimiento (Mauro, 2018).<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> AASF, Caja “Guadalupe”, 1933, hojas sin foliar.

<sup>24</sup> *El Orden*, Santa Fe, 27 de abril de 1936. Sobre la utilización de los parlantes del templo para publicidad, entre otros, *El Orden*, Santa Fe, 12 de abril de 1937.

<sup>25</sup> BEDSF, mayo de 1936 y *El Orden*, Santa Fe, 28 de abril de 1936. Ver las estimaciones policiales en *El Orden*, Santa Fe, 2 de mayo de 1933; 15 de abril de 1934; 16 de abril de 1934 y el *Santa Fe*, Santa Fe, 2 de mayo de 1933. Sobre los desbordes en el transporte durante 1935: *El Orden*, Santa Fe, 27 de abril de 1935.

## Cuarto acto: la fe guadalupana en tiempos peronistas

En 1946, poco después del triunfo de Perón, la celebración reúne como ocurre desde finales de los años treinta a unos entre 25 y 30 mil fieles. Ninguna otra devoción o celebración religiosa alcanza una convocatoria semejante en la diócesis.<sup>26</sup> Como era habitual, los peregrinos aprovechan la jornada para visitar la laguna y participar de los juegos que se improvisan en los alrededores. No faltan tampoco las apuestas en dinero, que el Arzobispado sigue intentaba controlar sin suerte, y algún que otro altercado, a pesar de que se refuerza la presencia policial y rige la prohibición municipal para la venta de bebidas alcohólicas.<sup>27</sup>

Al año siguiente, la buena sintonía entre la Iglesia y el gobierno peronista a nivel nacional y provincial se escenifica en la recepción que se le brinda al nuncio José Fietta y poco después en la participación de las principales autoridades de la provincia en la celebración guadalupana, incluido el gobernador Waldino Suárez, sus ministros, el intendente municipal y el jefe de policía.<sup>28</sup> Lejos de los conflictos que culminarían enfrentando a Perón con la Iglesia entre 1954 y 1955, por entonces, los festejos por el primer año de gobierno cuentan con la celebración de un *Te Deum* en la catedral y la presencia del arzobispo Fasolino en el banquete organizado por el Partido Peronista.<sup>29</sup> El gobierno nacional, por su parte, apoya las jornadas marianas que se realizan en adhesión al Congreso Mariano Nacional y

---

<sup>26</sup> Desde mediados de la década anterior, Rosario se convierte en cabecera de una nueva diócesis y Santa Fe alcanza el rango de arquidiócesis.

<sup>27</sup> "Escenas campestres tradicionales", *La Mañana* (en adelante LM), 21 de abril de 1947; "Medidas adoptadas con motivo de las fiestas en Guadalupe", LM, 4 de mayo de 1946.

<sup>28</sup> "Visita del Señor Nuncio Apostólico a la ciudad de Santa Fe", en BEDSF, abril de 1947; "Millares de peregrinos de todos los puntos se congregaron ayer en el viejo santuario", LM, 21 de abril de 1947.

<sup>29</sup> "Numerosos actos se realizaron ayer con motivo de cumplirse el primer aniversario del gobierno del Doctor Waldino Suárez", LM, 15 de junio de 1946. "El Te Deum de ayer en la Iglesia catedral", LM, 17 de junio de 1947.

que incluyen diferentes actividades, entre ellas una misa de campaña en la plaza San Martín y una procesión con la imagen de la Virgen de Luján desde la Iglesia del Carmen.<sup>30</sup> Entre tanto, el gobierno autoriza la entronización de la imagen de la Virgen de Guadalupe en los hospitales.<sup>31</sup> Una medida que se acelera a partir de 1950, con motivo de la celebración del cincuenta aniversario del patronazgo de la Virgen en la diócesis.<sup>32</sup>

Poco después, Guadalupe vuelve a convocar multitudes como respuesta al deterioro de la salud de la esposa del presidente Perón, Eva Duarte. Además de las numerosas procesiones al santuario, las iglesias de la ciudad llevan a cabo rogativas en su nombre y se organiza incluso un misa de campaña en el estadio del club de fútbol, Colón de Santa Fe, ante la presencia de unas cinco mil personas.<sup>33</sup> El diario católico *La Mañana* brinda una constante cobertura a los diversos actos y se pliega a las muestras de dolor. "Rodeada del amor de su pueblo se apagó la vida de Eva Perón", titula la edición del 27 de julio. Según los editores, había dejado este "valle de lágrimas para retornar al lugar celeste de los cielos donde Dios recibe a aquellos que pasaron por el mundo haciendo el bien y amando al prójimo".<sup>34</sup>

---

30 "Fueron imponentes manifestaciones de fe mariana los actos de ayer en nuestra ciudad en adhesión al Primer Congreso Mariano Nacional", LM, 16 de agosto de 1947.

31 AASF, Caja "Parroquia de Guadalupe, 1947-1990", f. 119, carta de Lavagna a Genesisio, 20 de noviembre de 1950.

32 "Una vez más los santafesinos testimoniaron su profunda devoción a la Virgen de Guadalupe", LM, 16 de octubre de 1950.

33 "Rogativas por la salud de la señora Eva Perón", LM, 3 de julio de 1952; "Proseguirán las rogativas por la salud de Eva Perón", LM, 7 de julio de 1952; "Misas por la salud de Eva Perón", LM, 12 de julio de 1952; "Rezáronse misas por la salud de Eva Perón", LM, 14 de julio de 1952; "Por la salud de la señora Eva Perón se realizan rogativas", EL, 12 de julio de 1952. "En el Estadio de Colón se ofició la misa por la salud de Eva Perón", EL, 6 de julio de 1952.

34 "Extraordinarias proporciones han alcanzado homenajes a Eva Perón", LM, 5 de julio de 1952; "Falleció Eva Perón", LM, 27 de julio de 1952; "Todo el país sacudido en sus fibras más íntimas", LM, 27 de julio de 1952; "Símbolo de un sacrífico", LM, 28 de julio de 1952; "Homenaje del personal de *La Mañana* a Eva Perón", LM, 29 de julio de 1952; "Homenaje de *La Mañana* a la



Como ocurre a lo largo y a lo ancho del país, los actos de homenaje y las muestras de dolor se multiplican y se mantienen por varias semanas. El arzobispo Fasolino envía sus condolencias al presidente y las iglesias de la ciudad hacen sonar sus campanas. En la sede regional Santa Fe de la Confederación General del Trabajo (en adelante CGT) se levanta un altar con su imagen y se oficián misas en casi todos los templos de la ciudad. Desde el gobierno se organiza junto al arzobispado una nueva misa de campaña oficiada por Fasolino con la participación del coro del Seminario frente a la Legislatura, donde se levanta un altar con la imagen de la Virgen de Guadalupe. En la ocasión, la Junta Arquidiocesana de la Acción Católica se pliega a la organización junto a la CGT y el Partido Peronista.<sup>35</sup> El evento más importante y multitudinario, sin embargo, no se lleva a cabo en la sede del partido o en la CGT sino precisamente en el santuario guadalupano, dónde una multitud estimada en 60 mil personas se hace presente con velas y antorchas.<sup>36</sup>

## Último acto: Guadalupe y la celebración del año mariano

Al año siguiente, la conmemoración del veinticinco aniversario de la coronación de la imagen guadalupana reúne una vez más a los católicos de la diócesis en el santuario. La

---

Sra. Eva Perón", LM, 2 de agosto de 1952; "A las 20.25 de anoche falleció la esposa del primer magistrado de la nación Sra. Eva Perón", EL, 27 de julio de 1952; "Se desmayaron de emoción", LM, 28 de julio de 1952.

<sup>35</sup> "Con hondo pesar colectivo el pueblo de Santa Fe imploró por el eterno descanso de Eva Perón", LM, 4 de agosto de 1952; "El pueblo de Santa Fe rogo en la misa oficiada esta mañana en sufragio del alma de Eva Perón", EL, 3 de agosto de 1952.

<sup>36</sup> "El pueblo congregado frente a la Basílica de Guadalupe" y "Singulares proyecciones alcanzó la peregrinación de antorcha a Guadalupe", LM, 6 de agosto de 1952; "Extraordinaria cantidad de público participó en la procesión a Guadalupe", EL, 6 de agosto de 1952.

Acción Católica (en adelante ACA) y las comisiones parroquiales inician los preparativos con varios meses de anticipación y el gobierno y la intendencia ofrecen apoyo económico y logístico<sup>37</sup>. El arzobispado, por su parte, realiza varias colectas a través de las parroquias.

Los festejos comienzan el día 18 de abril de 1953 con una noche mariana, una misa y la tradicional procesión. Una vez en el santuario se inician tandas de confesiones y se celebra una misa pontifical en un altar erigido en la plaza frente al templo y en presencia del gobernador Luis Cárcamo y sus ministros. Previamente, como suele hacerse cuando la ceremonia se realiza al aire libre, se efectúa una breve procesión con la imagen de la Virgen hasta depositarla en un trono junto al altar.<sup>38</sup> Por la tarde se ofrece una segunda misa y, finalmente, el papa imparte su bendición por radio. El clímax de los festejos, no obstante, se alcanza al día siguiente cuando la imagen es embarcada y se la conduce desde el santuario hasta el centro de la ciudad de Santa Fe por la laguna Setúbal, y luego en auto hasta el edificio de la Legislatura. Una larga caravana de bicicletas, motos y automóviles se suma a la recorrida, en una práctica que comienza a generalizarse por esos años. El cierre de los festejos se realiza el día 22, con la presencia del obispo de Rosario, Antonio Caggiano, el gobernador y las principales figuras de la órbita provincial.<sup>39</sup>

A finales de 1953, la popularidad de la devoción vuelve a hacerse evidente durante los festejos por el año mariano, que se inicia con la elevación del santuario al grado de

---

<sup>37</sup> AASF, Caja "Parroquia de Guadalupe", 1947-1990, carta del secretario del H. Senado al Obispo Auxiliar, 23 de marzo de 1953.

<sup>38</sup> Afiches y programas del evento en: AASF, Caja "Parroquia de Guadalupe, 1947-1990", "Alcanzaron lucimiento los actos en honor de la Virgen de Guadalupe, patrona de Santa Fe", EL, 19 de abril de 1953.

<sup>39</sup> "Triunfal homenaje del Pueblo de Santa Fe a María Santísima de Guadalupe", LM, 26 de abril de 1953. Una crónica oficial de los festejos en Revista Eclesiástica de Santa Fe, mayo de 1953, pp. 61-63.

Basílica Menor.<sup>40</sup> Como en años anteriores, el templo permanece abierto desde la noche y la peregrinación desde la ciudad es acompañada en la ocasión por un camión sonoro. Por la tarde se realiza la procesión con la imagen por las calles cercanas al santuario hasta la realización de la misa frente al templo.<sup>41</sup> Las celebraciones continúan en la diócesis durante agosto con la realización de una "Gran Semana Mariana" con misas y vigiliias y la entronización de una imagen de la Virgen de Guadalupe en la Estación de Ómnibus y una de Nuestra Señora de los Milagros en la Jefatura de Policía.<sup>42</sup>

A finales de 1954, a pesar de que los vínculos entre el gobierno y la Iglesia se deterioran aceleradamente, se realizan sin problemas los actos por el cierre del año mariano, que incluyen una peregrinación a Guadalupe y una misa en el santuario. La policía y la intendencia colaboraron normalmente aunque en una muestra del enfriamiento de las relaciones no se hacen presentes las autoridades provinciales.<sup>43</sup> El deterioro de las relaciones se profundiza en los meses siguientes, al compás de la batería de nuevas leyes –entre las que se destacaban las relativas a la supresión de la enseñanza religiosa y la laicización del Estado– y el propio enrarecimiento del clima político general afectado por una espiral creciente de polarización con epicentro en Buenos Aires y Córdoba. Poco después, las rispideces adquieren estado público y el arzobispado cuestiona desde la prensa

---

<sup>40</sup> "La voz de nuestro pastor", LM, 23 de abril de 1954; "Santa Fe rendirá homenaje de filiar devoción a la santísima Virgen de Guadalupe", LM, 30 de abril de 1954.

<sup>41</sup> "Las dianas triunfantes", LM, 30 de abril de 1954. Afiches y programas del evento en: AASF, Caja "Parroquia de Guadalupe, 1947-1990", sin número de folio, 1954.

<sup>42</sup> "Gran Semana Mariana de Santa Fe se desarrollará del 8 al 15 de agosto", LM, 31 de julio de 1954; "Se inicia la semana mariana", LM, 7 de agosto de 1954; "Numeroso público presenció todos los actos de la Semana Mariana", LM, 14 de agosto de 1954; "La imagen de la Virgen de los Milagros fue entronizada en la J. de policía", EL, 11 de agosto de 1954.

<sup>43</sup> "La fe del pueblo", LM, 11 de diciembre de 1954.

la “falta de cooperación oficial”.<sup>44</sup> Según los organizadores, por primera vez desde la década de 1920 no se agregan refuerzos en el transporte y se demoran hasta último momento las habilitaciones municipales para la instalación de las tiendas y puestos de venta frente al templo. El párroco de Guadalupe se ve obligado incluso a enviar un telegrama al ministro del Interior de la Nación para lograr la autorización de la peregrinación.<sup>45</sup> En este contexto, el golpe de Estado de 1955 es decididamente apoyada por las jerarquías de Santa Fe. En un giro de 180 grados, el semanario católico *La Mañana*, hasta entonces aliado al peronismo, se refiere exultante a la recuperación de las “libertades perdidas”. En esta ocasión, sin embargo, a diferencia de lo que había ocurrido tras la caída de los demócratas progresistas en los años treinta, cuando la celebración guadalupana se inunda de críticas al gobierno depuesto, durante 1956 la devoción no adquiere el tono antiperonista que hacían prever las declaraciones del semanario de la curia o las propias acciones del arzobispo Fasolino. Tampoco el santuario deviene el lugar de reunión de los sectores más identificados con el golpe de Estado. Por el contrario, el santuario guadalupano, donde los católicos habían llorado tantos infortunios, entre ellos la muerte de Eva, se mantiene a una considerable distancia de la violenta ola antiperonista que recorre el país por esos años.

## Conclusiones. Un siglo mariano entre lo local y lo global

La historia narrada en estas páginas muestra el éxito de la ingeniería religiosa iniciada por Boneo a comienzos del siglo XX a instancias del proyecto global de Roma. En la

<sup>44</sup> “Majestuosa peregrinación”, LM, 30 de abril de 1955.

<sup>45</sup> AASF, Caja “Parroquia de Guadalupe, 1947-1990”, Telegrama de Genesisio a Borlenghi, sin fecha.

década de 1920, el santuario constituye ya el principal centro de peregrinaje religioso diocesano y regional y en los años cuarenta se afirma como uno de los más destacados puntos de reunión y confluencia social y política de la provincia. A esta altura, Guadalupe se ha convertido además en una presencia extendida y constante. Su figura preside todo tipo de altares domésticos, improvisados en las casas particulares, así como numerosas ermitas y capillas en los espacios públicos y las principales instituciones: plazas, hospitales, estaciones de trenes, sindicatos, comisarías, sedes del gobierno.

En este proceso de rápido crecimiento y expansión, se concatenan un conjunto diverso de factores. En primer lugar, el tenaz y perdurable compromiso del obispo Boneo con el proyecto, tal como queda en evidencia ya en sus inicios cuando no duda en retirar por la fuerza la imagen de la Virgen que su antigua propietaria había donado a la orden dominica. De igual manera, Fasolino sigue alentando la devoción y destina todos los recursos posibles para llevar adelante las reformas y ampliaciones necesarias en el templo aún en momentos de crisis. En segundo, sobresale la capacidad de articulación y confluencia alcanzada entre los aspectos religiosos propiamente dichos y la cultura popular y de masas del período. Al santuario se concurre para rezar y participar de las celebraciones religiosas tanto como para jugar a la taba, apostar dinero, ver jineteadas, hacer un picnic, recorrer la laguna Setúbal y aprovisionarse en los numerosos puestos de venta. Todo esto en un clima de fiesta popular. Los organizadores lo saben y lo alienan aun cuando al menos parte de las jerarquías diocesanas plantean sus reservas, sobre todo Fasolino preocupado por el crecimiento del espíritu turístico en muchos peregrinos. No obstante, más allá de los recelos, las jerarquías saben que, al igual que en los principales centros de peregrinaje europeos, como Lourdes, Loreto o Fátima, la dimensión turística constituye un rostro indeleble de la fe mariana. El propósito, por tanto, no es suprimir esos aspectos sino

más bien orientarlos. Un ejemplo de ello, es la progresiva prohibición de la venta de bebidas alcohólicas que recién se afirma en la década de 1940 sin por ello suprimir totalmente la venta ilegal que se sigue tolerando en cierto grado. De igual manera, Guadalupe refleja el avance de las lógicas de consumo que se desarrollan en Argentina en paralelo con el auge mismo devoción. Con el paso de las décadas la oferta de mercancías en las inmediaciones del santuario se hace sorprendentemente amplia y diversificada, al igual que la venta de publicidad que inunda las revistas y llega incluso a los altoparlantes del santuario en la década de 1930. Los avisos comerciales de la publicación oficial de la coronación de 1928 ofrecen desde arados, pirotecnia y cocinas, hasta chocolates y zapatos. En los años treinta se agregan las principales marcas internacionales de neumáticos, productos cosméticos, combustibles y automóviles. A su vez, en un nivel local, en el propio santuario, la venta a bajo costo de figuras, estampas y medallas por parte de los vendedores ambulantes, no necesariamente oficiales, contribuye significativamente a popularizar la devoción.

A la construcción de la fe guadalupana contribuyen también los entretelones de la política provincial, nacional y romana. En Guadalupe se interceptan y en cierto modo sincronizan los proyectos de nacionalización impulsadas por el Estado argentino desde finales del siglo XIX y los de transnacionalización del catolicismo alentados desde los centro europeos y las principales ciudades americanas. En este sentido, Guadalupe muestra cómo la llamada romanización es al mismo tiempo un proceso de transnacionalización del catolicismo, en el marco del cual Roma se convierte en uno de los nodos de una extensa red atravesada por circuitos y flujos diversos. En esas tramas, Guadalupe emerge como uno de los vehículos marianos a través de los cuales los católicos incardinan lo global en lo local, alimentando simultáneamente una identidad regional y nacional y una de índole transnacional. A nivel de la diócesis, todo esto contribuye a que Guadalupe pueda funcionar eficientemente

como un abroquelador de los fieles frente a lo que las jerarquías presentan como la amenaza laicista. Los conflictos políticos que se suceden en las décadas de 1920 y 1930 tienen a Guadalupe como uno de sus principales campos de batalla. Un proceso que contribuye a difundir la devoción en el sur de Santa Fe y en la ciudad de Rosario y a fortalecer los vínculos entre la Iglesia y el Estado en la esfera provincial. Si bien nunca había faltado apoyo estatal, como se hace evidente durante la construcción del templo entre 1904 y 1910, durante las décadas de 1920 y 1930 los gobiernos radicales primero y de signo concordancista después, surgidos de la derrota de los sectores que buscan laicizar la vida política, se muestran todavía más predispuestos a apoyar la devoción. La década peronista no altera esta situación. Por el contrario, el gobierno provincial alienta de diferentes maneras la expansión del culto guadalupano, cuya imagen se generaliza en las oficinas públicas junto a la de Luján. Al menos hasta el conflicto de 1955.

Finalmente, no menos importante a la hora de entender el crecimiento del culto a Guadalupe es la dimensión propiamente religiosa, no siempre suficientemente explorada, entendida aquí como la capacidad de la fe mariana para proporcionar contención espiritual y emocional a sus devotos, proveyéndoles de herramientas para enfrentar la adversidad, el dolor y la angustia. En este sentido, la expansión del culto mariano en el siglo XIX no es ajena a la propia expansión de las incertidumbres inherentes al desarrollo de la modernidad. Como observa Danielle Hervieu-Lèger, si bien la aceleración de la temporalidad propia del mundo moderno y las certezas de la ciencia positiva pueden funcionar erosionando, por momentos, el lugar de las instituciones religiosas tradicionales, como subrayan las teorías tradicionales de la secularización, por otro, operan también generando condiciones estructurales favorables para el surgimiento de creencias y religiosidades. La relativa fragilidad y precariedad de las certezas modernas, sumada al debilitamiento de las seguridades religiosas previas provistas por la

cristiandad, multiplican los escenarios de penuria existencial y angustia. Un fenómeno ampliamente retratado, en las huellas de Kierkegaard y Heidegger, por los existencialistas franceses de mediados del siglo XX. Una de las paradojas sin dudas más profundas de la contemporaneidad. Si en los siglos anteriores, el catolicismo había sabido expandirse sobre la base de la transformación de las angustias más hondas de la humanidad en miedos concretos, objetivables y controlables, como el infierno o el demonio, tal como demuestra Delumeau, la crisis de esos dispositivos, vuelve a generar una demanda estructural de fe, que, en cierto modo, permite comprender algunos aspectos del auge de la fe mariana, cuyas salidas y respuestas son, además, mucho más seductoras. Basadas en las ideas de protección y amparo más que en las de castigo y amenaza.

Asimismo, a la atenuación de las angustias más profundas se suman también las de las más mundanas incertidumbres económicas derivadas de las crisis cíclicas del capitalismo que, en el caso de Santa Fe, como ocurre en los tempranos treinta, enfrenta a los chacareros con una crisis feroz y condiciones de profunda inestabilidad. La prensa de la época ofrece crónicas recurrentes de los devastadores efectos materiales y psicológicos padecidos por los colonos agrícolas, al punto que algunos optan por suicidarse ahorcándose en sus campos antes de ser desalojados. Sin instrumentos de regulación, cercados por las inclemencias climáticas y bancarias, sujetos a la caprichosa lógica de los mercados y los terratenientes, en crisis también sus organizaciones gremiales, como la Federación Agraria, Guadalupe es por esas décadas para muchos de ellos una de las pocas ayudas realmente existentes. Casi la única posibilidad de, en coyunturas críticas como la de los tempranos treinta, lograr conciliar el sueño por las noches y transitar las dificultades con una cierta esperanza.

Por otra parte, la funcionalidad religiosa de la Virgen provee también sentidos, explicaciones y relatos para domesticar el temor a la muerte y significar la cotidiana



desaparición de familiares y amigos. Si a la hora de luchar contra las enfermedades, la ciencia moderna puede competir con la dimensión milagrosa mariana, frente a la muerte María recobra todo su poder. De igual manera, tal como ocurrió con Eva Perón, Guadalupe amortigua también la desesperanza y la desazón derivada de la desaparición de figuras que, como ella, habían sido el centro de fuertes procesos de identificación y de formas de culto popular. Cuando en 1952 inesperadamente muere Eva, la denominada “maternidad” guadalupana irrumpe con una fuerza inusitada entre los peronistas y devotos tanto para dar contención ante lo que acontecía, como para, en parte, proveer ahora del amparo y la protección que ya no podía ofrecer en vida Eva. En este sentido, a un siglo del dogma de la Inmaculada Concepción y a cincuenta años de las primeras peregrinaciones oficiales, el sincretismo entre Eva y Guadalupe apreciable en cada uno de los altares improvisados en las casas, las calles, los edificios públicos y los templos corrobora una vez más el lugar central alcanzado por la devoción en la sociedad santafesina. El tono de los funerales en el santuario, por otra parte, muestran también que el éxito del proyecto de Roma y las jerarquías no implica un control lineal sobre los sentidos que los fieles le dan ni sobre los usos que hacen del amparo mariano. Al punto que, aún cuando el sincretismo entre Eva y Guadalupe no deja de generar irritación en los católicos antiperonistas, en algunos de los dirigentes de la ACA e incluso entre la propia curia, ninguno se atreve a cuestionar dicha cercanía. Incluso después del golpe de Estado de 1955. Las autoridades, eso sí, intentan mantener la centralidad del santuario como lugar de reunión, frente a la proliferación de altares con las imágenes de Eva y Guadalupe y el surgimiento de un fervor “carismático” que amenaza con conectar de manera demasiado directa a Guadalupe y los fieles, sin las mediaciones institucionales trabajosamente construidas por la Iglesia desde principios de siglo.

En este sentido, la historia de la devoción guadalupana se monta tanto sobre la dialéctica entre lo local y lo global que, como señala Casanova, permite al catolicismo tener una presencia planetaria, como sobre la tensión siempre existente entre centralización y particularización, entre romanización y autonomización de las creencias. Una delicada pero sinérgica lógica entre carisma e institución, que ha atravesado la historia del catolicismo desde sus inicios. Como sugieren estas páginas, la exitosa construcción de la fe guadalupana debe mucho a la capacidad de sus impulsores para lograr un balance ciertamente equilibrado en ambos planos.

## Bibliografía

- Álvarez Junco, J. (2002), *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid: Taurus.
- Badiou, A. (2005), *El Siglo*, Buenos Aires: Manantial.
- Badone, E. y S. Roseman (Eds.) (2004), *Intersecting Journeys. The Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Illinois: University of Illinois Press.
- Blaschke, O. (2016), “Marpingen: A Remote Village and Its Virgin in a Transnational Context”, en R. Di Stefano y F. J. Ramón Solans (Eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres: Palgrave-Macmillan.
- Belini, C. y J. C. Korol (2012), *Historia económica de la Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Binetti, J. (2007), *El agosto recinto. Conflictos y debates en la construcción de la Basílica de Luján*, Luján: Librería de Mayo.
- Blackbourn, D. (1995), *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford: Clarendon Press.

- Boufflet, J. y Ph. Boutry (1997), *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la vierge*, Paris: Grasset.
- Brading, D. (2002), *La Virgen de Guadalupe: Imagen y tradición*, México: Taurus.
- Broers, M. (2002), *The politics of Religion in Napoleonic Italy. The war against God, 1801-1804*, London: Routledge.
- Campagne, F. (2016), *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires: Prometeo.
- Casanova, J. (2020), "El catolicismo como agente globalizador no occidental", *Boletín de REDHISEL*, 2. Disponible en: <https://bit.ly/39DMITm>.
- Ceva, M (2013), "Inmigración e Iglesia. Las peregrinaciones a Luján hacia el Centenario", en P. Fogelman, M. Ceva y C. Touris, *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*, Buenos Aires: Biblos.
- Chaile, T. (2011), "Promesas y gracias en cartas de devotos de la Virgen del Valle de Catamarca en el noroeste argentino. Fines del siglo XIX y principios del XX", *Boletín Americanista*, N° 62, pp. 97-116. Disponible en: <https://bit.ly/313AmQA>.
- Chaile, T. (2017), "Promesas y prácticas curativas de devotos 'a nombre de' la Virgen María y de Cristo en el Noroeste argentino en el transcurso del siglo XIX al XX", *Historia*, N° 50, pp. 443-470. Disponible en <https://bit.ly/3ffFtC2>.
- Christian, W. (1978), *Religiosidad popular. Estudio antropológico en un valle español*, Madrid: Tecnos.
- Christian, W. (1991), *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid: Nerea.
- Clark, C. y W. Kaiser (2003), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Delumeau, J. (2012), *El miedo en occidente*, Madrid: Taurus.
- Di Stefano, R. (2011), "Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina", *Quinto Sol*, N° 15(1), pp. 1-32. Disponible en: <https://bit.ly/3jVISK0>.

- Di Stefano, R. (2014), “La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX” *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 40, pp. 91-114. Disponible en: <https://bit.ly/39IIRpm>.
- Di Stefano, R. y D. Mauro (2016), “Our Lady of Luján: National Identity and Mass Mobilization in Argentina”, en R. Di Stefano y F. J. Ramón Solans (Eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres: Palgrave-Macmillan.
- Di Stefano, R. y F. J. Ramón Solans (2016), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres: Palgrave-Macmillan.
- Drinot, P. y R. Hora (2015), *La gran depresión en América Latina*, México: FCE.
- Fattorini, E. (Dir.) (1997), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma: Rossenberg & Sellier.
- Fattorini, E. (1999), *Il culto mariano tra ottocento e novecento simboli e devozione. Ipotesi e prospettive di ricerca*, Milán: Franco Angeli.
- Fattorini, E. (2012), *Italia Devota. Religiosità e culti tra Otto e Novecento*, Roma: Carocci.
- Flores, F. (2011), “¿Turistas o peregrinos? Prácticas en torno al fenómeno religioso en San Nicolás de los Arroyos”, *Transporte y Territorio*, N° 5, pp. 72-88. Disponible en: <https://bit.ly/2BMAHhW>.
- Flores, F. (2012), “Luján como hierópolis: del relato espacial al lugar religioso” *Revista Universitaria de Geografía*, N° 21, pp. 137-158. Disponible en: <https://bit.ly/39Fj5kB>.
- Fogelman (2013). “Dos exvotos contra el Estado liberal: la Basílica y el libro de Salvaire sobre la historia del culto de Luján”. En P. Fogelman, M. Ceva, C. Touris. (2013). *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*. Buenos Aires: Biblos.
- Fogelman, P., M. Ceva y C. Touris (2013), *El culto mariano en Luján y San Nicolás: religiosidad e historia regional*, Buenos Aires: Biblos.

- Frigerio, A. (2013), “Nuestra elusiva diversidad religiosa: Cuestionando categorías y presupuestos teóricos”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 3 (2). Disponible en: <https://bit.ly/2D6xESa>.
- Frigerio, A. (2016), “La ¿nueva? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido”, *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 24, pp. 209-231.
- Gentile, E. (2006), *Politics as Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Greising, C. (2016), “El templo de la patria en el Cerrito de la Victoria de Montevideo (Uruguay) y la devoción del Sagrado Corazón de Jesús. Desafíos de la Iglesia Católica separada, 1919-1928”, *Anuario*, 28, pp. 119-140. Disponible en: <https://bit.ly/2BHAZ9F>.
- Griffin, R. (2010), *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Hitler y Mussolini*, Madrid: Akal.
- Halemba, A. (2016), “The Virgin Mary, State and Nation in Transcarpathian Ukraine”, en R. Di Stefano y F. J. Ramón Solans (Eds.), *Marian Devotions, Political Mobilization and Nationalism in Europe and America*, Londres: Palgrave-Macmillan.
- Hall, L. (2004), *Mary, Mother and Warrior. The Virgin in Spain and the Americas*, Austin: University of Texas Press.
- Harris, R. (1999), *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, London: Penguin Books.
- Kaufman, S. (2005), *Consuming Visions. Mass Culture and the Lourdes Shrine*, Ithaca: Cornell University Press.
- Kselman, T. (1983), *Miracles and Prophecies in Nineteenth-Century France*, New Jersey: Rutgers University Press.
- Laclau, E. (2008), *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Langlois, C. (1997), “Notre Dame de France (1860). Modernité et identité le succès et l'échec”, en E. Fattorini (Ed.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma: Rossenberg & Sellier.

- Lida, M. (2009), “Los orígenes del catolicismo de masas en la Argentina, 1900-1930”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 46, pp. 345-370.
- Lida, M. (2015), *Historia del catolicismo en la Argentina, entre el siglo XIX y XX*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lida, M. y D. Mauro (Coords.) (2009), *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*, Rosario: Prohistoria.
- Lill, R. (2009), *Il poteri dei papi*, Roma: Laterza
- Louzao, J. (2012), *Soldados de la fe o amantes del progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño: Genuveve Ediciones.
- Mallimaci, F. (2015), *El mito de la Argentina laica*, Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Martínez, I. (2013), *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia-Dunken.
- Martínez, I. y D. Mauro (2016), “Ctéato y Eúrito. Iglesia, religión y poder político en Argentina en el siglo XIX” en R. Di Stefano y J. Zanca (Coords.), *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Mauro, D. (2009), “La Virgen de Guadalupe en Argentina. Movilización y política en el catolicismo. Santa Fe, 1921-1928”, *Secuencia*, 75, pp. 45-65. Disponible en: <https://bit.ly/2P9f7an>.
- Mauro, D. (2013), *Reformismo liberal y política de masas. Demócratas progresistas y radicales en Santa Fe (1921-1937)*, Rosario: Prohistoria.
- Mauro, D. (2015), “*I popolari* en la Argentina. Luigi Sturzo y el antifascismo católico de entreguerras”, *Anuario IEHS*, 29/30, pp. 267-287. Disponible en: <https://bit.ly/39Ha0rm>.
- Mauro, D. (2015), “Las multitudes católicas argentinas en la primera mitad del siglo XX. Religión, política y cultura de masas”, *Quinto Sol*, 19 (3), pp. 1-20. Disponible en: <https://bit.ly/2EwVZkx>.

- Mauro, D. (2016), “Catolicismo y secularización en Argentina y Uruguay: 1900-1950. Perspectivas y debates para una historia comparada”, *Anuario*, 28, pp. 5-14. Disponible en: <https://bit.ly/3grvknz>.
- Mauro, D. (2017), “Multitudes católicas, sociedad de masas y política en la Argentina. Reflexiones a partir del Congreso Eucarístico Nacional de 1940”, *Secuencia*, 97, pp. 200-231. Disponible en: <https://bit.ly/30bYp0f>.
- Mauro, D. (2018), *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política en Santa Fe: 1900-1937*, Rosario: Prohistoria.
- Mauro, D. (2011), “Multitudes y movilizaciones católicas en la Argentina de entreguerras: cuestiones metodológicas e historiográficas”, *PolHis*, 8, pp. 90-96. Disponible en: <https://bit.ly/3jPbvsl>.
- Mauro, D. y F. J. Ramón Solans (2018), “Católicos en las calles. Ciudad y religión en la primera mitad del siglo XX (España, Argentina, Uruguay)”, *Itinerantes*, Vol. 8, pp. 5-16. Disponible en: <https://bit.ly/3jSsPMV>.
- Menozzi, D. (1997), “Devozione al Sacro Cuore e instaurazione del regno sociale di Cristo: la politicizzazione de culto nella chiesa ottocentesca”, en E. Fattorini (Ed.), *Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915)*, Roma: Rossenberg & Sellier.
- Menozzi, D. y G. Filoramo (a cura di) (2009), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*. Roma-Bari: Laterza.
- Meyer, J. (1994), *La Cristiada*, Tomo I: “La guerra de los cristeros”, México: Siglo XXI.
- Monreal, S. (2016), “Católicos uruguayos reunidos y movilizados: las peregrinaciones a la Virgen del Verdún (1901-1941)”, *Anuario*, 28, pp. 91-118. Disponible en: <https://bit.ly/313yLdj>.
- Mosse, G. (2007), *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las guerras napoleónicas al Tercer Reich*, Buenos Aires: Marcial Pons-Siglo XXI.
- Mouffe, C. (2007), *En torno a lo político*, Buenos Aires: FCE.

- Nicoletti, A. y A. I. Barelli (2014), “Devociones marianas en la ciudad de San Carlos de Bariloche (Argentina): construcciones identitarias sociales y marcas territoriales”, *Revista Brasileira de História das Religiões*, 19, pp. 5-30. Disponible en: <https://bit.ly/2P6NaQD>.
- Núñez-Bargueño, N. (2018), “La Reconquista de nuestro territorio cristiano. Espacio urbano y religión en el Congreso Eucarístico Internacional de Madrid, 1911”, *Itinerantes*, 8, pp. 37-63. Disponible en: <https://bit.ly/3jTGEL6>.
- Oleszkiewicz, M. (1998), “Los cultos marianos nacionales en América Latina: Guadalupe/Tonantzin y Aparecida/Lemanja”, *Revista Iberoamericana*, 182-183.
- Ramón Solans, F. J. (2014), *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Ramón Solans, F. J. (2012), “Movilización, política y nación. Una aproximación historiográfica a los cultos marianos en época contemporánea”, *Amnis*, 11, sin paginación. Disponible en: <https://bit.ly/316qPIk>.
- Rougier, M. y F. Sember (2018), *Historia necesaria del Banco Central de la República Argentina*, Buenos Aires: Ciccus-Lenguaje Claro editora.
- Santirocchi, I. (2015) *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte: Fino Traço.
- Semán, P. y N. Viotti (2015), “El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”, *Nueva Sociedad*, 260, pp. 81-94. Disponible en: <https://bit.ly/2XejhSV>.
- Siuda-Ambroziak, R. (2015), “Devoção mariana oficial na Polônia (N.S. do Monte Claro, Częstochowa) e no Brasil (N.S. da Aparecida). Reflexões comparativas”, *Revista Brasileira de História das Religiões*, 21, pp. 25-32. Disponible en: <https://bit.ly/3hQmS1b>.



- Stoffel, E. (2006), *Nuestra Señora de Guadalupe. Documentos, bibliografía y testimonios para una renovación de los estudios en torno a su devoción*, Santa Fe: UCSF.
- Stoffel, E. (2009), *Guadalupe en el entramado religioso y cultural de nuestro pueblo*, Santa Fe: UCSF.
- Tenti, M. (2011), "Loreto: festividad, inundación y después. Las festividades de Nuestra Señora de Loreto, en Santiago del Estero, antes y después de la inundación de 1908", *Boletín Americanista*, 62, pp. 117-134.
- Timothy, D. y D. Olsen (Eds.) (2006), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, New York: Routledge.
- Ventresca, R. (2003), "The Virgin and the Bear. Religion, society and the Cold War in Italy", *Journal of Social History*, 37, pp. 439-456.
- Warner, M. (1991), *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid: Taurus.
- Wolf, E. (1958), "The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol", *Journal of American Folklore*, vol. LXXI, pp. 34-39.
- Wunenburger, J. J. (2006), *Lo sagrado*, Buenos Aires: Biblos.



# Entre profetas e reis messiânicos

## *Aspectos do sebastianismo no Brasil (séculos XVI-XIX)*

JACQUELINE HERMANN

Este texto apresenta um conjunto de personagens e manifestações de caráter profético ou messiânico do Brasil entre os séculos XVI e XIX. Especificamente os casos associados ao fenômeno da espera sebastianista surgida em Portugal na segunda metade do século XVI, marcada pela espera da volta do rei D. Sebastião, desaparecido na guerra contra os muçulmanos no Norte da África, em 1578. A espera por um rei salvador e capaz de restaurar a glória e a paz de Portugal atravessou os séculos, espalhou-se pelos espaços coloniais e foi adaptada às várias conjunturas em que reapareceu, alterando os significados da espera e mesmo a identidade do reimesias capaz de responder aos anseios de diferentes grupos em diversos momentos.

O casos selecionados atravessam a história da presença da Igreja Católica no Brasil – do período de exclusividade confessional na América portuguesa e o de perda dessa centralidade, com a proclamação da República, em 1889. O eixo católico que marcou a formação religiosa, política e cultural do domínio português no Brasil teve papel fundamental na conformação do messianismo régio surgido em Portugal e depois transplantado para a América. O poder sagrado atribuído ao rei, fonte fundamental de sua legitimidade política

(Bloch, 1998)<sup>1</sup> foi a base para a associação entre a possível imortalidade do rei, explicada por seu caráter sagrado, e a função messiânica e salvadora que passou a encarnar na espera sebástica.

Depois de apresentar em linhas gerais o contexto que ensejou o surgimento do sebastianismo em Portugal, passo a analisar alguns rastros de sua possível chegada à América, assim como personagens e movimentos político-religiosos diretamente relacionados à espera sebástica. Por fim, retomo as análises que consideram os casos mais famosos nesse percurso, o do padre Cícero e o de Canudos, considerados exemplos de movimentos messiânicos rústicos brasileiros, e este último também como um exemplo da espera sebastianista no Brasil, para rever e questionar essas interpretações.

Vale esclarecer que a intenção não é considerar os casos analisados como reproduções “coloniais” de crenças metropolitanas, mesmo que não oficiais, como foi o caso do sebastianismo, mas tomá-los como criações autônomas capazes de revelar aspectos das relações entre religião e política nos períodos considerados. No conjunto, todos podem ser tomadas como “contestações” à ordem vigente, mas contestações singulares, na medida em que o sebastianismo, como “movimento”, jamais foi considerado seita religiosa desviante ou ação política subversiva. Não tratarei, portanto, de manifestações de caráter messiânico derivadas dos cruzamentos entre católicos e indígenas ou africanos (Vainfas, 1995; Pompa, 2003; Soares, 2000; Oliveira, 2008, 2014), embora em alguns casos, sobretudo no caso do Reino da Pedra, na primeira metade do século XIX, aspectos dessas influências se façam presentes. O objetivo não é, no entanto, uma avaliação comparada das formas e significados dos

---

<sup>1</sup> Marc Bloch estudou o longo processo de sacralização dos reis franceses e ingleses desde a Idade Média, do qual derivou a crença no poder de cura dos monarcas. Embora no mundo ibérico essa “função” taumatúrgica não tenha se consolidado, a sacralidade da figura real se expressou de outras formas, das quais o sebastianismo seria um exemplo, como procuro discutir adiante.,

“sebastianismos” selecionados, pois procurei me ater mais à singularidade de cada caso do que à afirmação de um eventual modelo original para observar suas derivações mais ou menos assemelhadas à “origem” portuguesa.

O messianismo sebastianista caracterizou-se pela espera de um rei que se manteve oculto mas cuja volta foi profetizada e deveria acontecer em futuro próximo. Reuniu, assim, elementos da espera judaica do Messias ao do Imperador dos Últimos Dias, ou ao mito do Encoberto, estas duas últimas antigas tradições míticas de tempos imemoriais (Einaudi, 1994; Cohn, 1981). No mundo cristão fundiu-se também a personagens reais mortos, desaparecidos ou martirizados, capazes de inaugurar um novo tempo de glória e unidade católica, criando um império universal. Nem todos os exemplos analisados relacionaram de forma clara messianismo e milenarismo, ou seja, a volta do rei encoberto ao início de mil anos de seu reinado até o Juízo Final, embora essa combinação possa estar implícita em alguns casos.

A partir dessa matriz geral, as formas assumidas pelos sebastianismos luso-brasileiros no período considerado recriaram variações de todo tipo, usando livremente e mesclando esses elementos gerais aos diferentes contextos para os quais buscaram diferentes respostas. De forma mais ou menos consciente, combinaram religião e política na procura pelo Encoberto e pelo desejado.

## 1. A espera do rei

Para o melhor entendimento do que chamei de matriz portuguesa e *sebastianista* é necessário brevemente apresentar o surgimento dessa espera pela volta de um rei salvador em Portugal do século XVI. Espera inicialmente concreta e

possível, até se transformar em crença messiânica e régia, ou seja, encarnada por um rei, no caso o rei D. Sebastião, depois de seu desaparecimento em 1578.

Nascido em 1554, D. Sebastião recebeu o codinome de “Desejado” por representar a esperança de continuidade da dinastia de Avis, fragilizada com a perda sucessiva de herdeiros, dentre os quais, inclusive, o próprio pai do futuro rei<sup>2</sup>. Jurado rei de Portugal com apenas três anos de idade, seu reinado precoce enfrentou onze anos de regência, até D. Sebastião assumir o governo de Portugal, em 1568. Nos dez anos de seu governo (1568-1578) afastou-se da influência da avó e do tio-avô, responsáveis por sua criação e regentes durante sua minoridade<sup>3</sup>, e aproximou-se de uma fidalguia jovem e inexperiente como ele. Portugal vivia um tempo de recuo nas conquistas que projetaram o reino na etapa gloriosa das grandes navegações, com perdas de domínios no Norte da África e investimento crescente no Oriente. O caráter de cruzada e o projeto de fundação de um Império Católico em terra de infiéis muçulmanos foi cedendo às exigências pragmáticas e comerciais necessárias para a manutenção de conquistas longínquas e sempre ameaçadas. D. Sebastião herdou esse clima de ressentimento, ainda atrelado a um passado de glórias ultrapassadas, e sua formação cavaleiresca e profundamente religiosa certamente influenciou o projeto de voltar à África. Influenciou mas não determinou, e essa perspectiva de análise pode

---

<sup>2</sup> D. João III de Avis casou-se com D. Catarina de Habsburgo em 1525. Tiveram 9 filhos entre 1526 e 1539. O nascimento 5 potenciais herdeiros na década de 1530 –D. Manuel (1531-37); D. Felipe (1533-39); D. Dinis (1535-37); D. João (1537-1554) e D. Antônio (1539-1540)- não garantiu a herança do reino: no início de 1540 o cenário de incerteza foi agravado pelas sucessivas perdas, e só D. Maria e D. João estavam vivos. O príncipe D. João, pai de D. Sebastião, morreu dias antes de seu nascimento, passando o Desejado a ser o único herdeiro de Portugal.

<sup>3</sup> Com a morte de D. João II em 1557, D. Catarina, rainha e avó de D. Sebastião tornou-se regente e tutora do futuro rei. Com sua renúncia em 1562, o Cardeal D. Henrique, irmão de D. João III, assumiu a regência até a maioridade de D. Sebastião em 1568.

ser considerada quando ampliamos o foco de observação e nos afastamos de análises concentradas nas ações individuais do monarca.

É preciso ter cuidado com interpretações que responsabilizaram apenas D. Sebastião, sua inconseqüência ou loucura, pela decisão de voltar a fazer guerra aos mouros no coração do Marrocos. No estudo que fiz sobre o surgimento do sebastianismo português nos séculos XVI e XVII, procurei analisar o cenário mais ampliado e anterior ao reinado de D. Sebastião como parte importante de sua decisão de ir ao Norte da África, para o qual contaram aspectos internos e externos ao reino, inclusive conjunturais, como foi o caso da sucessão no Marrocos em 1576. O reinado de D. Sebastião viveu a consolidação da transição do Norte da África para o Oriente como alvo de investimento português, iniciada no governo do avô, D. João III. Mas se do ponto de vista comercial essa mudança parecia aceitável, o Norte da África se mantinha como lugar privilegiado na luta contra o infiel, sinal ultrapassado, é verdade, do sentido de cruzada que marcou a grandeza portuguesa.

Esse cenário interno de expectativa de volta ao passado viu-se favorecido pela crise política marroquina, na qual D. Sebastião resolveu se envolver, depois de procurado pelo xarife deposto em 1576. Na verdade, Moulay Mohammed foi encaminhado a D. Sebastião pelo tio, o poderoso rei espanhol, Felipe II, depois do pacto de não agressão com o xarife vitorioso, Moulay Malik. Prometendo a D. Sebastião apoio de homens e recursos para a batalha, Felipe II teria tentado dissuadir o sobrinho da empreitada, mas a decisão já estava tomada (Hermann, 1998). Parecia o momento certo de retomada da grandeza portuguesa e, apesar da reprovação da avó, rainha D. Catarina, e do tio-avô, o Cardeal D. Henrique, D. Sebastião partiu para o Norte da África em junho de 1578. Com 22 mil homens contra presumidos 100 mil muçulmanos, D. Sebastião desapareceu na batalha de Alcácer Quibir, em 4 de agosto de 1578.

A derrota abalava seriamente um dos importantes pilares da história portuguesa: a “missão” sagrada do reino, selada em outra batalha, na qual sagrou-se o início da primeira dinastia de Portugal. Em Ourique, ao sul de Portugal, Afonso Henriques, que viria a ser o primeiro rei português, venceu exército desproporcional de muçulmanos em 1139. A explicação para o grande feito era sagrada: Cristo havia aparecido ao futuro rei e selado o destino de Portugal. Transformada em “milagre” nas crônicas do século XV, a vitória de Ourique via-se maculada pela derrota em Alcácer Quibir, quatro séculos depois (Buescu, 1991).

O resultado imediato do desaparecimento de D. Sebastião teve, pelo menos, duas consequências imediatas: a apressada sucessão do trono pelo último infante vivo da dinastia de Avis, o Cardeal D. Henrique, assim que a notícia chegou a Portugal; a angústia pela volta do rei e seu exército, no qual estavam pais, filhos, netos, genros e amigos de quase todas as casas de Portugal. Quando acima mencionei o caráter inicialmente concreto da espera pela volta de D. Sebastião referia-me a esse cenário cotidiano, ao qual, posteriormente, outros significados foram agregados à medida que o rei não voltava.

Na esfera política, o desaparecimento do rei, celibatário e sem herdeiros (Velloso, 1945; Cruz, 2006; Pissurno, 2018)<sup>4</sup>, levou Portugal a acirrada disputa sucessória. O último dos Avis, o rei D. Henrique, tinha então 67 anos, estava doente e, por força da longa carreira religiosa, não se casou (Hermann, 2014)<sup>5</sup>. Dentre os vários candidatos ao trono,

---

4 Foram várias as tratativas para fechar algum acordo matrimonial para D. Sebastião, todas fracassadas. O auge das guerras de religião na Europa dificultaram, por exemplo, a possibilidade de casamento com a princesa francesa Marguerite de Valois, nos anos de 1560. Mas não só. É tema caro à história política e diplomática da época, assim como se relaciona ao fortalecimento do poder espanhol na Europa e à ascendência de Felipe II na política portuguesa, favorecida pelo parentesco.

5 Visando dar continuidade à dinastia de Avis, o Cardeal D. Henrique chegou a pedir dispensa dos votos religiosos ao papa Gregório XIII, sobre a qual jamais recebeu resposta.



três se destacaram: Felipe II, rei de Espanha, D. Catarina de Bragança, duquesa portuguesa, e o inusitado D. Antônio, Prior do Crato, todos netos de D. Manuel I, o Venturoso. O prior do Crato teve contra sua pretensão a bastardia, mas liderou a mais forte resistência ao poderoso Felipe II, resistência derrotada: o rei de Espanha “agregou” o reino português a seus domínios, dando início à submissão de Portugal à Coroa de Castela por 60 anos (Hermann, 2016).

A espera pela volta do rei e a oposição ao poder de Espanha sobre Portugal esteve na base do sebastianismo, acrescida ainda de outro ingrediente fundamental: o antigo enraizamento do judaísmo no reino, finalmente banido, proibido e perseguido entre fins do século XV e meados do século XVI<sup>6</sup>. Para essa configuração inesperada é preciso ainda considerar o papel igualmente insólito conferido a um pobre sapateiro, preso pela Inquisição portuguesa em 1541. O sapateiro Gonçalo Annes Bandarra seria o autor de versos que circulavam manuscritos pregando a volta de um Rei Encoberto para unificar o mundo católico. Suas *Trovas*, como ficaram conhecidas, embora proibidas pelos inquisidores, continuaram a circular em versões variadas e passaram a ser parte indissociável do sebastianismo. O Encoberto mencionado nas *Trovas* passou a ser identificado com D. Sebastião, embora seu nome não conste de parte dos versos atribuídos a Bandarra, publicados em 1603, em Paris (Serafim, 2018; Azevedo, 1984).<sup>7</sup>

---

6 Proibido por pressão dos Reis Católicos em 1496 – exigência para o casamento do rei português D. Manuel I com uma das herdeiras de Castela -, o judaísmo foi banido de Portugal. Em 1536, já no reinado de D. João III, o Tribunal Inquisitorial foi criado por bula papal.

7 A primeira parte das *Trovas* atribuídas ao sapateiro Bandarra foram publicadas em Paris, por D. João de Castro, com o título *Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias de Bandarra, sapateiro de Trancoso*. Castro foi considerado o “inventor” do sebastianismo pelo historiador português João Lúcio de Azevedo. Castro seguiu para o exílio depois de apoiar D. Antônio na luta contra o rei espanhol Felipe II.

Neste curto período de duas décadas, a espera pela volta de D. Sebastião uniu espera concreta e *profecia*, forma assumida pelas trovas do sapateiro Bandarra segundo seus muitos defensores. Os múltiplos significados da espera sebástica, espera pacífica e confiante na realização de uma antiga e sagrada história já “escrita”, fez do sebastianismo um fenômeno ao mesmo tempo religioso e político, a indicar a recusa do presente e a confirmação de um futuro “escrito” nas profecias. Bastava esperar a consumação do já profetizado, união peculiar de um rei católico, marcado pela luta contra o infiel, a espera de base messiânica e possivelmente alimentada pelas profundas raízes do judaísmo banido do reino em fins do século XV. Os muitos formatos assumidos por esse e muitos outros cruzamentos inimagináveis deram corpo à crença salvacionista encarnada por D. Sebastião, o sebastianismo, rei messias, rei salvador. Não demoraria, atravessaria o Atlântico.

## 2. Caminhos da espera sebastianista no Brasil

A considerar a circulação de homens, mercadorias, escritos e histórias na Europa de fins do século XVI e início do XVII, e as dimensões dos chamados impérios coloniais português e espanhol, é presumível que a espera sebastianista tenha se disseminado pelos mares e territórios longínquos dos vários continentes.

No Brasil é certo que chegou, se não com o rei propriamente, certamente com o sapateiro Bandarra, cujas trovas são mencionadas em denúncias à Primeira Visitação Inquisitorial ao Brasil, entre 1591 e 1595.<sup>8</sup> Refiro-me ao caso

---

<sup>8</sup> O Brasil jamais teve Tribunal Inquisitorial próprio, mas desde o final do século XVI recebeu Visitações do Santo Ofício português, criado em 1536. Foram ao todo 4 Visitações: a primeira, entre 1591 e 1595, visitou Bahia e Pernambuco; a segunda, entre 1618 e 1621, voltou à Bahia. Há notícia de duas outras em 1627, uma possivelmente enviada a Pernambuco, outra às

do flamengo e cristão novo, Gregório Nunes, ou Gregório Nidrophí, acusado por um companheiro da viagem que os trouxe ao Brasil, João Batista. Além de denunciar Gregório por desrespeito às orações e ladainhas nas missas realizadas durante a travessia, afirmou ao visitador da Inquisição ter ouvido o acusado recitar umas trovas de Bandarra. Pela denúncia pode-se saber que João também conhecia os versos do sapateiro e os associava a prática de possível judaísmo, diferentemente da conclusão dos inquisidores portugueses cerca de 50 anos antes. Bandarra foi condenado por fazer livre interpretação da Sagrada Escritura e seus versos proibidos de circular em meados do século XVI. Na denúncia contra Gregório Nunes vemos como os escritos atribuídos ao sapateiro passaram a identificar, em algumas situações, suspeita de judaísmo, e ainda que continuaram a circular e chegaram à América.

Não tenho como analisar este caso detidamente neste momento, aqui mencionado por ser o primeiro registro direto feito às trovas de Bandarra que consegui localizar. Associadas à espera da volta de um rei Encoberto, considero a menção a Bandarra indício seguro de que em fins do século XVI alguma versão das *Trovas* circulavam no Brasil. A denúncia contra Gregório, como tantas outras, não se transformou em processo inquisitorial, impedimento definitivo para que possamos rastrear quando e como este flamengo filho de cristã nova portuguesa teve acesso aos versos “proféticos” de Bandarra. Tampouco sabemos por que resolveu vir para o Brasil, talvez esperando estar a salvo da Inquisição, sendo surpreendido pela Primeira Visitação Inquisitorial iniciada em 1591 (Hermann, 2000).

---

capitanias do sul do país. No século XVIII, outra Visitação foi enviada ao Grão-Pará, norte do Brasil, entre 1763 e 1769. Mesmo sem Visitação, muitos residentes no Brasil podiam ser denunciados à Inquisição pelos comissários do Santo Ofício, como aconteceu no Rio de Janeiro entre 1701 e 1720. Nesse período muitos acusados de judaísmo foram presos, enviados a Lisboa, alguns inclusive mortos, como o escritor Antônio José da Silva, de codinome O judeu, em 1739.

No século XVII temos referências mais diretas sobre a divulgação dos escritos de Bandarra na América portuguesa, embora ainda sem a localização precisa de alguma possível cópia de seus escritos. E aqui, refiro-me a uma hipótese ainda sem comprovação: a de que o jesuíta Antônio Vieira, importante defensor dos dons proféticos do sapateiro português a partir da segunda metade do século XVII, teria tido acesso às *Trovas* em versões que possivelmente corriam manuscritas no Brasil.

As trajetórias missionária e política de Antônio Vieira já foram muito estudadas, assim como sua correspondência, produção sermonaria e textos de orientação profética. Para a questão aqui mencionada, resumirei brevemente alguns dados biográficos e informações acerca dos textos nos quais passou a valorizar o sapateiro Bandarra. Português de nascimento, Vieira chegou ao Brasil com a família em 1615, fez toda sua formação religiosa no Colégio da Companhia de Jesus da Bahia, no qual ingressou em 1623. Curioso e com oratória extraordinária, acompanhou os acontecimentos políticos de seu tempo e lugar, no caso, a Bahia frente às tentativas de ocupação holandesa em 1624, assim como a efetiva tomada de boa parte do nordeste do Brasil pelos flamengos, a partir de 1630. Seu interesse pela política revelou-se cedo: em 1626, com apenas 18 anos, redigiu a Carta Ânua da Companhia de Jesus, relato dos acontecimentos no qual contava a guerra contra os holandeses. Em 1633 pregou seu primeiro sermão na Bahia e no ano seguinte pregou pela primeira vez sobre o sebastianismo. Na verdade, pregou no dia do santo de mesmo nome do rei, São Sebastião, e sua verve retórica parecia confundir o rei na defesa da aparência da morte do santo. Em 1640, antes de saber da Restauração de Portugal, depois de 60 anos de domínio espanhol, pregou ao lado do Vice-Rei da Bahia e criticou os sebastianistas que ainda esperavam a volta de D. Sebastião. Afirmou ser a dinastia de Habsburgo a legítima governante de Portugal. Ao saber da Restauração, passou a acreditar nas previsões de Bandarra, a quem já

mencionava assim que voltou a Lisboa, depois de 33 anos no Brasil. Parece claro, portanto, que teve acesso a alguma versão das trovas ainda na América, menciona em sermões a existência de sebastianistas na colônia, embora tenha desde sempre entendido ser o novo rei da dinastia de Bragança, D. João IV, o Encoberto “profetizado” por Bandarra. Nesse sentido, nunca foi exatamente “sebastianista”, não esperava a volta de D. Sebastião.

Antônio Vieira desfrutou de enorme prestígio político junto a D. João IV, foi nomeado para missões diplomáticas na Holanda, criticou a Inquisição e defendeu a volta dos judeus portugueses ao reino tendo em vista a manutenção da Restauração, contestada pelos espanhóis em 28 anos de guerra. Depois de vários desacertos políticos, dentre os quais o que defendeu a “venda” de Pernambuco para os holandeses, perdeu poder na corte, voltou ao Brasil, envolveu-se em disputas com os senhores contra a escravização dos índios, enfrentou pressões por sua expulsão da Companhia de Jesus. Com a morte de D. João IV, em 1656, Vieira pagou caro pelo protagonismo que havia conhecido. Em 1659 redigiu uma *Carta ao Bispo do Japão*, na qual defendia a ressurreição de D. João IV para consumação do previsto nas trovas do sapateiro Bandarra, segundo Vieira, verdadeiro *profeta*. Destinada apenas ao bispo André Fernandes, segundo Vieira, a *Carta* circulou e logo chegou à Inquisição, tornando-se a base do longo processo movido contra o jesuíta, entre 1663 e 1667. A partir da *Carta ao Bispo do Japão* e de sua prisão pelo Santo Ofício português, Vieira escreveu pessoalmente sua defesa, publicada posteriormente com o nome de *História do Futuro* e, com sua morte em 1697, deixou inacabada a *Clavis Prophetarum*, com a qual concluiu o que chamei de “sistema profético” (Azevedo, 1992; Vainfas, 2011; Hermann, 2011).

Esta digressão sobre a história da vida e da obra de Antônio Vieira teve aqui a intenção não só de indicar a presença de ideias sebastianistas na América portuguesa, assim como a de confirmar a sedimentação da espera sebástica

também em Portugal. E atestando sua plasticidade, seu caráter permeável aos diferentes contextos e apropriações, temos em Vieira uma reinterpretação sobre a identidade do Encoberto das trovas de Bandarra: a espera pela volta de D. Sebastião, vivo, seria um equívoco; o verdadeiro rei português capaz de unificar a cristandade era D. João IV ressuscitado. Por essa defesa da ressurreição e do poder profético de Bandarra, Vieira pagou caro. Condenado e proibido de pregar por ordem da Inquisição, conseguiu em Roma a anulação da sentença do Tribunal português. De volta ao Brasil, morreu na Bahia, em 1697, sem terminar sua última obra, *Clavis Prophetarum*

Do século XVIII temos um exemplo mais direto sobre a presença de um possível Encoberto na América, desta vez em Minas Gerais. O *Encoberto da Vila do Príncipe*, a noroeste da capitania, apareceu por volta de 1744 na região. Antônio da Silva ou João Lourenço vagava, como tantos outros, pelo interior como eremita, angariando respeito e desconfiança por onde passava. Entre leigo e religioso “popular”, sem formação religiosa conhecida, passou a ensinar a ler homens, mulheres pobres e forros, foi recebido por padres e atuou como um espécie de “padre-leigo”, personagem comum por todo o interior do Brasil, tolerado, quando não valorizado, por preencher a falta de padres que a Igreja jamais conseguiu resolver. Não era incomum, no entanto, que a atuação desses religiosos “autônomos” causasse problemas. No caso deste Antônio ou João, de forma muito resumida, vemos uma mistura muito pessoal de reinterpretação da volta do Encoberto adaptada ao cenário das Minas do século XVIII, em região próxima ao movimento urbano estimulado pela descoberta do ouro e seus desdobramentos inesperados.

O “Encoberto” mineiro dizia-se filho do então rei de Portugal, D. João V, e de sua esposa, na verdade Maria Ana de Áustria, não Vitória como afirmava, reescrevendo, assim, e mais uma vez, a história do rei Messias português, capaz de reunificar a cristandade. Mas diferentemente de D. Sebastião ou de D. João IV, o eremita Antônio-João

dizia ser ele mesmo o Encoberto esperado – não parece ter mencionado as trovas de Bandarra – e seus projetos tinham evidente apelo à insubordinação anti-escravista, social e política, não demorando a ser denunciado e criminalizado. Preso pela justiça secular junto com a escrava Mariana, espécie de assistente do *rei* mestiço, foi acusado de liderar uma sublevação de escravos e índios contra os brancos, mas também respondeu a inquérito da Inquisição portuguesa, embora as bases das acusações por crimes contra a fé, foco do Santo Ofício, não sejam claras. Até o século XVII, pelo menos, o sebastianismo jamais foi considerado heresia, conforme expresso em processos de visionárias que diziam falar com D. Sebastião (Hermann, 1998).<sup>9</sup> O eremita mineiro parece ter feito críticas à Igreja, recebia confissões e negava a necessidade das missas. Habilidade, aproximou-se de homens simples, letrados, escravos forros e mesmo religiosos, o que tornou sua liderança mais ampla e perigosa. A conclusão do caso é confusa ou ainda carente de novas fontes: considerado “sem juízo” pelas autoridades religiosas, deveria ser posto em liberdade; no caso da justiça civil, não é claro o seu desfecho (Villalta, 2007).<sup>10</sup>

Para os objetivos deste amplo panorama, o caso do Encoberto de Vila do Príncipe indica de forma segura novas interpretações e vivências sobre os muitos sebastianismos disseminados na América. Se parte da estrutura da espera reaparece, a volta de um rei Encoberto para inaugurar um novo tempo de justiça, seu protagonista teria sangue nobre, mas vivia entre os desfavorecidos e explorados social e politicamente, pregava uma revolta jamais cogitada na espera pacífica original. Com Bandarra e Vieira, a profecia, história

---

<sup>9</sup> Os inquisidores que avaliaram o processo contra a visionária portuguesa Maria de Macedo, que dizia encontrar D. Sebastião em sonho numa ilha encantada, afirmaram não ser o sebastianismo matéria de foro inquisitorial. Maria foi julgada e condenada como embusteira e falsa santidade.

<sup>10</sup> Sou grata a Luiz Carlos Villalta pelo conhecimento deste caso, sobre o qual há aspectos ainda a esclarecer.

escrita nos textos sagrados, indicava a certeza do futuro; com o Encoberto das Minas era preciso apressar e se necessário lutar para sua concretização.

Outro exemplo contemporâneo ao de Vila do Príncipe foi o de Pedro de Rates Henequin, cuja história conhecemos a partir do processo que respondeu na Inquisição de Lisboa. Português de nascimento, filho bastardo de um holandês com uma católica portuguesa, Henequin recebeu instrução em colégio jesuíta e veio para o Brasil atraído pela riqueza das Minas. Em 1741 foi denunciado à Inquisição por afirmações que fazia sobre a criação do mundo e a consumação do Quinto Império no Brasil. Este seria um dos pontos de contato com as derivações das ideias de Antônio Vieira, com a diferença fundamental da localização do próximo império universal. Henequin chegou a formular sua heterodoxa cosmologia em 101 teses, nas quais discutia a sexualidade de Maria, a natureza corpórea dos anjos e a localização do paraíso terreal. Preso e condenado pela Inquisição, reformulou os ensinamentos calvinistas e católicos que recebeu e influenciado pela aventura no Brasil, reescreveu suas teses sobre a origem do mundo e o novo lugar do paraíso terreal, a América (Holanda, 1977; Gomes, 1997; Romero, 2001).

Um último exemplo, desta vez feminino, completa o quadro aqui esboçado para o século XVIII. O caso de Rosa Egipcíaca da Vera Cruz amplia o cenário de interações culturais, históricas e religiosas observado na América portuguesa, além de expressar uma versão feminina e africana sobre a espera pelo Encoberto. Nascida na costa da Mina, África, veio para o Brasil como escrava em 1725, foi vendida para um casal das Minas, onde chegou no auge da extração de ouro, com 14 anos. No ano seguinte passou a se prostituir e durante 15 anos juntou um pequeno pecúlio; com quase 30 anos começou a ter convulsões e ataques atribuídos inicialmente ao demônio. Acolhida e alforriada pelo padre Francisco Gonçalves, foi com ele para o Rio de Janeiro, em 1751, onde acumulou prestígio e reuniu devotos como beata e supostos poderes milagrosos. Os ataques demoníacos se transformaram em êxtases, momentos de contato íntimo com o sagrado. No ano seguinte começou a reunir



recursos para a fundação de um abrigo de mulheres em busca de proteção ou penitência, projeto concretizado em 1757 com a abertura do Recolhimento de Nossa Senhora do Parto. Depois de aprender a ler e escrever, passou a tratar de matérias religiosas, sendo por isso alcançada pelo longo braço do Santo Ofício. Previu um dilúvio no Rio de Janeiro, do qual só restaria o recolhimento que fundou, afirmava receber mensagens celestiais de “Seu Divino Esposo” Jesus Cristo, e manter encontros com D. Sebastião, com quem se casaria e fundaria um novo império. Vemos aqui uma relação direta e mesmo física com o rei português, assim como uma versão afro-católica e feminina para a criação de um império sediado no Brasil e comandado por uma ex-escrava.

É difícil recuperar os caminhos e as formas de cruzamentos presentes na reelaboração de Rosa Egipcíaca sobre o sentido da espera e da volta de D. Sebastião. O que se pode afirmar com certeza, a partir das informações reunidas no processo inquisitorial –respondido em Portugal, entre 1762 e 1765-, é a confiança de Rosa: apesar de negra e ex-escrava, acreditava ser possível tornar-se imperatriz. De possível “santa” popular a autoridade do novo império, seu exemplo expõe os dois caminhos possíveis de ascensão feminina: a santidade ou o casamento, ambos mediados por homens. O padre, no primeiro caso, o rei D. Sebastião, no segundo. Nada mais sabemos sobre o destino de Rosa depois do final do processo, nem mesmo seu resultado final (Mott, 1993).

### **3. Para apressar a volta do rei: os movimentos da Serra do Rodeador e do Reino da Pedra Bonita (1817-1838)**

Os casos até aqui apresentados indicam rastros de formas diretas ou possivelmente associadas a aspectos da crença sebástica, considerando os escritos de Bandarra, de Antônio Vieira e as experiências populares decorrentes das expectativas do novo eldorado que a descoberta de ouro em Minas

Gerais despertou. Nos casos do século XVIII, a busca de riqueza e mobilidade social produziu ambições e fracassos, só alcançados pelos historiadores pelos esforços de correção dos desvios, tanto pela justiça inquisitorial quanto secular.

Os dois exemplos a seguir são os que mais diretamente remetem ao rei D. Sebastião, embora contradigam o caráter quase sempre pacífico da espera da realização profética. Nos dois casos ocorridos no nordeste do Brasil ainda na primeira metade do século XIX, o do Rodeador e o de Pedro Bonita, não há dúvida quanto ao uso de violência armada no desfecho dos dois trágicos movimentos.

Estou de acordo com Sidney Tarrow sobre o conceito de “movimento” social: nem todos os eventos coletivos podem ser considerados “movimentos”, na medida em que se caracterizariam como uma “sequência de confrontos políticos baseados em redes sociais de apoio em vigorosos esquemas de ação coletiva” (Tarrow, 2009: 18). Seriam ainda capazes de sustentar reações contra opositores poderosos o que implicaria, para sua aplicação aos casos aqui analisados, supor algum acerto prévio da ação e de suas eventuais consequências. Não creio que esta premissa estivesse clara desde o início da formação das verdadeiras cidadelas criadas no Rodeador e no Reino da Pedra Bonita. Outra observação fundamental à definição de Tarrow, cuja análise enfatiza o caráter precursor dos movimentos sociais na formação do Estado Moderno laico: o movimento do Rodeador e do Reino da Pedra se organizaram a partir de combinações singulares entre religião e política, sendo estes dois campos indissociáveis nas ações empreendidas pelos dois grupos, seja na motivação, seja no sentido da resistência e do confronto político e militar enfrentados. São aqui considerados, portanto, como movimentos religiosos, sociais e políticos, chamados por Maria Isaura Pereira de Queiróz, pioneira dos estudos comparados dos messianismos, de movimentos rústicos, ou seja, localizados em áreas distantes das regiões urbanizadas, Brasil adentro (Queiroz, 1976), e com algumas

características comuns. A autora inclui nesse grupo, inclusive, o movimento de Canudos, do final do século, ao qual voltarei a seguir para propor outra interpretação.

Antes da exposição dos dois movimentos, cabe uma breve menção aos registros deixados por viajantes europeus que percorreram o Brasil, curiosos por nossa fauna e flora, e também pelo comércio, estimulados pela presença da família real portuguesa na América, a partir de 1808. Com espanto e escárnio, registraram a sobrevivência da crença sebastianista, não só pelo interior do país. O comerciante inglês John Luccock, ao visitar o Rio de Janeiro em 1816, afirmou ter um amigo que “pertencia a uma pequena seita chamada sebastianismo”, acreditando que cumpria suas obrigações religiosas mais por obrigação do que por convicção. Luccock associava o sebastianismo a seita religiosa, espécie talvez de “igreja” alternativa, sentido que nem os inquisidores identificaram na espera sebástica (Lucckoc, 1975: 236). Em fins de 1817 foi do naturalista e cientista alemão Carl von Martius o relato sobre um adepto ao sebastianismo, o dono da hospedaria onde pousou em Minas Gerais: “estão sempre à espera de D. Sebastião, morto na batalha de Alcácer Quibir, contra os mouros, e, com isso, a volta da mais gloriosa época do reino de Portugal [...] são em maior número no Brasil, e, especialmente, em Minas Gerais, do que na própria mãe-pátria.”(Spix e Martius, 1981). O francês Ferdinand Denis, que viveu no Brasil entre 1816 e 1831, dedicou capítulo de seu *Brésil* à “seita dos sebastianistas”. Pasmado, escreveu:

quem acreditaria, entretanto, que no século XIX se veria renovar no Brasil e em Portugal o mito bizarro que atribuía uma espécie de imortalidade ao rei Artur, e que pretendia que em diversos períodos podiam esperá-lo como uma espécie de Messias! É o que em nossos dias sucede, contudo, acerca de D. Sebastião e a seita, por numerosa, nem por isso é menos extravagante (Denis, 1980: 141).

Essas referências pretendem apenas assinalar a presença da espera sebastica pelas diversas partes do país, de modo a tornar menos surpreendentes e absurdos os casos do Rodeador ou de Pedra Bonita, ou ainda, manifestação de ignorantes ou fanáticos. É certo que, até onde sabemos, os dois movimentos foram únicos e muito diferentes entre si, na forma e nos métodos adotados, iguais na ferocidade da repressão que conheceram, mas parecem expressar certo tipo de crença disseminado na época, mesmo mais de dois séculos depois de Alcácer Quibir.

### 3.1. Na Serra do Rodeador

Localizado no distrito do Bonito, distante cerca de 230 kms. de Recife, o caso do Rodeador foi a primeira manifestação coletiva de espera sebastianista de que se tem notícia no Brasil. De início incerto, entre 1817 e 1818, reuniu um grupo que podia variar entre 200 e 400 pessoas nos dias de cerimônias de rezas e treinamentos militares. Não sabemos exatamente quantas pessoas viviam no arraial formado em torno dos dois líderes, Silvestre José dos Santos e Manuel Gomes das Virgens, mas a documentação registra a visita crescente de curiosos e aderentes, sobretudo na madrugada de 25 de outubro de 1820. Esta seria a noite em que “santa ia falar”, e segundo as informações dos infiltrados instalados no arraial, haveria grande concentração de aderentes e visitantes. Esta foi a noite escolhida para o ataque das forças oficiais contra o grupo considerado potencialmente perigoso e armado, razão do grande número de mortes, inclusive das tropas monárquicas, decorrentes da tentativa de invasão da cidadela. Entre presos e mortos havia mulheres e crianças, pois a base de organização do arraial era familiar: os dois líderes, Silvestre e Manuel das Virgens eram cunhados e no período de formação do grupo, parte de suas famílias passaram a viver juntos e próximos à pedra da Serra do Rodeador considerada encantada.

As informações que temos desse movimento estão registradas na devassa realizada sobre o evento trágico e de grande repercussão na região (Devassa, 1820-21). Só teve início depois do desmonte violento do arraial, reuniu depoimentos de milicianos que participaram da emboscada e dos espíões infiltrados no grupo, assim como de moradores e visitantes. O envio de espias ao arraial pretendia, a princípio, entender o propósito da reunião, avaliar a potencial periculosidade da cidadela, o significado de cerimônias que misturavam rezas e revista de armas. Sem qualquer conclusão ou inquérito, o arraial foi atacado. A investigação posterior só aconteceu depois das críticas à truculência da ação militar contra grupo miserável, em grande parte composto por mulheres e crianças.

As notícias sobre o ajuntamento passaram a preocupar as autoridades pelos rumores de que os líderes andavam armados, assim como os ingressos no grupo. Silvestre José e Manoel das Virgens eram desertores das tropas oficiais, talvez vindos de Alagoas, onde Silvestre teria iniciado as pregações religiosas antes de se instalar perto da Serra do Rodeador. Os dois podem também ter servido nas tropas que atuaram na repressão à insurreição pernambucana de 1817, antes de desertarem.

Para o historiador Carlos Guilherme Mota, “na história do mundo luso-brasileiro, o movimento de 1817 representa o primeiro traço realmente significativo de descolonização acelerado e radical” (Mota, 1972: 2), espécie de continuação das Inconfidências de fins do século XVIII, e cujo resultado final foi a independência de Portugal, em 1822. Novos estudos regionais têm questionado essa interpretação, enfatizando as diferenças entre Norte e Sul do país acentuadas com a instalação da família real portuguesa no Rio de Janeiro. Nessa perspectiva, 1817 teria vínculos mais importantes com as demandas políticas locais frente ao poder da capital, do que projeto amplo de descolonização do Brasil (Mello, 2004). A tomada de Recife por insubordinados entre março e maio de 1817, e a direta contestação da autoridade real

com o ensaio de uma organização republicana foram, em qualquer interpretação, um acontecimento preocupante e extraordinário.

Não é possível afirmar que Silvestre tenha participado da repressão oficial aos insurretos de Recife de 1817, a documentação sobre os alistamentos é frágil e pouco preservada. Mas é verossímil supor que tenha integrado as tropas convocadas em Alagoas – ainda parte da capitania de Pernambuco. É possível ainda que a crítica dos sublevados pernambucanos ao governo do ainda príncipe regente D. João tenha estimulado a defesa do rei, mas para Silvestre e seus seguidores o rei capaz de defendê-los era D. Sebastião. Em um dos depoimentos colhidos na devassa, testemunhas afirmaram que Silvestre José pregava: “querendo El-Rei Dom João 6o. seguir El-Rei Dom Sebastião” haveria de ser premiado; em caso contrário, lamentavam... (Devassa, f. 92). A menção ao rei “em exercício” é importante, pois informa conhecimento claro do contexto e opção por mudança política, no caso, estreitamente vinculada à espera de um rei justo e ainda oculto, superior e sagrado. O contato com este rei Encoberto era feito através de Silvestre José e Manuel das Virgens, “profetas” que se comunicavam com a “santa”, guardada na Pedra do Rodeador. Era a “santa” a responsável pela mensagem sobre a vinda de D. Sebastião, a “santa” que iria “falar” na noite do ataque ao arraial.

A espera do Rodeador introduziu um elemento original aos casos nordestinos, presente tanto no Rodeador como no Reino da Pedra. Como tantos outros aspectos desses movimentos, não é fácil decifrar os possíveis significados de todos os componentes novos agregados à espera sebastica nordestina. Segundo o folclorista Câmara Cascudo, desde a antiguidade a pedra foi considerada um elemento puro e sagrado, chegando a ser cultuada de forma pagã, por isso reprovada pelo cristianismo. Com o tempo, passou a ser incorporada e associada a santidade, cristianizada e venerada nas figuras de Senhora das Pedras, do Pilar, da Lapa (Cascudo, 1999: 692-696). Tudo parece indicar que a santa

“guardada” na pedra do Rodeador –local onde, de fato, uma grande montanha de pedra existia– conservasse seu significado sagrado.

Não há como aprofundar as muitas dimensões políticas, religiosas e sociais do Rodeador e suas muitas camadas de sentidos justaposto e reinventados na espera ali organizada. Não é possível saber pela devassa se tinham planos de ataque de algum tipo e qual seria o eventual foco da revolta. O fato de serem ex-milicianos e carregarem armas não indica facilmente um projeto armado, tampouco nos autoriza a negá-lo com segurança. A questão da deserção de tropas oficiais foi um problema crônico na América portuguesa, assim como o uso de armas pessoais não era necessariamente uma ameaça à ordem social. As cerimônias que combinavam rezas e armas, mencionadas repetidamente na devassa, podem indicar intenções de ação militar, mas não qual, nem quando, nem onde. Se é certo que houve resistência da cidadela e enfrentamento armado, este só teve início efetivo depois do ataque oficial. Portanto, é possível supor que o desfecho trágico foi decorrência da repressão, não uma ação de defesa das forças monárquicas contra uma revolta popular e militar.

Como venho indicando, não sabemos exatamente como lembranças ou práticas voltadas para a espera de D. Sebastião se disseminaram pela América portuguesa e influenciaram ou comandaram a organização em torno da Pedra do Rodeador. O certo é que a associação entre pedra encantada e sagrada, uma expectativa positiva sobre o poder de D. Sebastião e a intercessão dos “profetas” Silvestre e Manuel das Virgens fez sentido para um número crescente de aderentes e visitantes do arraial do Rodeador. Com a invasão de 1820, o local foi destruído, vários integrantes mortos ou presos –inclusive mulheres e crianças-. Manoel das Virgens pode ter morrido, Silvestre José desapareceu (Ribeiro, 1960; Queiroz, 1976; Hermann, 2001; Palacios, 2002; Cabral, 2004).

### 3.2. No Reino da Pedra Bonita

Quase 20 anos depois, desta vez ainda mais terra a dentro, no sertão da província de Pernambuco, outro movimento preveu e tentou apressar a volta de D. Sebastião. Mas embora próximos no tempo, a separá-los um marco político fundamental: a independência do Brasil em 1822. Pernambuco desde 1817 vivenciava clima de revolta política na capital, Recife, adentrando o agreste, no Rodeador, em 1820, passando pela Convenção de Beberibe, em 1821, e a Confederação do Equador, em 1824, até chegarmos ao Reino da Pedra, entre 1836 e 1838. Se 1817, 1821 e 1824 tiveram certa unidade e clareza de propósitos políticos contra a ordem legal local, Rodeador e Reino da Pedra Bonita defenderam a monarquia, rejeitando primeiro D. João VI e depois D. Pedro I, pregaram a volta de D. Sebastião, único capaz de restaurar a justiça e inciar um novo tempo.

De forma bem resumida, a chamada Convenção de Beberibe foi uma reação ao governo imposto à então capitania depois da tomada de Recife em 1817. O governo do capitão general Luiz do Rego Barreto, estabelecido para investigar e punir os envolvidos na insurreição de 1817, teria agido de forma autoritária e sofreu forte resistência dos poderes locais, que o expulsaram do governo em outubro de 1821. O general Luiz do Rego Barreto, vindo de Portugal, desconhecia a gravidade política de Pernambuco, tendo chegado à capitania depois da derrota do movimento de 1817. As dificuldades locais, somaram-se os acontecimentos que, em Portugal, reivindicavam, a volta de D. João ao reino, o que aconteceu em 1821 (Costa e Pedreira, 2008).<sup>11</sup> Ao perder o apoio do rei, e sem pacificar Pernambuco, Luiz do Rego foi expulso do governo, assumido por uma Junta

---

<sup>11</sup> Além das contestações que enfrentava na América, D. João VI era pressionado desde 1815 a voltar a Portugal, criticado por fazer do Brasil Reino Unido a Portugal e Algarve. D. João voltou ao reino em 1821, depois de 13 anos no Brasil e viu-se obrigado a jurar uma Monarquia Constitucional em julho de 1821. Morreu em 1826.



Governativa reunida na Convenção de Beberibe, na qual se esboçou a primeira Constituição do Brasil independente (Leite, 1988, 1989; Neves, 2011; Cabral, 2013).

As dificuldades políticas pernambucanas não cessaram com a Independência, proclamada por D. Pedro em 1822. Processo ambíguo, a separação da porção portuguesa da América se desligou da subordinação política da antiga metrópole mas manteve no governo do novo Estado o filho do antigo rei. Mantendo uma forma particular de herança dinástica, a transição para o novo regime enfrentou resistências importantes, dentre as quais a Confederação do Equador, de 1824.

É possível inserir a reação pernambucana ao caráter centralizador da primeira Constituição do Brasil independente, de 1824, ao conjunto de antigas reivindicações da província por mais autonomia política e econômica (Mello, 2003, 2007). Os sublevados, políticos, religiosos, proprietários rurais e trabalhadores urbanos, reclamavam da manutenção do centralismo da política do Rio de Janeiro, sob o comando do novo Imperador, D. Pedro I, que negava aos pernambucanos a ocupação de cargos públicos e impedia a formação de força militar própria. Entendiam que nada havia mudado com a independência e em 2 de julho de 1824 proclamaram a Confederação do Equador, na qual esperavam agregar as províncias do Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e, se possível, Piauí e Pará. Defendiam um governo federativo e republicano, autonomia política e rejeição à continuidade dos laços com Portugal. Reprimidos de forma violenta pelas forças imperiais, parte dos rebeldes foi executada em novembro de 1824 (Leite, 1989).

Pouco tempo depois, agora no sertão, nova manifestação de recusa ao poder estabelecido teve lugar na província pernambucana. Em 1836, distante mais de 400 kms. de Recife, João Antônio dos Santos passou a pregar que o “desencantamento” de D. Sebastião estava próximo, e com ele um tempo de riqueza e abundância. João Antônio teria percorrido boa parte da região próxima ao Rio

São Francisco e sua pregação atraiu adeptos e inquietou as autoridades. O padre Francisco Correia convenceu João Antônio a abandonar a região e interromper a pregação só retomada cerca de dois anos depois. Tal como no Rodeador, o grupamento teve base familiar, e em 1838 um cunhado de João Antônio, João Ferreira estabeleceu-se junto a duas pedras grandes, com cerca de 30 a 33 metros de altura cada, na comarca de Serra Talhada. De uma de suas cavidades, onde cerimônias eram realizadas, saíam D. Sebastião e sua corte ressuscitados. João Ferreira intitulou-se o “rei” do ajuntamento, pregava com uma coroa de folhas na cabeça e comandava uma “corte”, da qual participavam os pais de João Antônio e João Ferreira, chamados maiorais; a mulher do “rei” João Ferreira, Josefa, a “rainha”, e abaixo destes, os irmãos do “soberano”. Um dos adeptos foi nomeado de Frei Simão, e sem qualquer formação ou ordenação católica, dirigia as cerimônias religiosas da cidadela, realizando inclusive casamentos.

João Ferreira passou a afirmar que D. Sebastião só reapareceria depois do sacrifício “dos velhos, dos moços, das crianças e dos irracionais” para cobrir de sangue as duas pedras e os campos vizinhos (Leite, 1898: 45). As pessoas mortas “se eram pretas, voltavam alvas como a lua, imortais, ricas e poderosas”; se velhas, vinham moças, “e da mesma forma ricas, poderosas e imortais, com todos os seus” (Leite, 1898: 46). Em rituais chefiados pelo “rei”, cantavam e bebiam “vinho encantado”, beberagem feita de plantas que produzia transe místicos, com os quais eram incentivados ao sacrifício. O auge do movimento aconteceu em 14 de maio de 1838: o “rei” afirmou a contrariedade de D. Sebastião com “seu povo”, pois todos eram “incrédulos”, fracos e falsos, pois não “regaram” o campo com sangue suficiente para seu desencantamento. A partir desse momento, e por três dias, cerca de 30 crianças, 12 homens, 11 mulheres e 14 cães foram sacrificados. No dia 17, o próprio “rei” foi morto, atendendo a pedido de D. Sebastião, segundo Pedro Antônio, cunhado de João Ferreira. Com o terreno banhado de

sangue, o novo “rei” e os sobreviventes do grupo, armados, foram em busca de outro pouso, sendo alcançados pelas tropas legais depois da denúncia de um fugitivo do “reino”. O enfrentamento aconteceu ao som de ladainhas e orações, com mortes dos dois lados. Os sublevados restantes foram presos, as mulheres soltas, as crianças órfãs ficaram a cargo de “famílias honestas”(Araripe, 1878; Leite, 1898; Queiroz, 1976; Suassuna, 1971).

O caso de Pedra Bonita não tem paralelo com nenhuma outra manifestação sebastianista conhecida até o momento. O caráter sangrento e sacrificial, assim como a “coroação” do “profeta” que comunicava a vontade de D. Sebastião e a formação de uma “corte” são aspectos inéditos e de difícil compreensão. Como no Rodeador, as lideranças e parte dos componentes tinham vínculos familiares; reuniram-se em torno de pedras consideradas encantadas; os chefes recebiam mensagens sobre a volta de D. Sebastião e comandavam rituais que podiam apressar a chegada do rei Encoberto. Mas são muitas as diferenças: os “profetas” do Rodeador jamais se intitularam reis, jamais pregaram a necessidade de sacrifícios, beberagens ou práticas de libertinagens sexuais –o “rei” João Ferreira foi acusado de dormir com as esposas dos aderentes casados pelo falso padre na noite de núpcias-. Ao contrário, no Rodeador as normas morais eram rígidas e homens e mulheres eram separados e vigiados durante as cerimônias. No Rodeador só depois de atacados houve reação; no Reino da Pedra os aderentes eram mortos pelos próprios companheiros, forma de apressar a volta de D. Sebastião.

Talvez seja de todo impossível recuperar os caminhos que levaram à conformação de manifestação tão singular associada ao sebastianismo, talvez apenas pela menção do nome do rei português e pela restauração da justiça e de um novo tempo. O certo é que o caráter messiânico atribuído a D. Sebastião esteve presente no Reino da Pedra, e sua emergência no grave cenário de

sublevações política de Pernambuco parece expressar alternativa popular ao quadro de insatisfação e crise que atingia a província. Em que medida a insubordinação urbana e explicitamente política de Recife influenciou as reações vivenciadas no Rodeador e no Reino da Pedra é difícil avaliar. Por outro lado, afastar os dois movimentos da cena explosiva de Pernambuco, e vê-los apenas como manifestações irracionais e religiosas, fanáticas e ignorantes tampouco ajuda a compreender a complexidade das mudanças daquele tempo e suas muitas tentativas de superação. Tal como nos demais eventos pernambucanos, os dois casos obedeceram a lógica própria, entrelaçaram a política e seu representante máximo – o rei – ao sentido sagrado com o qual entendiam a vida e a morte. Agiram a partir de referências conhecidas, não saíram da história em busca de uma narrativa lendária, do mito. Foi a história que os fez acionar o tempo dos começos, fazer girar a nova roda do tempo.

#### 4. Depois da República

Ao longo da segunda metade do século XIX muitos outros personagens, religiosos e leigos ganharam notoriedade, nenhum, no entanto, liderando movimentos de caráter messiânico como os aqui selecionados. Vários foram considerados milagrosos, como o padre Ibiapina, o Padre Cícero, ou beatos, como Antônio Conselheiro, mas não “messias”, como indicarei adiante. Afasto-me, assim, da classificação de Maria Isaura Pereira de Queiroz (Queiroz, 1976: 225-241) e de muitos estudiosos sobre o caráter messiânico dos movimentos organizados em torno do padre Cícero e de Antônio Conselheiro, em Canudos. Fecho este artigo com este dois últimos exemplos do século XIX, mas marcando bem as

diferenças com os casos anteriormente analisados.<sup>12</sup> Se não há dúvida de que foram movimentos religiosos de grande apelo popular, não os vejo como derivações de movimentos messiânicos ou sebastianistas.

A história desses dois personagens, Cícero Romão Batista, o padre Cícero, e Antônio Vicente Mendes Maciel, o Antônio Conselheiro, escritas depois da notoriedade que conheceram, foram contadas com base em dons místicos, espécie de marcas originais, para definir trajetórias “predestinadas” a vidas religiosas especiais. Por isso, é preciso alargar o cenário que transformou esses homens em lideranças populares religiosas de grande alcance, de forma a compreendê-los como parte da profunda mudança nas relações entre religião e política estabelecida a partir da proclamação da República. O processo de separação entre Estado e Igreja foi longo e penoso, e produziu reações que só podem ser melhor compreendidas quando consideramos o papel da religião como horizonte principal da vida política, social e cultural desses grupos.

O trabalho de Ralph Della Cava sobre o padre Cícero, *Milagre em Joazeiro*, é ainda hoje a principal referência para a história política do “movimento que floresceu entre 1889 e 1934”, no núcleo rural de Juazeiro, interior do Ceará, nordeste do Brasil (Della Cava, 1976). O autor resolveu não analisar “seus aspectos milenaristas e messiânicos”, e sem entrar na discussão sobre a adequação dessas classificações, centra o estudo na figura do padre Cícero, e considera, como Douglas Teixeira Monteiro (Monteiro, 1985; Hermann, 2018), ser o personagem e sua biografia a base do movimento.

---

<sup>12</sup> O caso dos Muckers ou Santarrões, também inserido na análise desta autora não foi aqui considerado por ter raízes protestantes – a comunidade instalada no sul do Brasil tinha origem alemã-, fugindo assim ao grupo dos messianismos de origem portuguesa.

Nascido no interior do Ceará, em 1844, Cícero teria desde cedo revelado inclinações místicas e apego a visões e sonhos, dentre os quais se destacariam sua relação com o distrito pobre e ainda despovoado de Juazeiro do Norte, lugar escolhido para sua “missão” religiosa. Assim também foi definido seu compromisso com a defesa do Sagrado Coração, pedido feito em sonho por Cristo, visando reparar as ofensas que vinha sofrendo. Este “compromisso” esteve na base do “milagre” associado à intervenção do padre Cícero na transformação da hóstia em sangue, quando recebida pela beata Maria de Araujo, em 1889. Mulher de origem humilde, 25 anos, lavadeira e beata residente na casa de Padre Cícero, Maria teria entrado em transe depois do recebimento da hóstia, tingida de sangue ao tocar sua boca. O evento se repetiu muitas vezes antes da notícia chegar às autoridades em Fortaleza. O envio de comissão para investigar e avaliar o possível milagre, além de enfrentar dificuldades pela popularidade já grande do evento passados quase dois anos, atestou o feito “milagroso”, causando grave crise entre o Padre Cícero e a Igreja, primeiro em Fortaleza, depois em Roma. Impedido de pregar e confessar desde 1892, viu a decisão da Santa Inquisição Romana, em 1894, negar e condenar todos os que defendessem “gravíssima e detestável irreverência” contra a Sagrada Eucaristia defendida por Cícero.

A Carta Pastoral de 1894, elaborada pelo bispo dom Joaquim José Vieira, declarou nulos e supertisciosos todos os atos relacionados ao “milagre da hóstia”, decretou o fim das peregrinações a Juazeiro – crescentes desde a divulgação do caso -, assim como a destruição de todos os escritos, impressos, medalhas e fotografias cultuados como relíquias sagradas. Era tarde. A fama de Cícero e do “milagre” já tinham se espalhado, transformado Juazeiro em centro de peregrinação e devoção, apesar da condenação de Cícero e das limitações a sua atuação como religioso, até a excomunhão em 1916.

Afastado desde 1892 de sua ação pastoral, a fama de Cícero foi aproveitada por políticos locais e inseriu na biografia de Cícero aspectos controversos, dentre os quais o apoio a “coronéis” da região, proprietários que dispunham de força armada própria e dominaram a política nordestina nos primeiros anos da República (Leal, 2012). Foi o primeiro prefeito de Juazeiro, em 1911, e teria mantido contato com Lampião, o “rei do cangaço”, grupos de bandoleiros armados e violentos que aterrorizaram o interior do nordeste.

Para o que aqui interessa, o Padre Cícero passou a ser considerado o “intercessor” do “milagre da hóstia”, sendo possível perguntar como a beata Maria de Araújo praticamente desapareceu do evento milagroso do qual foi parte fundamental (Nobre, 2016).<sup>13</sup> De todo modo, não há qualquer indício de messianismo na atuação de Cícero, menos ainda qualquer relação com a espera sebastianista de inspiração portuguesa. Sempre respeitoso às punições que recebeu da Igreja, assim como a seus mandamentos e doutrinas, jamais se considerou santo ou messias. Morreu com 90 anos tentando reaver, sem sucesso, seus votos religiosos.

Penso que o mesmo pode ser dito sobre Antônio Conselheiro, sendo que nem a fama de milagroso foi associada ao seu nome. Com trajetória diversa, Antônio Vicente Mendes Maciel nasceu no interior do Ceará, em 1828, filho de comerciante e de família com propriedades. Recebeu instrução, estudou francês e latim, chegou a ensinar português e geografia, herdou a casa comercial falida do pai e casou-se em 1857. O desvio de sua provável trajetória tem explicação controversa e, como no caso de Cícero, por vezes explicada por sua inclinação para a vida religiosa. A desilusão com a fuga da mulher para viver com um militar teria levado Antônio a vagar pelo sertão, segundo alguns

---

<sup>13</sup> Só muito recentemente um trabalho sobre Maria de Araujo foi realizado, apesar da disponibilidade de documentos sobre o processo episcopal sofrido pela beata.

como penitente envergonhado, segundo outros para vingar a honra manchada.<sup>14</sup> O fato é que as primeiras notícias sobre ele, de 1874, são de andanças no interior do nordeste, construindo cemitérios, capelas e igrejas, nada diferente de tantos outros contemporâneos. Dentre estes, um dos mais famosos foi o padre Ibiapina que tal como o futuro Conselheiro, era cearense, nascido José Antônio Pereira em 1806. José Antônio também recebeu instrução, exerceu cargo político e a magistratura em Quixeramobim –terra de Antônio Conselheiro–, antes de ser ordenado padre, em 1853, no Recife. A partir desse momento, dedicou-se à Igreja e se notabilizou por sua ação pastoral pelo interior do nordeste. Também atuou na construção de igrejas, cemitérios e açudes, sendo sua principal obra a construção de Casas de Caridade, abrigos para moças, órfãos e meninas pobres, voltadas para a evangelização de seus internos. Homem sempre alinhado à Igreja, sua aura de santidade derivou das obras e não de milagres ou manifestações místicas (Ribeiro, 2003).

Antônio Conselheiro parece inserir-se nesse quadro de homem piedoso e peregrino, mas sem votos religiosos. Era beato, como Maria de Araújo, aceito e até aprovado pela Igreja, sempre carente de servidores. Creio ser essa forma de inserção fundamental para a análise do envolvimento do Conselheiro com o movimento armado no qual se transformou Canudos. A reunião crescente de seguidores em torno de sua peregrinação desde a década de 1870 deve ter aumentado depois do início da República, em 1889, quando passou a pregar abertamente contra o fim do poder da Igreja junto ao Estado e a negar a validade do casamento civil e dos impostos republicanos. A partir de 1893 fixou-se em uma fazenda abandonada, data considerada como início da formação do arraial de Belo Monte, sertão da Bahia, e da primeira desavença do grupo com

---

<sup>14</sup> Foi acusado inclusive de matar a mãe ou a mulher, crimes jamais comprovados.



as autoridades republicanas. Os seguidores do Conselheiro teriam se recusado a pagar pela entrega de madeira no arraial, dando início à ação policial considerada a primeira expedição contra Canudos. Depois desse primeiro incidente, só em 1896 aconteceria a segunda tentativa de contenção dos conselheiristas em novo problema local. O rechaço das forças legais por homens armados e a circulação de boatos sobre a possível invasão de Padre Cícero à região –jamais sequer cogitada–, levou à preparação da 3ª expedição, desta vez comandada pelo temido coronel do Exército, Moreira César, em março de 1897. A morte do coronel pelos homens do Conselheiro transformou Canudos em problema nacional e ameaça à República. Rumores sobre possível apoio internacional e monarquista ao arraial passaram a circular, tornando a destruição de Canudos fundamental para a consolidação da República. Na 4ª e última expedição, desta vez comandada pelo próprio Ministro do Exército, o arraial foi destruído e tomado em 5 de outubro de 1897 (Hermann, 1996).<sup>15</sup>

Antônio Conselheiro teria morrido em setembro, antes da invasão militar, e com ele foi encontrado um caderno com textos de sua suposta autoria. Nada sobre apoio estrangeiro foi encontrado, nenhum indício de complô internacional e anti-republicano. É vasta a bibliografia sobre o caso de Canudos e várias as interpretações sobre seus projetos, com destaque para duas posições principais: uma primeira, fortemente influenciada pela obra de Euclides da Cunha, *Os sertões*, publicado em 1902, que tomava o Conselheiro e seus seguidores como fanáticos e supersticiosos; uma outra, surgida desde fins da década de 1950, que passou a considerá-los precursores da luta pela terra e Canudos

---

<sup>15</sup> Não aprofundi aqui uma dimensão que considero fundamental para a periculosidade atribuída a Canudos, derivada das disputas políticas alheias ao arraial: refiro-me ao embate entre militares e civis na condução da República. Canudos aconteceu no primeiro governo civil do novo regime, sob a presidência de Prudente de Moraes.

como uma espécie de bastião politizado da esquerda explorada pelo capital (Cunha, 1902, 1939; Facó, 1965; Galvão, 1994; Calasans, 1950, 1959, 1986).

Minha interpretação diverge dessa duas correntes: entendo que o sentido inicial da formação do arraial foi mais prático –o estabelecimento na fazenda abandonada, nunca reclamada pelo proprietário– que deliberadamente político. A partir de 1896, o desenrolar dos acontecimentos fugiu ao controle do grupo, que passou a ser comandado por lideranças armadas já integradas ao arraial, sem qualquer ingerência de Antônio Conselheiro. No que se refere ao objeto central aqui discutido, nenhuma menção a pretensões milagrosas ou messiânicas relacionadas a Antônio Conselheiro foram até hoje localizadas, nenhuma defesa ou espera pela volta de D. Sebastião aparece nos textos atribuídos ao Conselheiro. Monarquista sim, sebastianista não. Pregava a volta da família real portuguesa e entendia a República como uma vingança contra a abolição da escravidão, em 1888, assinada pela Princesa Isabel. Negava o poder laico sobre o casamento e a Igreja. Antônio Conselheiro foi sempre respeitoso à hierarquia da Igreja –como os padres Cícero e Ibiapina–, jamais rezou missa ou recebeu confissão. Foi Conselheiro, mas nunca reivindicou milagres ou pretendeu ser o salvador do grupo que o seguia. Carregava aura de santidade por sua vida de penitência e devoção. Vivenciou de forma extrema e fatal a defesa de uma ordem em transformação: a religião perdia espaço como base para explicar o sentido do mundo e, em Canudos, nem mais D. Sebastião era esperado para salvá-los.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> José Calasans, maior pesquisador da história de Canudos e da vida de Antônio Conselheiro, considera Canudos uma expressão do sebastianismo português por entender que, neste caso, foi a volta da monarquia, não à do rei, a via de contato com o messianismo português. Baseia-se na localização de versos mencionados por Euclides da Cunha no clássico *Os sertões*, nos quais D. Sebastião aparece. Não há,

## Conclusão

A base católica que organizou a vida religiosa, cultural e política do Brasil nos quatro primeiros séculos de nossa história encontrou nos elementos difusos da crença sebastianista, desde fins do século XVI, uma forma particular de relacionar religião e política. Seja entre homens letrados e religiosos, como Antônio Vieira, seja entre ex-escravos como Rosa Egpcíaca ou ex-milicianos como Silvestre José e Manuel das Virgens, as combinações entre a espera de justiça e tempos de paz encarnadas na figura de um rei messiânico produziram respostas diversas. O quadro aqui brevemente apresentado procurou inventariar algumas dessas manifestações, sempre relacionadas aos diferentes contextos de crise social, política, cultural e religiosa ou, se quisermos, de desencontros entre as muitas formas de entendimento do mundo por grupos sociais distintos, nem sempre excludentes, mas sempre em disputa.

Procurei fugir da dicotomia entre mito – aqui considerado como uma narrativa sobre os começos -e história, pois entendo que é a que “convoca” o mito, que “pede” à narrativa lendária alguma resposta ao tempo vivido. Não se trata, portanto, de pensar o mito como categoria sem história, parado no tempo, mas sim de vê-lo sempre reatualizado pela dinâmica histórica que o procura, que tenta “servir-se” dele. Nesse sentido, talvez possamos dizer que o sentido do messianismo régio encarnado por D. Sebastião foi se perdendo nos casos aqui analisados. Os muitos elementos que

---

no entanto, indicação que permita a localização dessas fontes, razão pela qual não costumo citá-las. Quanto à interpretação de Calasans sobre a defesa da monarquia para caracterizar o sebastianismo de Canudos, ela foge ao argumento central seguido neste texto, qual seja, o de identificar traços diretos relacionados à espera de D. Sebastião, ausentes, a meu juízo, dos possíveis sentidos da reunião de Antônio Conselheiro no arraial de Canudos.

o teceram talvez tenham se transformado ou se associaram a outros formatos. O rei e seu sentido de justiça voltou para a bruma, enevoado, afastou-se, outra vez Encoberto.

## Bibliografia citada

- Araripe Jr. T.A. (1878), *O reino encantado*, Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias.
- Azevedo, J. L. de. (1992), *História de Antônio Vieira*, 3a. edição, Lisboa: Clássica Editora, 2 volumes.
- Azevedo, J. L. (1984), *A evolução do sebastianismo*, Lisboa: Editorial Presença.
- Bloch, M. (1998), *Os reis taumaturgos. Um estudo sobre teologia política medieval*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Buescu, A. I. (1991), *Um mito das origens da nacionalidade: o milagre de Ourique*, Lisboa: Livraria Sá da Costa.
- Cabral, F. J. G. (2004), *Paraíso terreal. A rebelião sebastianista na serra do Rodeador –Pernambuco– 1820*, São Paulo: Annablume.
- Cabral, F. G. (2013), *Conversas reservadas. “Vozes públicas”, conflitos políticos e rebeliões em Pernambuco no tempo da independência do Brasil*, Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Calasans, J. (1950), *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro: contribuição ao estudo da Campanha de Canudos*, Salvador: Tipografia Beneditina Ltda.
- Calasans, J. (1959), *No tempo de Antônio Conselheiro. Figuras e fatos da Campanha de Canudos*, Salvador: Livraria Progresso.
- Calasans, J. (1960), “A guerra de canudos no cancioneiro popular do Brasil”, *Actas do Colóquio de Estudos Etnográficos “Dr. José Leite de Vasconcelos”*, vol. II, Porto, pp. 26-32.
- Calasans, J. (1986), *Quase biografia de jagunços*, Salvador: Universidade Federal da Bahia.

- Calasans, J. (1988), “Aparecimento e prisão de um Messias”, *Separata da Revista da Academia de Letras da Bahia*, n. 35, pp. 53-63.
- Cascudo, C. (1999), *Dicionário do Folclore Brasileiro*, 10a. edição, Rio de Janeiro: Ediouro.
- Cohn, N. (1981), *Na senda do milênio. Milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da idade Média*, Lisboa: Editorial Presença.
- Costa, F. D. e J. Pedreira (2008), *D. João VI. Um príncipe entre dois continentes*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Cruz, M. A. L. (2006), *Sebastião*, Coleção de Reis Portugueses, Lisboa: Círculo de Leitores.
- Cunha, E. da. (1939), *Diário de uma expedição*, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio.
- Della Cava, R. (1976), *Milagre em Joazeiro*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Denis, F. (1980), *Brasil*, Belo Horizonte/Itatiaia/São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Devassa acerca dos acontecimentos da Serra do Rodeador. Governadores de Pernambuco. Correspondência com o Ministro do Reino 1820-21*, Seção de Documentos, Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.
- Enciclopedia Einaudi* (1994), Verbete “Messias”, Vol. 30: *Religião-Rito*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Facó, R. (1965), *Cangaceiros e fanáticos*, 2a edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Galvão, W. N. (1994), *No calor da hora. A guerra de Canudos nos jornais*, 3a edição. São Paulo: Ática.
- Gomes, P. F. (1997), *Um herege vai ao paraíso. Cosmologia de um ex-colono condenado pela Inquisição (1680-1744)*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Hermann, J. (1996), “Canudos destruído em nome da República. Uma reflexão sobre as causas políticas o massacre de 1897”, *Tempo*, Vol. 2, n. 3, pp. 81-105.

- Hermann, J. (1998), *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Hermann, J. (2001), “Sebastianismo e sedição: os rebeldes do Rodeador na cidade do Paraíso Terrestre. Pernambuco, 1817-1820”, *Tempo*. Vol. 6, n. 11, pp. 131-142.
- Hermann, J. (2011), “O império profético de Antônio Vieira: Notas para debate”, *Anais de História do Além Mar*, Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, n. 12, pp. 213-234.
- Hermann, J. (2014), “Um papa entre dois casamentos: Gregório XIII e a sucessão de Portugal (1578-80)”, *Portuguese Studies Review*, vol. 22, n. 2, pp. 1-27.
- Hermann, J. (2016), “Política e profecia. Resistência antonista e a difusão do sebastianismo na Europa (1578-1598)”, in: J. Hermann e W. de S. Martins, *Poderes do sagrado. Europa católica, América ibérica, África e Oriente portugueses (séculos XVI-XVIII)*, Rio de Janeiro: Multifoco, pp. 21-51.
- Hermann, J. (2018), “Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, canudos e Contestado”, in J. Ferreira e L. de A. N. Delgado (Orgs.), *O Brasil Republicano*, 10ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 111-152.
- Holanda, S. B. de (1977), *Visões do Paraíso*, 3ª edição, São Paulo: Companhia Editora nacional.
- Leal, N. V. (2012), *Coronelismo, enxada e voto*, 7ª edição, São Paulo: Companhia das Letras.
- Leite, A. A. de (1898), *Memória sobre o Reino Encantado na Comarca de Villa Bella. Com juízo critico do Conselheiro Tristão de Alencar Araripe*, 2ª edição, Juiz de Fora: Typographia Mattoso.
- Leite, G. L. (1988), *Pernambuco 1817*, Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana.
- Leite, G. L. (1989), *Pernambuco 1824: a Confederação do Equador*, Recife: FUNDAJ/Ed. Massangana.
- Luccock J. (1975), *Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil*, Belo Horizonte: Itatiaia.

- Mello, E. C. de (2004), *A outra independência: o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*, São Paulo: Editora 34.
- Mello, E. C. de (2003), *A Fronda dos mazombos. Nobres contra mascates. Pernambuco, 1666-1715*, São Paulo: Editora 34.
- Mello, E. C. de (2007), *Olinda restaurada. Guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*, São Paulo: Editora 34.
- Monteiro, D. T. (1985), “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado”, in B. Fausto (org.), *O Brasil Republicano*, Vol. 2: “Sociedade e instituições (1889-1930)”, Coleção História Geral da Civilização Brasileira, tomo III, São Paulo: Difel.
- Mota, C. G. (1972), *Nordeste, 1817. Estruturas e argumentos*, São Paulo: Perspectiva.
- Neves, G. P. das (2011), *História, teoria e variações*, vol. 1, Rio de Janeiro: Conta Capa/Companhia das Índias.
- Nobre, E. (2016), *Incêndios da alma. A beata Maria de Araújo e o milagre de Juazeiro. Brasil, século XIX*, Rio de Janeiro, Multifoco.
- Oliveira, A. J. M. de (2008), *Devoção Negra: santos pretos e catequese no Brasil Colonial*, Rio de Janeiro: Quartet/FAPERJ.
- Oliveira, A. J. M. e W. S. Martins (Orgs.) (2014), *Dimensões do Catolicismo no Império Português (Séculos XVI-XIX)*, Rio de Janeiro: Garamond.
- Pissurno, F. (2018), *O carrossel matrimonial de D. Sebastião: um estudo de projetos nupciais do penúltimo rei da dinastia de Avis*, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, dissertação de mestrado.
- Palacios, G. (2002), “Messianismo e expropriação camponesa. Uma nova expedição ao Reino Encantado da Pedra do Rodeador, Pernambuco, 1820”, *Revista de História*, n. 147, pp. 71-108.
- Paráfrase e Concordância de Algumas Profecias de Bandarra, sapateiro de Trancozo*, (2018), Edição crítica de João Carlos Gonçalves Serafim, Porto: Universidade do Porto.

- Pompa, C. (2003), *A religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuias no Brasil colonial*, Bauru: Edusc.
- Ribeiro, J. M. de C. (2003), *Entre a penitência do corpo e o corpo em festa: auma análise das missões do padre Ibiapina no Ceará (1860-1883)*, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, dissertação de mestrado.
- Ribeiro, R. (1960), “Episódio da Serra do Rodeador (1817-1820): um movimento milenar e sebastianista”, *Revista de Antropologia*, vol. 8, nº 2, pp. 133-144.
- Romeiro, A. (2001), *Um visionário na corte de D. João V. Revolta e milenarismo nas Minas Gerais*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Soares, M. C. (2000), *Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão, Rio de Janeiro, século XVIII*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Souza, M. de M. e (2006), *Reis Negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Spix, J. B. von e K. F. Martius (1981), *Viagem pelo Brasil (1817-1820)*, Belo Horizonte: Itatiaia, 3 vols.
- Suassuna, A. (1971), *O romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangie do Vai e Volta*, Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- Tarrow, S. (2009), *O poder em movimento. Movimentos sociais e confronto político*, Petrópolis: Vozes.
- Vainfas, R. (1995), *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no mundo colonial*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Vainfas, R. (2011), *Antônio Vieira*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Velloso, J. M. Q. (1945), *D. Sebastião, 1554-1578*, 3ª. edição, Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade.
- Villalta, L. C. (2007), “O Encoberto da Vila do Príncipe (1744-56): milenarismo-messianismo e ensaio de revolta contra brancos em Minas Gerais”, Fenix. *Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, ano 4, vol. IV, n. 4, pp. 1-30.



## Comentários à segunda parte do volume

### *O (in)comensurável no estudo do catolicismo Brasil-Argentina*

EMERSON SENA DA SILVEIRA

Fazer o diálogo em perspectivas comparadas a partir de textos específicos é sempre um desafio epistemológico e ontológico. As miradas comparativas podem ficar muito distantes ou muito próximas e, portanto, desfocadas ou desajeitadas. Os eixos adotados na obra, instituições e ideias, de um lado, e atores e práticas, de outro, formam uma estrutura que faz seu melhor sentido se aprendida, compreendida e lida como uma “partitura”. Em outras palavras, a leitura diacrônico-sincrônica desliza pela longa duração dos mitos, valores e instituições e adentra práticas cotidianas, biografias, reportadas na oralidade e nos muitos tipos de documentos e temporalidades (quinzentista, setecentista, oitocentista, novecentista, vintecentista). Os textos, ordenados da seguinte forma, nos dão muito o que pensar:

*Las órdenes y congregaciones religiosas en la construcción nacional*

Cynthia Folquer, “Las ‘últimas de la fila’. Los estudios sobre mujeres religiosas en Argentina”.

Priscylla Cordeiro, “Disciplina, piedade e exemplo: a congregação da missão e a formação de uma nova cultura clerical no Ceará (1864-1891)”.

*Las mujeres en la vida de la Iglesia*

Ana Rodríguez, "Aspectos de la feminización de la religión: las damas católicas en el interior argentino".

Edianne Nobre e Roberto Viana de Oliveira Filho, "Mulheres do fim do mundo: religião católica e experiência feminina no Brasil contemporâneo".

*Devociones y mesianismos*

Diego Mauro, "Construir la fe. Los cultos marianos entre lo local y lo global. El caso de la Virgen de Guadalupe (Santa Fe, Argentina, primera mitad del siglo XX)".

Jacqueline Hermann, "Entre profetas e reis messiânicos: aspectos do sebastianismo no Brasil (séculos XVI-XIX)".

Emerson Sena da Silveira, "Comentários à segunda parte do volume: O (in)comensurável no estudo do catolicismo Brasil-Argentina".

As ordens e congregações, os cultos/devoções e os mesianismos integram o catolicismo estruturalmente. Dentro desse panorama, as mulheres, em múltiplos níveis, são fundamentais: de sujeitos da pesquisa à sujeitos da produção historiográfica, protagonistas. Esse dado é fundamental no horizonte das questões de gênero que tem atravessado a produção acadêmico-científica mundial e a latino-americana.

A primeira percepção é de unidade temática: estudos de catolicismo entre Brasil e Argentina, com foco em congregações religiosas, devoção à Virgem, cultos messiânicos e protagonismo feminino (atores e processos). Contudo, ao aprofundarmos os textos, nos damos conta que por debaixo das unidades temáticas, as dobras dos temas se manifestam e impõem diferenciações que, em última instância, apontam para singularidades.

Comensuro os textos e as estruturas, mas temo que um quê de incomensurabilidade se imiscua nos dados que as pesquisadoras e pesquisadores nos trazem. As ondas históricas (valores, ações conjunturais, estratégias político-religiosas), seus atores e seus processos batem-se com as realidades de *longue durée*. Diante das correntes sócio-

históricas, os atores sociais agenciam com autonomia por um lado, mas guiados por padrões resultantes dos choques e embates, por outro.

No primeiro eixo comparativo -as ordens e congregações religiosas e seu papel na construção nacional-, temos um amplo painel convergente, embora com diferenças e singularidades. No campo das proximidades temos a presença e atuação de uma poderosa estrutura organizacional católica, as ordens e congregações, colocadas em ação para múltiplas finalidades que divergem nos dois países. Em termos gerais, os dois textos possuem como pano-de-fundo a transição -em termos político-religiosos- de uma ordem colonial, advinda dos séculos XVII, para uma ordem moderno-contemporânea, nascida nos séculos XIX-XX.

O papel e a função das ordens e congregações católicas, e do catolicismo como um todo, é divergente nos dois países. No texto de Pryscylla Santirocchi, vemos, a partir de um estudo de caso (Seminário Episcopal ou Seminário da Prainha, em Fortaleza, província do Ceará), como a Igreja Católica, animada pelo ultramontanismo, realizou uma profunda reforma clerical. Nesse processo, as congregações religiosas, em especial as chamadas da Europa pelos bispos brasileiros ultramontanos (Congregação da Missão, fundada na França em 1625), tentaram romper com as tradições coloniais de formação do clero masculino que constituíam parte integrante de uma ordem colonial baseada no Regime do Padroado, por um lado, e no catolicismo popular-festivo-devocional laico, por outro. A partir de uma formação rígida cultivada em seminários adrede preparados e constituídos, o clero deveria ser afastado das mundanidades políticas (negar a fusão com as estruturas estatais do Império) e das culturais (negar as festas e as vivências lúdico-hedonistas em favor do rigor moral).

Baseados em fontes primárias documentais (álbum histórico, relatórios sinodais, etc.), a autora nos mostra que no seminário, lugar de preparação dos futuros sacerdotes, ecoou um forte apelo à disciplina, ao ofício religioso católico

e ao enrijecimento do controle comportamental que incluía vestimentas, higiene pessoal, relações de amizade, frequência aos sacramentos (em especial o da confissão), lazer e estudos (regulação do que podia-se ler e do que não se podia). Um sentido de uniformização e homogeneização foi alcançado com algum sucesso. Nas entrelinhas dos documentos, vemos nascer as resistências ao processo ultramontano de reforma da Igreja Católica no Brasil em direção de romper com a ordem colonial e auto-centrar-se. Uma das resistências ao disciplinamento clerical encontrou eco num dos mais famosos alunos do seminário da Prainha, Padre Cícero Romão Batista, ícone extremamente popular no Nordeste brasileiro, que arrasta multidões deromeiros e peregrinos aos locais onde viveu como pároco.

No Seminário da Prainha, os seminaristas infratores das regras e disciplinas eram expulsos ou não eram ordenados. Mas, *Padim Ciço*, como é conhecido entre o povo nordestino, foi sagrado padre –por supostas interferências políticas, justo o que a Reforma Ultramontana desejava extirpar–, e teve forte atuação político-religiosa na província do Ceará, com amplas repercussões regionais e nacionais. No texto, Pryscylla Santirocchi recorre aos documentos das congregações e do Seminário e faz uma bela análise conjugada com conceitos de Michel de Certeau para dar ao leitor a ideia do que seria o cotidiano seminarístico-formativo masculino de um momento importante da vida brasileira: a ação da Igreja Católica em meados do século XIX para redefinir-se diante dos poderes estatais imperiais e da cultura religiosa popular. A ideia de nacional estava em formação e esbarrou-se com uma Igreja dilacerada em correntes e tendências que configuraram a posterior relação com o Estado e a ideia de nação católica.

Na Argentina, após uma longa e produtiva digressão sobre a historiografia religiosa e seus principais autores/ autoras (argentinos/as) e (re)descobertas temáticas – como a questão das resistências indígenas e a atuação das mulheres – Cynthia Folquer elege como objeto de análise, as

“últimas da fila”: mulheres de congregações religiosas, nativas ou advindas da imigração europeia. No texto, as ordens sucedem-se em ondas, vindas desde o tempo colonial ou desde o grande projeto imigratório (italiano, em especial). O título do texto é sugestivo, porque descreve a trajetória da historiografia religiosa argentina em suas formulações e reformulações: de objetos de estudos tradicionais à novos objetos e de conceitos.

Diferente da direção brasileira, a atuação das congregações e ordens católicas na Argentina se deu de forma complementar à atuação estatal criando, nesse processo, espaços intraorganizacionais e no espaço público, onde as mulheres exerciam alguma autoridade e algum empoderamento.

Um dado interessante é o tratamento de fontes historiográficas internas das congregações e ordens: por um lado, uma preciosa fonte primária (arquivos inacessíveis ao historiador profissional), por outro, uma fonte quase sempre laudatória, em tom de defesa alegre. Observo que a pesquisadora do texto trabalha numa universidade -Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA) de Tucumán-, cuja origem liga-se à atuação de uma ordem religiosa fundamental no Brasil e na Argentina: os dominicanos. No âmbito dos documentos, a historiografia religiosa argentina trouxe como material de pesquisa, ao longo de pesquisas de fôlego, biografias de missionários, manuais, projetos, mapas, imagens, regras das associações laicais, cartas, enfim, um mosaico rico de fontes. Por esse caminho de fontes diversificadas, Folquer nos apresenta uma interessante faceta de gênero e método, as mulheres religiosas: beatas, monjas e religiosas de vida apostólica, nominadas como “las ‘últimas de la fila’ en la historiografía religiosa argentina”. Dos estudos sobre vida monástica feminina durante o período colonial, passa-se ao estudo da atuação de ordens e congregações, muitas delas estrangeiras, ainda incipientes no caso dos trabalhos sobre organizações religiosas femininas de vida apostólica.

Temos então, no caso da presença e atuação das mulheres religiosas, segundo Folquer, a passagem da clausura monástica, como paradigma em sintonia com a sociedade colonial, para a vida de compromisso social-apostólico, que foi mais além da dedicação aos serviços educacionais da infância, da juventude, da assistência sanitária. Foram milhares de mulheres que se lançaram em obras missionárias apostólicas em direção a África e América. Entre meados do século XIX e inícios do século XX, esse movimento massivo estava no contexto das Reformas Ultramontanas e, embora nenhum dos dois textos mencione, temos o Concílio Vaticano I (1869-1870) que empreendeu um reforço do poder papal (o dogma da infalibilidade, que causou algumas pequenas divisões) e do clericalismo absoluto. Porém, apesar dos planos de centralizar e homogeneizar a identidade e o poder religioso, as incidências da atuação católica nas realidades históricas do Brasil e da Argentina se revelam distintas, singulares e específicas.

Os dois textos comparados nos dão um movimento interessante, por um lado, concentração de poder (clero masculino, hierarquia centralizada e sacralizada), ênfase nos sete sacramentos (em especial o da ordem, o da confissão e o da eucaristia), esforço de diferenciação do poder imperial e das vivências religiosas populares, uma volta pra dentro (igreja-fortaleza, murada), e, por outro, desdobramentos de atuação missionária com faceta feminina e complementar a ação estatal no espaço público conjugando ações sociais tradicionais (educação, dos pobres e das elites) e ações contra os problemas da sociedade urbana (enfermos, loucos, órfãos, prostitutas). Por fim, tudo isso somava-se ao esforço de constituição do Estado nacional laico.

Folquer, ao citar muitas historiadoras argentinas, nos diz que nestes âmbitos de atuação dentro das congregações de ação apostólica, as mulheres religiosas dispuseram de relativa autonomia e capacidade de ação que grupos de mulheres anteriores, ainda inscrito na ordem colonial ou na transição desta para a ordem moderno-urbana, não tinham.

Os conventos, mosteiros e congregações, contemplativos (sociedade colonial) ou de ação apostólica (sociedade urbana), se tornaram espaços que outorgavam às mulheres o que a ordem social lhes negava: o acesso ao conhecimento, por um lado, e um lugar para o exercício do poder feminino. A fundação de conventos e casas de assistência foi uma atividade que deu às mulheres, capacidade de influenciar e dispor de recursos e um dos exemplos foi a Compañía de María (1780, Mendoza).

Em termos gerais, as mulheres eram excluídas do poder estatal e partidário, mas exerciam um poder relativamente forte e autônomo no espaço da educação (operariado urbano, elites ou camadas médias), a beneficência em geral, políticas culturais e gestão do religioso. Segundo Folquer, as mulheres participaram da criação do Estado-Nação Argentino a partir de sua atuação como educadoras e responsáveis pela saúde e demais serviços sociais complementares a formação dos primeiros quadros estatais. A participação feminina no espaço público, segundo o texto, se deu de forma indireta a partir de um exercício da maternidade ampliada como mães e educadoras num exercício político-religioso que criou um elo entre o público e o privado nos albos da formação do Estado Nação. O instigante texto de Folquer chega ao fim com sugestões de pesquisa muito interessantes, dentre elas, a futura tarefa de analisar mais profundamente a biografia de mulheres que integraram as congregações religiosas femininas.

Num texto, vemos o clero masculino voltar-se para si, arrochar as normas, dar ênfase às suas práticas religiosas, desfazer os laços de participação política com o Estado-Imperial e investir em espaços controladores e disciplinadores de formação. A fonte principal foram os documentos religiosos do Seminário da Prainha e alguns historiadores. Noutro texto, vemos as mulheres moverem-se por espaços públicos abertos pelo processo de constituição do Estado-Nação a partir de uma recomposição organizacional de funções e

tarefas religiosas que saíram da contemplação para a ação apostólico-social-assistencial-educacional. A fonte principal foram os trabalhos da autora do texto e uma exímia resenha de pesquisa de historiadores e historiadoras que se debruçaram sobre fontes documentais primárias, em geral, e fontes orais, em alguns casos.

No segundo eixo de comparação, os dois textos lançam seus olhares sobre o papel e a importância das mulheres na vida da Igreja em uma perspectiva metodológica que conjugou fontes orais e fontes documentais escritas como notas, atas e cartas.

Ana Rodríguez realizou uma astuta leitura de documentos escritos por mulheres (elite e camadas medianas e locais) e homens (padres e autoridades) para desenhar o processo de feminização da religião a partir da atuação das damas católicas na construção de templos na Argentina (La Pampa) entre o fim do século XIX até a década de 1940. As mãos, mentes, capacidades de organização e poderio das mulheres são pouco investigadas nos fenômenos religiosos ligados à dimensão material da religião. O texto preenche este quadro de estudos historiográficos ao mostrar como o financiamento de culto, com a construção de capelas e templos teve participação fundamental das mulheres católicas. Para realizar essa pesquisa, tomou-se como campo, a região de Pampa, incorporada à Argentina desde 1879. Na região do Pampa, dinâmica econômica, processo de urbanização, ondas migratórias, aparato político institucional e catolicismo, visto como portador de valores civilizacionais, progresso e racionalidade, estavam em um certo processo de acomodação e conflito. O clero masculino, em especial aquele ligado à ordem franciscana e à congregação salesiana, não conseguiu dar conta das tarefas propostas pela Igreja no sentido de organizar sua presença material. O vazio gerado por esse descompasso foi ocupado pelo laicato ligado às paróquias, em especial, o advindo da migração estrangeira. A progressiva institucionalização desse laicato,



que teve destacada presença feminina, levou a construção de capelas (ligadas a devoções particulares) e a sustentação do culto dedicado aos santos.

No segundo texto, o de Edianne Nobre e Roberto Viana de Oliveira Filho, as entrevistas em profundidade com três mulheres nos dão os contornos da força e das vozes femininas em uma região interiorana do Brasil contemporâneo, a cidade de Juazeiro (Ceará), a partir da primeira década do século XXI. As mulheres entrevistadas pertencem a um movimento sociorreligioso de cunho mais patriarcal surgido nos anos 1970, uma irmandade que enfatizava uma identidade penitencial (redenção dos pecados) com base na mendicância, privação de bens e rituais como o “batismo da cruz”: queima de documentos civis e adoção de novos nomes José Aves de Jesus e Maria Aves de Jesus. O texto mostra como, no decorrer de uma transformação societária, a perda dos maridos, essas mulheres reconstroem narrativas nas quais detalhes antes não ditos, despontam: a maior presença e poder femininos em meio a uma estrutura masculina e hierarquicamente subordinadora.

Dos documentos escritos ou da oralidade, material base de análise das autoras/autor, vemos como em ambientes e contextos distintos, Argentina entre final do século XIX e meados do XX e Brasil pós-2010, as narrativas femininas ganham destaque porque colocam para a história uma nova visão sobre o laicato feminino. As mulheres leigas católicas, desde suas condições reais de vida -umas mais abastadas e aristocráticas, outras mais populares e pobres-, desempenham e desempenham papéis e presenças que questionam os douto-sensos –o senso-comum das ciências e dos doutores, dentro de uma conceituação de Pierre Bourdieu– que as aprisionavam em dois estereótipos: o de passivas, receptoras, pouco empoderadas e o de um papel apenas dominador e opressor da Igreja.

Ana Rodríguez nos mostra como, diante das imensas transformações vividas no Pampa (expansão da agricultura de cereais, novas propriedades, migração italiana,

companhias de colonização), viúvas da nobreza e estancieiras tiveram um papel central na construção de templos (capela) ligados a atuação familiar e memória dos esposos mortos assim como damas/mulheres locais que constituíram comissões pró-templo, destonadas a construir e manter as capelas em terras geralmente doadas. No caso das mulheres de estratos mais altos, não moravam na região do Pampa, indo apenas em alguns situações e temporadas e suas redes de relações envolviam bispos e autoridades com as quais mantiveram relações ambíguas, de confronto e cooperação: a jurisdição de paróquias, a manutenção material do culto, e demais elementos, exigiram uma complexa administração.

Uma condessa, Elina Pombo de Devoto, única herdeira, se ocupou da construção do templo (dedicado a Santo Antônio) e da casa paroquial, residência do sacerdote. O processo todo teve como protagonista, a atuação de Elina Devoto: propôs designação de sacerdotes, travou embates com padres, subvencionou o templo e a paróquia. No segundo caso analisado, Mariana Cambaceres, esposa de senhor de estância, tomou rédeas e influenciou a construção do templo no espaço da propriedade do marido, garantindo, por um lado, um espaço de religiosidade, devoção para a família e os funcionários e agregados da estância, por outro, uma forte maneira de mostra-se católica, incluindo os desdobramentos sociais que essa identidade religiosa possuía naquela região e época, nos caso, os anos 1920-1930. Por fim, Rodríguez expõe os casos das mulheres no momento em que a região da Pampa deixou de ser um território de missão da religião católica. As novas configurações religiosas fizeram emergir a demanda de setores católicos por um espaço próprio de culto. Nasceram, assim, as comissões pró-templo, destinadas a levantar recursos, gerir a construção e manutenção dos templos. Nesses espaços institucionalizados, as mulheres alcançaram atuação pública num momento em que lhe era vedado, assim como às mulheres das classes altas, a participação na vida política do país. Um caso

interessante é o da comissão pro-templo da Colônia Barón, fundada em 1915 por Vilfrid Barón, um colonizador. Em 1935, seus descendentes doaram terras para a construção de uma capela. Criou-se uma comissão, assessorada por um padre-capelão, cujos principais cargos, presidente, vice e tesoureira foram exercidos por mulheres locais. Em 1941, as líderes mudaram-se de localidade e repassaram a gestão para a secretaria, a pro-secretaria e vocais. Todavia, não demorou a surgir um intenso conflito entre as damas e o capelão que se prolongou e terminou com a substituição das lideranças leigas femininas por uma outra comissão composta por homens e mulheres.

O que o texto nos mostra, é que, por meio da religião, da construção de templos, das comissões pró-templo, as mulheres, sob certas condições participaram da esfera pública e, com isso, exerceram direitos civis (administrar bens e patrimônio, manejar contas bancárias) que a maioria absoluta das mulheres não exercia. Além do sufrágio e da vida partidária que eram negadas as mulheres nos começos do século XX, havia uma multiplicidade de participação pública e política que o texto nos faz ver, apontando novos caminhos para futuras investigações historiográficas. A ideia de pura e simples exclusão das mulheres do âmbito público nessa época, é, segundo Rodriguez, ideológica e não contribui para uma visão mais ampla e profundo da interação entre religião, gênero e política.

A presença e influência feminina são importantes quando se colocam sob escrutínio hermenêutico o desenrolar histórico de movimentos e organizações. No Brasil as leigas pobres e interioranas Josefa, Virgínia e Marinete, segundo o texto de Edianne Nobre e Roberto Oliveira, recontam suas histórias. Na fortemente católica cidade do Juazeiro do Norte, no Ceará, vestidas de saia comprida, azul e branco, lenços na cabeça (esconder a “ vaidade”), as últimas remanescentes do movimento religioso conhecido como “Aves de Jesus”, fortemente ascético e salvacionista, mostram como devemos tomar a história sob planos e

dimensões diversas, complexas e ambíguas. O grupo, formado nos anos 1970, chamava-se irmandade de Penitentes Peregrinos Públicos, um grupo católico leigo, dentre muitos surgidos no Nordeste brasileiro ao longo de uma centena de anos, que pregava uma vida de sacrifícios e renúncia aos prazeres da vida mundana.

Logo de saída, identifico um fio que o entrelaça ao texto de Pryscylla Santirocchi: na fala de uma das mulheres, um alerta sobre o final dos tempos e uma nostalgia ancorada na memória do padrinho Cícero, o mais famoso aluno do seminário ultramontano cearense. O tempo do *Padim Ciço* – e que há de voltar, ainda que seja nas mãos de um messias –, é o que desejam viver os penitentes, como assim se designam os membros do grupo ‘Aves de Jesus’, um personagem que retorna, em termos míticos, sob uma estranha figura andrógina narrada pelas mulheres.

A atuação da irmandade ocorria, segundo o texto, por meio da mendicância e das pregações do líder, sempre um homem, em cemitérios e igrejas, com aspectos apocalípticos e propagandas de livros devocionais antigos e de rituais católicos laicos (sem sacerdotes). A maioria dessas atividades era coordenada por homens: as mulheres não peregrinavam em público, não pregavam ou liam os livros sagrados. As funções e ocupações femininas eram não-públicas: rezar o rosário em casa entre pares, separadas dos irmãos de movimento religioso, vestir roupa azul e branca e ir à missa. Segundo os autores, a escuta das interessantes histórias foi possível num contexto em que os companheiros eram falecidos em sua maioria, o que levou as mulheres a recontarem a experiência da irmandade quando a comparamos com pesquisas anteriores, centradas em narrativas masculinas. Após essa colocação, o texto passa a nominar as mulheres entrevistadas como Dona Josefa, Dona Virgínia e Dona Marinete e faz uma incursão temporal que vai ao passado e volta ao presente, mostrando como permissão e

interdição estão na vivência de diversas mulheres cearenses e configuram espaço improváveis e ocultados de participação da mulher.

Dois pontos nos chamam atenção para uma ambiguidade estrutural que transita entre a obediência e a subversão: a história mítica da Mamãe Anja do Horto, narrada por essas mulheres ora como uma pessoa real, ora como um ser espiritual muito parecida com o Padre Cícero (rosto, cabelos, etc.) e o cotidiano e afazeres rituais e organizacionais (as devoções a Virgem Maria, os livros, o tempo inicial da irmandade, as atividades domésticas, as rezas feitas para curar), que transita de um grupo majoritariamente. No texto, as mulheres, apesar de não terem a intenção desobedecer a ordem estabelecida (pela Igreja, pelo clero, pelos homens), deixam transparecer, ao menos nas narrativas, algo que questiona, por dentro da religião, o predomínio do patriarcal masculino.

Pryscylla Santirocchi faz uma breve exposição do culto mariano e sua força no interior do catolicismo e, especificamente, no comportamento das três mulheres da cidade de Juazeiro e o conecta a ideia de tempo perfeito, sagrado que está numa situação paradoxal, no passado (do patriarca Padre Cícero) e no futuro, quando virá o Apocalipse. Nas palavras dos autores: “as mulheres e homens devem usar roupas longas, chapéu de palha, vareta de madeira; o uso de uma linguagem mais rebuscada, com a utilização de pronomes como sua graça, vossa mercê, vossa senhoria; enfim, um conjunto de práticas e símbolos que compõe para eles o renascimento de um tempo sagrado em contraposição à modernidade”.

Na narrativa do texto, ganham destaque os rituais conduzidos por Dona Regina, que mimetizou o comportamento da Virgem Maria, maior modelo de feminidade do catolicismo; as iniciativas de Dona Josefa, que teria organizado a vinda dos primeiros penitentes dessa irmandade e as práticas de Dona Marinete, que é tida como rezadeira-curandeira. As histórias são contrastadas com o contexto

histórico de centralização do catolicismo, a partir do Concílio Vaticano I (1869-1870), que oficializou e institucionalizou a desigualdade entre clérigos e leigos.

Um dos aspectos centrais do catolicismo é o cultural e devocional: personagens míticas ou históricas ou histórico-míticas, um misto de história e mito, como o próprio fundador, Jesus Cristo, se tornam objetos de crenças, valores, práticas, cantos, rezas, narrativas de todos os tipos, tendências, matizes, das mais reacionárias-conservadoras às mais libertárias-não-conservadoras. Esse aspecto cultural e devocional estrutura o terceiro eixo, com os textos de Diego Mauro, *Construir la fe. Los cultos marianos entre lo local y lo global. El caso de la Virgen de Guadalupe (Santa Fe) e Jacqueline Hermann, Entre profetas e reis messiânicos: aspectos do sebastianismo no Brasil (séculos XVI-XIX)*.

A ideia de reinado e realeza os aproxima em uma perspectiva de mão dupla: dos dados e fatos históricos conjunturais às narrativas mítico-religiosas misturadas com projetos político-sociais, e vice-versa. Um rei, Dom Sebastião (1554-1578), desaparecido na guerra contra os muçulmanos no Norte da África e uma santa, a Santa, Maria, Mãe de Deus (supostamente final do século I a.C. e início do século I d.C?), com todo seu cabedal de significações, inclusive o de Rainha (do Céu, dos anjos, dos apóstolos, dos homens), são objeto de reflexões que rompem com estereótipos historiográficos, antropológicos, sociológicos e culturais. Os textos colocam em intercessão e simultaneidade, os movimentos de globalização, generalização, homogeneização e universalização e os de localização, contextualização, heterogeneização e singularização, e todas essas movimentações associadas a questões político-religiosas.

Os cultos marianos, tão bem abordados por Diego Mauro, são exemplos vivos dos processos que remetem simultaneamente a signos gerais e a semânticas contextuais e ancoradas histórico-socialmente. A partir do caso do crescente processo de expansão do culto mariano da Virgem de Guadalupe em Santa Fé, Argentina, na primeira metade

do século XX, mergulhamos num minucioso detalhamento de como os centros religiosos (Roma, Vaticano, hierarquia eclesiástica) se articulam com periferias (localidades, leigos), em meio a usos e abusos políticos e culturais, em um processo simbiótico que articula resistências e rebeldias, por um lado, e aceitações e obediências por outro. O horizonte multidinário das grandes devoções marianas, como Lourdes, Fátima e Guadalupe, é convergente com o horizonte da modernidade: desenvolvimento dos transportes de massa e das tecnologias de comunicação e organização massivas, os mercados de consumo e reprodução técnica de objetos “sagrados”.

Diego Mauro, ao citar muitos estudos e historiadores, nos mostra como, do ponto de vista da metodologia, da epistemologia e da teoria, ampliaram-se os focos e as miradas: As perspectivas internas eclesiásticas se pluralizam: leigos, organizações, materialidades do sagrado são cruzadas com perspectivas de gênero, de classe, de região, de raça, dentre outras. Tais perspectivas estão em processo de articulação com os horizontes sociais, políticos e culturais em geral e em específico (relativos às regiões, geografias e temporalidades locais). Ainda nessa parte do texto, agentes (leigo, vendedores, peregrinos, romeiros, etc.) e estruturas (mercados, hierarquias, bispados, templos) são vistos como partícipes de um jogo ou processos amplos de produção de significado e devem levar em conta perguntas nas mais diversas direções, inclusive as da experiência religiosa, à maneira como os clássicos das Ciências da Religião, Rudolf Otto, Mircea Eliade, indagaram. Conforme nos diz o texto: “En dirección contraria, mucho más lentamente se ha avanzando, al menos en el período de irrupción del fenómeno, en la indagación de la construcción de misma de fe mariana así como en la reconstrucción concreta de los contenidos de las creencias devocionales. Poco se ha avanzado también en la comprensión de los lazos afectivos de los fieles con las respectivas devociones”.

O texto dividido em cinco atos –“la organización de la fe”; “la politización de la fe”; “la masificación de la coronación pontificia al crecimiento de los años treinta”; “la fe guadalupana en tiempos peronistas”; “Guadalupe rumbo al año mariano”– nos fornece um quadro descritivo-interpretativo da transformação de um culto/santuário local, pequeno, bairrista, religiosamente orientado para um culto/santuário poderoso, grande, nacional, politicamente orientado.

Uma pequena capela construída no século XVIII e administrada pela família Godoy, em região rural da província de Santa Fé, Argentina tornou-se centro irradiador de um forte culto mariano com poderosas implicações políticas que passam do combate à laicidade estatal ao apoio à personagens peronistas idealizados e santificados, como Eva Perón.

O texto nos apresenta a luta entre o bispado e a família para controlar o local, o templo e a devoção/peregrinação. Em 1901, com a vitória da hierarquia pelo controle, realizou-se a primeira peregrinação oficial em 1902, foi criada a Cofradía de Nuestra Señora de Guadalupe, para difundir o culto e financiar o santuário. Por estar situada em zona rural, de acesso difícil, a capela teve problemas relativos a infraestruturas. A partir de 1904, uma combinação de financiamentos internos eclesiásticos e apoio estatal (subsídios e títulos de edificação pública), o antigo templo foi demolido e construiu-se outro. Passo a passo, os problemas de infraestrutura (acesso, estradas, comércio, pousadas e hotéis) foram resolvidos e os peregrinos e visitantes acorreram aos milhares: em 1918, oito mil. Um grande trabalho de organização religiosa interna manteve o santuário em voga, embora seus reflexos não-religiosos tenham sido importantes: peregrinava-se, mas também passeava-se (lazer e lúdico).

O culto à Virgem, segundo Diego Mauro, logrou ser um culto polissêmico, ao qual corriam agricultores, num primeiro momento, e litas políticas contra a laici-



zação, apoio moral -as vezes mais conservador, outras vezes, menos-, aos diversos segmentos sociais durante crises econômicas (a de 1929, por exemplo) e políticas (ditaduras e movimentos massivos de esquerda), num segundo momento. Em 1921, uma forte campanha do bispado contra as leis locais de laicidade, demonizadas como as águas que destruíam as colheitas, obteve êxito e algo em torno de dez mil pessoas se reuniram na praça de San Martín diante do Bispo Boneo, que desde o começo do século estava à frente da luta pelo santuário. O texto nos faz um importante reparo, o de que a massa de católicos e católicas não desenvolveu vínculos claros e profundos, com a retórica anti-laicista ou conservadora, vitoriosa nos embates locais, mas ia ao santuário, como se fazia ano a ano, em busca de consolo, proteção mariana e buscas de sentido e fé.

Diego Mauro nos mostra a maneira como os caminhos de construção da fé forma se diversificando, desde uma busca mais interiorizada e peregrina, de cunho gnóstico, mais autônomo e alheio aos ditames de Roma até manifestações massivas e de cunho comercial. No terceiro ato, o da coroação da Virgem em 1928, vemos, por fim, a massificação do culto mariano em Santa Fé. Os modelos de culto e santuário mariano como Fátima (Portugal), Loreto (Itália), Guadalupe (México), Lourdes (França), Aparecida (Brasil), Virgem do Pilar (Espanha), formavam uma espécie de milícia católica no mundo, mobilizada pelas hierarquias para combater os “inimigos da fé e da Igreja” (comunismo, laicismo, dentre outros), por um lado, mas, sob as franjas do manto da Virgem, vemos formas pluri-semânticas, com sentidos e significados diversos e específicos, misturadas as histórias políticas e religiosas locais e regionais. Os congressos marianos e eucarísticos mobilizam ainda mais os santuários.

No quarto ato narrado no texto (a fé guadalupana em tempos peronistas), o texto nos mostra como, a partir de 1946, com mais de 30 mil fiéis, após o triunfo político de Perón, o santuário e a hierarquia se articulam com o peronismo. Em 1947 uma sintonia nacional e regional se

estabelece entre Igreja e governo, embora em meados da década de 1950, durante e após o centenário do dogma da imaculada concepção da Virgem Maria (1954 e 1955), um dos últimos dogmas católicos, Perón entrasse em conflito com a Igreja. Muito dessa sintonia ocorreu em virtude da atuação e da experiência de doença e morte de Eva Perón, esposa muito amada e popular do Presidente Perón. Em 1952, e mais especificamente em julho, quando a doença se intensificou, campanhas religiosas mobilizaram o santuário e o arcebispo: missas, orações, ofícios, cumprimentos oficiais. Nos anos 1950, a dimensão massiva se fortaleceu, e apesar dos conflitos entre o governo e Igreja, houve uma orquestração entre autoridades políticas e católicas em nível de administração do santuário. Em 1955, quando ocorreu o Golpe de Estado, segundo nos diz Diego Mauro, por parte da hierarquia, a devoção guadalupana adquiriu tonalidades antiperonistas, mas, as massas católicas mantiveram-se distantes da violenta onda antiperonista.

Os cultos e devoções são uma força político-religiosa, ambíguos, podem abrigar muitos sentidos e fornecer múltiplas inspirações a movimentos mais ou menos reacionários. Jacqueline Hermann nos apresenta, mediante a tradicional metodologia da historiográfica (análise de documentos), um fascinante estudo do sebastianismo no Brasil em amplo espectro temporal, saindo do século XVI, marcado pelo rescaldo da luta europeia contra os muçulmanos ao século XIX, marcado pelos movimentos de rebeldia no interior do Império e da República brasileiros. De um personagem histórico, o rei dom Sebastião, desaparecido em uma batalha militar, nasceu e perdurou um culto e uma devoção que atravessou séculos e adquiriu distintas estruturas dentro do amplo espectro do que os historiadores denominam como messianismo e milenarismo: espera, mais ou menos reacionária ou revolucionária, da vinda do Messias Salvador e da inauguração do Reino (paz e prosperidade) de Mil Anos.

Temos, uma interessante triangulação espaço-tempo-cultural: 1578-1897, distribuídos em Portugal-Marrocos (Alcácer Quibir)-Brasil (Nordeste-Minas Gerais-Rio de Janeiro). Em torno desse triângulo, desenrolam-se os personagens, o enredo, a trama e os atos que caracterizam a espera sebastica pelo rei de Portugal que viria para restaurar a glória e o poder antigos e perdidos.

O texto nos apresenta um apanhado histórico do surgimento do sebastianismo em Portugal, para, logo em seguida, abordar como o conjunto de crenças relativas a esse movimento vieram para o Brasil e de que maneira se tornaram criações autônomas que mostram aspectos das relações entre religião e política. O sebastianismo ou o messianismo sebastianista, e seu derivado, o sebastianismo luso-brasileiro, nesses séculos todos, nunca foi uma crença oficialmente reconhecida, nem grupo ou seita religiosa, muito menos ação política. Mas, segundo Jacqueline Hermann, o grupo de ideias e valores que orbitou em torno desse movimento de *longue durée* (Braudel) alimentou contestações singulares, complexas e ambíguas da ordem social vigente.

Numa erudita digressão história, o texto nos coloca a par do contexto de nascimento de dom Sebastião, o Venturoso: a crise da dinastia de Aviz, plantada no longo 1385, fragilizada com a perda sucessiva de herdeiros, o desgaste do poder político e econômico após as grandes descobertas e navegações e a crise da transição da cultura cavaleiresca-medieval-cruzada para a cultura moderno-científico. Nascido em 1554, Dom Sebastião era muito jovem quando o rei e pai D. João III morreu: sua avó e tio, Dona Catarina e Dom Henrique (cardeal), assumiram a regência até 1568, quando o Desaparecido Rei subiu ao trono.

Havia transições comerciais, políticas e religiosas: um dos alvos do investimento português deslocou-se do Norte da África para o Oriente, embora o imaginário de cruzada contra os muçulmanos tenha permanecido. Segundo o texto, em 1576 surgiu uma crise política na região do atual Marrocos: um líder religioso e político deposto pediu

ajuda a D. Sebastião e este, apesar da reprovação dos antigos tutores, resolveu armar-se e ir à luta. Em 1578, desapareceu durante a batalha contra os muçulmanos no Magreb, Marrocos.

Um forte abalo em poderosas crenças histórico-mítico-religioso-políticas se produziu em Portugal e se propagou pelo reino e suas terras recém-conquistadas: uma nódoa factual era lançada na narrativa de origem do Estado de Portugal, a batalha de Ourique (1139), na qual Afonso Henriques teria derrotado um exército muito numeroso de muçulmanos, onde teria vivido o milagre da Aparição de Jesus Cristo.

D. Sebastião não conseguiu se casar e deixou o trono sem herdeiros: uma forte crise foi desatada (vários candidatos ao trono). Venceu a Espanha, com Felipe II, que agregou Portugal e suas terras conquistadas. Apenas em 1640, autonomia portuguesa foi recuperada. Esses ressentimentos, aliados a espera do retorno do rei desaparecido, a oposição encarniçada dos portugueses ao domínio espanhol e o surgimento e circulação de crenças populares, como a propagada em trovas pelo sapateiro português Gonçalo Annes Bandarra, preso pela Inquisição, consolidaram o milenarismo sebástico e o dotaram de grande impulso para permanência histórica.

As trovas de Bandarra, espalhadas por Portugal, França e Brasil, falam de um Rei Encoberto. justo, superior e sagrado, que traria de volta o bem e expulsaria o mal. Apesar de proibidas, as trovas circularam amplamente, por meio oral e por meio escrito: em 1603 foram publicadas em Paris. Todavia, foi somente a partir dessa circulação maior é que o Rei encoberto passou a ser associado ao nome de D. Sebastião, o (Des)Venturado.

Ainda sobre a ideia do líder oculto que vem a revelar-se e mudar tudo, é preciso lembrar a crença e narrativa mítica a respeito do retorno do 12º Imã (Muhammad Mahdi al), o Imã Oculto, que, na tradição islâmica xiita duodecimal, teria desaparecido por volta de 940 (calendário muçulmano). O

“Imã Oculto” tornou-se uma forte figura messiânica que um dia voltará (como Jesus, na Parusia ou Segunda Vinda) para trazer paz e justiça a um mundo em desgraças. Não entrarei aqui nas diferenças entre sunitas e xiitas, mas tem a ver com as disputas sobre a linha sucessória legítima do legado de Muhammad, o Profeta de Alá. O neto do fundador do islamismo fora assassinado em 680, dando origem à grande divisão religiosa. E, mais comparativamente, é possível pôr em paralelo, no que concerne àquilo que virá – oculto, desaparecido, mas revelado, de algum modo -, as três grandes tradições religiosas monoteístas: os cristãos aguardam a segunda vinda de Jesus, os judeus esperam o Messias e os muçulmanos xiitas esperam o Décimo Segundo Imã.

Segundo as palavras de Hermann: a “espera pacífica e confiante na realização de uma antiga e sagrada história já ‘escrita’, fez do sebastianismo um fenômeno ao mesmo tempo religioso e político, a indicar a recusa do presente e a confirmação de um futuro ‘escrito’ nas profecias”. Cruzamentos dessas crenças com contextos políticos e religiosos se deram ao longo dos séculos no Brasil. Para demonstrar esse trajeto cultural longo e cheio de labirintos entre política e religião, o texto nos apresenta sete ‘casos’, sendo os dois últimos, os mais detalhados:

1) as trovas de Bandarra na boca do flamengo e cristão novo Gregório Nunes, ou Gregório Nidrophí, recém-chegado ao Brasil (1591, na primeira visitação Inquisitorial ao Brasil);

2) a atuação e escritos do padre Antônio Vieira, admirador dos dons proféticos do sapateiro português (1633, no primeiro sermão sobre sebastianismo, na província da Bahia);

3) a peregrinação do Encoberto da Vila do Príncipe (1744), um “padre-leigo-eremita”, Antônio da Silva ou João Lourenço, homem sem formação religiosa conhecida que vagava, como outros, pelo interior da província de Minas Gerais, ensinava a leitura para homens, mulheres pobres e forros (escravos libertos) e suscitava respeito e

desconfiança. Dizia-se filho de D. João IV e ser, portanto, o Encoberto das trovas do sapateiro Bandarra, respondeu inquirido da Inquisição e foi acusado de liderar uma sublevação de escravos e índios contra os brancos;

4) a pregação de Pedro Rates de Henequin (1741), filho de um calvinista holandês com uma portuguesa católica, cuja história e encontra-se documentada no processo inquisitorial respondido em Lisboa, Pregava ele sobre a criação do mundo e a consumação do Quinto Império no Brasil, a nova cosmologia (natureza corpórea dos anjos e a sexualidades de Maria);

5) a vida de Rosa Egipcíaca da Vera Cruz, nascida na Costa da Mina (África), escravizada e trazida em 1725 ao Brasil. Começou a ter visões e êxtases ainda jovem, foi acolhida e alforriada por um padre, aprendeu a ler e escrever e em 1751 foi ao Rio de Janeiro, onde fundou um abrigo de mulheres em busca de proteção e penitência (1757). A *longa manus* da Inquisição a alcançou e no processo ficamos sabendo de suas crenças: um futuro dilúvio no Rio de Janeiro, do qual só escaparia o abrigo, algumas mensagens celestiais de “Seu Divino Esposo” Jesus Cristo, alguns encontros com D. Sebastião, com quem se casaria e fundaria um novo império;

6) o movimento de Serra do Rodeador (1817-1818), um grupo de famílias, umas 200 ou 400, reunidas em cerimônias de rezas e treinamentos militares, dispersado violentamente pelas forças imperiais (D. João VI, rei de Portugal, Brasil e Algarves) quando uma “santa” iria aparecer ao arraial dos sublevados. Os dois líderes desse movimento falavam em D. Sebastião e dessa “santa”, portadora da mensagem do El Rey português desaparecido;

7) o estranho movimento do Reino da Pedra Bonita (1836-1838), ocorrido no Nordeste brasileiro, que reuniu em torno João Antônio dos Santos, um “padre-leigo” que percorreu a região atraindo adeptos e inquietando autoridades. Um cunhado do líder estabeleceu-se com grupos de familiares junto a duas pedras grandes e

realizavam cerimônias nas quais se dizia que D. Sebastião e sua corte sairiam ressuscitados. O cunhado do líder intitulou-se o “rei”, pregava com uma coroa de folhas e comandava uma “corte” composta por seus familiares e os do líder. Um detalhe complexo e singular foi o anúncio do retorno do rei mediante sacrifícios humanos. Os rituais envolviam bebidas feitas com plantas e cantos. No auge, 14 de maio de 1838, por três dias, crianças, homens, mulheres e cães foram sacrificados, incluído o próprio “rei”, devido a supostos pedidos de D. Sebastião. Segundo Hermann, houve enfrentamento com as forças policiais do Brasil imperial, ao som de ladainhas e orações. O texto termina com uma incursão final sobre as relações entre religião e política no Brasil Republicano (1889, Proclamação da República) a partir de dois personagens fortes, Cícero Romão Batista, o padre Cícero, e Antônio Vicente Mendes Maciel, o Antônio Conselheiro, envoltos em dois grandes movimentos: a Sedição de Juazeiro (1914) e a grande revolta de Canudos (1896-1897), dura e cruelmente reprimida pelas forças republicanas – milhares de seguidores e suas famílias, restaram apenas poucos velhos e crianças. Profecias, recusas da ordem estatuída/instituída e promessas de retorno a tempo-topos melhor, percorreram esses movimentos. Embora a autora não mencione ou aprofunde, ambo os movimentos ocorreram na região nordestina (Estados do Ceará e da Bahia e Sergipe), e polêmicas, algumas delas de cunho historiográfico-interpretativo. Chama atenção uma nota da autora um bocado desencantada sobre a história de Canudos e a figura de Antônio Conselheiro – um gnóstico bronco no dizer do escritor Euclides da Cunha em sua obra, *Os Sertões*, livro que versa sobre Canudos: ali chegaria ao fim, pois, a saga de um messianismo verdejante: “a religião perdia espaço como base para explicar o sentido do mundo e, em Canudos, nem mais D. Sebastião era esperado para salvá-los” (Jacqueline Hermann).

Podemos partir da interessante reflexão de Jacqueline Hermann, sobre a relação entre mito e história como uma relação não-dicotômica, dinâmica, interacional, interseccional em que um convoca a outra para se fazerem revestir e encarnarem-se sob formas e estruturas diversas. Os seis textos, em que pese as diferenças de metodologia investigativa, nos mostram, um mosaico complexo e plural do catolicismo no Brasil e na Argentina. Um panorama no interior do qual se combinam, indissociáveis, duas dimensões atravessadas por três eixos temáticos (culto, organização, feminino), uma mais geral, homogênea, hierárquica, masculina, clerical, religiosa e outra, mais local-contextual, heterogênea, não-hierárquica, feminina, leiga ou laica, político-cultural. O mito e a história, o fato e a narrativa, perpassam e adentram ambas as dimensões compostas sobre os três eixos aludidos, mas não o fazem como binômios ou dicotomias estanques e estáticos e sim como instâncias que se intercambiam e se ressignificam.



## Los autores

### Diego Castelfranco

Doctor en Ciencias Sociales por el Instituto de Desarrollo Económico y Social y la Universidad Nacional de General Sarmiento. Realiza actualmente su investigación postdoctoral en la Universidad de San Andrés. Sus temas de investigación refieren a la historia intelectual del catolicismo en la Argentina del siglo XIX. Ha publicado el libro *Dios y Libertad: Félix Frías y la construcción de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX* y artículos en diversas revistas especializadas.

### Ana Rosa Cloquet da Silva

Docente de la Facultad de Historia y del Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión de la Pontificia Universidade Católica de Campinas. Es doctora en Historia por la Universidade Estadual de Campinas y post-doctora por la Universidade de São Paulo. Juntamente con Roberto Di Stefano organizó la obra colectiva *História das Religiões em Perspectiva: desafios conceituais, diálogos interdisciplinares e questões metodológicas* (2018).

### Tiago Tadeu Contiero

Bachiller y licenciado en Historia por la UNESP-Franca y magíster y doctor en Ciencia de la Religión por la PUC-SP, con una investigación financiada por la CAPES. Actualmente es profesor de Antropología, Ética y Cultura del Claretiano –Centro Universitario de Rio Claro y también del Claretiano–Centro Universitario de Batatais en las áreas

de Historia y Teología. Investiga la historia de la Iglesia Católica en los siglos XIX-XX, con énfasis en el Concilio Vaticano II.

### Rodrigo Coppe Caldeira

Doctor en Ciencias de la Religión por la Universidad Federal de Juiz de Fora y realizó un post-doctorado en Filosofía Social en la Universidad de Varsovia. Es investigador y profesor del Programa de Posgrado en Ciencias de la Religión de la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais. Es autor de *Os baluartes da tradição: conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II* (2011).

### Pryscylla Cordeiro Rodrigues Santirocchi

Se graduó en Historia en la Universidad Regional del Cariri (URCA-2016) y es magíster en Historia Social por la Universidad Federal de Maranhão (UFMA-2019). Participa del Grupo de Pesquisa História, Religião e Cultura Material y del Grupo de Estudos e Pesquisas em Festas e Religiosidades. Sus investigaciones se centran en la Congregación de la Misión en el siglo XIX. Entre sus principales trabajos se cuenta su disertación *“Evangelizate pauperibus misit me”: ortodoxia e ortoprática dos padres lazaristas nas missões do Ceará (1870-1877)*.

### Roberto Di Stefano

Doctor en Historia Religiosa por la Universidad de Bolonia. Es investigador independiente del Conicet y profesor titular de la Universidad Nacional de La Pampa. Entre sus obras se cuentan *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo XX*, en coautoría con Loris Zanatta (2000, 2009); *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (2004) y *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* (2010).

### Cynthia Folquer

Doctora en Historia por la Universidad de Barcelona, investigadora principal en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino de Tucumán y directora de la revista *Itinerantes. Historia y Religión*. Entre sus últimas publicaciones monográficas se encuentran, *Las comunidades religiosas en Tucumán* (2017) en colaboración con Lucía Santos Lepera y *Una Universidad “tomista” para el noroeste argentino. Los tiempos fundacionales de la UNSTA. 1948-1970* (2015) en colaboración con Sara Amenta y Esteban Abalo.

### Alejandro Frigerio

Doctor en Antropología por la Universidad de California. Es investigador principal del CONICET en el Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Católica Argentina y profesor en la Maestría en Antropología Social y Política de FLACSO. Coordina la red DIVERSA (Diversidad Religiosa en Argentina). Ha editado: *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales; Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur; El Pentecostalismo en Argentina y Francisco: El impacto de su pontificado en América Latina* (con Verónica Roldán), entre otras obras.

### Jacqueline Hermann

Doctora en Historia por la Universidad Federal Fluminense (1996) y profesora del Instituto de Historia de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Es autora de *No reino do Desejado. A construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI-XVII* (São Paulo: Companhia das Letras, 1998); *O sonho da salvação, 1578-1600* (São Paulo: Companhia das Letras, 2000) y organizadora, con William de Souza Martins, de *Poderes do sagrado. Europa católica, América ibérica, África e Oriente portugueses (séculos XVI-XVIII)* (Rio de Janeiro: Multifoco, 2016).

### Edianne Nobre

Profesora adjunta del Departamento de Historia de la Universidad de Pernambuco-UPE, líder del Grupo de Estudos e Pesquisa em Festas e Religiosidades (GEFRE – UPE/CNPq) y posdoctora del programa de posgrado en Historia de la Universidad Federal de Maranhão. Es autora de *O Teatro de Deus: as beatas do Padre Cícero e o espaço sagrado em Juazeiro (Século XIX, Brasil)* (2011) y de *Incêndios da Alma: A beata Maria de Araújo e o milagre de Juazeiro – Brasil, Século XIX* (2016), fruto de su tesis de doctorado en Historia de la Universidad Federal de Río de Janeiro (2014).

### Ignacio Martínez

Doctor en Historia, profesor de la Universidad Nacional de Rosario e investigador en el IECH (CONICET-UNR). Es autor de *Una nación para la iglesia argentina. Construcción del estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX* (2013) y de numerosos artículos publicados en revistas especializadas.

### Diego Mauro

Desempeña como investigador adjunto en el ISHIR-CONICET y como docente y coordinador académico del Doctorado en Historia en la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente forma parte de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad (RedHiSeL). Ha publicado, entre otros libros, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política en Santa Fe: 1900-1937* (UNL, 2010; Prohistoria, 2018) y con José Zanca *La reforma universitaria cuestionada* (HyA Ediciones, 2018).

### Ana María T. Rodríguez

Doctora en Historia, profesora de la Universidad Nacional de La Pampa e investigadora del Instituto de Estudios Históricos y Sociales de La Pampa (UNLPam-CONICET). Trabaja sobre temas de Historia religiosa. Entre sus libros se

cuentan *Estudios de Historia Religiosa argentina. Siglos XIX y XX* (2013) y *Los “indios de la Pampa” a través de la mirada misionera: un relato fotográfico del “dilatado yermo pampeano”* (2019).

### Ítalo Domingos Santirocchi

Doctor en Historia por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, 2010). Es professor adjunto de la Universidad Federal do Maranhão (UFMA) y profesor del posgrado en História de la misma universidad. Realizó un posdoctorado en la Universidad Federal Rural de Río de Janeiro. Entre sus últimas publicaciones se cuentan *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)* (2015) y *Religiões e religiosidades no Brasil: História, Historiografia e Ensino* (2018), juntamente com Marcia Milena Ferreira e Wheriston Neris.

### Emerson José Sena da Silveira

Doctor en Ciencia de la Religión, antropólogo y profesor del departamento y del programa de posgrado de Ciencia de la Religión en la Universidad Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, Brasil. Es autor de *Como estudar as religiões: metodologias e estratégias* (2018), *Narrativas Míticas: análise das histórias que as religiões contam* (2018), junto con Dilaine Soares Sampaio, y *A Dimensão Teórica dos Estudos da Religião: horizontes histórico, epistemológico e metodológico nas Ciências da Religião* (2017), junto con Manoel Ribeiro de Moraes Jr.

### Roberto Viana de Oliveira Filho

Se graduó en Historia en la Universidad Regional do Cariri (URCA), realizó la Maestría en Historia, Cultura y Sociedad en la Universidad Federal de Campina Grande (UFCG) y es doctorando en Historia Social por la Universidad del Ceará (UFC). Desarrolla investigaciones en las áreas de

religiosidad católica laica, penitencia, historia del libro y de la lectura y tradiciones orales. Publicó “A Missão Abreviada do padre Couro (1859) nas tramas do Juazeiro do Norte Encantado” en la Revista *Em Perspectiva* (2019).

### José Zanca

Profesor de Historia por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Investigación Histórica y doctor en Historia por la Universidad de San Andrés. Es investigador independiente del CONICET. Es miembro de la Red de Estudios de Historia de la secularización y la laicidad (REDHISEL). Ha publicado *Los intelectuales católicos y el fin de la cristiandad (1955-1966)* (2006); *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina (1936-1959)* (2013) y *Los humanistas universitarios. Historia y memoria* (2018).



